Kader Konuk

Doğu Batı Mimesis

AUERBACH TÜRKİYE'DE



metis



Kader Konuk

Doğu Batı Mimesis

Erich Auerbach Türkiye'de

Almanya'da doğan Konuk, Köln Üniversitesi İngiliz Edebiyatı bölümünü bitirdi. Hull Üniversitesi Kadın ve Edebiyat Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı ve 1999 yılında Paderborn Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı. Alman, Türk ve İngiliz edebiyatları arasındaki ilişkileri irdelemeye yönelik bir eğitim görmüş olan Konuk, edebiyat eleştirisi, kültürel araştırmalar ve kültür tarihi arasındaki disipliner bağlantılara odaklanıyor. 18. yüzyıl Osmanlı Batılılaşma reformlarından 21. yüzyılda Türkiye-Almanya ilişkilerine uzanan bir tarihsel çerçevede, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman toplulukların kesişimlerini ele alıyor, Doğu-Batı ilişkilerinin tarihsel bağlamlarını (elçilik, seyahat, göç ve sürgün) inceliyor ve entegrasyon, asimilasyon ve etnomaskeleme gibi kültürel pratikleri araştırıyor. Kader Konuk doçent doktor olarak halen Michigan Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat ve Alman Araştırmaları bölümlerinde çalışmalarını sürdürmektedir.

Konuk'un Türkçedeki ilk kitabı olan *Doğu Batı Mimesis* aynı zamanda German Studies Association'ın En İyi Germanistik ve Kültürel Araştırmalar Kitabı Ödülü'nü (2012) ve American Comparative Literature Association'ın en iyi karşılaştırmalı edebiyat kitabına verdiği René Wellek Ödülü'nü (2013) almıştır.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Doğu Batı Mimesis
Erich Auerbach Türkiye'de
Kader Konuk

İngilizce Basımı: East West Mimesis
Auerbach in Turkey
Stanford University Press, 2010

© The Board of Trustees of
the Leland Stanford Junior University

Bütün hakları saklıdır. Bu çeviri
Stanford University Press (www.sup.org)
ile yapılan sözleşme temelinde yayımlanmıştır.

© Metis Yayınları, 2011
Çeviri Eser © Can Evren, 2011

Birinci Basım: Mart 2013

Yayıma Hazırlayanlar: Ali Bolçakan, Özge Çelik

Kapak Resmi: Sütannesi Eurykleia, yıllar sonra
geri dönen Odysseus'un ayaklarını yıkarken
onu yara izinden tanıyor.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-890-3

Kader Konuk

Doğu Batı Mimesis

ERICH AUERBACH TÜRKİYE'DE

Çeviren:
Can Evren



metis

Vanessa ve Sefa'ya

İçindekiler

Teşekkür 9

Giriş 13

1. Hümanizmin Doğu'ya Yolculuğu 43

2. Türk Hümanizmi 81

3. Modern Türkiye'de Taklitçilik:
Alman ve Türk Yahudilerin Yeri 126

4. Boğaz'daki Almanya: Nazi Komploları
ve Sığınmacı Siyaseti 157

5. İstanbul'da *Mimesis*'i Yazmak 200

Sonsöz: Türkiye'nin Hümanist Mirası 245

Ekler:
Erich Auerbach'm Türkiye'de Verdiği Dersler

19. Yüzyılda Avrupa'da Gerçekçilik 265

Edebiyat ve Harp 278

İllüstrasyonlar 293

Kaynakça 295

Dizin 315

Teşekkür



CÖMERT BAĞIŞLARI ve burslarıyla çalışmamı destekleyen şu kurumlara teşekkürlerimi sunmak istiyorum: National Endowment for the Humanities (NEH, Ulusal Beşeri Bilimler Destekleme Vakfı), Wissenschaftskolleg zu Berlin (Berlin Yüksek Araştırmalar Enstitüsü), Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (Berlin Edebi ve Kültürel Araştırmalar Merkezi), Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD, Alman Akademik Değişim Servisi) ve Literaturarchiv Marbach (Marbach Edebiyat Arşivi). Alman Araştırmaları Bölümü, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Ortadoğu ve Kuzey Afrika Araştırmaları Merkezi, Rackham Lisansüstü Araştırma Enstitüsü, Rektör Yardımcılığı Araştırma Ofisi, Fen-Edebiyat ve Güzel Sanatlar fakülteleri aracılığıyla bana devamlı destek olan Michigan Üniversitesi'ne özellikle teşekkür ederim. Projenin ilk gününden beri desteğini hiç eksik etmeyen, Alman Araştırmaları ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümlerinden Fred Amrine, Tobin Siebers, Geoff Eley, Helmut Puff, Julia Hell ve Yopie Prins'e müteşekkirim. Michigan Üniversitesi'nden çalışma arkadaşlarımın destek, tavsiye ve şevklerinin, dahası farklı aşamalarda kitabın taslağını okuyup eleştirmelerinin kitaba çok büyük bir katkısı oldu. Özellikle Vanessa Agnew, Kathryn Babayan, Carol Bardenstein, Kerstin Barndt, Sara Blair, Catherine Brown, Kathleen Canning, Rita Chin, Alina Clej, Fatma Müge Göçek, Gottfried Hagen, Michael Kennedy, Vassilios Lambropoulos, Lydia Liu, Tomoko Masuzawa, Christi Merrill, Joshua Miller, Johannes von Moltke, Damani Partridge, David Porter, Jim Porter, Robin Queen, Anton Shammas, Scott Spector, George Steinmetz, Ruth Tsoffar, Silke-Maria Weineck ve Patricia Yaeger'e teşekkür ederim.

Almanya ve Türkiye'deki arşivciler her türlü ricamı yerine getirip Türkiye sürgününün hikâyesini anlatmama yardımcı olan dosya, mektup, fotoğraf, gazete ve derslere erişmemi sağladılar. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts'tan (Almanya Dışişleri Bakanlığı Siyasi Arşivi) Peter Grupp, Literaturarchiv Marbach'tan da Cristoph König bana çok yardımcı oldular. Berlin'deki Bundesarchiv'in (Federal Arşiv) ve Staatsbibliothek Berlin (Berlin Devlet Kütüphanesi) gazete arşivinin, Akademie der Wissenschaften (Bilimler Akademisi) arşivinin görevlilerine de müteşekkirim. Michigan Üniversitesi ve Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin kütüphaneleri olmadan bu kitap yazılamazdı. Hangi meselelerle ilgilendiğimi dikkatle takip eden ve ihtiyaçlarımı karşılama konusunda büyük bir özen gösteren kütüphaneci Beau Case ile Dante'nin *İlahi Komedya*'sının o çok kıymetli ilk Türkçe çevirilerine erişmeme yardım eden Feyza Sayman'a özellikle teşekkür borçluyum. Berlin'deki kütüphaneciler Ruth Hübner, Halina Lemke ve Jana Lubasch'a, son birkaç yıldaki sabır ve maharetlerinden dolayı bilhassa teşekkür ederim.

Taslağı gözden geçirme sürecinde gösterdiği özen ve gayret için Stanford University Press'in deneyimli editörü Norris Pope'a ve taslağı nihai haline getirirken kılı kırk yararak çalışan Sarah Crane Newman'a özel bir teşekkür borçluyum. Nina Berman'a, Stanford University Press için kitabı dikkatle ve etraflıca okuyup değerlendirdiği, böylece öne sürdüğüm tarihsel savı geliştirmemi sağladığı için müteşekkirim. Kitabı yine Stanford University Press için değerlendiren Katie Trumpener'a ve aynı işi başka bir yayınevi için yapan başka bir arkadaşa çok teşekkür ederim. Engin bilgilerinden çok faydalandım; taslağı geliştirmek için yaptıkları yol gösterici önerilerden dolayı onlara teşekkür borçluyum. Yardımseverliği ve nezaketinden dolayı, bilhassa da Helen Tartar'a müteşekkirim.

Farklı disiplinlerden onlarca akademisyen bana ilham ve cesaret verdi; kitabın konusuna bu kadar ilgi göstermelerine çok memnun oldum. Özellikle Leslie Adelson, Süheyla Artemel, Marc Baer, Rıfat Bali, Karlheinz Barck, Seyla Benhabib, Nina Berman, Cevat Çapan, Oğuz Cebeci, Silvia Cresti, Ned Curthoys, Güzin Dino, Gisela Ecker, Marty Elsky, Amir Eshel, Herrmann Fuchs, Cathy Gelbin, Saime Göksu, Galit Hasan-Rokem, Roland Hsu, Aslı Iğsız, Djelal Kadir, Georges Khalil, Wolfgang Klein, Erol Köroğlu, Rita Koryan,

Jonathan Lamb, Wolf Lepenies, Harry Liebersohn, Suzanne Marchand, Reinhart Meyer-Kalkus, Aamir Mufti, Angelika Neuwirth, Jane Newman, Esra Özyürek, Jeffrey Peck, Helmut Peitsch, Charles Sabatos, Hinrich Seeba, Samah Selim, Helmut Smith, Alexander Stephan, Robert Stockhammer, Eleonora Stoppino, Shaden Tageldin, Franziska Thun, Edward Timms, Maria Todorova, Paolo Tortonese, Martin Treml, Martin Vialon, Daniel Weidner, Sigrid Weigel ve Zafer Yenal'a teşekkür ederim.

Araştırma görevlileri Sultan Açıkgüloğlu, Sarah Affenzeller, Adam Brown, Susan Buettner, Joshua Hawkins, Kathryn Sederberg, Shannon Winston'a; bilhassa kütüphane ve arşivlerden malzeme toplayarak ve bunları dijital ortama geçirerek bana büyük kolaylık sağlayan Seth Howes ile Başak Çandar'a özel bir teşekkür borçluyum. Michigan Üniversitesi'ndeki Türk-Alman Araştırmaları Grubu kitapla alakalı fikirleri tartışmak için sıcak ve canlı bir ortam sağladı. Lisansüstü seviyesinde verdiğim Auerbach ve Postkolonyal Araştırmalar derslerime katılan öğrenciler, irdeleyici sorularıyla, fikirlerimi daha iyi biçimlendirmeme yardımcı oldular; aynı şekilde, lisans öğrencilerine verdiğim Alman Etnisiteleri ve Modernizm dersleri de benim için çok faydalı oldu. Tüm öğrencilere, özellikle de doktora öğrencileri Nick Block, Efrat Bloom, Gen Creedon, Adile Esen, Ela Gezen, Spencer Hawkins, Solveig Heinz, Amr Kamal, Michael Rinaldo, Corine Tachtiris, Patrick Tonks, Simon Walsh ve Orian Zakai' ye, sürgün, göç ve ulusaşırılıkla ilgili ufuk açıcı tartışmaları için teşekkür ederim.

Çalışmalarımı defalarca gözden geçiren Vanessa Agnew'e duyduğum şükran kelimelerle tarif edilemez. İlgisi, sabrı ve o muazzam üslubu olmadan, elinizdeki kitap asla bu hale gelemezdi. Taslak üzerinde çalışan editörler Mary Hashman, Ellen Lohman, Ellen McCarthy, Carol Sickman-Garner ve Louise Goldberg'e özel bir teşekkür borçluyum. Redaksiyonu Westchester Book Services'den John Donohue yaptı. Michigan Üniversitesi, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin ve National Endowment for the Humanities çalışanları bana çok çeşitli biçimlerde destek oldular. Cynthia Avery, Marya Ayyash, Christine Hofmann, Wolfgang Kreher, Jutta Müller, Sonia Schmerl, Jim Turner, Peggy Westrick ve özellikle de Sheri Sytsema-Geiger, ulusaşırı

akademisyenliğin beraberinde getirdiği ödenek, vize, ulaşım, konaklama, vb. ile ilgili tüm sorunları sabırla ve maharetle hallettiler.

Arkadaşlarımın sabrı ve desteği beni hep besledi. Özellikle teşekkür etmek istediğim kişiler Sabine Boomers, Robert Debusman, Marina Gnotzig, Karein Goertz, Renate Härle, Katie Jones, Diana Perpich, Teresa Pinheiro, Carol ve Pete Sickman-Garner, Ayşe Tekin, Inga ve Till Tomann. Annem Sakine Konuk ve kitabın bittiğini göremeden vefat eden babam Veysel Konuk beni Alevi hümanizmi ruhuyla büyüttüler. Beni hümanist düşüncenin Türkiye'deki kökenleriyle ilgilenmeye sevk eden şeyin ne olduğunu ancak kitabın sonuna geldiğimde fark ettim: Göçmen bir ailenin Almanya'da büyüyen bir çocuğu olarak, Türk Edebiyatı'ndan okuduğum ilk şey beni şaşkına çevirmişti – oturma odasında duran bakır bir tabağın üstüne yazılmış bir Yunus Emre şiiriydi bu.

Teyzem Elife ve hümanist köy enstitülerinde yetişip öğretmen olan eniştem Mahmut Oluklu'ya karşılıksız sevgileri için teşekkür ederim. Sevgili kardeşlerim Özlem, Belkıs, Lale ve Leylâ, kuzenlerim Selim Oluklu ve Zehra Keskin – onlar gibi gülüp oynayan, hayatla ilgili acı-tatlı hikâyeler anlatan insanlara az rastlanır. Attığım her adımda beni yüreklendirdikleri için onlara teşekkür ederim. Diğer ailem, yani Jonno, Dave, Rose, Emma, Viv ve Michelle Agnew de çok şımarttı beni. Nancy büyük bir incelik göstererek masasını boşaltıp bana verdi, buzdolabından hiçbir şeyi eksik etmedi, ailesinin geçmişini benimle paylaştı; Neville'in merakı ve sıcaklığı beni teşvik etti, Patricia ise her zaman olduğu gibi tam bir şevk ve yaratıcılık örneğiydi.

Her şeyden öte, tanıdığım en bonkör ve yetenekli kişiye, Vanessa'ya gerçekten minnettarım. Kendisine karşı her zaman dürüst olma meziyetiyle bana hep ilham veriyor. Bu kitabı yazmam onun sevgisi, sadakati, editörlük hünerleri ve bardak bardak çay kadar, kurduğumuz entelektüel dostluk sayesinde de mümkün oldu. Merakı hiç dinmeyen canım kızım Sefa'ya da yanağında bir gamzeyle hayatımıza girdiği için çok teşekkür ederim. İkisi de hayatımı değiştirdi.

Giriş



ERICH AUERBACH, hayat diye bildiği şeyi arkasında bırakıp, 1936 yazının sonuna doğru İstanbul'a geldi. Gemiyle mi yoksa trenle mi geldiğini kimse hatırlamıyor; ama kuzeyden gelmeyi seçseydi Doğu Ekspresi'ne binecek, Avusturya, Macaristan, Romanya ve Bulgaristan'dan geçecekti. Münih garında tren platformları Nazi üniformalarıyla dolmuştu bile; yine de hasada başlayan köylüler, Budapeşte'deki Yahudi mahallesi ve Bükreş'in ortaçağ mimarisi gibi daha iç açıcı görüntüler de vardı. Prusyalı araştırmacı doğuya doğru çıktığı bu üç günlük yolculukta, Avrupa'nın nerede bittiğini, aşinalığın hangi noktada artık memleket anlamına gelmediğini düşündü belki de. Ama hattın sonunda, minarelerin gök kubbeyi delip geçtiği noktada bile Avrupa'nın sınırlarını belirlemek kolay olmasa gerekti. Doğu Ekspresi'nin İstanbul hattı Konstantinopolis'in eski surlarına paralel ilerliyor, bir hemşerisi tarafından tasarlanmış gayet modern bir bina olan Sirkeci Garı'nda sona eriyordu. Batı'dan gelen yolcular için bu gar şehri en iyi şekilde temsil ediyordu: Bizans'tan kalan Konstantinopolis'in kıyılarındaki bu mekânda, rehber ve memurların çoğu Fransızca veya Almanca biliyordu.

Belki de Auerbach gemiyle klasik Avrupa'nın beşiğinden, İtalya ve Yunanistan'dan geçerek gelmiştir. Valizinde Rönesans hümanizminin öncüsü Dante üzerine yazdığı monografiyi taşıyan Auerbach'ın Cenova'dan demir alıp Akdeniz'i geçerek Atina yakınlarındaki Pire'ye varmış olması da uzak bir ihtimal değil. Goethe'nin çiçek açmış limon ağaçlarıyla dolu diyarını, kaç zamandır "Avrupa'nın hasta adamı" denilen ülkeye bağlayan rota buydu. Batılılar için klasik Avrupa ve Doğu'yu tanımlayan baskın mecazlar böyleydi belki

ama, cumhuriyetçi Türkler Batı ile Doğu arasındaki bağlantıyı farklı bir açıdan değerlendiriyordu. Sonuçta, bu güzergâhtan geçen denizyolu Bizans döneminde Roma'yı Konstantinopolis'e bağlıyordu. Dönemin maarif vekili faşist Avrupa'dan kaçan entelektüellerden bahsederken, 1453'te İstanbul fethedildiğinde bazı Bizanslı âlimlerin aynı rotayı kullanarak Osmanlı'dan kaçtığını hatırlatmaya bayılıyordu. Bu âlimlerin antik Yunan, Roma ve Bizans elyazmalarını yanlarında götürmeleri, deniyordu her zaman olduğu gibi, Batı Avrupa'da klasik eğitimin yayılmasına katkıda bulunmuştur.[1] Auerbach gibi biliminsanlarının gelmesiyle birlikte bu ilim "geri dönmüş" oluyordu. İleride göreceğimiz gibi maarif vekili, bu insanların Avrupa'dan kaçmalarının 20. yüzyıldaki Türk Rönesansını hızlandırdığını söyleyecekti: Avrupalı bilimciler bir zamanlar dünyanın en büyük ilim yuvası diye göklere çıkarılan bu şehirde klasik eğitimi yeniden canlandıracaktı.

Haliç'in ağzına demir atan gemilerin yolcularını müthiş bir manzara bekliyordu. Eski Konstantinopolis ile şehrin Ceneviz mahallesi arasındaki Galata'da, şehrin dini ve kültürel çeşitlilik arz eden topografyasını görmek mümkündü. Kuzeye bakan tarafta Pera'nın eski Hıristiyan ve Yahudi mahalleleri, ayrıca Galata Kulesi'nin taçlandırdığı, birçok kilise ve sinagoğa ev sahipliği yapan yedi yüz yıllık Ceneviz bölgesi vardı. Hemen yakında bir de on üçüncü yüzyıldan kalma bir Dominiken Kilisesi vardı; ilerde Papa XXIII. İoannes olacak Angelo Giuseppe Roncalli burada Auerbach'a zengin bir kütüphanenin kapılarını açacaktı.[2] Auerbach İstanbul'a vardığında muhtemelen Türk üniversitelerinden bir yetkili ya da Alman bir bilimci tarafından karşılanıp Pera'ya götürüldü, Haliç civarındaki Osmanlı saraylarıyla camilerine bakan Boğaz manzaralı otellerden birine yer-

1. Osmanlılar 1918'de Avrupalı güçlere teslim olana dek, bu rota Osmanlı Avrupa ticareti bakımından hep hayati bir rol oynamıştır. Konstantinopolis'teki Cenevizlilerin tarihine dair bir çalışma için bkz. Kate Fleet, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press: 1999; Türkçesi: *Erken Osmanlı Döneminde Türk-Ceneviz Ticareti*, çev. Özkan Akpınar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009; Louis Mitler, "Genoese in Galata, 1453-1682", *International Journal of Middle East Studies 10*, no. 1, 1979, s. 71-91.

2. Sen Pier ve Sen Paul Kilisesi'nin tarihiyle ilgili genel bir bilgi için bkz. Louis Mitler, "Genoese in Galata, 1453-1682", s. 88-89.



Paul Signac (1863-1935), *İstanbul, Ayasofya*, suluboya, özel koleksiyon.

leştirildi. Şans yüzüne güldüyse eğer, Osmanlı'nın İstanbul'u fethetmesinden sonra camiye dönüştürülen o bin beş yüz yıllık kubbeli Bizans katedrali Ayasofya'yı gören odalardan birinde kalmıştır. Auerbach'ın gelişinden sadece bir yıl önce Ayasofya bir kez daha dönüştürülmüş, bu sefer de inancı ne olursa olsun herkese açık olan bir müze haline getirilmişti. Bu dönüşüm Türkiye'nin o aralar henüz başlamış laikleşme hamlelerinin bir örneğiydi, ama aynı zamanda Türkiye'nin bölgeye ait tarihi mirası sahiplenme arzusunu da gösteriyordu.

Auerbach İstanbul'un güzelliklerinin keyfini sürmek veya Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sırasında İstanbul'un yaşadığı dönüşümü incelemek için gelmiş bir turist, sıradan bir gezgin değildi elbet. O bir Romanoloji profesörüydü ve kendisine kalsa belki de Almanya'yı hiç terk etmeyecekti. Ama bir yıl önce, Ekim 1935'te korktukları başlarına gelmiş, Marburg Üniversitesi idarecilerinden biri onu ve eşi Marie'yi görüşmeye çağırmıştı. Auerbach ne olacağını gayet iyi biliyordu. Daha yeni yürürlü-

ğe giren Nürnberg Yasaları, Nazilerin onu "tam Yahudi" ilan edip "Ari ırktan olmayanlar" kategorisine sokmasını, dolayısıyla da vatandaşlık haklarından mahrum edip sürgüne zorlamasını mümkün kılıyordu. İdareci, Auerbach'tan bu kategoriye uyduğunu onaylamasını istemişti. Alman Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan kararnameye göre, bu kategoride olması Auerbach'ın Marburg Üniversitesi'yle ilişiğinin kesilmesine yeter de artardı. Auerbach ise kendisi gibi I. Dünya Savaşı gazisi Yahudilere tanınan istisnai statüyü düşünmüş, iki yıl boyunca paçayı kurtarma umuduyla yaşamıştı. Korkulan mektup ertesi gün eline ulaştığında, Roman Dilleri ve Edebiyatları bölüm başkanlığından alındığını kesin olarak öğrenmiş oldu.[3] Auerbach, ailesi için tek çarenin Almanya'yı terk etmek olduğunu gönülsüzce kabullenmek zorunda kalmıştı: Daha fazla ayrımcılıktan ve insanlık dışı muamelelerden kaçmak ve hatta hayatta kalmak için, Marie, genç yaştaki oğlu Clemens ve kendisi için tek yol sürgündü.

Elinizdeki kitap, Nazi zulmünden kaçıp Müslümanların hâkim olduğu bir topluma sığınan Auerbach gibi hümanist biliminsanlarının düştüğü müşkül durumun izini sürüyor. İlerledikçe, sürgünün güzergâhının daha kapsamlı olan bir dizi tarihsel kuvveti; bir yanda onları faşist Almanya'dan kovan, diğer yanda da onları Türkiye'de bir kültürel yenilenme programı için işlevsel hale getiren kuvvetleri temsil ettiğini göreceğiz. Hükümetin ve yükseköğretim kurumlarının ülkenin modernleşme reformlarını desteklemek adına filologlara, felsefecilere, tarihçilere, mimarlara, doğa bilimcilere, iktisatçılara ve müzisyenlere iş teklifi götürdüğü Türkiye, 1933'ten itibaren, Alman üniversitelerinden kovulan –Leo Spitzer, Alexander Rüstow, Ernst von Aster ve Hans Reichbach gibi– nice biliminsanı için bir sığınak olmuştur. Yükseköğretimde laikleşmeyi ve modernleşmeyi desteklemek için, tek başına İstanbul Üniversitesi bile farklı disiplinlerden kırk Alman bilimci istihdam etmiştir. Auerbach bu kafileye 1936'da, ülkenin en önde gelen Yabancı Diller Okulu'nun* başına geçerek katılmıştır. Auerbach'ın İstanbul'da görev yaptığı on bir yıl boyunca, Türkiye siyaset, kültür ve eğitim alanlarında çok önemli de-

3. 16 Ekim 1935 tarihli orijinal mektup Literaturarchiv Marbach'ta bulunmaktadır.

ğişiklikleri yürürlüğe sokmuştur. Aynı dönemde Avrupa ise savaşın getirdiği yıkımlarla sarsılmaktadır.

Doğu Batı Mimesis, Nazilerin "Alman olmayanlar" kategorisine soktuğu Alman-Yahudi bir filoloğun, çoğunluğun Müslüman olduğu bir toplumda nasıl bir sürgün deneyimi yaşadığını sorguluyor. Böyle bir yerin bir Yahudiye yuva olması mümkün müydü? Tarihte benzer misafirperverlik örnekleri var elbet: 15. yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu, İber Yarımadası'nda gördüğü zulümden kaçan Sefarad Yahudilere kucak açmıştır. 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin de bu geleneğe dayanarak Avrupalı Yahudileri buyur etmesi şaşırtıcı değil öyleyse. Ama aynı Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi topraklarında yaşayan etnik ve dini azınlıklara karşı düşmanca bir tavır takındığını da unutmamak lazım. Zira I. Dünya Savaşı sırasında zulüm gören, tehcir edilen ya da öldürülen Ermenilerin sayısı bir milyondan fazladır.[4] 20. yüzyıl başlarında Osmanlı Türkleri arasında yaygın hale gelen etnik-dini milliyetçilik, cumhuriyet döneminde Ortodoks Rumların konumunu da etkilemiştir. 1924'te, bu süreç Türkiye ile Yunanistan arasında nüfus mübadelesiyle sonuçlanmıştır: Türkiye, topraklarında yaşayan Ortodoks Rumları sınırdışı edip yerlerine Yunanistan sınırlarında yaşayan Müslümanları yerleştirmiştir.

Etnik-dini milliyetçiliğin hızla yükselişine paralel olan bir diğer süreç ise, paradoksal bir biçimde, siyaset ve eğitim ile ilgili yapıların laikleşmesidir. Çoğu Yahudi olan Alman bilimciler tam da bu laikleşme ve modernleşme süreci kapsamında istihdam edilmiştir. Atanan bilimcilerin imzaladıkları ilk sözleşmelerde, üç yıl içerisin-

* "İstanbul Üniversitesi'nin en eski birimlerinden biridir. 'Yabancı Diller Okulu' adıyla 1933 yılında kurulan bölüm, önce Edebiyat Fakültesi'ne, daha sonra Rektörlüğe bağlı bir birim olarak çalışmış ve 1983 tarihinde 'Yabancı Diller Bölümü' adını almıştır... İstanbul Üniversitesi'nin çeşitli fakülte, yüksekokul ve enstitülerinde öğrenim gören öğrencilere yabancı dil eğitimi veren bölüm bugün Almanca, Fransızca, İngilizce ve Türkçe olmak üzere dört birimden oluşmaktadır." Bkz. yabancidiller.istanbul.edu.tr/?p=6394 (erişim tarihi: 10 Şubat 2013). *–y.n.*

4. Türkiye hâlâ bu suçu inkâr etse de, uluslararası camia Ermenilerin maruz kaldığı kötü muameleyi soykırım addediyor. Örneğin ulusaşırı faaliyet gösteren bir akademisyen olan Taner Akçam, I. Dünya Savaşı sırasındaki Ermeni ölümlerinin soykırım olduğunu iddia ediyor. Bkz. Taner Akçam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York: Metropolitan Books, 2006.

de Türkçe öğrenmeyi kabul ettiklerine dair bir madde vardı. Bu sayede dersler ve yayınlar Türkçe yapılacaktı. Ancak kısa sürede görüldü ki sığınmacıların Türkçe konusunda belirli bir yeterliliğe ulaşması için bu süre yeterli değildi. Sonuçta araştırmacıların çoğu Almanca ve Fransızca ders vermeye devam etti.[5] Türkçe öğrenme zorunluluğunun geniş çaplı bir entegrasyon politikasının bir parçası olduğu düşünülebilir. Fakat –3. Bölüm'de de göreceğimiz gibi– sığınmacıların Türkiye toplumuna asimilasyonu zorunlu tutulmamıştır aslında. Onlar da asimile olmak yerine Avrupalı entelektüel elitin bir parçası haline gelmiştir: Bu sürgün topluluğu farklılıklarını inkâr etmekten ziyade ayırt edici özelliklerini, yani Avrupalılıklarını muhafaza etme niyetiyle bir araya gelmiştir. Nazizmden korunmaları karşılığında, Alman bilimcilerin Türkiye'nin geniş çaplı Batılılaşma reformlarını uygulamaya yardımcı olmalarını sağlamak amaçlanmıştır. Elinizdeki kitap kışkırtıcı bir sav ortaya atıyor: Modern Türk kimliğinin yalnızca Kemalist kadrolar tarafından kurulmadığını; sığınmacıların, yani Türkiye toplumu içerisindeki ayrıcalıklı yabancıların bu kimliğin inşasında önemli bir rol oynadığını öne sürüyor. Türkiye bu toprakların klasik mirasını sahiplenmeye ve antik Avrupa imgesinde kendi modern kültürünü yeniden yaratmaya karar verince, sığınmacılar özel bir önem kazanmıştır. Dolayısıyla II. Dünya Savaşı döneminde sığınmacıların rolünü araştırmak, filoloji, kültürel miras ve Türkiye'nin modernleşme reformları arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Doğu Batı Mimesis Türkiye reformlarıyla iyice bariz hale gelen bir başka aykırılığa daha değiniyor: Yunanistan ile Türkiye arasında 1924'te gerçekleşen zorunlu nüfus mübadelesine ve iki ulus arasında süregelen husumete rağmen, önde gelen Türk entelektüelleri ve hükümet yetkilileri çok geçmeden, modern Türk edebiyatını antik Yunan-Roma ilmini temel alarak geliştirmeyi savunmuşlardır. Bu süreçte Osmanlı, Fars ve Arap mirası çiğnenip geçilmemiştir belki

5. Ernst Hirsch biyografisinde bu sürecin sürgündeki birçok Alman bilimci açısından ne gibi zorluklara yol açtığından bahseder. Bkz. Ernst E. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks: Eine unzeitgemäße Autobiographie*, Münih: Schweitzer, 1982, s. 197-206; Türkçesi: *Anılarım: Kayzer Dönemi, Weimar Cumhuriyeti, Atatürk Ülkesi*, çev. Fatma Suphi, Ankara: TÜBİTAK, 1997.

ama antik Yunan-Roma klasikleri onlarla aşık atar hale gelmiştir; ve bir zamanlar yalnızca divan şiiri çalışan öğrencilerin müfredatına Platon, Sophokles ve Homeros'un eserleri de girmiştir. Öyleyse Türkiye'nin bir taraftan antik Yunan-Roma mirasıyla yeni bir ilişki kurarken, bir taraftan da Rum vatandaşlarını sınırdışı etmesi gibi bir aykırılığı nasıl açıklayacağız? Etnik azınlıklarıyla, dahası kendi geçmişiyle paradoksal ilişkisini nasıl açıklayacağız? Türkiye'nin niyetinin siyasi topluluğu "arındırmak" ve geriye kalan vatandaşları arasında birlik yaratmak olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu yeni miras politikalarının bir işlevi daha vardı: Batı'ya doğru bir yol açmak ve Batı Avrupa'nın antik mirası ile modern Türkiye arasında birtakım kültürel ortaklıklar tesis etmek.

Batılılaşma ve Mimesis

Mustafa Kemal Atatürk başkanlığındaki hükümet değişimin gerekli olduğunu tespit etmiş, kültürel ve siyasi alanda radikal reformlar yapma düşüncesini benimsemiştir. Dolayısıyla hızlı bir değişimi nasıl gerçekleştireceği ve fikir edinmek için nerelere bakacağı sorularıyla karşı karşıya kalmıştır. Milli Eğitim Bakanları Reşit Galip (1932-33) ve Hasan Âli Yücel'in (1939-46) de aralarında bulunduğu reformcular uygulanmış modelleri incelemiş, bu modelleri aşırı taklitçiliğe kaçmadan uygulamanın yollarını aramıştır. Bâb-ı Âli'nin yaptığı gibi cevaplar hukuku, mimarisi, teknolojisi, bilimi, sanatı, giyim-kuşamı ve genel anlamda maddi kültürüyle Batı'da aranmıştır. Cumhuriyetçi Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'nun geçen iki yüzyıldaki kültürel, iktisadi, siyasi ve askeri dönüşümüne damgasını vuran Batılılaşma reformlarının kapsamını daha da genişletmeye karar vermiştir. Bu erken Batılılaşma reformlarının, 1683'te Osmanlıların bozguna uğramasıyla imparatorluğun genişlemesinin durmasına karşılık yapıldığı söylenebilir. Bununla beraber, sözü edilen reformlar hem Osmanlı İmparatorluğu'nu hem de Batı Avrupa'yı etkileyen uzun vadeli iktisadi ve siyasi değişimlerin bir parçası olarak da yorumlanır.[6]

6. Örneğin Deniz Kandiyoti ve Keith Watenpaugh modernleşme reformlarının Osmanlı İmparatorluğu'nun güç kaybetmesine verilen bir tepkiden ibaret ol-

Bu reformların ilki 1718'de başlamış ve sonradan Lale Devri olarak adlandırılmıştır; bu isim, Batı Avrupa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisini gösterir. Paradoksal bir biçimde, lale soğanı 16. yüzyılda Batı Avrupa tarafından ithal edilmiş, üstelik bu da Osmanlı hâkimiyeti altındaki Konstantinopolis üzerinden gerçekleştirilmiştir; buna karşılık çok geçmeden Batı Avrupa'da ekonomik bir patlama yaratmış, nihayetinde de Osmanlının Batı kültürünün bazı veçhelerini sahiplenme çabalarıyla eşanlamlı hale gelmiştir. Sultan III. Ahmed'in başlattığı lale modası, Osmanlı sanatı ve bahçe tasarımında kalıcı etkiler bırakacak, Osmanlı elitleri arasında ithal ürünlere yönelik bir ilgi uyandıracaktır.[7] Artık yoz bir dönem addedilir olan Lale devri, 1730'da III. Ahmed'e karşı Patrona Halil önderliğinde başlayan bir ayaklanmayla aniden son bulmuştur. 19. yüzyıl reformları ise bu dönemdeki kadar elitist değildir. Yunanistan, Cezayir ve Mısır başta olmak üzere birçok Akdeniz vilayetinin denetiminin yitirildiği bir dönemde gerçekleştirilen bu yeni modernleşme girişimleri, Osmanlı toplumunun daha geniş bir kesimine yayılmıştır. Sarık yerine fes, kaftan yerine frak, pelerin ve pantolon, çarık yerine siyah deri çizmeyi getiren 1829 tarihli kıyafet inkılabı, Osmanlıların modernleşmeyi Batılılaşma ile bir tuttuğunu gösterir.[8] On yıl sonra ilan edilen Tanzimat Fermanı Osman-

---

duğu savını kabul etmezler. Watenpaugh modernleşme anlatısının çizgisel olmasının gizli tehlikelerine dikkat çeker: Keith David Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, s. 7. Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme dönemindeki Batılılaşma reformlarının kapsamlı bir incelemesi için bkz. Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoise, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1996; Türkçesi: *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Ayraç, 1999; Fatma Müge Göçek, "The Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish, and Arab Nationalisms", *Social Constructions of Nationalism in the Middle East* içinde, Fatma Müge Göçek (haz.), Albany: State University of New York Press, 2002, s. 15-84.

7. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 225.

8. Modernleşme ve Batılılaşma terimlerinin bir tanımı için bkz. Göçek, *Rise of the Bourgeoise*, 6-7. Kıyafet kuralları ve giyim reformlarına dair bir tartışma için bkz. Konuk, "Ethnomasquerade in Ottoman-European Encounters: Re-enacting Lady Mary Wortley Montagu", *Criticism* 46, no. 3, 2004, s. 393-414; Türkçe-



Cemal Nadir, *Hicret!*, 1928.

lı toplumunda, özellikle de imparatorluğun askeri, idari ve eğitsel yapılarını hedef alan kökten bir yeniden düzenleme başlatmıştır. 19. yüzyıl kültürel anlamda Fransız hayranlığının yoğun olduğu bir dönem olarak düşünülebilir. Fransız kültürünün benimsenmesi Osmanlı düşünce hayatında kalıcı izler bırakmış, Arap ve Fars etkisinin yerini yavaş yavaş Fransız etkisi almıştır. Kültürel yönelimlerin değiştiği bu dönemde Fransız edebiyatı bilhassa önemli bir rol oynamış, Osmanlı toplumunda gazete, roman ve öykünün başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuştur.

Nüfusunun çoğu Müslümanlardan oluşup da 19. yüzyılda Batılılaşma reformları yapan tek siyasi yapı Osmanlı İmparatorluğu değildir. Örneğin Hıdiv İsmail Paşa Mısır'da hüküm sürdüğü dönemde (1863-1879) ülkesinin "artık Afrika'nın değil, Avrupa'nın bir parçası olduğunu"[9] duyurmuştur. Bu açıklama Batılılaşma yönünde genel bir eğilimi gösteriyor gibidir. Ancak Mısır ile Osmanlı İmparatorluğu arasında egemenlik açısından önemli farklar vardır. 19. yüzyılda Mısır İngiliz ve Fransız denetimindeki bir yarı-sömürge konumundadır ve Avrupa'nın bir parçası olduğunu iddia etmek için siyasi gerekçeleri vardır. Osmanlı İmparatorluğu ise egemen bir imparatorluktur. Mısır gibi bazı vilayetlerini Batı Avrupa'ya, bazılarını Rusya'ya kaptırmış ve Balkanlar'da toprak kaybetmiş, ama özerk bir karar alarak modernleşmeyi seçmiştir. Son dönem Osmanlılar ve ilk dö-

si: "Osmanlı ve Avrupa Arasındaki Karşılıklı Etkileşimde Etnomaskeleme", *Cogito*, no. 55, Yaz 2008, s. 393-414.

9. Trevor Mostyn, *Egypt's Belle Epoque: Cairo and the Age of the Hedonists*, Londra: Tauris Parke, 2006, s. 44.

nem Türkiyelilerin esasen Batı Avrupalı güçlerin hegemonik etkisi altında kalmış bir halk olduğunu düşünmek, hatalı değilse de dar bir bakış açısının ürünü olacaktır. Dolayısıyla bu kitapta, postkolonyal araştırmalara uygun bir yaklaşımı benimseyip Edward Said'in bizatihi Doğu'nun Batı'nın emperyalist çıkarlarına tabi olduğu yolundaki iddiasını tekrarlamaktansa, ayrıntılara dikkat çeken, Doğu-Batı ilişkilerinin tarihsel özgüllüğünü öne çıkaran, Osmanlıları ve Türkleri Batılılaşmanın mağdurları değil de failleri olarak ele alan bir çalışmayı tercih ediyorum.[10]

Osmanlı selefleri gibi Atatürk de modernleşmenin Batılılaşmayı gerektirdiğine inanıyordu. Yeni cumhuriyetin kurucusu buna ilaveten önceki reformların kapsamını genişletti ve stratejik bir adım daha attı: Fransa gibi Batı Avrupa ülkelerinden siyasi açıdan bağımsız olmaya uğraşırken bile, Türkiye vatandaşlarını Avrupalı kimliğiyle özdeşleşmeye çağırıyordu. Sonuç olarak 1920'ler ve 1930'ların reformları, cumhuriyetin siyasi, eğitsel, hukuki ve kültürel temelinde, laikleşmenin başlıca yol gösterici prensip olduğu istikrarlı bir değişime işaret ediyordu. Yapılan reformlara göre artık fes giyilmeyecek, Arap harfleri kullanılmayacak, medreseler kapatılacak, hilafet ve şer'iyye mahkemeleri kaldırılacak, Latin alfabesine geçilecek ve Rumi takvim yerine Miladi takvim getirilecekti.[11] Seçme ve seçil-

10. Postkolonyal çalışmaların ortaya çıkmasından yıllar önce, I. Dünya Savaşı sırasındaki Alman-Türk politikalarını araştıran tarihçi Ulrich Trumpener, Ağustos 1914'te yapılan ittifak antlaşmasıyla Almanların Osmanlı İmparatorluğu'nu "bütünüyle" ya da "neredeyse bütünüyle" tahakküm altına aldığı iddiasını reddeder. İttifakın "askeri, iktisadi ve finansal güç bakımından iki ülke arasındaki muazzam eşitsizliğe rağmen, iki eşit taraf arasında yapılan bir düzenleme" olduğunu savunur. Trumpener'e göre Almanlar Osmanlılarla kurdukları ittifakı ne "binici ve atı" ne de "Reich ve uydusu" şeklinde bir ilişki haline getirmiştir. Trumpener Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş sırasında yeniden tam anlamıyla egemen bir güç haline gelmeyi ve kaybettiği toprakların bir kısmını geri almayı umduğunu gösterir. Hatta Osmanlı'nın başında bulunanların Kafkasya ve Orta Asya'da yeni topraklar ele geçirmeyi bile ümit ettiklerini ortaya koyar. Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968, s. 21, 370. Osmanlı emperyalizminin doğasıyla ilgili olarak bkz. Ussama Maksidi, "Ottoman Orientalism", *American Historical Review* 107, no. 3, 2002, s.768-96; Selim Deringil, "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Society for Comparative Study of Society and History* 45, no. 2, 2003, s. 311-42.

me hakkı kazanan, kamusal hayata dahil olan, üniversitelere giren kadınlar ilerleme ve modernlik ruhuyla yakından ilişkili hale gelecekti.[12]

Elinizdeki kitap bu dönüm noktasının önemli bir veçhesine, yani eğitimi laikleştirmeye yönelik reforma (1933) ve çok sayıda Batı klasiğini modern Türkçeye çevirip yayımlaması bakımından eğitim ve kültür hayatı üzerinde büyük bir etkisi olan Tercüme Bürosu'nun kurulmasını sağlayan hümanist reformlara (1939) odaklanıyor.[13] Bu dönemde açılan Tercüme Bürosu kapsamı ve emelleri bakımından yenidir, ama daha niceleri gibi bu inkılabın da Osmanlı döneminde emsalleri vardır. 19. yüzyılın ilk yarısında II. Mahmud tahttayken kurulan Terceme Odası gibi, 1930'ların Tercüme Bürosu da toplumsal-siyasal değişimleri hızlandırmak niyetiyle kurulmuştur.[14] Buna karşılık, aralarında birçok antik Yunan ve Roma eseri de bulunan Batı klasiklerini çevirmeye verilen önem emsalsizdir. Tercüme Bürosu'nu kuran Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, bu proje sayesinde Doğu ile Batı arasındaki farklılıklar yerine ortaklıkların vurgulanabileceğini düşünüyordu.[15] 2. Bölüm'de tam da böyle reformları tartışacağız; kapsamlı bir tercüme projesi başlatan, eğitimi laikleştirmeye yardımcı olan, dahası Batılı oyunların, operaların sahnelenmesine ve konserlerin verilmesine önayak olan bu reformları.

11. Laikleşme sürecine dair kapsamlı bir makale için bkz. Fuat Keyman, "Modernity, Secularism, and Islam", *Theory, Culture & Society* 24, no. 2, 2007, s. 215-34.

12. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte ortaya çıkan "Yeni Türk Kadını" hakkında bir makale için bkz. Deniz Kandiyoti, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", *Feminist Postcolonial Theory: A Reader* içinde, Reina Lewis ve Sara Mills (haz.), New York: Routledge, 2003, s. 263-84.

13. Saliha Paker'in Osmanlı ve Türkiye dönemindeki çeviri pratiklerini ve kurumlarını özetlediği makalesi için bkz. "Turkish Tradition", *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* içinde, Mona Baker ve Kirsten Malmkjaer (haz.), Londra: Routledge, 1998, s. 571-82.

14. Suraiya Faroqhi, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, *The Cambridge History of Turkey*, c. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 61; Türkçesi: *Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul: Kitap, 2011. Faroqhi Terceme Odası'nın 1822'de kurulduğunu yazar; Saliha Parker'e göre ise bu tür tercüme bürolarının ilki 1833'te kurulmuştur. Bkz. Paker, "Turkish Tradition", s. 577.

15. Hasan Âli Yücel, "Önsöz", *Tercüme* I, no. 1-2, 1940, s. 1.

Tüm bunlara rağmen, bir kültürü benimseme meselesi Türkiye Cumhuriyeti'nin yakasını hiç bırakmayacaktır. Her reform hareketi gibi Türkiye'deki hareket de pire için yorgan yakmakla, kendi kültürünün yaratıcı potansiyelini reddetmekle suçlanmıştır. Osmanlının başarılarıyla bağlarını koparmaya çekinen Türkler gerçekten de böyle olmasından korkmuş, bu suçlamayı yönelten Batı ise Türklere kopyacı yaftasını yapıştırıvermiştir. Bu kitap, Türkiye'nin ulusal yenilenme sürecinin belli bir dönemini ve Batılı modellerin kopyalanmasına dair kaygılarının yalnızca bir kısmını ele alıyor. Kitabın konusu belli bir tarihsel döneme özgüyse eğer, Batılı olanlar gibi uluslar inşa etmenin birçok ülkenin dış politikasında önemli bir yer tuttuğu günümüzde geçmişten ders çıkarma olanağı da sunuyor demektir. Tarihsel olarak, Türkiye bu sorunu mimesis tanımını irdelemek suretiyle ele almıştır. Avrupa kültürünü olduğu gibi kopyalamayı değil de üretmeyi denedikleri için, Batılılaşma reformları kültürel bir mimesistir.[16] Bu değişim rüzgârında, cumhuriyetçi Türkler kendilerini –geç dönem Osmanlı edebiyatında da göze çarpan iki figürden– *dandy*'den bozma Avrupa özentisi *züppe*'lerden ve Avrupanın elinde *kukla* olanlardan ayırmaya çalışmışlardır. Yeterince Batılılaşmamış Osmanlının yerini, bizzat Avrupa'da caka satan bir figür, modern Türk alacaktır.

Doğu Batı Mimesis hümanist geleneğin Avrupa'dan bile sürüldüğü bir dönemde, Auerbach'ın İstanbul'da kendine bir yuva bulan Batı kültürüyle karşılaşmasını açıklıyor. Paradoksal bir biçimde –Katie Trumpener gibi araştırmacıların öne sürdüğü üzre– Auerbach'a kapılarını açan bu ülke bir bakıma onun köklerinden koparılmasıyla sonuçlanan süreci yansıtır, zira Türkiye o dönemde Osmanlı geçmişini yeni bir ulusal kültürle ikame etmeye çalışmaktadır.[17] Avrupa'nın sistematik bir biçimde tahrip edildiği bir zamanda, Au-

16. Bryan Turner da Türk reformlarının "kendisine uyarlamak için hususi Avrupa modelini seçmesi bakımından, bilinçli bir biçimde mimetik" olduğunu öne sürer. Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, Londra: Routledge, 1998, s.168. Kültürel mimesis üzerine başka çalışmalar için bkz. Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York: Routledge, 1993; Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge: Cambrdige University Press, 2001.

17. Richard Maxwell, Joshua Scodel ve Katie Trumpener, "Editor's Preface", *Modern Philology* 100, no. 4, 2003, s. 510.

erbach İstanbul'da Batı Avrupa kültürünün doğasını ve kökenlerini tespit etmeye çalışmıştır. Topyekûn yıkım karşısında yazarın ve araştırmacının önünde iki yol vardır: bu imha sürecini açıklamaya çalışmak ya da kalanları kurtarmaya çalışmak. Auerbach ikincisini seçerek kendine şu soruları sormuştur: Avrupa'nın edebi geleneğinin özünü oluşturan metinler hangileridir ve bu metinlerin anlatım tarzları nasıl bir evrim geçirmiştir? Gerçekliğin temsili (Auerbach'ın deyişiyle mimesis) ile geçmişi düşünme biçimimiz arasında nasıl bir ilişki vardır? 1942'de başlayıp Nisan 1945'te sona eren süreçte, Auerbach bu sorulara cevap olarak başyapıtını, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*'u (Mimesis: Batı Edebiyatında Gerçekliğin Temsili) yazmıştır. Bu yapıt daha sonra, özellikle de Amerika'da, karşılaştırmalı edebiyat disiplininin kurucu metni olacaktır.

Auerbach'ın kitabı Batı Avrupa edebiyatının Homeros'tan Tanah'a, Dante'den Proust ve Woolf'a kadar uzanan tarihini inceler. Belki de en önemlisi, Auerbach'ın şunu savunmasıdır: "İster geçmişin ister günümüzün meselelerine kafa yoralım, insan hayatı ve toplumuna aynı şekilde bakarız. Tarihe bakış tarzımızdaki bir değişiklik çok geçmeden bugünkü şartlara bakışımızı da mutlaka etkiler."[18] Basitliği bakımından çok hoş bir fikirdir bu: Tarih anlatının ürünüdür. Dahası, bugünü kavrayış biçimimiz daha önce olanları düşünme biçimimizden türer. Edebiyat kuramı, tarih, karşılaştırmalı edebiyat ve kültür tarihi gibi birçok alanı etkileyen bu görüşün etkisi hâlâ sürmektedir. Bu çığır açıcı kitap, yazarını kendi döneminin en önemli eleştirmenleri arasına sokmuştur. Auerbach o dönemde, kendisi gibi sığınmacı olan arkadaşı Leo Spitzer'in tabiriyle, "geniş ufku, ansiklopedik bilgisi ve sanatsal hassasiyeti" ile tanınmaktadır.[19] *Mimesis* Auerbach'ın savaştan sonra sırasıyla Pennsylvania State University, Princeton ve Yale'de sürdüreceği kariyerinin de önünü açmıştır.

Türkiye'nin hümanist reformlarını, ulus inşa sürecine edebiyat ve filolojideki değişimler yoluyla nasıl yaklaşıldığını anlamak için

18. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, İng. çev. Williard R. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, s. 443.

19. Leo Spitzer, "The Addresses to the Reader in the *Commedia*", *Italica* 32, no. 3, 1955, s. 144.

Auerbach'ı kılavuz gibi kullanabiliriz. Böyle bir iddiada bulunmamın tek nedeni Auerbach'ın beşeri bilimlerde kilit bir rol oynamış olması değil elbette. Daha ziyade metodolojik sebeplerle Auerbach'a odaklanıyorum. Yepyeni ufuklar açan eseri, Auerbach'ın bu kitabı nasıl bir bağlamda ürettiğini anlamak için ihtiyacımız olan kilit kavramları sunar. Bu kavramların en önemlileri ise Avrupa fikri, tarih kavramları ve kültürel ve siyasi reform sürecinde mimesisin işlevidir. Bir başka deyişle, *Mimesis*'i ve örneklerle açıkladığı eleştirel kavramları, eserin ortaya çıktığı bağlamı analiz etmek için bir mercek olarak kullanabiliriz. Bu bakımdan, elinizdeki kitap *Mimesis*'in kökenlerinin tarihinden daha fazlasını sunuyor. Kültür tarihini edebiyat eleştirisinin sağladığı araçlarla okuma teşebbüsünü temsil eden kitap, başka kültürel ve siyasi bağlamlara da uygulanabilecek bir metodolojik model öneriyor. Mimesis kavramını kullanırken, gerçekliğin temsilinde kullanılan metinsel bir pratik anlamında mimesis ile Türkiye'nin tümden Batılılaşmasında başvurulan bir kültürel pratik biçimi anlamında mimesis arasında bir ayrım yapıyorum. Bu ikili yaklaşım sayesinde, edebiyat, filoloji ve müfredatın ulus inşa sürecinde ne kadar belirleyici bir rol oynadığını anlarız. Dahası, tarih kavramları ve temsil pratiklerinin ne devlet politikalarından ne de birbirinden ayrılabileceğini görürüz: Türkiye'nin Batı kültürünü mimetik olarak benimseyişi aynı anda hem gerçekçi hem de tarihsel bir projeydi.

Türkiye'yi Batılılaştırmak, laik eğitimi yerleştirip Türk *habitus*'unu değiştirmek, ayrıca geçmişe dair yeni fikirler üretmek demekti. Dolayısıyla *Doğu Batı Mimesis* Osmanlıdan ayrı, yeni bir Türk geçmişinin icadında hümanist hareketin etkisine odaklanıyor. 19. yüzyılın ve erken 20. yüzyılın Osmanlı entelektüelleri, Batılılaşma reformları sırasında, değişen tarih kavramı ve edebiyatın doğası üzerine zaten düşünmüştür. Örneğin Türkiye'nin en önemli modern yazarlarından Ahmet Hamdi Tanpmar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinin edebi ve entelektüel tarihini yazarken gerçekçiliğin, tarihin ve edebiyatın krizi üzerine düşünmüştür. Tanpınar'a göre cumhuriyetin ilk yıllarındaki düşünce hayatı da bu krizden etkilenmiştir.[20] Modernlik dönemeci, 1920'ler ve 1930'ların yazarlarına

20. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, İstanbul: Dergâh, 1982.

gerçekçiliğe daha fazla başvurma ve modern yaşamı gerçekte nasılsa öyle gösterme sorumluluğunu yüklemiştir.[21] Daha önce de belirttiğim gibi, Batılı *habitus*'un yeniden yaratılması yeni bir gerçeklik anlayışı oluşturmakla kalmamış, ulusun geçmişi nosyonunu da değiştirmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni sınırlarının çizilmesi ve önceki Osmanlı reformlarını gölgede bırakacak şekilde Batı kültürünü benimseme kararı, tarih ve kültürel miras anlayışını kökten değiştirmiştir.

Anadolu'daki harabelere dair görüşler bunun için iyi bir örnektir. Osmanlılar İslam öncesiyle, Fenike ve Helen dönemleriyle arkeolojik açıdan ancak 19. yüzyıl sonlarında ilgilenmeye başlamıştır. 1869'da İstanbul'da Müze-i Hümayun'un kurulması "Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa etkisi altındaki modernlikle bütünleşmek için attığı adımlardan biridir".[22] Hatta rivayete göre, II. Abdülhamid (1876-1909) "Şu ecnebiler ne aptal! Bir-iki taş parçasıyla uyutuyorum onları,"[23] demiştir. Bu ister rivayet olsun ister hakikat, cumhuriyetin ilk yıllarında antik Avrupa kalıntılarının ulusal muhayyilede özel bir yeri olduğunu görürüz.[24] Zeus Sunağı örneğindeki gibi sütun ve heykel kalıntılarının Avrupalı hükümdarlara hediye olarak verildiği veya satıldığı Osmanlı döneminin aksine, cumhuriyetin ilk yıllarında bu harabeler örnek bir antik geçmişin; Londra, Berlin, Paris, Roma veya Atina'daki orta sınıflarla Anadolu köylülerinin ortak geçmişinin kalıntıları olarak sahipleniliyordu. Atatürk'ün Türkiyesi modern çağa Avrupa'nın klasik mirasını benimseyerek giriyordu.

21. 1932'de Yakup Kadri ve yazar arkadaşları "edebiyatta gerçekçilik ve sosyal meseleleri ele alma propagandası yapan" devlet destekli *Kadro* dergisini çıkardılar. Şehnaz Tahir Gürçağlar, *The Politics and Poetics of Translation in Turkey, 1923-1960*, Amsterdam: Rodopi, 2008, s.146. Türk edebiyatında gerçekçilik ve milliyetçilik eğilimiyle ilgili olarak bkz. Otto Spies, *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart*, Leipzig: Otto Harrasowitz, 1943, s. 2.

22. Makdisi, "Ottoman Orientalism", s. 783.

23. Aktaran: Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus: Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996, s.192. Osmanlı İmparatorluğu'nda arkeoloji projelerine Almanların katkılarıyla ilgili olarak bkz. Marchand'ın *Down from Olympus*'unun 6. Bölüm'üne bakınız.

24. Makdisi, "Ottoman Orientalism", s. 783.

Sürgün ve Kopuş Mecazı

Bu kitap iki temel soruyu ele alıyor: İstanbul'da olmanın *Mimesis*'in yazılmasını nasıl şekillendirdiği ve *Mimesis*'in İstanbul'u anlamak için bize nasıl yardımcı olabileceği. Daha genel olarak ise sürgün hali ile kültürel ve siyasi değişim süreçlerinde yabancının konumunu sorguluyor. Auerbach'ı konu alan birçok araştırmacı ilk soruya odaklanmış, "İstanbul'dan başka bir yerde, yine o kadar uzak bir başka yerde olsaydı *Mimesis*'i yine de yazabilir miydi?" diye sormuştur. Uzun süredir, sürgünde yazılan çoğu eser gibi *Mimesis*'in de entelektüel tecridin bir ürünü, sanatçının inzivaya çekilip eve kapanmasının doğal bir sonucu olduğu varsayılıyor. Yalnız sürgün kavramına saplanıp kalınmış olması şaşırtıcı değil. Ne de olsa 20. yüzyıl başlarında Türkiye denince akla New York ve Londra'nın telgraf hattı aracılığıyla hisse senedi fiyatlarını ileten iletişim araçlarıyla çevrili dünyası ya da Los Angeles'in o ışıltılı sinema dünyası değil, köhne kütüphanelerdeki Osmanlı âlimleri ve eski elyazmalarıyla mazide kalmış bir çağ geliyor. *Doğu Batı Mimesis* tam da bu klişeye odaklanıp 1930'lar ve 1940'ların İstanbulu'nun Batı kültüründen kesin sınırlarla ayrıldığı fikrini altüst etmeyi hedefliyor. Ancak Auerbach'ın yazdığı bağlamı yeniden düşünme girişimi, ondan miras aldığımız imgeyi sorgulamaktan daha fazlasını gerektirir. Sonuçta Auerbach'ın eserini ve İstanbul'u böyle bir bağlama oturtmak sürgün çalışmalarının en önemli kabullerinden birini, yani sürgünün tecritle eşanlamlı olduğu, tecridin de bünyesi gereği entelektüel ve sanatsal açıdan üretkenlik taşıdığı varsayımını sorgulamamıza olanak sağlar. Günümüz eleştirmenlerinin çoğu için sürgün hâlâ eleştirelliği sağlayan bir kopuş, üstün bir feraset halini temsil ediyor. Ve bu halin de entelektüeller evlerinden kovulup başka bir yerde yaşamak zorunda kaldığında ortaya çıktığı varsayılıyor.

Bu fikir silsilesinin sürgünü bir çırpıda kökünden koparılma metaforuna indirgemesi beni rahatsız ediyor ama: Toplumsal ve siyasi bağlamıyla ilişkisi kesilen sürgün, kültürel aktarım ve ulusaşırı iletişim imkânı bulur. Sürgün hali rahatlıkla neredeyse ütopik imkânlar sağlar: Sürgün bir anda yerel geleneklerin taşıyıcısı olmaktan kurtulur; sistemler arasındaki yeni aracı, hem içerisi hem de dışarısı

hakkında net fikirler dile getiren bir yorumcu olarak ortaya çıkar. Ben bu görüşün tarihsel gerçekleri çarpıttığını öne sürüyorum. Sürgüne dair bu görüş, münferit bir vakayı genel bir paradigma mertebesine yükseltirken bile, savaş sırasında sürülenlerin içinde bulunduğu varoluşsal halin sıkıntılarının azımsanmasına yol açar. Sürgün deneyiminin bir kopuş olduğu görüşüne karşı, sürgünü birden çok bağlanma hali olarak ele almayı öneriyorum. Dolayısıyla elinizdeki kitabın görevi de bu yeni bağlılıkları araştırıp hem birey hem de sözü edilen toplumların geneli için ne gibi sonuçlar doğurduklarını bulmak olacak. Sürgün halinin olumlu yanlarını kurtarmaya çalışmak yerine sürgüne gitmenin ne demek olduğunu, bundan nelerin doğduğunu soruyorum. Sürgünün failleri (Almanya) ve bundan yararlananlar (Türkiye ve ABD) için sürgün ne anlam taşıyordu? Göreceğimiz gibi, bu soruların cevapları sandığımız kadar açık değil.

Son on yıl içinde, Emily Apter, Jane Newman, Selim Deringil ve Seth Lerer gibi isimler Auerbach'ın sürgün yıllarındaki tecrit halini sorgulamaya başladı. Örneğin Apter "kuş uçmaz kervan geçmez bir yerde tek başına bir Auerbach şeklindeki karamsar tasvirin" muhtemelen İstanbul'daki sürgün hayatının "çarpıtılmış bir resmi"[25] olduğunu belirtiyor. Bence gayet haklı. Başyapıtını, tam da bu yapıtın merkezinde yer alan kaynaklardan ve kültürel bağlamdan koparıldığında yazan efsanevi şahsiyet şeklindeki Auerbach algısını gözden geçirmemiz gerekiyor. Bununla da kalmayıp Angelika Bammer, Sophia McClennen, Anton Kaes, Caren Kaplan ve Alexander Stephan gibi isimlerle birlikte, sürgünün hem tarihselliğini hem de maddi varlığını hesaba katan yeni bir yaklaşım öneriyorum.[26] Söz konu-

25. Emily Apter, "Global *Translatio*: The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933", *Critical Inquiry* 29, no. 2, 2003, s. 261. Ayrıca bkz. Jane Newman, "Nicht am 'falschen Ort': Saids Auerbach und die 'neue' Komparatistik", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* içinde, Karlheinz Barck ve Martin Treml (haz.), Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007, s. 341-56; Seth Lerer, *Error and the Academic Self: The Scholarly Imagination, Medieval to Modern*, New York: Columbia University Press, 2002, s. 4, 241; Deringil, "'They live in a State of Nomadism and Savagery'", s. 314.

26. Gerd Gemünden ve Anton Kaes, "Introduction to Special Issue on Film and Exile", *New German Critique* 89, 2003, s. 3-8. Kaplan "Traveling Theorists" bölümünde Auerbach ve Said'i tartışır; Caren Kaplan, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, NC: Duke University Press, 1996.

su yaklaşımı benimsemek bize bu bireyin daha ayrıntılı bir portresini sunacağı gibi, geniş çaplı tarihsel süreçlerde sürgünün konumunu daha iyi anlamamızı da sağlayacak.

Sürgünün tecritle bir tutulmasını eleştirirken, karşılaştırmalı edebiyatın ulusal edebiyatınkinden farklı olan görevi üzerine disipliner bir tartışmaya giriyorum. En azından ABD'de, karşılaştırmalı edebiyat sürgün tarihinden etkilenmiştir ve sürgün hâlâ bu alanın önemli konu başlıklarından biridir. Gelgelelim benim buradaki müdahalem, karşılaştırmalı edebiyatçıların yakın geçmişte kendilerini eleştirel bir gözle incelemeye başlamalarına benziyor. Üç tektanrılı din, küreselleşme ve yeni emperyalizm biçimleri arasındaki şiddetli çatışmaların yol açtığı zorluklarla karşılaşan karşılaştırmalı edebiyat amacını yeniden tanımlamayı deniyor.[27] Laik bilimi Alman sığınmacılar ile Türk reformcuların iletişiminin bir sonucu olarak ele alıp, beşeri bilimler alanında, sürgün ve laiklik hakkındaki disiplinlerarası ve ulusaşırı tartışmayı canlandırmak istiyorum.

Mimesis'i belli bir bağlama oturtarak anlamayı savunurken birkaç eleştirmeni ele alıyorum. Sözgelimi Abdul JanMohamed Auerbach'ın sürgün yerinin *Mimesis*'i yazmasıyla bir alakası olmadığında ısrarcıdır. JanMohamed kitabın "Batı dünyasının dışında kalan

---

Bammer yerinden edilme ile kültürel kimlik ilişkisi üzerine makalelerden oluşan bir seçki hazırlamıştır: Angelika Bammer (haz.), *Exile and Otherness: New Approaches to the Experience of Nazi Refugees*, Oxford: Peter Lang, 2005. Braziel ve Mannur diasporadan bahsederken terimin tarihsel bir zemine oturtulması gerektiğini savunur: Jana Evans Braziel ve Anita Mannur (haz.), *Theorizing Diaspora: A Reader*, Cornwall, UK: Blackwell Publishing, 2003. Sophia A. McClennen gibi ben de birçok akademik çalışmada *sürgünün* "tarihsel boyutunun gözardı edildiğini ve maddilikle bağlarının koparıldığını" düşünüyorum; bkz. Sophia A. McClennen, *The Dialectics of Exile: Nation, Time, Language, and Space in Hispanic Literatures*, West Lafayatte, IN: Purdue University Press, 2004, s. 1.

27. Örneğin bkz. Emily Apter, *Translation Zone: A New Comparative Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006; William V. Spanos, "Humanism and the Studia Humanitatis after 9/11/01: Rethinking the Anthropologos", *symploke* 7, no. 1-2, 2005: 219-62; Debjani Ganguly, "Edward Said, World Literature and Global Comparatism", *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual* içinde, Ned Curthoys ve Debjani Ganguli (haz.), Melbourne: Melbourne University Press, 2007, s. 176-202; Djelal Kadir, "Comparative Literature in a World Become Tlön", *Comparative Critical Studies* 3, no. 1-2, 2006, s. 125-38; Aamir R. Mufti, "Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times", *Boundary 2* 31, no. 2, 2004, s. 1-9.

başka bir yerde yazılsaydı da bundan pek farklı olmayacağını" söyler.[28] Benzer şekilde Azade Seyhan da Auerbach'ın eserinde "sürgün deneyiminin en ufak bir izi" bile bulunmadığını iddia eder.[29] Yine de, ileride göreceğimiz gibi, bu iddiaların dayanakları pek de sağlam değildir. Aslına bakılırsa bu iddialar, Auerbach'ın İstanbul'daki kütüphanelerin yetersizliğine dair bir açıklamasına gelip dayanıyor. 5. Bölüm'de göreceğimiz gibi, çokça alıntılanan bu sözün işaret ettiği yetersizlik genel bir yetersizlik mertebesine yükseltiliyor: Batı dünyasının çeperinde bolluk değil yoksunluk, aşinalık ve hatta fark değil yokluk görürüz. Bu görüşün soykütüğünü eleştirmen Harry Levin'e ve en önemlisi Edward Said'e kadar takip edebiliriz. *The World, the Text, and the Critic* (Dünya, Metin ve Eleştirmen) kitabında Said, Auerbach'ın yerinden edilip Avrupa'dan uzaklaştırılmasını *Mimesis*'in yazılmasını sağlayan koşul olarak yorumlar. Said'e göre, Auerbach gibi ortaçağ ve Rönesans dönemi Roman edebiyatı alanında eğitim görmüş bir biliminsanı için İstanbul,

> ...korkunç Türkü, keza İslamı, Hıristiyanlığın baş belasını, Doğu'nun en büyük dönekliğinin cisimleşmiş halini temsil eder. Avrupa kültürünün klasik dönemi boyunca Türkiye Doğu'ydu, İslam ise onun korkulu ve saldırgan temsilcisi. Dahası da var: Doğu ve İslam, Avrupa ve Hıristiyan Latin geleneğine, keza *ekklesia*'nın farazi otoritesine, hümanist ilme ve kültürel topluluğa nihai bir yabancılaşmayı ve muhalifliği de temsil ediyordu. Türkiye ve İslam yüzyıllar boyunca Avrupa'nın tepesine kâbus gibi çökmüş çok parçalı devasa bir canavar gibiydi, görünüşe göre Avrupa'yı yok etmekle tehdit ediyordu. Avrupa'daki faşizmin Avrupa'dan sürgünün daha derin ve yoğun bir biçimi olduğu sıralarda İstanbul'da sürgün olmak.[30]

Said Auerbach'ın modern Türkiye izlenimini, kökleri Avrupa ortaçağ ve Rönesansına kadar uzanan, fazla basite indirgenmiş Şarki-

28. Abdul R. JanMohamed, "Worldliness-without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual", *Edward Said: A Critical Reader* içinde, Michael Sprinker (haz.), Oxford: Blackwell, 1992, s. 98-99.

29. Azade Seyhan, "German Academic Exiles in Istanbul: Translation as the Bildung of the Other", *Nation, Language and the Ethics of Translation* içinde, Sandra L. Bermann ve Michael Wood (haz.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, s. 285.

30. Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Londra: Vintage, 1991, s. 6.

yatçı* bir söylemle birleştiriyor.[31] Fakat ben bu Şarkiyatçı söylem ile Auerbach'ın İstanbul Üniversitesi'nde gördüğü kültür politikalarını belirsizliğe pek yer bırakmayacak şekilde birbirinden ayırmak, Auerbach'ın hızla Batılılaşan bir ülkede hümanist düşüncenin sözcüsü olarak rolünün altını çizmek istiyorum. Said'in Auerbach'ın sürgününe yaklaşımı sorunludur, çünkü ortaçağdan beridir Avrupa'da sürekli, homojen bir Şarkiyatçı söylemin hüküm sürdüğünü ve bunun da filoloğun kendisini içinde bulduğu özel durumu kavramasını önlediğini savunur. Said modern Türkiye ile Batı Avrupa arasındaki uzlaşmanın, Osmanlılar ile Avrupalılar arasında yüzyıllardır süren iletişimin sonucu olduğunu kabul etmemiştir.

Said'in deyişiyle "sürgünü icra etmenin değeri" yalnızca Auerbach'm alışkın olduğu kültürel ortamdan uzaklaşmasının değil, hümanist geleneğe yeni bir yuva sunan modern Türkiye'deki kültürel, tarihsel ve entelektüel ortamın da ürünüdür.[32] Diğer bir deyişle, Auerbach'ın eseri hem Said'in öne sürdüğü gibi "Avrupa'nın gerçekliğine gömülmüş", hem de İstanbul'un gerçekliğinden temellenmiştir. Sanki Said'in bunları söyleyeceğini biliyormuş gibi, Auerbach eserinin "1940'ların başında, belli birinin belli bir durumda yazdığı bir kitap"[33] olduğunu yazar. Öyleyse ilk görevimiz belli birini, yani Marburg Üniversitesi'nde Dante üzerine çalışırken ayrılmak zorunda kalıp İstanbul Üniversitesi'ne gelen ve burada on yılı aşkın bir zaman boyunca Yabancı Diller Okulu'nun başında bulunan Alman Yahudiyi incelemektir. Kitabın belki de daha mühim olan diğer göreviyse,

* *Orientalism*. Kitap boyunca Edward Said'in kavramına ve kavram etrafındaki tartışmalara atıfla kullanıldığında *Şarkiyatçılık* olarak çevirdik. Metinde de akademik bir disiplin olarak *Oryantalizm*'i anlattığında öyle bıraktık. – *ç.n.*

31. Said'in tarihselcilikten uzak yaklaşımı bağlamında, Maria Todorova "Said'in yanılgısının aynı anda hem (bir düşünür ve sürgün edilen entelektüelin varoluşsal rol modeli olarak) Auerbach'a hem de Foucault'ya yakınlık duymasından doğan bir gerilimden kaynaklandığını" öne sürer. Bkz. Todorova, *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press, 1997, s. 9. Nina Berman'ın Said eleştirisi için bkz. Berman, "Ottoman Shock-and-Awe and the Rise of Protestanism: Luther's Reactions to the Ottoman Invasions of the Early Sixteenth Century", *Seminar* 41, no. 3, 2005, s. 226-45.

32. Said'e göre Auerbach sürgünün icra değerini etkin bir biçimde kullanmıştır; bkz. Said, *The World, the Text, and the Critic*, s. 8.

33. Erich Auerbach, "Epilegomena zu Mimesis", *Romanische Forschungen* 65, no. I/2, 1953, s.18. İngilizce çevirisi için bkz. Auerbach, *Mimesis*, s. 574.

beş yüzyıl boyunca Osmanlı emperyalizminin merkezi olduktan sonra hümanizm aracılığıyla Türk kültürünü canlandırmak gibi kritik bir rol üstlenen İstanbul'da sürgünün kendine özgü taraflarını araştırmak. İleride göreceğimiz gibi, Auerbach'ın araştırma projesini hayata geçirmesini sağlayan tam olarak bu bağlamla kurduğu ilişkidir. Ve bu bağıntı da *Doğu Batı Mimesis*'in yapısını teşkil ediyor.

Said'in 1930'ların İstanbulunu tam da tehditkârlığı ve ücralığı sayesinde imkânlar sunan bir yer, "Doğulu, Batılı olmayan bir sürgünün ve yurtsuzluğun" yeri diye tanımlamasına benzer yaklaşımlar karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarında hâlâ yaygın.[34] Sürgün kuramsal bir vakaya dönüştürülüyor ve beşeri bilimler alanında yeni eleştirel bilinç biçimleri oluşturmanın bir koşulu olarak yorumlanıyor. Örneğin JanMohamed, sınır entelektüel kavramını oluştururken sürgün mecazına başvurur.[35] Postkolonyal bir çerçevede seküler eleştiri hakkındaki eserinde azınlık varoluşunun "etik imkânlarını" incelerken Aamir Mufti de konuya değinir.[36] Bu araştırmacıların ikisi de Said'e sadık kalır ve kenar mekânı potansiyel olarak verimli bir yer olarak görür. Buna karşılık ben Auerbach'ın Said için ne anlama geldiğini araştırmakla pek ilgilenmiyorum. Daha ziyade 20. yüzyılın başlarında edebiyat ve edebiyat eleştirisi söyleminde, sürgün ve tecrit fikirleri ile kopuş mecazının nasıl birbiriyle bağlantılı olduğunu inceliyorum. Dolayısıyla da modernizmin estetiğinin merkezindeki kopuş mecazının 1933'teki kitlesel sürgünlerden sonra nasıl farklı bir anlam kazandığını gösteriyorum.

Sonuç olarak elinizdeki kitap Auerbach'ın Türkiye'yi Avrupa hümanizminin karşıtı olarak görmediğini ortaya koyuyor. Gerçekten de Auerbach İstanbul'dan "esasen Helenistik bir şehir"; Arap, Ermeni, Yahudi ve Türk öğelerin "kaynaşarak ya da yan yana bir bütün olarak yaşadığı" bir şehir diye bahsetmiştir.[37] Kelimenin anlamı za-

34. Said, *The World, the Text, and the Critic*, s. 8. Said'in Auerbach yorumunun bir eleştirisi için ayrıca bkz. Newman, "Nicht am 'falschen Ort'", s. 341-56.

35. JanMohamed, "Worldliness-without-World", s. 96-120.

36. Aamir R. Mufti, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power* içinde, Paul A. Bové (haz.), Durham, NC: Duke University Press, 2000, s. 229-56.

37. Erich Auerbach, Johannes Oeschger'e mektup, 27 Mayıs 1938, Nachlass Fritz Lieb, Basel Universitätsbibliothek (Elyazmaları Bölümü), NL 43 (Lieb) Ah

man içinde değişmişse de, Auerbach "Helenistik" derken açıkça Batılı olanı kasteder. *Mimesis*'in beş yüz sayfasının birinde bile Türkiye'den bahsedilmez: 1940'ların İstanbuluna sadece sonsözde değinilir, Türkiye'nin başka yerlerine göndermeler ise tesadüfidir. Diğer eleştirmenlerin yaptığı gibi, Türkiye'yi *Mimesis*'te atlanan bir konu olarak ele almakta ısrar etmektense, bu atlamanın ne anlama geldiğini düşünebiliriz. Bence ne Türkiye bir kör noktaydı ne de Auerbach onu gözden kaçırmıştı. 5. Bölüm'de göreceğimiz gibi, yazar Yahudi-Hıristiyan dünyanın sınırlarını çizerken Türkiye negatif bir işlev görmüş, bu dünyanın ne olmadığını göstermiştir: Yahudi-Hıristiyan dünya ilk defa bu boşluk sayesinde kendi içine kapalı bir dünya olarak belirmiştir. Başka bir deyişle *Mimesis*, bu boşluk sayesinde, Batı'nın kendini artık Ortadoğu diye bilinen yerden farklı ve ayrı bir yer olarak görmeye başlamasına örnek oluşturur. Aynı bölüm, Auerbach'ın İstanbul'dayken yaptığı araştırma ile bu sürgün yeri arasındaki bağların izini de sürüyor. Bulduğum şeyler arasında, Auerbach'ın geniş dinleyici kitlelerine verdiği bir dizi konuşına da var. Bu malzemeyi ele alırken, Auerbach'ın sürgündeki araştırmasını salt Türkiye bağlamına indirgemek gibi bir niyetim yok. Bunları daha ziyade Auerbach'ın yeni çevresiyle nasıl bir bağ kurduğunu, hızla modernleşen bir toplumun karşısına çıkardığı bazı zorluklarla nasıl baş ettiğini göstermek için kullanıyorum.[38]

Konum ile yaratıcılık arasındaki ilişkiyi ölçmek ve İstanbul'un Auerbach'ın düşünceleri üzerinde ne ölçüde etkili olduğunu kanıtlamak tabii ki zor. Ancak delil yetersizliği gerekçesiyle böyle bir bağlantı olduğunu reddedersek, dehası ya gökten zembille inen ya da ço-

2,1. Kendi tefsiriyle birlikte yayımlamadan evvel bu mektubu benimle paylaştığı için Martin Vialon'a teşekkürlerimi sunarım. Bkz. Martin Vialon, "Wie das Brot der Fremde so salzig schmeckt: Hellsichtiges über die Widersprüche der Türkei: Erich Auerbachs Istanbuler Humanismusbrief", *Süddeutsche Zeitung*, 14 Ekim 2008, s. 16. Mektuba şu kaynaktan da erişilebilecek: Vialon, "Erich Auerbach: Gesammelte Briefe 1922-1957" (yayıma hazırlanıyor).

38. Emily Apter Auerbach'ın *Literary Language and Its Public*'iyle ilgili ilginç bir iddia ortaya atar. Buna göre "modern Türkçenin standartlaştırılmasının bu eseri doğrudan etkileyip etkilemediği" tartışmalıdır, ancak "Türkiye'nin kendini sömürgeleştirmesine yol açan iktidar aktarımı (*translatio imperii*) politikalarının Roma İmparatorluğu'nunkilerle ister istemez paralellik gösterdiği rahatlıkla söylenebilir". Apter, "Global *Translatio*", s. 268.

rak topraktan yeşeren romantik dâhi kavramına çıkarız. Şahsen bu görüşü hiç mi hiç benimsemiyorum; Auerbach'ın kendini böyle gördüğünü de sanmıyorum. Gerçekten de elitist bir yanı vardı belki; ama tarihyazımına, gerçeğin temsiline, konuşma dilinin rolüne ve Avrupa kültürünün temeli olan hümanizme merakı bakımından Auerbach İstanbul'da yalnız değildi. Auerbach'ın temas halinde olduğu Türk reformcular, entelektüeller ve öğrencilerin de aynı sorularla meşgul olduğunu göreceğiz. Sürgünde akademisyenliğin katalizörü olan yerinden edilmeyi ve farklılığı vurgulamak yerine sürgün mekânına odaklanacağız. Bu ayrıntılı resim açıkça Auerbach'ın Türkiye'ye geldikten sonra entelektüel ve siyasi bir boşluğa düşmediğini gösterir: Bir bakıma, sürgündeyken kendini evinde hissetmiştir. 1930'lar ve 1940'larda, eğitimli Türklerin bazıları için Türkiye hem zaten Avrupa'ydı, hem de Avrupa'nın kökenlerine ev sahipliği yapıyordu. İleride göreceğimiz gibi bu durum, İstanbul ve Ankara'daki sığınmacıları Avrupa fikri üzerine ve Türkiye'nin Batılılaşma projesinin ortaya çıkardığı zorluklar üzerine düşünmeye sevk etmiştir.

Arşiv Okumaları

Alman-Yahudi göçmenlerin Türkiye'deki yaşamları hakkındaki bilgimiz bugüne dek hep yarım yamalaktı; bu konuya dair arşiv araştırmalarının yetersizliği ve Türkiye'deki arşivlere erişmenin zor olmasının bunda büyük bir payı vardı. Fakat bugün, biraz yolculuğu göze alan, Almanca, Türkçe ve Fransızca bilen herkes için, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts'ta ve Berlin'deki Bundesarchiv'de bulunan İstanbul Alman Konsolosluğu, Ankara Almanya Büyükelçiliği, Berlin Dışişleri Bakanlığı ve Nazi Eğitim Bakanlığı belgeleri keşfedilmeyi bekleyen bilgilerle dolu. Literaturarchiv Marbach, Staatsbibliothek Berlin'in gazete arşivi ve Berlin'deki Akademie der Wissenschaften arşivinden başka kaynaklara ulaşmak da mümkün. Araştırma amacıyla bu muhtelif kurumlara gittiğimde, Auerbach'ın İstanbul'daki büyük sığınmacı topluluğuna aslında ne kadar entegre olduğunu gözler önüne seren mektuplar, bir sürü hatırat, gazete makaleleri, mecmualar, ders notları, gizliliği kaldırılmış konsolosluk raporları ve hükümet yazışmaları buldum. Başta İstanbul Üniversi-

tesi arşivi olmak üzere Türkiye'deki kaynaklar, hümanist reform hareketine, Türkiye'deki Yahudilerin siyasi ve toplumsal statülerine ve İstanbul'un o dönemki kültürel topografyasına ışık tutarak bu resmi tamamlamama yardım etti.

Arşivlerdeki kaynakların nasıl okunacağı, okuyanın hangi disiplinde eğitim aldığına göre değişir elbette. Bir edebiyat eleştirmeni ve kültür tarihçisi olarak, edebiyat eleştirmenliğinden aldığım araçları genelde edebiyatla bağdaştırılmayan kaynaklara uygulamakla ilgileniyorum. Elinizdeki kitap, arşiv kaynaklarını kullanarak tarihsel olguları bir araya getirmek ve geçmişi nesnel olarak ele almak yerine, bu kaynaklardaki retoriği yapılandıran temel aygıtları ve figürleri tespit ediyor. Bunları yorumlayarak modern Türkiye'nin ilk yıllarındaki politikalar ile poetikalar arasındaki kesişim noktalarına ışık tutuyor. Bu yaklaşımın verimli sonuçlarından biri de, aynı dönemde Türkiye ve Almanya'da mevcut olan birçok söylemi besleyen asimilasyon, taklit gibi mecazlar arasında ayrım yapma kapasitesidir.[39] Ortaya çıkan, sürgündeki filolog ile Türk hümanistlerinin karşılaşmasına yön veren siyasi ve toplumsal ortamın yoğun bir betimlemesi oldu. Bunu ister kültürel incelemeler diye tanımlayacağız isterse de kültür tarihi diye – bu sadece bir tercih meselesi. Asıl önemli olan, bu disiplinlerarası çalışma çerçevesinde edebi, toplumsal, siyasi ve tarihsel düzeylerin iç içe geçmiş araştırma alanları olarak değerlendirilmesi.

Yani daha kapsamlı bir yaklaşımı benimsiyorum, *Mimesis*'teki Türkiye'yi bulmaya çalışmakla sınırlı kalmıyorum; bilakis *Mimesis*'i Türkiye bağlamında okurken, Auerbach'ın eserini hem Türkiye'yi hem de genel olarak Doğu-Batı ilişkilerini anlama bakımından verimli bir şey haline getirmeyi hedefliyorum. Yazarın eseri ile eserin bağlamı arasında bu ilişkiyi kurarken, yine Auerbach'ın kendi yaklaşımından yararlanıyorum. Auerbach İstanbul'dayken *figura* kavramı üzerine çalışıyordu – önceden arasında hiçbir bağ bulunmayan olay veya kişiler arasında bağıntılar kuran bir retorik aygıttı

39. Scott Spector'm Kafka'nın Prag yılları üzerine çalışması, İstanbul'un kültür tarihini ve ele aldığım farklı kaynaklardaki retorik figürleri çalışırken yol gösterici bir model oldu benim için. Bu yöntemin genel çerçevesi için bkz. Scott Spector, *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, Berkeley: University of California Press, 2002, s. 25-35.

bu. Örneğin *Mimesis*'in ilk bölümünde tartışılan İshak'ın kurban edilişi hikâyesi başka bir olaya, İsa'nın kurban edilişine delalet etiği için, yani figüral bir temsil olduğu için anlamlı hale gelir. Auerbach'ın okumasına göre ilk olay, ikincisinde hem olduğu gibi korunur hem de tam anlamıyla gerçekleştirilir; tarihsel açıdan alakasız olan iki olay artık birbirini imlemektedir.[40] Figura kavramını kullanarak, Auerbach'ın başyapıtı ile İstanbul'un tarihi arasında bir bağlantı kuruyorum. Figuramın bir ucunda Batılılaşma reformları, diğer ucunda ise Auerbach'ın başyapıtı var. Auerbach'ın eserini Türkiye'deki Batılılaşma reformları bağlamında okursak, o yıllarda eğitime, ilim irfan sahibi olmaya, çevirilere ve edebi üretime yön veren mekânsal ve zamansal koşullara dair ipuçları bulabiliriz. Hem bu sayede mimesisi salt edebi bir teknik olarak değil, Türkiye yaşamının birçok veçhesini etkileyen kapsamlı bir kültür stratejisi olarak da görebiliriz.

Figurayı tarihsel bir parantez gibi kullanarak, yukarıda değindiğimiz iki mimetik proje arasındaki farkların da altını çiziyorum. Bu projelerden ilki, Batılılaşma reformlarında işleyen kültürel bir tarz olarak mimesis; ikincisi de Auerbach'ın mimesisi, yani gerçekliği temsil etmenin edebi tarzlarından biri olarak mimesistir. İki mimesis biçimi de şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkiyi tesis etmeye yarar. Kültürel tarz –Avrupa hümanizminin taklit edilmesi– Türkiye'yi yeni bir tarih mirasıyla, yani antik Yunan ve Roma mirasıyla tanıştırır. Edebi tarz ise, Auerbach'ın savındaki gibi, tarih kavramımızın kendisini şekillendirir. Nitekim Auerbach'ın Türkiye yıllarını incelemek, Türkiye'nin epeydir süren Batı'yla özdeşleşme sürecindeki bu dönüm noktasında, ulusal ve hümanist hareketlerin iç içe geçtiğini göstermemi sağlıyor. Batılılaşma reformlarının, *Mimesis*'in esasen Avrupa merkezci ufkuna delalet ettiğini öne sürüyorum.

Türkiye'nin Batılılaşma reformlarıyla *Mimesis* gibi bir eser arasında figüral bir ilişki olduğunu iddia etmenin riskli bir tarafı yok

40. Erich Auerbach, *Neue Dantestudien: Sacrae scripturae sermo humilis; Figura; Franz von Assisi in der Komödie. Dante Hakkında Yeni Araştırmalar*, Robert Anhegger, Walter Ruben ve Andreas Tietze (haz.), Istanbuler Schriften – İstanbul Yazıları, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944, s. 47. Hayden White Auerbach'ın figüral nedensellik nosyonuna ve modernist tarihselciliğe şu çalışmasında ışık tutar: *Figural Realism: Studies in Mimesis Effect*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1999, s. 87-100.

değil. Ama yeni Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu mirasıyla münasebetini kesmeye can attığını da unutmamak lazım. Önceki iki yüzyıl boyunca gerçekleştirilen Batılılaşma reformlarının fazla yüzeysel veya fazla istikrarsız olduğu düşünülmekteydi ve modern Türkler yeni bir başlangıç yapmaya kararlıydı. Tıpkı *Mimesis*'teki gibi, cumhuriyet dönemi reformları da İslamı ve Osmanlı İmparatorluğu'nu çepere itmiştir. Laikleşme sürecinde eğitim, Osmanlı döneminde hayal bile edilemeyecek şekillerde liberalleşmiş olabilir, fakat bu sefer de Avrupa hayranlığı yeni bir din mertebesine yükselmiştir. Avrupa hayranlığı (bu terimle Batı edebiyatının, Batılı giyim kuşamın, Batının kültürel ve siyasal hayatının diğer veçhelerinin tercih edilmesini kastediyorum) norm haline gelmiş, reformcuların Türk vatandaşlarını ilerici Batılılar ve muhafazakâr Müslümanlar diye ikiye ayırmasını körüklemiştir.

Auerbach'ın hümanist geleneğin temsilcisi olarak rolünü ele almadan önce, hümanist siyaset hakkında sorular sormalı, Auerbach'ın sürgünden önce kim olduğunu sorgulamalıyız. Bizzat "filolog mirası" tabir ettiği kökenleri, Auerbach'ın düşüncelerinin şekillenmesinde etkilidir elbet. Aslına bakarsanız, Auerbach'ın Weimar Cumhuriyeti'ndeki entelektüel gelişimi hakkında bir fikir edinmek için sadece *Mimesis*'e bakmanın yeterli olup olmadığını bile sorabiliriz. İleride, Auerbach'ın temsil, hafıza, tarih ve hatta sürgün üzerine, sürgüne gitmeden çok önceden beridir kafa yorduğunu ve yazdığını göreceğiz. Auerbach'ın sonraki akademik çalışmalarını, Weimar Cumhuriyeti'nde aldığı filoloji eğitimiyle sınırlı kalarak açıklamak, bana göre bu konuyu yeterince aydınlatmaz. Özetle elinizdeki kitap, belirlenimci, biyografik bir modele başvurmak yerine, *Mimesis*'i entelektüel ve jeokültürel bağlamına oturtuyor; Türkler ile sürgündeki Alman biliminsanlarının ulusaşırı karşılaşmasının hümanizm, tarih, mimesis gibi kavramları nasıl şekillendirdiğini ayrıntılarıyla ortaya koyuyor.

1. Bölüm Auerbach'ın "filolog mirasının" izini sürüyor, onun hümanist dünya görüşünü çağdaşları Walter Benjamin ve Victor Klemperer'in dünya görüşüyle karşılaştırıyor. Bu bölümde Auerbach'ın sürgün öncesi çalışmalarını tarih felsefesi tartışmaları bağlamında konumlandırıyor ve hümanizmin Naziler zamanındaki kaderini araştırıyorum. 1935 yılında Paris'te düzenlenen uluslararası

hümanizm konferansındaki burjuva hümanizmi-sosyalist hümanizm bölünmesi konumuzla bilhassa alakalı, zira hümanizmin muhtelif kültürel, siyasi, eğitsel ve akademik yaklaşımları aynı çatı altında toplayan geniş bir şemsiye rolü oynadığını anlamamızı sağlayacak. 2. Bölüm, Türk kültürünü yenilemenin bir yolu olarak Türk hümanizminin ayırt edici özelliklerine odaklanıyor. Türk reformcuların klasik Batı ilmine dayanan bir eğitim sistemi geliştirmek için Rönesans modelini esas aldığını gösteriyor. Bu bölüm, Türk kimliğinin yabancı aracılığıyla nasıl inşa edildiğini soruyor. Auerbach, Leo Spitzer ve daha nice sığınmacı, öğrencileri filoloji alanında eğitmede ve onlara hümanist bir dünya görüşü kazandırmada önemli rol oynamıştır. Sürgündeki filologlar, felsefeciler, tarihçiler ve kütüphaneciler disipliner pratikleri elden geçirmiş, yeni akademik yazı üsluplarını tanıtmış ve araştırma kütüphaneleri kurmuşlardır. İşte bu bölüm de Türk entelektüellerin neden sözgelimi Osmanlı edebiyatına Shakespeare dolayımıyla yaklaşılması gerektiğinde ısrar ettiğini açıklıyor. Modern kültürü antik Avrupa imgesinde yeniden yaratmanın zorluklarını inceleyen bölüm, Türkiye'nin 1939 tarihli hümanist reformlarının sosyalist eğilimleri olan bir tür klasik hümanizmle aynı kapıya çıktığı sonucuna varıyor.

Sahicilik ve sahtecilik mecazlarını analiz eden 3. Bölüm, benimseme ve asimilasyonla ilgili kaygıların, Türk ve Alman Yahudilerin statülerine farklı şekillerde tesir ettiğini iddia ediyor. Uluslaşma ve modernleşme döneminde Yahudilik, Türklük ve Avrupalılık nosyonlarının taklitçi, dönme ve ebedi misafir gibi üç mecazdan beslendiği gösteriliyor burada. Üniversitede verilen dersler, gazeteler, üniversite sözleşmeleri, mektuplar, Almanya Konsolosluğu raporları gibi envai çeşit kaynakta bu mecazların izini süren bölüm, Türkiyeli Yahudilerin ayrımcılığa uğradığı bir dönemde Yahudi sığınmacılara Türkiye'de neden ve nasıl ayrıcalıklı bir konum verildiğini ortaya çıkarıyor. 1930'larda İstanbul sürgününün "Avrupalılığa indirilen güçlü bir darbeyi" temsil ettiği yönündeki görüşe karşı şunu iddia ediyorum: Auerbach öncelikle İstanbul Üniversitesi'ni modernleştirmeye destek olması için işe alınmışsa, bunun sebebi tam da Avrupalılığı, hatta Yahudiliğidir.[41]

41. Said Auerbach'ın sürgün deneyiminin "bir zorluk veya riskten, hatta Avru-

4. Bölüm'de, Auerbach'ın kaçmaya çalıştığı gücün, yani Nasyonal Sosyalizmin, sürgün hayatına da yön verdiğini göreceğiz. Bu bölüm sığınmacıların Alman İstanbul'dan geçen, konsolosluk görevlilerinin sığınmacıların entelektüel çalışmalarını baltaladığı ve Nazilerin amfilerde casusluk yaptığı bu topografyadan geçen yolunu izliyor. Almanya Konsolosluğu'nun arşivindeki yeni keşfedilmiş belgeler, Spitzer ile Auerbach'ın yayımlanmamış mektupları, üniversite yazışmaları ve İstanbul'un ilk filoloji dergileri, Naziler göçmenlerin akademik ve kişisel meselelerine karıştığında ortaya çıkan zorlukları gözler önüne seriyor. İstanbul Üniversitesi'nin işe alma ve bölüm politikalarını incelediğimizde, Türk üniversite idarecilerinin aslında Nazilerle işbirliği yaptığını görüyoruz. 4. Bölüm İstanbul Üniversitesi'nde Alman edebiyatı öğretilmesiyle ilgili kavgayı da ele alıyor: Bu kültür savaşı Spitzer ile Alman Konsolosluğu arasındaki bir krizle başlamış, Auerbach'ın Nazi Germanist Hennig Brinkmann'ın işe alınmasına engel olmaya çalışmasıyla devam etmiş ve 1945'te Türkiye Nazi Almanyasına savaş ilan edince son bulmuştur. Auerbach bu kültür savaşına karşılık olarak "uluslararası filoloji" tahayyülüne ses verecektir. II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle ABD'ye sığınan karşılaştırmalı edebiyatçı René Wellek gibi, Auerbach da İstanbul'daki öğretim görevlileri arasında verimli bir işbirliğini teşvik etmeyi amaçlayan uluslararası bir elçi gibi görmüştür kendini. Aşırı milliyetçiliğin getirdiği yıkıma şahit olan filoloğun akademik gündeminin öncelikli maddesi, Batı Avrupa filolojisinin ulus temelinde düzenlenmesini aşmak olmuştur.

Almanya'dan Dante uzmanı olarak ayrılan Auerbach, Türkiye sürgününde karşılaştırmalı edebiyatçı olmuştur. Bunun nedeni kısmen Nazilerin harap ettiği dünyayı kurtarmak istemesi, kısmen de Türkiye'de Avrupa uzmanı rolü oynamasıdır. Ama ironik bir biçimde, *Mimesis*'teki Avrupa fikrini tam da kendini sürgünde bulduğu kültürel mekânı inkâr etme pahasına geliştirmiştir. Bu nedenle 5. Bölüm'de, bir yazar olarak Auerbach'ın özgünlüğüne dair üç genel geçer açıklamayı hedef alacağız: kitap bulamama, akademinin ve

---

palılığına vurulan bir darbeden pozitif bir misyona, başarıya ulaştığı takdirde müthiş önem taşıyan bir kültür edimi haline gelecek bir misyona" dönüşmesi meselesini ele alır. Said, *The World, the Text, and the Critic*, s. 7.

entelektüel diyaloğun zayıflığı, son olarak da kopuşun eleştirel düşüncenin önkoşulu olması. *Mimesis*'in yazılmasında katalizör işlevi gören başlıca unsurların, ünlü kültür tarihçisi Alexander Rüstow gibi önemli entelektüeller barındıran canlı bir entelektüel çevre ve hümanist bilimin İstanbul'da zaten muazzam bir önem taşıması olduğunu göreceğiz. Son olarak Auerbach'ın bugüne dek bilinmeyen bir Dante dersine odaklanacağız (Batı dünyasının başlıca sürgün figürlerinden biri olan Dante'nin *İlahi Komedya*'sı, Muhammed'i cehennemde resmetmesinin bir tür hakaret sayılması nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'nda yasaklanmıştır). 1939 tarihli dersi tartışan bölüm, Auerbach'ı Dante'nin Türkçeye çevrilmesiyle açılan yeni entelektüel kanallar çerçevesinde konumlandırıyor. Türkiye'nin ilerici ve laik atmosferine rağmen, Auerbach'ın Yahudi, Hıristiyan ve İslam dünyaları arasındaki yakınlığa pek ehemmiyet vermemiş olması gibi tuhaf bir gerçeği irdeliyor.

1930'larda Türkler Auerbach'ı dışlanmış bir Yahudi olarak değil, eski Konstantinopolis'in hümanist mirasını yeniden tanıtmaya yardımcı olabilecek bir Avrupalı olarak görüyordu. Fakat 1990'lı yıllarda algılar değişecekti: Sefarad Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na sürülmesinin 500. yılının hemen ardından, Türk araştırmacılar 1930'ların sığınmacılarını "Yahudi" olarak "yeniden keşfetmiş" ve Türkiye tarihini yazarken onları modernlik figürleri olarak resmetmişlerdir. Auerbach'm günümüz Türkiyesindeki yerine bakarsak, bir Yahudi olarak azınlık konumunun Batılılaşma anlatılarına ilmek ilmek örüldüğünü görürüz. Sonsözde, Alman-Yahudi bilimcileri işe almasının, Türkiye'nin örnek aldığı Batı modelini geçme kapasitesinin ispatı olarak sunulduğunu iddia edeceğim: Avrupa Yahudi vatandaşlarını yüzüstü bırakmış, Türkiye ise mazlumlara insanlık göstermiştir. Ancak şunu gözden kaçırmamalıyız: Böyle anlatılar Türkiye'deki antisemitizmin ve Rumlara, Ermenilere, Kürtlere zulmün üstünü örtüyor. *Doğu Batı Mimesis* tarihyazımındaki bu değişimi, Avrupa Birliği üyesi olabilmek için Türkiye'nin yeterince Avrupalı olduğunu kanıtlama ihtiyacına bağlıyor. Ve kitap bu ihtiyaca, daha eleştirel bir geçmiş izahı ve daha iyimser bir gelecek görüşüyle karşılık veriyor.

1

Hümanizmin Doğu'ya Yolculuğu



ALMAN-YAHUDİ bir burjuva ailenin oğlu olan Erich Auerbach, 1892'de imparatorluk Almanyasının o görkemli başkenti Berlin'de doğdu. Ailesinin yaşadığı Charlottenburg refah içinde yüzen bir semtti, birçok orta sınıf Yahudi burayı mesken edinmişti. Bu insanlardan biri de Auerbach'la aynı yıl doğan büyük düşünür ve yazar Walter Benjamin'di. 1895 ve 1910 yılları arasında Charlottenburg'un Yahudi nüfusu dört kat artarak 22.500'ü bulmuştu. Nüfus artışı yeni bir ibadethane inşa etmeyi gerekli kılmış; 1912 yılında da Auerbachların Fasanenstraße'deki evinin iki ev ötesinde, haham Leo Baeck (1873-1956) tarafından takdis edilen büyük bir sinagog belirmişti.[1] Evlerinin yanı başında bir sinagoğun olması ve mahallenin Yahudi Alman nüfusunun giderek artması, Auerbach'ın içinde büyüdüğü ailenin de kesinlikle dindar olacağı anlamına gelmiyordu elbette. Ailesinin yaşam tarzı, Berlin'deki asimile Yahudi Almanların yaşam tarzlarından farklı değildi. Genç Auerbach 17. yüzyıl sonlarında Fransa'dan mecburen göçen Protestanların, yani Huguenotların kurduğu bir Fransız okuluna kaydoldu. Bu Fransız lisesi kapsamlı bir hümanist eğitim veriyor ve tanınmış yazarlardan Adelbert von Chamisso (1781-1838) ve Heinrich von Kleist (1777-1811) gibi mezunlar vermiş olmakla

1. Karlheinz Barck, "Erich Auerbach in Berlin: Spurensicherung und ein Porträt", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* içinde, Karlheinz Barck ve Martin Treml (haz.), Berlin: Kadmos, 2007, s. 201. Barck Charlottenburg hakkındaki tarihsel bilgileri şu kaynaktan aktarıyor: Berthold Grzywatz, *Die historische Stadt: Charlottenburg*, c.1, Berlin: Nicolai, 1987, s. 414. Grzywatz'a göre Charlottenburg'un Yahudi nüfusu 1895'te 4.678 iken 1910'da 22.580'e yükselmiştir.



Penelope Ressamı (MÖ 5. yüzyıl), *Sütannesi Eurykleia, Geri Dönen Odysseus'un Ayaklarını Yıkarken*. Atina tarzı kırmızı figürlü skifolar (MÖ 440). Museo Archeologico, Chiusi, İtalya.

övünüyordu. 19. yüzyılın sonlarında, Romanolog Victor Klemperer (1881-1960) ve yazar Kurt Tucholsky (1890-1935) de aynı liseye gitmişti. Genç Auerbach burada Fransızca öğrendi, klasik antik Yunan ve Roma metinlerinde sağlam bir temel kazandı. Hayatını filolojiye adamadan önce başka yollardan geçtiyse de, aldığı ilk ve orta öğretimin bu tercih üzerindeki etkisi ortadadır.

Liseyi bitiren Auerbach, belki Wilhelm döneminde (1871-1918) Yahudilere getirilen mesleki kısıtlamaların da etkisiyle, önce hukuk okumaya karar verdi.[2] Sonuçta hukuk kariyerini Roman Dilleri ve Edebiyatları eğitimi uğruna terk ettiyse de, hayatı boyunca –hatta bazen sağduyuya ters düşme pahasına– hukukun geçerliliğini savundu. Yaşıtlarını heyecanlandıran siyasi ve dini hareketlerden birine derinden bağlı olduğu söylenemezdi: Auerbach ne devrimci bir Marksist, ne pasifist ne de Siyonistti; daha ziyade konformist olduğu söylenebilirdi. I. Dünya Savaşı çıktığında kendini Alman İmparatorluğu'nun davasına adadı, gönüllü olarak piyadeliğe yazılıp kuzey Fransa'da savaştı.[3] Dört yıl süren korkunç bir savaşın ardından, gazi olup ikinci derece bir askeri madalyayla ödüllendirilen milyonlarca insandan biri de Auerbach'tı. Ağır bir yaranın ayağında bıraktığı izle, Auerbach cepheden memleketi Berlin'e döndü.[4]

2. Gert Mattenklott'ın söylediklerine bakılırsa, Auerbach Yahudilerin üniversitede kariyer imkânları kısıtlı olduğundan dolayı hukuk okumayı seçmiş olabilir. Bkz. Gert Mattenklott, "Erich Auerbach in den deutsch-jüdischen Verhältnissen", *Wahrnehmen Lesen Deuten: Erich Auerbachs Lektüre der Moderne* içinde, Walter Busch, Gerhart Pickerodt ve Markus Bauer (haz.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, s. 16.

3. Auerbach Aralık 1914'te gönüllü olmuş ve Nisan 1918'e kadar er olarak savaşmıştır. İlk olarak "2. Ulanenregimet"e, sonra da "Infanterieregiment 466"e katılmıştır. Auerbach'ın Marburg geçmişi için bkz. Barck, "Erich Auerbach in Berlin", s. 199. 1939'da Martin Hellweg'e yazdığı bir mektupta, savaş sırasında Kuzey Fransa'da mücadele verdiğini anlatır. Martin Elsky, Martin Vialon ve Robert Stein, "Scholarship in Times of Extremes: Letters of Erich Auerbach (1933-46), on the Fiftieth Anniversary of His Death", *Publications of the Modern Language Association of America 122*, no. 3, 2007, s. 755.

4. Bauer Auerbach'ın ayağından yaralandığını yazar; bkz. Markus Bauer, "Die Wirklichkeit und ihre literarische Darstellung: Form and Geschichte – der Essayist Erich Auerbach beschäftigt weiterhin seine Exegeten", *Neue Zürcher Zeitung*, 2 Şubat 2008, www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/die_wirklichkeit_und_ihre_literarische_darstellung_1.663957.html (erişim tarihi: 15 Mayıs 2008).

Otuz yıl sonra, II. Dünya Savaşı'mn bitmesinden hemen sonra Auerbach o çığır açıcı eserini yayımladı: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bu ünlü eser Odysseus'un ne zamandır beklenen ve sürekli ertelenen eve dönüşüyle başlar. "Odysseus'un Yara İzi" başlıklı ilk bölümde, kayıplara karışmış olan savaşçının bir yabancı kılığında kendi evinde misafir edildiği sahne betimlenir. Sütannesi Eurykleia misafirperverliğinin bir göstergesi olarak savaşçının ayaklarını yıkarken, çocukluğundan kalan yara izini görüp Odysseus'u tanır. Eurykleia Odysseus'u tanıdığı anda sahne kesilir, kahramanın yara izinin hikâyesine geçilir. Auerbach bu sahneyi antik metinlerin gayet iyi bilinen bir başka kriz ve ifşa sahnesiyle, oğlu İshak'ı kurban etmeye hazırlanırken bir meleğin belirmesiyle birlikte kesintiye uğrayan İbrahim'in hikâyesiyle birlikte okur. Homeros'un üslubuyla kutsal kitapların üslupları arasında ayrım yaparak, Auerbach anlatı üsluplarının tarih ve gerçeklik kavramlarının evrilmesiyle bağlantılı olduğunu gösterir – bu içgörü onun çalışmalarının alameti farikası olacaktır. David Damrosch, Djelal Kadir, Vassilis Lambropoulos, Seth Lerer ve James Porter gibi isimlerin kitabın bu ilk bölümü üzerine tartışmalarının da gösterdiği üzere, Auerbach'ın metin seçimine dair çok şey söylenebilir.[5] Şimdilik en azından şunu belirtelim: Auerbach'ın Odysseus'un yara izini kullanma biçimi, yöntemini gözler önüne serer: Yara izini daha geniş anlamda gerçekliği temsil eden bir fragman olarak ele alır; *Odysseia*'dan aldığı fragmanın da daha genel anlamda Homeros'un üslubunun bir simgesi olduğunu gösterir. Nitekim bu bölümdeki motiflerin Auerbach'ın kendi yaşamından izler taşıması da tesadüf değildir: kopuş, kurban, sürgün, misafirperverlik ve yeni başlangıçlar.

5. David Damrosch, "Auerbach in Exile", *Comparative Literature* 47, no. 2, 1995, s. 97-115; Vassilis Lambropoulos, *The Rise of Eurocentricism: Anatomy of Interpretation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993; Seth Lehrer, *Error and Academic Self: The Scholarly Imagination, Medieval to Modern*, New York: Columbia University Press, 2002; James I. Porter, "Auerbach and the Scar of Philology", *Classics and National Culture* içinde, Susan Stephens ve Phiroze Vasunia (haz.), Oxford: Oxford University Press (yayıma hazırlanıyor); Djelal Kadir, *Memos from the Besieged City: Lifelines for Cultural Sustainability*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011. Daha çalışması yayımlanmadan "Auerbach'ın Yara İzi" adlı bölümü benimle paylaştığı için Djelal Kadir'e teşekkürlerimi sunarım.

Böyle yeni bir başlangıç için Auerbach'ın I. Dünya Savaşı'ndan dönüşüne ve filoloji mesleğini* seçme kararına bakmak yeter. Gazi tezini Romanistik alanında, yani Roman Dilleri ve Edebiyatları disiplininde yazmaya kararlıydı artık; bu nedenle de erken Fransız ve İtalyan Rönesansı konusunda uzmanlaşacaktı. Romanistik disiplini aynı kuşaktan Alman araştırmacıların, Auerbach'ın deyişiyle, "kendi uluslarının ruhundan" sakınmalarını sağlıyordu. Auerbach bu alanda çalışmanın, "insanın vatanseverliğin etkisiyle kendi milletinin karakterine kapılıp gitmesi bakımından çok daha az tehlikeli"[6] olduğunu yazacaktı. Bu durum Auerbach'a öncelikle neden bu disiplinin çekici geldiğini açıklayabilir.[7] Weimar Cumhuriyeti'nde Romanoloji'nin Cermen dilleri ve edebiyatlarını inceleyen Germanistik'ten daha kapsamlı bir kültür görüşüne olanak sağladığına şüphe yok, ama Romanistik'in Auerbach'a çekici gelmesinin nedenlerinden biri de muhtemelen bu alanın Alman tarihselciliğinden çok etkilenmiş olmasıydı. Klasik medeniyetlerin ve Hıristiyan medeniyetlerinin Alman kültürü ile Roman kültürlerinin ortak zemini olduğunu vurgulayan Romanistik, Auerbach'a "Avrupa'nın tamamını kucaklayan bir tarih perspektifi"[8] sağlayacaktı.

Auerbach bütün bilimsel çalışmalarının merkezinde yer alacak bu tarih perspektifini ilk olarak İtalyan felsefeci Giambattista Vico'nun (1668-1744) eserlerini Almancaya çevirmeye başladığında derinleştirmiştir. Vico Kartezyen felsefeye ve ilerleme fikrine karşı durduğu için çağdaşları tarafından kabul görmemiştir. Gelgelelim Auerbach Vico'nun 19. yüzyıl Romantizmi bakımından ne kadar önemli olduğunu göstermiştir.[9] Auerbach *Yeni Bilim*'den (1725) seç-

* Yazar burada hem meslek hem de dini anlamda çağrı anlamını taşıyan *calling* kelimesini kullanıyor. –*ç.n.*

6. Erich Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, İng. çev. Ralph Manheim, New York, Pantheon Books, 1965, s. 5.

7. Mattenklott, "Erich Auerbach", s. 24.

8. Auerbach, *Literary Language and Its Public*, s. 5.

9. Bkz. Auerbach'ın 1924'te yazdığı önsöz ile 1949'da yazdığı makale: Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Alm. çev. Erich Auerbach, 2. baskı, Berlin: Walter de Gruyter, 2000, s. 31; Erich Auerbach, "Vico and Aesthetic Historicism", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 8, no. 2, 1949, s. 116. Auerbach Vico'nun *Yeni Bilim*'ini Almancaya çevirir-

tiği belli bölümleri çevirerek, tarihi döngüsel safhalar biçiminde evrilen bir şey olarak tahayyül eden Vico'yu 1920'lerin ilk yarısında modern Alman okuruna yeniden tanıtmıştır. Görüşlerinin dini boyutuna karşın (Auerbach alaycı bir dille Vico'nun "yavan Katolikliğinden" bahseder), Vico'nun tarih nosyonu dünyevi kültür ve tarih tahayyüllerine zemin hazırlamıştır.[10] Auerbach'ın Vico çevirisi ayrıca epey modern görünen bir fikri, yani tarihin temelinde anlatının yattığı savını diriltmiştir. Vico'nun tarih bilgisi teorisi tarihi anlamanın mümkün olduğu, zira tarihi bizzat bizim yarattığımız varsayımına dayanır.[11] İtalyan felsefeci tam olarak şunu iddia eder: "İnsan eliyle yapılan insanlık tarihini bütünüyle kapsama potansiyeli insan aklında mevcuttur, dolayısıyla insanlar araştırma ve yeniden hatırlama yoluyla tarihi anlayabilir."[12] Dolayısıyla tarihçinin görevi de geçmişin zihinsel haritasını yeniden çizmektir.[13] "Her zaman tarih yazmayı"[14] amaçlayan Auerbach için bu yaklaşım, filoloji merakı ile tarihe duyduğu ilgi arasında hayati bir köprü görevi görmüştür.

---

ken bu metnin 1744 tarihli son baskısını kullanmıştır. Auerbach'a göre Vico Herder'in, Rousseau'nun ve ilk Romantiklerin habercisidir. Bkz. Auerbach, "Purpose and Method", *Literary Language and Its Public*, s. 13-14. Auerbach ile Vico arasındaki ilişki için örneğin bkz. Luiz Costa Lima, "Erich Auerbach: History and Metahistory", *New Literary History* 19, no. 3, 1988, s. 467-99; Timothy Bathi, "Vico, Auerbach, and Literary History", *Philological Quarterly* 60, no. 2, 1981, s. 235-55.

10. "Vico'nun yavan Katolikliği, modern ilerleme kavramına ulaşmasına izin vermemiştir"; bkz. Auerbach'ın Vico'nun *Die neue Wissenschaft*'ına yazdığı önsöz, s. 39. Vico'nun Almanca çevirisinin yeniden basımına yazdığı sonsözde Wilhelm Schmidt-Biggemann, Auerbach'ın *Yeni Bilim* seçkisinin, bu 18. yüzyıl düşünürünü modern, laik tarih felsefesinin kurucusu gibi gösterdiğini öne sürer: Vico, *Die neue Wissenschaft*, s. 455.

11. *Yeni Bilim*'in Wilhelm Ernst Weber tarafından yapılan ilk Almanca çevirisi 1822'de yayımlanmıştır. Vico'nun tarih felsefesine giriş için bkz. Anne Eusterschulte, "Kulturentwicklung und Verfall: Giambattista Vicos kulturgeschichtliche Anthropologie", *Humanismus in Geschichte und Gegenwart* içinde, Richard Faber ve Enno Rudolph (haz.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 17-44.

12. Auerbach, "Vico and Aesthetic Historicism", s. 117-8.

13. R. G. Colingwood (1889-1943) ve Benedetto Croce'nin (1866-1952) tarih felsefelerini oluşturmalarında Vico'nun görüşleri önemli bir rol oynar. Ned Curthoys da şu makalesinde Vico ve Auerbach'ın Edward Said üzerindeki etkisini tartışır: "Edward Said's Unhoused Philological Humanism", *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual* içinde, Ned Curthoys ve Debjani Ganguly (haz.), Melbourne: Melbourne University Press, 2007, s. 152-75.

20. yüzyılın başındaki büyük felaketler, tarih felsefesi tartışmalarını yenilemiştir. Görünüşe bakılırsa, kitlesel imha biliminsanlarını ilerleme ve değişim hakkındaki varsayımlarını sorgulamaya itmiştir. Bu bakımdan Auerbach'ın ilgilendiği meseleler kendi neslinden diğer araştırmacıların, özellikle de kendisi gibi Berlin-Charlottenburg'da yaşayan asimile olmuş Alman-Yahudi bir burjuva ailenin çocuğu olan Walter Benjamin'in (1892-1940) ilgilendiği meselelerle çakışır. Auerbach cepheden döndüğünde Benjamin çoktan Germanistik diplomasını almış, Ernst Bloch (1885-1977) ve Gershom Scholem (1897-1982) gibi entelektüellerle yakın ilişkiler kurmuştu. Auerbach ile Benjamin arasında bariz siyasi farklar olsa da, sosyokültürel geçmişleri ve entelektüel tutkuları ortaktı; dolayısıyla I. Dünya Savaşı'nın sonunda yollarının kesişmiş olmasının şaşılacak bir tarafı yoktur. Muhtemelen ilk defa Preußische Staatsbibliothek Berlin'de karşılaşmışlardı. Auerbach Dante Alighieri üzerine profesörlük tezini yazarken, 1923-1929 yılları arasında burada kütüphaneci olarak çalışıyordu. O sırada Benjamin de Alman *Trauerspiel*'inin kökenlerini araştırmakta, düzenli olarak aynı kütüphanede çalışmaktaydı. Benjamin'in Scholem'e yazdığı bir mektuptan biliyoruz bunu: Benjamin devlet kütüphanesinde Fransız barok edebiyatına dair önemli keşifler yaptığını anlatıyor, kütüphaneciye müteşekkir olduğunu söylüyordu. Büyük ihtimalle, bu kütüphaneci Auerbach'tan başkası değildi.[15]

20. yüzyılın önde gelen entelektüellerinden Benjamin ile Auerbach'ın ilişkisi yalnızca pragmatik değildi.[16] Karlheinz Barck ve Carlo Ginzburg'a göre iki düşünür fikir teatisinde bulunmuştu, çünkü ikisi de kader ile karakter arasındaki ilişkinin tarih boyunca nasıl

14. "Purpose and Method" başlıklı giriş bölümünde Auerbach, amacının her zaman tarih yazmak olduğunu öne sürer. Auerbach, *Literary Language and Its Public*, s. 20.

15. Mektup 5 Mart 1924 tarihlidir. Aktaran Barck, "Erich Auerbach in Berlin", s. 208.

16. Auerbach ile Benjamin arasındaki ilişki üzerine bir makale için bkz. Robert Kahn, "Eine 'List der Vorsehung': Erich Auerbach und Walter Benjamin", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines Philologen* içinde, Martin Treml ve Karlheinz Barck (haz.), Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007, s. 153-66. Auerbach ile Benjamin arasındaki topografik ve entelektüel kesişmeler üzerine bir tartışma için de bkz. Barck, "Erich Auerbach in Berlin", s. 195-214.

değiştiği gibi meselelerle ilgileniyordu.[17] Makul bir varsayım bu; yine de başka bir noktayı vurgulamakta fayda görüyorum: İki düşünür de *İlahi Komedya*, *Yeni Bilim* (Auerbach) veya burjuva tiyatrosu (Benjamin) gibi yenilikçi eserlerin modern edebiyatın ve yeni bir tarih anlayışının parametrelerini belirlemede nasıl bir rol oynadığını sormuştur. İlgi alanlarının ne kadar ortak olduğu düşünülürse, ikisinin de Marcel Proust ile uğraşmış olması şaşırtıcı değildir – Auerbach ve Benjamin bu Fransız modernistin eserlerinin ne kadar önemli olduğunu fark eden ilk Alman düşünürlerdendir.[18] Örneğin Benjamin'in Proust üzerine yazdığı 1929 tarihli makalesi, hafızanın öznel doğası ile daha geniş anlamda tarih felsefesi arasındaki bağlantıları işlemiştir. Benjamin burada özellikle deneyim, hatırlama ve unutma sorunlarına eğilmiştir.[19] Ancak daha az bilinen bir gerçek vardır ki o da Auerbach'ın bundan dört yıl önce öznellik ve hafıza sorununu işlemiş olduğudur. 1925'te Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si üzerine yazdığı makalede Auerbach, hafıza ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi analiz etmiş, Dante'ye başvurarak Proust'un kendine has anlatı tekniğini ve hatırlama edimini gözler önüne sermiştir.[20] Vico ve Proust üzerine çalışmaları vesilesiyle farklı gerçeklik kavramlarından bahseder olmuş, içsel gerçeklik (*inneres Leben*) ve dünyevi gidişat (*irdischer Verlauf*) veya sonraki adıyla dünyevi gerçeklik (*irdische Wirklichkeit*) kavramlarını ortaya atmıştır. Proust makalesinde bu başyapıtı bir hafıza çalışması biçimi olarak yorumlamıştır. Auerbach'a göre anlatıcı "ampirik kronolojinin yerine olaylar arasındaki gizli ve genelde gözardı edilen bağları koyar, geçmişe ve kendisine dönüp bakan ruh biyografı bu olayları gerçek olarak algı-

17. Carlo Ginzburg, "Auerbach und Dante: Eine Verlaufsbahn", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines Philologen* içinde, Martin Treml ve Karlheinz Barck (haz.), Berlin: Kadmos, 2007, s. 33. Barck, "Erich Auerbach in Berlin", s. 210.

18. Robert Kahn, Proust'un Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach ve Walter Benjamin tarafından ilk başlarda nasıl alımlandığını inceler: Bkz. Kahn, "Eine 'List der Vorsehung'", s. 154-5.

19. Walter Banjamin, "Image of Proust", *Illuminations: Essays and Reflections*, Hannah Arendt (haz.), New York: Schocken Books, 1969, s. 201-15.

20. Yeniden basımı için bkz. Erich Auerbach, "Marcel Proust: Der Roman von der verlorenen Zeit", *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern: Francke Verlag, 1967, s. 296-300. Bu bölüm üzerine bir tartışma için bkz. *Kahn*, "Eine 'List der Vorsehung'", s. 156.

lar".[21] Auerbach'ın *Mimesis*'teki yaklaşımının kilit noktası bu ayrımdır: öznenin kişisel gerçeklik deneyimi ile zamanla ve mekânla sınırlı gerçeklik.

Auerbach'm bu sorulara daha 1920'lerde eğilmiş olması önemlidir. Zira Nasyonal Sosyalizmden kaçıp sürgüne gitmeden, kendisini şekillendiren dünyadan mahrum kalmadan çok önceleri, Benjamin gibi Auerbach'ın da geçmiş deneyimleri hatırlama ve temsil etmenin doğurduğu zorluklar üzerine düşünmeye başladığı anlamına gelir. Hafızanın tema haline gelmesi, bekleneceği üzre, Nazilerin Yahudilere zulmüyle başlamamıştır; iki dünya savaşı arasındaki, modernlikte gerçekliğin temsiline dair kapsamlı söylemin bir parçasıdır bu. Hafıza çalışmaları bugünkü anlamını ancak daha sonra kazanmış, kendilerini büyük ölçüde kaybettikleri üzerinden tanımlayan diaspora kimlikleri için ortak bir zemin anlamına gelmeye başlamıştır. Başka bir deyişle Nazi Almanyası koca bir Alman-Yahudi yazar, sanatçı ve bilimci neslinin kökünü kazıyınca, modern sürgüne düşen de hatırlamak olmuştur.

Kendini "dünyevi gerçeklikten" (daha sonraları "dünyevi gidişat" dediği şeyden) koparma fikri Auerbach'ın düşüncesinin merkezinde yer alıyordu. Auerbach özellikle de kendisini çevresinden yalıtmasının insana kendini daha açık bir biçimde ifade etme imkânı sağlayıp sağlayamayacağını merak ediyordu. Sürgün öncesi birçok çalışmasında da değindiği bir meseleydi bu. Örneğin *Yeni Bilim*'e yazdığı önsözde Vico'yu kendi "memleketinde bile tanınmayan bir yabancı", çevresinden kopuk yaşayan biri olarak nitelendiriyordu.[22] Kendi zamanının sınırlarının ötesinde düşünebildiği, dolayısıyla 19. yüzyıl Romantizmi ve tarihselciliğinin habercisi olduğu için Vico'ya ayrıca hayrandı. Auerbach'a göre Vico'nun zahiri kaderine (*äußeres Schicksal*) 17. ve 18. yüzyıl dünyasının yazılmış olması hiç fark etmemişti, zira Vico kendi zamanının ve mekânının ruhuna sığmayıp taşan ("zamanının ve çevresinin atmosferinden bağımsız") fikirler ortaya atmıştı.[23] Bütünüyle münzevi bir varoluş fikri, o yıl-

21. Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, s. 300.

22. Bkz. Auerbach'ın yazdığı önsöz, Vico, *Die neue Wissenschaft*, s. 14.

23. Bkz. Auerbach'ın önsözü, *a.g.y.*, s. 16. "İnsanın kendini tamamen yalıtarak zamanının dışında yaşaması mümkün mü? Son kertede, elbette hayır." Vico, *Die neue Wissenschaft*, s. 18.

larda Dante üzerine çalışmakta olan Auerbach'ı ele geçirmişti. 1929' da yayımlanan *Dante als Dichter der irdischen Welt* (Dünyevi Dünyanın Şairi Dante) kitabında Auerbach, Dante'nin klasik Roma şairi Vergilius'la beraber cehenneme bir yolculuk kurguladığı *İlahi Komedya*'sını analiz etmiştir. Bu eseri yazarın sürgün sonucu kaybettiği dünyanın yerini doldurma denemesi olarak yorumlamıştır Auerbach.[24] 1302'de Floransa'dan sürülmesinin Dante'nin şiir konusundaki yeteneklerini keskinleştirdiğini, *İlahi Komedya*'yı yazmaya sevk ettiğini öne sürmüştür. Çok geçmeden kendisinin de sürgüne gönderileceğini öngöremeyen Auerbach, Dante'nin sürgünde yazdığı bu eserin yalnızca İtalyan edebiyatının değil, genel anlamda Batı Avrupa edebiyatlarının kurucu uğraklarından biri olduğunu vurgulamıştır. Auerbach böyle bir analize girişerek farkında olmadan kendi sürgününde kimi örnek alacağını seçmiş gibidir.

Hem Auerbach'ın erken dönem çalışmaları hem de *Mimesis*, zihinsel ayrılığı psikolojik bir öneğilime ve toplumsal-siyasi kopuş deneyimiyle yerinden edilme deneyimine bağlar. Örneğin rüya hali, kişinin etrafındaki dünyadan zihinsel olarak kopma halini imler. Auerbach'a göre Vico da böyle biridir; hakikat arayışını "fanatikliğe" kadar vardırmış, "dünyevi hayatını adeta bir rüya gibi yaşamıştır".[25] Aynı imge Auerbach'ın daha sonra Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si üzerine yazdığı incelemede de karşımıza çıkar, ama bu sefer olumsuz yananlamlarıyla birlikte: Anlatıcı çevresinden öylesine kopuktur ki kendi öznelliğinin tutsağı olduğu söylenir.[26] Dante üzerine çalışırken, Auerbach deneyimin nasıl temsil edildiği ve hatırlandığı meselesini de ele almıştır. Auerbach'ın savına göre 14. yüzyılın sürgün şairi dinleyicilerini yeni bir dünyaya taşır; "gerçeğin hatırası bu dünyanın öyle içine işlemiştir ki burada bizzat hatıranın kendisi gerçek gibi görünür"; buna karşılık *İlahi Komedya* okumasında yaşam sadece bir fragman ve rüya haline gelir.[27] Bu fragman

24. Erich Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World*, Chicago: University of Chicago Press, 1961, s. 83, 175.

25. Bkz. Auerbach'ın önsözü, *Die neue Wissenschaft*, s. 15.

26. "... yanından geçip giden dünyayı görmüyormuş, sesini duymuyormuş gibi, bu muazzam roman birkaç motif ve olay etrafında döner." Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, s. 297. Ayrıca bkz. Kahn, "Eine 'List der Vorsehung'", s. 156.



Domenico Peterlini, *Dante Sürgünde*, 1860 civarı.

dünyevi gerçekliğin damıtılmış hali, parçanın bütünü kapsadığı bir metonimidir. Fragman bütünden koparıldı mı eksik olan her şeyi gösterir ve tıpkı bir rüya gibi, insan deneyimini yoğunlaştırır.

Mimesis Batı Avrupa edebiyatı tarihi üzerine düşünürken, çıkış noktası olarak fragman kavramını kullanır. Bu tercihin modernizmin parçalanma ve kopuş merakıyla uyumlu olduğu söylenebilir. *Mimesis*'te, Homeros, Dante, Proust ve Woolf gibi önemli yazarlara dair analizlerde bunun yansımalarını görürüz. Auerbach'ın metodolojisiyle modern filoloğun görevi arasındaki ilişkiyi tartıştığım 5. Bölüm'de, bu noktayı tekrar ele alacağım. Auerbach'ın modernist kopuş mecazına başvurarak kendini sürgünde tecrit edilmiş bir entelektüel olarak sunduğunu göreceğiz. Auerbach'ın *Mimesis*'in sonsözündeki kendi açıklamalarının (ve o dönemden daha nice araştır-

27. "Gerçeğin hatırası bu yeni dünyanın yabancılığının içine öyle işlemiştir ki bu yeni dünya sahici gibi, yaşamın ta kendisi gibi ama bir fragman ve rüya olarak görünür, der Dante dinleyicilerine; Dante'nin ikna gücünün kökenleri de işte gerçeklik ile kendinden geçmenin bu birliğinde yatar." Erich Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, 2. Baskı, Berlin: Walter de Gruyter, 2001, s. 211-2.

macının iddialarının) aksine, 1936-47 arasında İstanbul'da geçen sürgününün "dünyevi gerçekliğinin" aslında eserine nüfuz ettiğini iddia edeceğim. Auerbach maddi şartları aşıp gelmiş geçmiş en güçlü edebiyat eserlerinden birini yaratan bir yazar olarak Dante'yi idealize etmiş, kendi deneyimini de genelde mitleştirmiştir. Kütüphane ve kitapçıdan yana pek sıkıntısı olmamasına rağmen, kendini entelektüel açıdan tecrit edilmiş bir halde resmetmiştir. Aslında İstanbul'da Auerbach'ın içinde yaşadığı çağın ruhunu hatırlatan başka şeyler de vardı: faaliyetlerini kısıtlamaya çalışan Nazi ajanları, İstanbul Üniversitesi'ndeki kıyasıya siyaset, Türkiye'de artan antisemitizm ve bir de memleketten gelen yıkıcı haberler elbette. Auerbach'ın ayaklarını bu dünyaya sağlam bastığını keşfedeceğiz: Kitap değiş tokuş eden, birbirlerinin metin taslaklarını okuyan ve fikir teatisinde bulunan Alman sığınmacı çevresinde bayağı rahat etmiştir aslında.

*Subito Movimento di Cose**

Tercih ettiği dalda daha ancak birkaç yıllık deneyim edinmişti ki Alman üniversitelerinin işleyişini şekillendiren koşullarda korkunç değişiklikler meydana geldi ve Auerbach ülkeyi terk etmeye zorlandı. Dante üzerine yazdığı tez yayımlandıktan sonra Marburg Üniversitesi Romanistik bölümüne profesör olarak atandı, kısa süre sonra da Romanoloji bölümünün –Almanca adıyla *Seminar*'ın– başına geçti. Arkadaşı Walter Benjamin onun kadar şanslı değildi; Alman *Trauerspiel*'i üzerine yazdığı profesörlük tezi Frankfurt Üniversitesi tarafından reddedilince Benjamin açıkta kaldı.[28] Akademide tutunamayan Benjamin, her şey güllük gülistanlıkken bile güvencesiz bir geçim kaynağı anlamına gelen serbest yazarlığa başladı. Ocak 1933'te Hitler'in iktidara gelmesi Benjamin'i Paris'e sığın-

* Yazar burada Dante'nin *Convivio* adlı eserinde alıntıladığı, 6. yüzyıl Roma filozofu Boethius'un bir sözüne gönderme yapıyor: "*ogni subito movimento di cose non avviene sanza alcuno discorrimento d'animo*" (şeylerin her ani değişimi, ruhta da değişimlere yol açar). *–ç.n.*

28. Yine de Benjamin tezini yayımlamıştır: Walter Benjamin, *Zum Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin: Ernst Rowohlt, 1928. *Mimesis*'teki "Miller the Musician" bölümünde Auerbach da gerçekçilik ve burjuva draması meselelerini ele alır.

maya zorladı. Birkaç ay sonra, kadrolu memurluğun yeniden düzenlenmesini öngören bir yasa Nazi hükümeti tarafından kabul edilince, Auerbach ve Benjamin'in Alman-Yahudi ve Marksist meslektaşlarının çoğu akademik kurumlardaki kadrosunu kaybetti.[29] Nasyonal Sosyalistler bu yasayla, Nazizme muhalif olan ya da "Ari ırktan olmayanlar" kategorisine sokulan profesörleri zorla emekli etmenin yasal zeminini hazırlamış oldular. Sonuçta Ari denen ırktan olmayan onlarca biliminsanı derhal tehcire zorlandı, çoğu da Yahudi örgütlerinin yardımıyla yurtdışındaki üniversitelerde iş buldu. 1933'te, felsefeci Theodor W. Adorno (1903-1969) ve Ernst Cassirer (1874-1945) iltica için ilk önce Birleşik Krallık'a, Romanolog Leo Spitzer (1887-1960) ile fizikçi/felsefeci Hans Reichenbach (1891-1953) Türkiye'ye, tarihçi Alex Bein (1903-1988) Filistin'e, felsefeci Max Horkheimer (1895-1973) İsviçre'ye, Romanolog Leonardo Olschki (1885-1961) ise İtalya'ya başvurdu.[30] Bu toplu göçün sonucunda Londra, Los Angeles, New York, Paris ve İstanbul gibi yerlerde sığınmacı toplulukları belirdi.

Greifswald Üniversitesi'nde doktora tezini tamamladığı 1921 yılında, Auerbach "Yahudi cemaatine mensup bir Prusyalı olarak Ber-

29. Almanya ve Avusturya'da zulüm gören Romanologların kaderini inceleyen bir antoloji var: Hans Helmut Christmann ve Frank-Rutger Hausmann (haz.), *Deutsche und Österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus*, Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1989. Auerbach gibi Romanologlar üzerine biyografik makaleler için bkz. Hans Ulrich Gumbrecht, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten: Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*, Michael Krüger (haz.), Münih: Carl Hanser Verlag, 2002.

30. Almanya'dan Amerika'ya göçlerle ilgili çalışmalar için bkz. Werner Berthold, Brita Eckert ve Frank Wende, *Deutsche Intellektuelle im Exil: Ihre Akademie und die "American Guild for German Cultural Freedom"*, Münih: Saur, 1993; Martin Jay, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York: Columbia University Press, 1985; Helge Pross, *Die Deutsche Akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933-1941*, Berlin: Dunckner&Humboldt, 1955; Laura Fermi, *Illustrious Immigrants: The Intellectual Migration from Europe, 1930-1941*, Chicago: University of Chicago Press, 1968. Belli başlı disiplinlerin göçüyle ilgili bir çalışma için bkz. Herbert A. Strauss, Klaus Fischer, Christhard Hoffman ve Alfons Söllner, *Die Emigration der Wissenschaften nach 1933: Disziplingeschichtliche Studien*, Münih: Saur, 1991. Türkiye'de sürgünle ilgili olarak bkz. Jan Cremer ve Horst Przytulla, *Exil Türkei: Deutschsprachige Emigranten in der Türkei 1933-1945*, Münih: Verlag Karl M. Lipp, 1991; Horst Widmann, *Exil und Bildungshilfe: Die deutschsprachige akade-*

lin-Charlottenburg'da yaşıyorum,"[31] diyecektir. Auerbach'ın "Yahudi topluluğuna mensup" olmasının 1933 sonrası yaşamını ve bir biliminsanı olarak çalışmalarını ne kadar etkilemiş olduğu sorusunu Gert Mattenklott, James Porter ve Martin Treml gibi pek çok araştırmacı ele almıştır.[32] Auerbach bir zamanlar Yahudi geçmişini nötr ifadelerle tanımlamayı seçmişse de, Nazi yasaları onun gibileri "tam Yahudiler", "Ari ırktan olmayanlar" ve "Alman olmayanlar" kategorileriyle tanımlıyordu artık. Yahudilik tam anlamıyla ırk muamelesi görmeye başlayınca, "Alman olma hakkının" elinden alındığını fark etti (eski bir hocasına mektubunda böyle yazıyordu). I. Dünya Savaşı gazilerine tanınan istisnai statü sayesinde Auerbach Marburg Üniversitesi'nden hemen kovulmaktan kurtuldu.[33] Fakat sonraki yıllarda üniversitedeki otoritesi sistematik bir biçimde sarsılacaktı. Sonunda ders vermesi ve sınav yapması toptan yasaklanınca, bu görevlerini gelecek vadeden genç bir Romanoloji araştırmacısı olan asistanı Werner Krauss'a (1900-1976) devretti (ayrıca Kraus ileride direnişe katılacaktı).[34] Kendisi gibi bilimcilerin birbiri ardına ders ver-

---

mische Emigration in die Türkei nach 1933, Bern: Herbert Lang, 1973. Thomas Mann, Bertolt Brecht, Theodor W. Adorno, Arnold Schönberg gibi Los Angeles'a sürgün giden Almanlar üzerine bir çalışma için bkz. Ehrhardt Bahr, *Weimar on the Pacific: German Exile Culture in Los Angeles and the Crisis of Modernism*, Berkeley: University of California Press, 2007.

31. Auerbach 1921'de Greifswald Üniversitesi'ne yolladığı özgeçmişinde bu ifadeyi kullanır. Aktaran Martin Treml, "Auerbachs imaginäre jüdische Orte", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* içinde, Karlheinz Barck ve Martin Treml (haz.), Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007, s. 235. Erken Rönesans dönemi İtalyan ve Fransız kısa romanı üzerine yazdığı tezi: Erich Auerbach, *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*, Heidelberg: C.Winter, 1921.

32. Mattenklott, "Erich Auerbach", s. 15-30; James I. Porter, "Auerbach and the Judaizing of Philology", *Critical Inquiry* 35, 2008, s. 115-47; Treml, "Auerbachs imaginäre jüdische Orte", s. 230-51.

33. Erich Auerbach'ın Bonn Üniversitesi felsefe, sosyoloji ve psikoloji profesörü Erich Rothacker'a yazdığı 29 Ocak 1933 tarihli bir mektuptan. Elsky, Vialon ve Stein, "Scholarship in Times of Extremes", s. 745.

34. Auerbach ile Krauss arasındaki yazışmalar ilk olarak şurada yayımlanmıştır: Karlheinz Barck, "Eine unveröffentlichte Korrespondenz: Erich Auerbach/Werner Krauss", *Beiträge zur Romanischen Philologie* 26, no. 2, 1987, s. 301-26; Karlheinz Barck, "Eine unveröffentlichte Korrespondenz (Fortsetzung): Erich Auerbach/Werner Krauss", *Beiträge zur Romanischen Philologie* 26, no. 2, 1987, s. 161-86.

mekten ve yazı yayımlamaktan menedildiği bir siyasi iklimde, kariyerini Almanya'da sürdürmesinin imkânsız olduğunu anladı. 1935'te Auerbach'ı koruyan gazi statüsü de geçerliliğini yitirdi. "Alman olmayanlar" kategorisine sokulan insanların çoğu gibi Auerbach da göç etmeye mecbur kaldı.

O yazın sonunda İtalya'ya gitmesinin sebebi belki sürgün deneyimini tatmaktı, belki de değildi. Her halükârda bu seyahat Nazi sansüründen kurtulmasını, yurtdışındaki diğer bilimcilerle ve arkadaşlarıyla yeniden iletişim kurmasını sağladı. Daha da önemlisi, eski çalışma arkadaşı Leo Spitzer onunla yüz yüze görüşüp Türkiye'deki bir kadro fırsatından bahsetmek için İstanbul'dan Bologna'ya geldi. Spitzer'in Auerbach'a yardım eli uzatması şaşırtıcıdır. Zira 1933'ün başlarında, Auerbach'ın "Yahudi avının yol açtığı sıkıntıdan uzak durmaya çalıştığını, hatta bu durumdan memnun olduğunu" duymak Spitzer'in canını feci halde sıkmıştır. Hitler'in seçilmesinden sonra antisemitizmin dalga dalga yayılmasını Auerbach'm gerçekten de memnuniyetle karşıladığına dair herhangi bir bulgu yok elimizde. Böyle iddialar kötü niyetle yapılmış akademik dedikoduların bir sonucu gibi görünüyor. Fakat Spitzer duyduklarına inanmış, Nisan 1933'te felsefeci Karl Löwith'e (1897-1973), Auerbach "bizimle aynı geminin yolcusu" olduğunu daha yeni anlıyor, demiştir. Spitzer kendisinin de "imanı sağlam Yahudilerden" biri sayılamayacağını, "Hıristiyanlığın etkisine çok şey borçlu olduğunu", yine de "zor zamanlarda 'atalardan gelen bir dayanışma hissi' denebilecek bir şeyin" gerekli olduğunu söylemiştir.[35]

Auerbach hakkındaki fikri değişmiş midir, değişmişse ne zaman değişmiştir bilmiyoruz; ama Spitzer 1935'te tam da atalardan gelen dayanışma dediği şeyi sergilemiş, belki de böylece meslektaşının hayatını kurtarmıştır. İki yıldır İstanbul Üniversitesi'nde olan Spit-

35. "Yahudi avının başlarında bu sıkıntıdan uzak durmaya çalıştığını, hatta bu durumdan memnun olduğunu duydum – inanılır gibi değil, ama son derece güvenilir kaynaklardan aldım bu haberi. Bizimle aynı geminin yolcusu olduğunu daha yeni anlayan bu adama yardım eli uzatmak gelmiyor içimden. Karar anı geldiğinde nerede durman gerektiğini bilemediysen, sana yabancı muamelesi yaptıklarında şaşıramazsın. Benim 'imanı sağlam bir Yahudi' olmadığımı biliyorsunuz, Hıristiyanlığın etkisine çok şey borçluyum, ama zor zamanlarda da 'atalardan gelen bir dayanışma hissi' denebilecek bir şey olmalı." Leo Spitzer, "Karl Löwith'e mektup, 21 Nisan 1933", Literaturarchiv Marbach, A: Löwith 99.17.113/I.

zer, Johns Hopkins Üniversitesi'nde profesörlük ihtimalini sevinçle karşılamıştır. Kendi yerine, yani İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Okulu'nun başına geçmesi için Auerbach'ı önermiştir. Bu üniversite yakın zamanda modern ve laik bir üniversite olarak yeniden yapılandırılmıştı; Türkiye'nin en prestijli yükseköğretim kurumu ve hümanizmin önde gelen destekçilerinden biri olarak, geniş çaplı Batılılaşma reformlarının icrasına katkı sağlama amacıyla Avrupalı biliminsanlarını işe almaktaydı. Spitzer İstanbul'da geçici bir yuva bulmuştu kendine; tümü 1933 sonbaharında üniversite tarafından işe alman kırktan fazla Alman sığınmacının arkadaşlığından da memnundu. Spitzer ABD'ye yerleşmeyi planlıyordu, yani yeni bir kapı açılıyordu önlerinde; Auerbach'ın Almanya'dan ayrılıp yabancı bir ülkeye yerleşmek için neler yapması gerektiğini, bunun ona nelere mal olacağını konuşuyorlardı. Spitzer Löwith'in İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünde bir kadroya yerleşmesine de yardım etmeye çalıştı. Aralık 1935'te Löwith'i ders vermek üzere davet etti, fakat Löwith geri dönerken gerçekçi bir istihdam fırsatı yoktu elinde.[36] Ama daha sonra Japonya ve ABD'de kadro bulmayı başardı. O zamanlarda pek bir seçeneği olmayan Auerbach, böyle bir teklifte bulunduğu için Spitzer'e minnettardı elbette ve bunu bir "arkadaşlık işareti" olarak görüyordu.[37] Daha önce bir kez daha, Spitzer 1930'da Köln Üniversitesi'ndeki bir pozisyon için Marburg Üniversitesi'nden ayrıldığında da Auerbach onun yerine geçmişti. Bu sefer bazı çekinceleri vardı, fakat zamanın giderek daraldığının da farkındaydı. İyice düşünüp taşınmaya zaman yoktu. Auerbach Bologna'da Spitzer'le buluştuktan kısa süre sonra, Yahudi Almanları başka bir ırk kategorisine sokma girişimleri tam gaz devam ederken, güya Alman kanının saflığını muhafaza etmek için Nürnberg Yasaları kabul edildi. Bu yasalarla, Yahudiliği kan bağıyla tanımlamış istisnasız tüm Yahudilerin kamu kurumlarında istihdamı yasaklanıyordu.

36. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*, Stuttgart: Metzler, 1986, s. 107. Ayrıca bkz. Spitzer'in Karl Jaspers'e Löwith'in İstanbul'da bir pozisyon bulma ihtimalinden bahsettiği mektuplar: Leo Spitzer, "Karl Jaspers'e Mektup, 5 Aralık 1935", Literaturarchiv Marbach, A: Jaspers 75. 14541.

37. Siena'dan Karl Vossler'e yazılan mektup. Yayımlayanlar: Elsky, Vialon ve Stein, "Scholarship in Times of Extremes", s. 747.

Almanya'da antisemitizm rüzgârının giderek güçlenmesi, yabancı emek piyasasında rekabetin kızıştığı anlamına geliyordu ve İstanbul Üniversitesi'nde Spitzer'den boşalan koltuk da bu rekabete elbette dahildi. Bu pozisyon için yarışan en az üç Romanolog daha vardı: modern filoloji uzmanı Victor Klemperer, ortaçağ uzmanları Ernst Robert Curtius (1886-1956) ve Hans Rheinfelder (1898-1971). O günlerde Klemperer biliminsanlarının göç etmelerine yardımcı olan yabancı örgütlere başvurmak için çırpınıp duruyordu. Bu örgütlerden bazıları Zürih'teki Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland (Yurtdışındaki Alman Bilimcilerle Yardımlaşma Derneği), New York'ta bulunan Emergency Committee in Aid of German Scholars (Alman Bilimcilere Acil Yardım Komitesi) ve Londra'daki Academic Assistance Council'dı (Akademik Destek Konseyi). Zürih merkezli Notgemeinschaft müthiş bir maharet sergileyip birçok Alman bilimciyi Türkiye'de işe sokmayı becermişti.[38] Dresden Üniversitesi'ndeki günlerinin sayılı olduğunu bilen Klemperer Mayıs 1935'te Spitzer'in İstanbul Üniversitesi'ndeki pozisyonunu sorup soruşturmuş, Curtius'la aynı koltuk için yarıştığını öğrenmişti. Bu bilgiyi, iki yıl önce İstanbul Üniversitesi'nde göreve başlayan yakın arkadaşı fizikçi Harry Dember'den almıştı. Klemperer, Yahudi olmayan Curtius'un göç konusunda ciddi olmadığını umuyordu.[39] Daha sonra, kendisi gibi Almanya'dan er ya da geç ayrılmak zorunda olan Auerbach'ın da aynı pozisyona talip olduğunu öğrenecekti.

Klemperer sürgün için Türkiye ihtimali ile Filistin ve Güney Amerika ihtimallerini ölçüp biçerken, arkadaşının Türkiye hakkındaki güven verici sözlerini hatırlar. İstanbul Avrupa'nın "en ucunda olsa da," diyordu Dember, "Avrupa Avrupa'dır".[40] Klemperer tama-

38. Klemperer Roman Dilleri ve Edebiyatlarının yanı sıra Almanca da öğretebileceğini veya karşılaştırmalı edebiyat dersleri de verebileceğini söyleyerek potansiyel işverenlerini etkilemeye çalışmıştır. 2 Mayıs 1935, Victor Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*, c.1: *Tagebücher 1933-1941*, Walter Nowojski (haz.), Berlin: Aufbau-Verlag, 1996, s. 196.

39. 15 Mayıs 1935, *a.g.y.*, s. 201.

40. Victor Klemperer, *LTI: Notizbuch eines Philologen*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1947, s. 168. Emily Apter'ın Harry Dember'ın Klemperer'e yazdığı mektuba referansı için bkz. Emily Apter, "Global Translatio: The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933", *Critical Inquiry* 29, no. 2, 2003, s. 266.

men ikna olmamıştı.[41] Esas mesele kültür veya dil değil coğrafyaydı. Avrupa çeperindeki ülkelerin aradığı güvenliği sağlayamayacağından çekinen Klemperer, Lima'yı İstanbul'a tercih ederdi.[42] Tereddütleri olsa da, Türkiye'de işe bulmak için elinden geleni yaptı. Sürgüne bir ihtimal Türkiye'ye gidecek olma fikri, 1935'te günlüğüne yazdıklarına bakılırsa Avrupa'nın ne anlama geldiği üzerine düşünmeye itmiştir Klemperer'i. O yıllardaki düşüncelerine dayanarak, savaş sonrasında "Kafe Avrupa" başlıklı bir deneme yayımlamıştı; bu denemede ortaya koyduğu Avrupa kavramı kökenleri antik Kudüs, Atina ve Roma kültürlerine uzanan belli bir zihniyete ya da *Geist*'a dayanıyordu. Klemperer'in Avrupa kavramı coğrafi sınırlara dayanan tanımları terk etmiş, coğrafyanın yerine ortak bir hümanist mirası koymuştur. 1935'te Klemperer, hümanist Avrupa'nın sonunun Nazilerin elinden olacağını anlamıştı. "Almanya'nın artık kesinlikle Avrupa olmadığı" çok açıktı.[43] Nazi iktidarında gündelik yaşamın gerçekliklerine maruz kalan Klemperer, Lima'ya sığınan arkadaşlarının evimizi özledik diye yakınmalarına tahammül edemiyordu. "Ben onlara imreniyorum, onlarsa sürgünde oldukları için üzüntü duyuyorlar," diye yazıyordu.[44] "Avrupa'nın Avrupalıktan çıktığına", Almanya'yı tez elden terk etmek gerektiğine kanaat getiren hümanist, birilerinin Avrupa'yı özlemesini garip buluyordu.[45] Avrupa *Geist*'ının hayatta kalması Klemperer'e göre ancak başka bir yerde mümkündü.

Ne yazık ki ne İstanbul'dan kabul aldı Klemperer, ne Lima'dan, ne de Kudüs'ten. Vaftiz edilip Hıristiyanlığı kabul ettiği halde teknik olarak Yahudi kategorisine giren Klemperer, muhtemelen yasal bir boşluk sayesinde Almanya'da yaşamını sürdürebilmiş; sonraki on senesini, kendi halkını sistematik bir biçimde insanlıktan çıkaran Nazilerin eylemlerini belgelediği, bugün gayet iyi bilinen o meşhur günlüğünü yazarak geçirmiştir. Kısa bir süreliğine Nazilerin hedefi olan Curtius da, kuşkusuz büsbütün farklı koşullarda, Almanya'da kalmıştır. Türkiye'ye gelmekten vazgeçmiş, Bonn Üniversitesi'nde

41. Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen*, s. 168.
42. Klemperer, *LTI*, s. 169. 43. *A.g.y.*
44. 8 Temmuz 1936. Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen*, s. 280.
45. "Avrupa diye bir şey mi kaldı ki? Daha nesini özlüyorlar anlamıyorum." Klemperer, *LTI*, s. 169.

profesör olmuştur.[46] Burada 1948'de yayımlanacak başyapıtı *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Avrupa Edebiyatı ve Latin Ortaçağı) adlı başyapıtını yazmıştır. Nazilere karşı nasıl bir tavır aldığı bugün hâlâ açıklığa kavuşmuş değil. Almanya'da çalışmayı sürdürme kararı en kötü ihtimalle fırsatçı ve siyaseten şüphe uyandıran bir tavır gibi görünebilir; en iyi ihtimalle de "kendi içine göç etmesi" olarak yorumlanabilir. İçsel göç, ezici bir muhalefet karşısında toplumsal ve siyasi yaşamdan elini eteğini çekme hali anlamına gelmeye başlamıştır artık. Ancak içsel göç, Nazi döneminde üretilen bilimsel eserleri düşünmek için kullanışlı bir yol değildir; çünkü işbirlikçilik, konformizm, direniş arasındaki sınırları bulanıklaştırır.[47] Öyle veya böyle, Auerbach'ın içsel göç gibi bir seçeneği yoktu, can derdine düşmüştü. İstanbul Üniversitesi'nde bölüm başkanlığının bir çıkış yolu olabileceğini, hatta bu sayede ekonomik açıdan biraz daha rahat edebileceğini düşünmüştü, ama farklı nedenlerden ötürü birtakım çekinceleri vardı. Spitzer ve daha nicelerinin Türkiye hakkında anlattıklarını duymuş, işin aslına bakarsanız bu ülkede yaşama fikrini pek sevmemişti: "Bu dünya," diyordu muhtemelen Türkiye'yi kastederek, "misafirlik için pek hoş bir yer olabilir, ama uzun vadeli bir işe uygun olmadığı kesin."[48] En başından beri İstanbul'u sadece bir uğrak olarak tahayyül etmişti – burada 11 yıl yaşamasının Auerbach'ın eserlerine nasıl tesir ettiğini merak ediyor insan. Dolayısıyla elinizdeki kitabın amacı, Auerbach'ın "bu dünya" derken kastettiği muhtemelen, 1930'larda kök-

46. 21 Temmuz 1935, Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen*, s. 211.

47. Gumbrecht biyografik bir denemede, Curtius'un Nazi rejimindeki muğlak konumunu tartışır: Gumbrecht, *Vom Leben und Sterben*, s. 49-70. Ayrıca bkz. Walter Boehlich, "Ein Haus, in dem wir atmen können: Das Neueste zum Dauerstreit um den Romanisten Ernst Robert Curtius", *Die Zeit 50*, 1996, s. 52. Curtius üzerine kısa bir pasaj için ayrıca bkz. Apter, "Global *Translatio*", s. 260. İçsel göç ve Alman edebiyatı üzerine bir tartışma için bkz. Cathy Gelbin, "Elisabeth Langässer and the Question of Inner Emigration", *Flight of Fantasy: New Perspectives on Inner Migration in German Literature, 1933-1945* içinde, Neil H. Donahue ve Doris Kirchner (haz.), New York: Berghahn, 2003, s. 269-76; Stephen Brockmann, "Inner Migration: The Term and Its Origins in Postwar Debates", *Flight of Fantasy: New Perspectives on Inner Migration in German Literature, 1933-1945* içinde, Neil H. Donahue ve Doris Kirchner (haz.), New York: Berghahn, 2003, s. 11-26.

48. Karl Vossler'e Siena'dan yazdığı mektup, 15 Eylül 1935. Elsky, Vialon ve Stein, "Scholarship in Times of Extremes", s. 747.

ten Batılılaşma reformlarından geçen laik Türkiye Cumhuriyeti ile, diğer sığınmacılara katılıp Türkiye'ye geldikten sonra burada yazdığı eseri arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaktır.

Sürgünün kaçınılmaz olduğunu kabullenmesi, Auerbach'ın hem Eylül 1935'teki İtalya seyahatine, hem de Benjamin'in çocukluk hatıralarının bir bölümünü okumasına rastlar. Auerbach bir yıl önce, muhtemelen Bertolt Brecht'in Danimarka adresi aracılığıyla Benjamin'e ulaşmayı denemiştir.[49] São Paulo'da bir Alman edebiyatı profesörlüğü kadrosu açıldığını duymuş, işler iyice sarpa sarmaya başladığı için Benjamin'in Paris'ten kaçmasına yardım etmek istemiştir. Nedendir bilinmez, mektup Benjamin'e hiç ulaşmamıştır. Erich ve Marie Auerbach daha sonra bir Zürih gazetesinde Benjamin'in hatıratına rastladıklarında, Erich doğrudan Paris'teki yazara bir mektup yazmış, okuduğu pasajın "uzun zaman önce kaybolup giden bir yuvanın hatıralarını" canlandırdığından bahsetmiştir.[50] 20. yüzyılın başında Berlin'e odaklanan bu metinler, Auerbach'ın kendi çocukluk deneyimlerini de capcanlı resmeder. 1935'te, ekim ayının başlarında İtalya'dan yazdığı ikinci bir mektupta Auerbach, Benjamin'in hatıratının toplu halde yayımlanmasının o günün şartlarında imkânsız olmasından yakınır. Benjamin'in işlerine değer verecek Alman okurların sayısının Nazi iktidarında daha da azaldığını üzülerek kabullenir.[51] Okur kitlesi meselesi, sonraki yıllarda sürgünde yazdığı kendi eserleri bakımından da Auerbach'ın kafasını meşgul etmeyi sürdürür. 1940'ta Nazilerin Fransa işgalinden kaçmaya çalışırken ölen Benjamin'in çalışmalarıyla ilgilenecek bir okur kitlesi bulma görevini sürgüne giden bir başka entelektüel üstlenecektir: Theodor W.

49. Robert Kahn bunun Bertolt Brecht'in adresi olduğu iddiasını ortaya atar. Kahn, "Eine 'List der Vorsehung'", s. 161.

50. Roma'dan Walter Benjamin'e mektup, 23 Ekim 1935. Elsky, Vialon ve Stein, "Scholarship in Times of Extremes", s. 747. Erich Auerbach'm Walter Benjamin'e yazdığı mektuplar ilk olarak Karlheinz Barck tarafından yayımlanmıştır: Karlheinz Barck, "5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris", *Zeitschrift für Germanistik* 9, no. 6, 1988, s. 688-94. Ayrıca bkz. ilk İngilizce çevirisisi, Karlheinz Barck ve Anthony Reynolds, "Walter Benjamin and Erich Auerbach: Fragments of a Correspondance", *Diacrtics* 22, no. 3/4, 1992, s. 81-3.

51. "Paris kitabınıza gelince, onu bayağıdır biliyorum – hatta bir ara adını 'Paris Pasajları' koymayı düşünüyormuşsunuz sanırım. Gerçek bir belge olacak bu, keşke insanlar böyle belgelerle ilgilense." Floransa'dan Benjamin'e mektup, 6 Ekim 1935. Elsky, Vialon ve Stein, "Scholarship in Times of Extremes", s. 748.

Adorno, Benjamin'in bugün çok iyi bildiğimiz anılarını onun ölümünden sonra derler ve 1950'de *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk* adıyla yayımlar.[52]

Pek çok açıdan, Auerbach'ın İtalya seyahati hayatındaki dönüm noktalarından biri olmuştur. Benjamin ile yazışmayı sürdürüp, bir zamanlar paylaştıkları dünyayı ebediyen kaybettiklerini bu ülkede kabullenir. Hatta Auerbach'ın Benjamin'e mektup yazdığı şehir de 1302'de Dante'yi süren Floransa'dan başka bir yer değildir. Toskana ormanlarıyla çevrili bir 14. yüzyıl kalesinin yerine inşa edilen Villa La Limonaia'da kalırken, Auerbach memleketindeki siyaset üzerine düşünmüş ve kendisini bekleyen sürgünün kaçınılmazlığıyla yüzleşmiştir. Mektubunda, Hitler iktidara geldiğinden beri çalışmakta olduğu Marburg Üniversitesi'ndeki koşulları tasvir etmeyi dener:

> Bizden olmayan, farklı önvarsayımlara sahip, ama hepsi benim gibi düşünen onurlu insanlarla bir aradayım orda. Güzel şey bu, ama böyle olunca da insan olmayacak şeylere inanabiliyor: Üzerine bir şeyler inşa edebileceği bir zemin olduğunu sanabiliyor; halbuki tek tek bireylerin görüşleri, bu insanlar sayıca ne kadar çok olsa da, hiçbir önem teşkil etmiyor. Yaptığım yolculuk sayesinde bu hatanın farkına vardım.[53]

Dante'nin memleketinde, 14. yüzyıldan kalma bir kalede yazdığı mektup, Auerbach'ın sürgün deneyiminin yakında ne gibi anlamlar kazanacağının habercisidir. Hümanist Auerbach için İtalya, Avrupa'nın kültür ve edebiyat tarihinde çığır açan bir yerdi. Daha önce belirttiğim gibi, Auerbach'ın Dante araştırması yeni bir şeyin, yani milli edebiyatın doğuşunda sürgün ve hafızanın nasıl bir rol oynadığını gözler önüne serer. Auerbach'a bakılırsa, Dante'ye göre "siyasi felaket *subito movimento di cose*, yani dış koşulların aniden değişmesiydi ve böylesine ani değişimler de her zaman korkunç krizlere yol açardı".[54] Auerbach, Dante'nin yeni dil ve anlatı biçimleriyle deneyler yaptığını ve böylece hakikaten "Avrupalı bir ses"[55] yaratarak bu krizi aştığını söylemiştir. Auerbach'ın sürgünle üretken bir ilişki kurarak baş etmenin yolunu çoktandır bildiği en somut haliyle orta-

52. Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert: Mit einem Nachwort von Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

53. *A.g.y.*

54. Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World*, s. 83.

55. *A.g.y.*, s. 76.

dadır. 1933 felaketinden yıllar evvel, *İlahi Komedya*'nın çıkış noktası olan "kafa karışıklığının" 1300'den önceye, Dante'nin hâlâ Floransa'da ve "felaketin henüz yolda" olduğu zamanlara rastladığını iddia eder Auerbach: "Bu tarihten itibaren yaşananların –sürgün, boş umutlar, yoksulluk, haysiyetle kendini geri çekme– Dante'nin kafa karışıklığıyla hiçbir bağlantısı yoktur. Bu dünyada kaderi de kısmeti de bunlardır, yüksek bir mevkinin itibarı gibi taşır bunları. Acı çekeceksin ve mutsuz olacaksın, der Brunetto ve Cacciaguida; fakat sen bütün haysiyetinle sağlam durmayı bırakmazsan, bunun ne kadar doğru olduğu ortaya çıkacaktır."[56] Auerbach'ın burada Dante'nin sürgün dönemi eserleri için çizdiği çerçeve, kendi sürgününün bilimsel çalışmalarına nasıl yansıyacağını gösterir: Bu noktadan hareketle Auerbach, *Mimesis*'i yazarken kendi Avrupalı sesini bulmuştur.

Sürgünde *İlahi Komedya* gibi hem eski dünyanın tamamlanışını gösteren hem de yeni bir başlangıca zemin hazırlayan eşsiz bir eser yazmayı Auerbach muhtemelen İtalya seyahatinde tasarlamıştır. İtalya'dan, Dante uzmanı Karl Vossler'e (1872-1949) yolladığı mektupta "gerçekçilikle ilgili projenin biraz daha beklemesi lazım, bu konudan daha fazla şey çıkabilir,"[57] yazmıştır. Auerbach burada *figura* kavramı ve tarihsel tezahürlerine mi atıfta bulunuyordu, emin değiliz.[58] Figura kavramı sürgünden ister önce oluşmuş olsun ister sonra, böyle bir çalışma tasarlama işini ancak İstanbul'a yerleştikten ve Angelo Giuseppe Roncalli sayesinde bir Dominiken Kilisesinin kütüphanesine erişim olanağı yakaladıktan sonra hayata geçirmiştir.[59] Auerbach Dante'nin *İlahi Komedya*'sını belli bir tarih anlayışının, yani ortaçağın geçmiş ve şimdiki olayların figural yorumu biçimindeki baskın tarih anlayışının şekillendirdiğini İstanbul sürgünü sırasında fark etmiştir.[60]

56. Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, s. 124.

57. Karl Vossler'e mektup, 15 Eylül 1936. Elsky, Vialon ve Stein, "Scholarship in Times of Extremes", s. 747.

58. Bkz. *a.g.y.*, s.759.

59. Auerbach'ın Türkiye'de yayımladığı ilk iki makale, Flaubert, Stendhal ve Balzac'ta mimesis üzerinedir: Erich Auerbach, "Über die ernste Nachahmung des Alltäglichen", *Romanoloji Semineri Dergisi* 1, 1937, s. 262-94. Bu makale *Mimesis*'teki "In the Hôtel de la Mole" bölümüyle bir ölçüde örtüşür.

1935'te, ekim ayının ortalarında İtalya'dan Marburg'a döndüğünde, Auerbach üniversiteden hayati bir mektup aldı. Kaderine yazılan olmuş, Marburg Üniversitesi'ndeki görevinden alınması resmilik kazanmıştı; artık en büyük ümidi İstanbul'da işe alınmaktı. Hem Spitzer'in desteği vardı arkasında, hem de Vico'nun tarih felsefesi hakkındaki yazılarını 1920'lerin sonunda Almancaya çevirdiği İtalyan bir biliminsanının. Söz konusu bilimci, kariyerinin başından itibaren Auerbach'ı etkilemiş ve desteklemiş olan tarihselci ve hümanist Benedetto Croce'den (1866-1952) başkası değildi. İstanbul'da açılan pozisyon için, Croce'nin yanı sıra, bir diğer Dante sevdalısı Vossler de Auerbach'ı önermişti.[61] Yine de Marburg Üniversitesi profesörünün Yabancı Diller Okulu'nun başına geçeceğini öğrenmesi Ağustos 1936'yı buldu. O yaz Berlin'de düzenlenen Olimpiyat Oyunları sayesinde Yahudiler kısa bir süreliğine de olsa rahat bir nefes almış; Naziler uluslararası camianın gözünü boyamaya, Almanya'nın Yahudilerine insanca muamele ettiği izlenimi uyandırmaya çalışmıştır. Klemperer birkaç aya kalmadan bütün bunların biteceğini gayet iyi biliyordu.[62] Dolayısıyla o yaz Spitzer'in boşalan profesörlük kadrosu akıcı bir şekilde Fransızca konuşabilen bir bilimciye önerilsin diye ısrar ettiğini öğrenmek, onu iyice umutsuzluğa itti. 1936'da Cenevre'ye giderek Fransızcasını tazeleyen Auerbach'ın aksine Klemperer, buna hiç fırsatının olmamasından yakınıyordu.[63] Yurtdışında iş bulma trenini kaçırınca Nazi rejiminde yaşamak zo-

60. Erich Auerbach, *Neue Dantestudien: Sacrae scripturae sermo humilis; Figura; Franz von Assisi in der Komödie. Dante Hakkında Yeni Araştırmalar*, Robert Anhegger, Walter Ruben ve Andreas Tietze (haz.), Istanbuler Schriften – İstanbul Yazıları, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944, s. 66.

61. Klemperer bu bilgiyi bir İtalyan akademisyenden almıştır. 17 Temmuz 1936. Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen*, s. 286.

62. 16 Temmuz 1936. *A.g.y.*, s. 281. Nürnberg Yasaları kapsamında Klemperer Yahudi ilan edilmişti. Vaftiz edilmiş bir Hıristiyan olması, Avrupa'yı Yahudilerden "arındırmak" isteyen Nazilerin umurunda bile değildi. Klemperer'in Dresden'den ölüm kamplarına yollanmaktan kurtulması muhtemelen eşi Eva'nın Naziler tarafından Ari sayılması sayesinde olmuştur. Nazi Almanyasına hapsolup kalan Klemperer günlüğünde mücadelesini şöyle anlatır: "Almanlığım için hayatımın en zorlu savaşını verdim... buna sıkı sıkı sarılmalıyım: Ben Almanım, esas onlar Alman değil. Asıl olan kan değil zihniyettir." Victor Klemperer, *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1942-1945*, New York: Random House, 1998, s. 51.

63. 17 Temmuz 1936. Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen*, s. 286.

runda kaldı: Odasının anahtarlarını yönetime, kitaplarını da üniversite kütüphanesine iade etti.

Klemperer'in sandığının aksine, İstanbul Üniversitesi'nin Auerbach'ı işe almasının sebebi Fransızcada iyi olması değildi. İstanbul'daki işi kıl payıyla kaçıran kişi Curtius veya Klemperer değil, Münih Üniversitesi'nin Roman Dilleri ve Edebiyatları profesörü, ortaçağ uzmanı Hans Rheinfelder'di. Tedrisat Komisyonu son raporunda hem Auerbach'ın hem de Rheinfelder'in dosyalarını değerlendirmiş; komisyon başkanı Spitzer Auerbach'ı desteklemiş, bunu da ikna edici gerekçelerle dekana ve rektöre sunmuştur. Komisyonun diğer iki üyesi, felsefeci Hans Reichenbach ve iktisatçı Alexander Rüstow'du – ileride göreceğimiz üzere, Auerbach ile Rüstow Avrupa kültürünün doğuşu üzerine uzun vadeli bir diyaloğa girecekti. Komisyon Auerbach'ı hiç şüphesiz engin bilgisi, alanında tanınması, deneyimi ve olgunluğu nedeniyle desteklemiştir. Ancak raporun asıl aydınlatıcı tarafı, komisyon üyelerinin Auerbach'ı üniversitenin modernleşmesi için vazgeçilmez biri gibi sunmuş olmasıdır: "Bilhassa Fransız Edebiyatı ve İtalyan Edebiyatı tarihiyle ilgili çalışmalar yapan Auerbach, bu edebiyatların daha kapsamlı medeniyet akımlarıyla (Antik dönem, Hıristiyanlık, Modern Laikleşme) ilişkilerini incelemekte ve Batı Medeniyetine dışarıdan, eleştirel bakabilmektedir."[64]

Tedrisat Komisyonu Auerbach'ın antik çağlardan Hıristiyanlığa ve modern laikliğe Avrupa edebiyat tarihini öğretebileceğinin altını çizer. Yükseköğretimi laikleştirme söz konusu olduğunda önemli bir vasıftır bu. Raporda Auerbach'ın Batı kültürüne eleştirel bir bakış açısından yaklaştığı da vurgulanır. Bilhassa bu noktaya parmak basan komisyon, Avrupalı bilimcinin Batı kültürüne mesafeli yaklaşımının üniversitenin çıkarına olacağını savunmuştur. Tedrisat Komisyonu'nun raporu, üniversitenin eğitim sistemini Batılılaştırma niyetinin, sığınmacılar tarafından gayet iyi anlaşıldığını kanıtlar. O yıllarda, üniversite idaresi kendi memleketinin menfaatlerini daha

64. İtalyan Edebiyatı ve Fransız Edebiyatı tarihi üzerine çalıştığı ve medeniyetin başlıca itkilerini ele aldığı gerekçesiyle, komisyon Auerbach'tan yanaydı. Üniversite yönetimini Auerbach'ın "Batı Medeniyetine" mesafeli bakabildiğine ikna etmeyi deniyordu. Tedrisat Komisyonu yazdığı raporu üniversite yönetimine Mayıs 1936'da sunacaktı. İstanbul Üniversitesi Arşivi, Auerbach Dosyası.

ön planda tutma ihtimali olan bilimcileri işe almaya çekiniyordu. Hatta komisyonun önerilerini Rektör Cemil Bilsel'e sunan dekan, komisyonun Auerbach'ı Yahudi olduğu için tavsiye ettiğini öne sürmüş, fakat Marburg Üniversiteli profesörün nesnel açıdan da daha iyi bir seçim olacağını eklemiştir.

Yabancı Diller Okulu Türkiye'nin ulus inşa süreci için elzem olduğu için, İstanbul Üniversitesi'ne bilimci bulma işine bizzat kültür bakanı da katılmıştır. Bilsel komisyon raporunu Kültür Bakanlığı'na iletirken, Rheinfelder'i seçmenin büyük ihtimalle Alman hükümetini memnun edeceğini, ama Rheinfelder'in İstanbul'da Alman propagandası yapma riskinin olduğunu öne sürmüştür. Haziran 1936 tarihli müteakip mektubunda Bilsel, Almanya'daki Türkiye büyükelçisinin tavsiyelerine işaret ederek Auerbach'ın seçilmesini desteklediğini tekrarlamıştır. Büyükelçi, Almanya ile münasebeti kesilmiş bir profesörün Türkiye için daha uygun olduğu kanaatindeydi. Rheinfelder yerine "üstün Yahudi" işe alındığı takdirde, Alman yetkililerin muhakkak müdahale edeceğini düşünmüyordu.[65] Kültür Bakanlığı sonraki haftalarda üniversite rektörünün, dekanın ve büyükelçinin önerilerini dinlemiş, Spitzer'den boşalan pozisyonu Auerbach'a teklif etmiştir.

İstanbul Üniversitesi arşivindeki bazı belgeler, Nazi Almanyasından iltica etme arayışında olan nice seçkin Alman bilimci varken neden Auerbach'ın seçildiğini açıkça ortaya koyar. Özetle, bunun nedeni sadece Auerbach'ın engin edebi bilgisi değil, aynı zamanda Batı Avrupa'ya eleştirel bakması ve Alman toplumundan dışlanmış olmasıdır. Çağımızın Auerbach araştırmacıları Alman bilimcinin işe alınmasının ardında son derece önemli siyasi nedenler olduğunun farkına varmamış, bu hikâyeyi esasen Auerbach'ın özgeçmişi çerçevesinde yorumlamışlardır. Halbuki Auerbach'ın hem kültür

65. "19 haziran 1936, Kültür Bakanlığı Onuruna. Profesör Spitzer'in yerine Profesör Auerbach veya Rheinfelder'den birinin seçilmesi meselesinde Berlin Talebe Ispekterimiz Resat Semsettin ve Elçimiz Hamdi ile görüştüm. Elçimiz müsavi şartlar altında bile Almanya ile münasebeti kesilmiş bir profesörün alınmasının Üniversite lehine olduğu kanaatindedir. Müsavi olmıyan şartlarda ise üstün yahudinin tercih edilmesine, almanların hiçbir şey diyemiyeceklerini ve demediklerini söylemiştir. Profesör Hellmanda uğradığımız dezillüsion göz önünde tutularak bu işe Yüksek Vekâletlerince çabuk karar verilmesini, saygılarımla dilerim. Üniversite Rektörü" [aynen alınmıştır]. *A.g.y.*

bakanına, hem rektöre hem de dekana bu kadar cazip gelmiş olmasının sebebi tam da Alman propaganda mekanizması için işlevsel hale getirilemeyecek olmasıdır. Diğer bir deyişle, Auerbach'ın Dante, Vico ve Proust'ta tespit ettiği kopuş fikri, tesadüfen, kendi sürgün sürecinde elini güçlendiren kuvvetli bir araca dönüşmüştür.

Bir bakıma, Auerbach laik bir bilimci olacağı yönündeki beklentileri boşa çıkarmamıştır. Alman toplumunun sistematik olarak Arileştirilmesi karşısında ne kendini dine vermiş ne de Siyonizmi desteklemiştir. Filolog ekseriyetle laik bir yaşam sürmüştür; hatta sürgünde agnostik bir biliminsanına dönüştüğü, Musevilik kadar Hıristiyanlığın kültürel eserlerine de ilgi gösterdiği söylenebilir.[66] Öte yandan İslamın Avrupa üzerindeki etkisi, çalışmalarında atladığı bir nokta olarak kalmıştır. Auerbach sürgünde Musevilerin kutsal kitabına döndüyse eğer, ne teolojik gerekçelerle yapmıştır bunu ne de Tanah imdadına yetişsin diye. Bu kutsal kitap, Avrupa edebiyatının laik tarihini derlemek için yararlı bir kaynaktır. Kartezyen bir çağda hümanist eğitimi savunmuş olan Vico, kendi tarihine eleştirel bakmasını mümkün kılan araçlar sağlamıştır Auerbach'a. Kendisini kapsamlı bir Avrupa kültürü anlayışı, tarihsel bir perspektif ve hümanist bir vizyonla donatan Auerbach, Avrupa kavramına laik bir bakış açısıyla yaklaşmaya fazlasıyla hazırdır.

Hümanizmin Sürgünü

Auerbach'ın çalışmalarıyla bağdaştırdığımız hümanist perspektif 14. yüzyıla, antik Yunan-Roma kültürünün Avrupa ilminin membası olarak görülmeye başladığı zamanlara kadar uzanır. Klasik antik Yunan-Roma edebiyatının ve diğer sanatların yeniden keşfedilip diriltildiği, Rönesans hümanizmi diye bilinen dönemdir bu. Bu hümanizmin taraftarları kültürü baştan aşağı yenilemek, cehaletin hüküm sürdüğü bu düpedüz "karanlık" çağı yepyeni bir düzene dönüştür-

66. Henri Peyre Auerbach'ı agnostik diye tanımlar. Bkz. Henri Peyre, "Erich Auerbach", *Marburger Gelehrte in der Ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* içinde, Ingeborg Schnack (haz.), Marburg: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 1987, s. 10-11. Peyre'in metnini tartışırken Martin Treml Auerbach'ın agnostikliğinden ve laik yaşam tarzından da bahseder. Treml, "Auerbachs imaginäre Orte", s. 236.

mek gerektiğini savunmuştur.[67] Klemperer'e göre Rönesans hümanizminin doğduğu vakit, Francis Petrarca'nın (1304-1374) Avignon yakınlarında bir dağa tırmanışını anlatan o 1350 tarihli mektubu yazdığı vakittir.[68] Livius'un *Roma Tarihi* kitabında sözünü ettiği tırmanıştan ilham alan Petrarca dağa bizzat tırmanmaya karar verdiğini, "o müthiş irtifanın nelere kadir olduğunu görmek" istediğini yazmıştır.[69] Augustinus'un *İtiraflar*'ını yanında götürdüğünü, zirveye varınca da açıp okuduğunu anlatır. "İç gözünü" kendine çevirmeye yönelik bir çağrı diye yorumladığı bir bölüme denk gelir. Klemperer'in Petrarca'ya atıfta bulunması aydınlatıcıdır çünkü hümanizme özgü bir vasfı vurgular: eleştirel inceleme ve kendini sorgulama.[70] Hepsinden önemlisi, Petrarca'nın klasik ilim ve Hıristiyan düşüncesini nasıl uzlaştırdığını görürüz: Livius'un antik çağda yazdığı dağa tırmanış sahnesini yeniden canlandırırken, kendisi ile Augustinus arasında da bağlantı kurarak önemli bir adım atmıştır.[71]

Petrarca örneğinde olduğu gibi, Latin klasiklerine geri dönmek ve onları şimdiki zamanda taklit etmek hümanizmin ilk adımını tanımlar. Auerbach'a göre erken dönem hümanistler "o klasiklerin el yazmalarını arayıp bulmuş, üsluplarını taklit etmiş, klasik retoriğe dayanan edebiyat anlayışlarını benimsemişlerdir".[72] Klemperer 14. yüzyıl hümanistlerinden "hatırlamanın vasıflı emekçileri" diye bahseder.[73] Bu âlimler antik Yunan edebiyatını da yeniden keşfetmişlerdir. Bu keşif büyük ölçüde, Osmanlı 1453'te İstanbul'u fethedince Konstantinopolis'i terk eden Bizans âlimleri vesilesiyle gerçekleş-

67. Robert Grudin, "Humanism", *Encyclopedia Britannica Online*, search.eb.com.proxy.lib.umich.edu/eb/article-11769 (erişim tarihi: 14 Temmuz 2008).

68. Victor Klemperer, *Der alte und der neue Humanismus*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1953, s. 8

69. James Harvey Robinson (haz.), *Petrarch: The First Modern Scholar and Man of Letters*, New York: Knickerbocker Press, 1898, s. 308.

70. Grudin, "Humanism".

71. Geçmişe yaklaşmanın bir yolu olarak yeniden canlandırma için bkz. Vanessa Agnew, "Introduction: What is Reenactment?", *Criticism* 46, no. 3, 2004, s. 327-39; ve "History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present", *Rethinking History* II, no. 3, 2007, s. 299-312.

72. Erich Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature: Latin, French, Spanish, Provençal, Italian*, İng. çev. Guy Daniels, New York: Capricorn Books, 1961, s. 131.

73. Klemperer, *Der alte und der neue Humanismus*, s. 8.

miştir.[74] Auerbach'a göre bu süregelen antik dönem edebiyatı meraklı Latinlerin *humanitas* fikriyle, yani "'insanlık', 'insan medeniyeti' ve 'insan ideasına yakışan eğitim'"le ilişkiliydi.[75] Antik Yunan-Roma elyazmalarının yeniden keşfine, tercümesine ve taklidine ilham veren tam da bu pedagojik humanitas nosyonudur.[76] Humanitas Avrupa ortaçağının biçim değiştirmesine yön vermişse de, Alman âlimlerin belirli bir kültür, tarih ve ilim hattını belirtmek için *hümanizm* terimini ortaya atıp kullanmaya başlamaları 19. yüzyılı bulmuştur. Sonuçta Auerbach'ın kendi hümanist perspektifi hem 14. yüzyılın ilk hümanistlerine hürmet eden hem de 19. yüzyıl filoloji ve tarihselcilik geleneklerine önem veren bir perspektiftir.

Hümanizm bugün hâlâ çeşitli kültürel, siyasi, eğitsel ve bilimsel yaklaşımları altında toplayan geniş bir çatı görevi görür. Bu yaklaşımlar Rönesansın klasizminden ve gündelik hümanizm/halk hümanizminden, 18. ve 19. yüzyılın tarihselci hümanizmine kadar uzanır. 20. yüzyılın ilk yarısında karşımıza çıkan burjuva hümanizmi ile sosyalist hümanizmi ve bu yüzyılın sonunda Edward Said'in hümanizmin seküler itici gücünü diriltmesini de bunlara ekleyebiliriz tabii. Birbiriyle çekişen bütün bu tanımlardan bizi burada en çok ilgilendiren, hümanizmin Nazi rejimi sırasındaki kaderi ve Türkiye'nin modernleşmesinde ve laikleşmesinde oynadığı roldür.

Bu da bizi Nazi Almanyasının hümanizm konusundaki tavrı meselesine getirir. Savaştan sağ çıkan Klemperer 1953'te Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde bu meseleyi aydınlatma ümidiyle bir ders vermiştir. Klemperer bu derste Avrupa kültürünün hümanizm yoluyla teşekkülünü, Nazilerin hümanist perspektifi reddetmesini ve hümanizmin sosyalizmdeki yeni rolünü anlatmıştır. Klemperer'e

74. Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, s. 131-2. Nancy Bisaha Konstinopolis'in fethinin ve Bizanslı âlimlerin İtalya'ya göç etmesinin etkilerini ortaya koyar. Bkz. Nancy Bisaha, "Straddling East and West: Byzantium and Greek Refugees", *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, s. 94-134.

75. Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, s. 131.

76. *Humanitas* terimi yalnızca modern "insanlık" (*humanity*) sözcüğüyle bağdaştırılan anlayış, yardımseverlik, şefkat, merhamet gibi niteliklere işaret etmiyor; metanet, muhakeme, ihtiyat, belagat ve onur anlamına da geliyordu. Grudin, "Humanism".

göre kökenleri antik Yunanlara ve Romalılara dayanan hümanist bir Avrupa kültürünün Naziler için bir anlamı yoktu, zira böyle bir hümanizmin Cermen ruhu adı verdikleri şeyi bozduğuna inanıyorlardı.[77] Kısacası Nazi ideolojisinde hümanist geleneğe yer yoktu çünkü hümanizmin koyutladığı Avrupa kültürü münhasıran Cermen kökenli değildi. Hatta Naziler bilakis hümanizm karşıtıydı. Yine de Klemperer'i izleyip Hitler'in iktidara gelişiyle hümanizmin 20. yüzyılın başındaki gerilemesi arasında doğrudan bir bağ kurmak yanlış olur. Klemperer'in 1953 tarihli dersini, en azından bir dereceye kadar, Soğuk Savaş bağlamında değerlendirmek gerekir. Filolog "Hümanist Kızıl Ordu'nun" artık sosyalizme destek olabileceğini belirtmiştir. Hatta daha da ileri gidip Avrupa kültürünün çöküşünü hem kapitalizm ve emperyalizmden faşizme geçişe hem de "eski" hümanist düşüncede yaygın olan üstün ırk doktrinine bağlamıştır.[78] Klemperer bu eski hümanist düşüncenin yerine daha kapsayıcı olan "yeni" bir sosyalist hümanizm biçimi tasavvur etmiştir. Bu yeni hümanizmin sadece elitleri değil tek tek her vatandaşı eğitmeye ve bir bütün olarak medeniyetin nihai ilerlemesi için okuryazarlık düzeyini yükseltmeye adanması gerektiğini dile getirmiştir.

Suzanne Marchand'ın çalışması, klasik hümanizmin 20. yüzyılın başlarında Almanya'da neden kan kaybettiğini daha iyi anlamamızı sağlar. Klemperer'in aksine Marchand hümanizmin 1933'ten önce zaten gerilemeye başladığını hatırlatır: Alman İmparatorluğu'nda hümanizm daha 1914'te bile iki taraftan birden kuşatılmış durumdaydı.[79] Bir yanda Alman milliyetçisi fraksiyon, "acilen milli seferberliği gerektiren bir dönemde klasik modellere sadakatin vatana ihanetten farksız ve/veya yararsız" olduğunu iddia etmekteydi. Diğer yanda Oryantalist fraksiyon da "klasikçilerin sunduğundan daha derin, daha zengin bir kültürel kalkınma tarihini kamuoyunun gözleri önüne serebileceğini"[80] iddia ediyordu. Marchand'a göre klasik

77. Klemperer, *Der alte und der neue Humanismus*, s. 17.

78. *A.g.y.*, s. 23.

79. Hümanizmin gerilemesinde başka etkenler de rol oynar elbette. Bilimsel ve teknolojik ilerleme, arkeolojik keşifler ve siyaset ve iktisatta dünya çapında meydana gelen kökten değişimler bunlardan bazılarıdır.

80. Suzanne Marchand, "Nazism, Orientalism and Humanism", *Nazi Germany and the Humanities* içinde, Wolfgang Bialas ve Anson Rabinbach (haz.),

hümanistler, Doğu dillerini ve edebiyatlarını inceleyen Oryantalistik disipliniyle bağdaşan, yeni, daha kapsayıcı bir evrensel normlar ve değerler sistemi kurmayı başaramamıştı. Hümanizmin istikametinin bu şekilde yeniden tayin edilmesi, Marchand'a göre medeniyetin ortaya çıkışını açıklamak için alternatif bir yol sunabilirdi.[81] Öyleyse hümanizm iki etkenden ötürü gerilemişti: Bunlardan ilki değişime karşı direnç, ikincisi de Nazi Almanyasında yaygın olan aşırı Cermen hayranlığı ile kültürün Arileştirilmesiydi.

Auerbach 1935'te Marburg Üniversitesi'nden çıkarıldığı zaman, klasik hümanizm gizli sığınağını büyük ölçüde yitirmiş, hümanistlerin çoğu sürgüne gitmiştir. Fakat faşizme karşı mücadelede, hümanizme gösterilen ilgi şüphesiz yeniden alevlenmiştir.[82] Haziran 1935'te Paris'te, hümanizm ve anti-faşizm çatısı altında toplanan büyük bir uluslararası konferansta bu durum iyice ayyuka çıkmıştır. Anna Seghers (1900-83) ve Bertolt Brecht (1898-1956) gibi sürülmüş birçok Alman yazarın desteğiyle, André Malraux (1901-76) ve André Gide'in (1869-1951) başkanlığında düzenlenen uluslararası konferans dünya çapında ilgi görmüştür. Beş günlük etkinlik için yaklaşık üç bin kişilik bir konferans salonu ayarlanmıştır. Salon ağzına kadar dolmuş, kapıda kalan yüzlerce kişi de tartışmaları sokakta hoparlörlerden dinlemiştir.[83] Konferans katılımcıları da yetmiş iki millettendir. Kültür mirası, ulus ve kültür, birey, hümanizm ve yazarın toplumdaki rolü gibi başlıklarla düzenlenen panellere dünyanın dört bir yanından onlarca yazar katılmıştır. Davetliler arasında Max

---

Oxford: Oneworld, 2007, s. 273. Marchand'ın yirminci yüzyılın başları için tespit ettiği başlıca üç kültürel referans noktası Almanlık, klasik antik çağ ve Oryantalistiktir.

81. *A.g.y.*, s. 271. Nazi Almanyasında Helenistik dönem hayranlığının gerileyişi üzerine bir bölüm için bkz. Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996, s. 341-54.

82. Paris Konferansı'na dikkat çektiği için Julia Hell'e teşekkür ederim. Marchand, Nazi Almanyasında kalan birkaç Yahudi olmayan hümanistin "despotik hümanizme" gerilediklerini yazar. Marchand, "Nazism, Orientalism and Humanism", s. 272.

83. Wolfgang Klein (haz.), *Paris 1935: Erster Internationaler Schriftstellerkongreß zur Verteidigung der Kultur. Reden und Dokumente. Mit Materialen der Londoner Schriftstellerkonferenz 1936*, Berlin: Akademie-Verlag, 1982, s. 9-10.

Brod, Maxim Gorki, Heinrich ve Klaus Mann, Lion Feuchtwanger, Boris Pasternak, Robert Musil, E. M. Forster ve Aldous Huxley gibi önemli yazarlar vardı. Konferansın başlıca amacı "kültür"ün hangi yollardan savunulabileceğini tartışmaktı, zira yazarlar faşizmin yayılmasının kültürü tehdit ettiği, hatta yok ettiği görüşündeydi.[84] *Kültür* ve *hümanizm* gibi kilit kelimeler dar anlamda tanımlanmıyor, tartışmaya açık bırakılıyordu. Açılış konuşmasında André Gide, *kültürü* her ülkeye özgü tikel kültürel niteliklerin toplamı olarak tanımlamaya yönelik bir girişimde bulunurken şöyle söylüyordu: Bu kültür "ortak malımızdır, hepimize aittir, uluslararasıdır."[85]

Paris konferansına katılan yazarlar faşizme karşı tek ses olsalar da tüm katılımcılar sosyalizm sempatizanı değildi. Bu nedenle, hümanist kültürün nelerden oluştuğu sorusu ve türlü türlü siyasi pozisyondan yazarı tek bir çatı altında toplayabilme kapasitesi, hareketin geleceği için kritik mesele haline geldi. Bu epey politize atmosferde, faşizme karşı hümanizmin rolüne dair polemiklere yol açan demeçler çok yaygındı. Önde gelen isimlerden Maxim Gorki (1868-1936), Marx ve Lenin'in hümanizmi, yani proleter hümanizm ile burjuva hümanizmi arasında ayrım yapıyordu.[86] Benzer pozisyondan konuşan Klauss Mann da "sosyalist hümanizmin faşizmin karmaşık ve mutlak karşıtı" olduğunu iddia ediyordu.[87] Keza yazarları sosyalist ve burjuva diye ikiye ayıran Paul Nizan da (1905-40) "insan yaşamının somut koşullarının" öneminin farkına varan tek yaklaşımın sosyalist hümanizm olduğunu öne sürüyordu.[88] Böyle görüşler Klemperer'in savaş sonrasında yaptığı eski hümanizm ve yeni hümanizm ayrımında yaşamaya devam etmişse de, bu hümanizm biçimlerinden birini diğerine yeğ tutmaya yönelik bir mutabakat yoktu konferansta.[89] Bilakis, konferansı düzenleyenler iki hümanizm anlayışı arasında bir köprü kurmayı deniyorlardı. Amaçları, sosyalist ve bur-

84. Konferansın çağrı metni için bkz., *a.g.y.*, s. 36. 85. *A.g.y.*

86. Paris'e gidemeyen Maxim Gorki, kongrenin temel varsayımlarıyla ilgili fikirlerini metinleştirmiştir. Bkz. Maxim Gorki, "Von den Kulturen", *Internationale Literatur: Zentralorgan der Internationalen Vereinigung Revolutionärer Schriftsteller* 5, no. 9, 1935, s. 10. Aktaran: Klein, *Paris 1935*, s. 24.

87. Klaus Mann'ın konuşması için bkz. Klein, *Paris 1935*, s. 156.

88. Paul Nizan'ın konuşması için bkz. *a.g.y.*, s. 192.

89. *A.g.y.*, s. 23-25, 457-8.

juva yazarların ortak kültür mirası olarak görülen hümanist geleneği karşıtına, yani faşizm tehdidine karşı savunmaktı.

Paris'te yapılan ayrımdan yola çıkarsak, Auerbach'ın İstanbul sürgününe taşıdığı hümanizm biçiminin burjuva hümanizmi olduğunu söylememiz gerekir. Fakat böyle bir değerlendirme yapmak Auerbach'a büyük bir haksızlık olur (birazdan daha ayrıntılı olarak ele alacağız bu meseleyi). *Mimesis*'in en başındaki o meşhur "*Odysseia*'nın okurları hatırlayacaktır" sözü ilk bakışta Klemperer ve Gorki'nin "eski" hümanizmde, yani burjuva hümanizminde tespit ettiği türden bir elitizmin örneği gibi görünür.[90] Homeros'u okuma şerefine kaç kişi nail olmuştur ki zaten, bir de içlerinden yazarın sözünü ettiği sahneyi hatırlayan biri çıksın? Yine de *Mimesis*'i burjuva hümanizmi örneklerine indirgemek, Auerbach'ın sürgün yıllarında ne kadar emsalsiz bir iş başardığını görmezden gelmek demektir. 1935 Parisinin epey politize tartışmalarına ve konferansın bir kriz ânında edebiyatın ne kadar değerli olduğuna dair içerimlerine değinmemiş olabilir. Ancak Auerbach toplumsal kopuş ile edebi temsil arasındaki ilişkiyle bilhassa ilgileniyordu. Örneğin 19. yüzyıl Fransız edebiyatı üzerine çalışması, "alt" tabakadan karakterlerin nasıl ciddi edebi temsillerin konusu haline geldiğini anlatır. Auerbach'ın eserlerinin Paris 1935'ten sonra Georg Lukács ve daha nicelerinin Marksist estetiğin hakiki tezahürü olarak adlandırdıkları edebi gerçekçilikle pek ilgisi yoktur elbette: *Mimesis* Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde belki de bu yüzden hiç yayımlanmamıştır. Kendini Marksizme adamış bu isimlerin aksine Auerbach, öncelikle sınıfın temsili ve gündelik yaşamla ilgilenmiyordu. Gerçekçiliğe duyduğu ilgi-

90. Dante'nin *İlahi Komedya*'sında hitap meselesi hem Auerbach'ın hem de Spitzer'in ilgisini çekmiştir. Bu konuda örnek bir deneme için bkz. Leo Spitzer, "The Addresses to the Reader in the Commedia", *Italica* 32, no. 3, 1955, s. 143-65. 1953'te verdiği derste Klemperer, Lenin'in Ekim Devrimi'nde (1917) "Herkese" hitabını kullanarak, cumhuriyetin halkları arasındaki ırk, milliyet ve toplumsal cinsiyet farklarını ortadan kaldırdığını iddia eder; bkz. Klemperer, *Der alte und der neue Humanismus*, s. 18. Ayrıca devrim sonrasında yapılan eğitim reformlarının ve Sovyet vatandaşlarının okuryazarlığını artırmaya yönelik seferberliğin önemini vurgular. Klemperer'e göre yirminci yüzyılın sosyalist reformları, "eski" hümanizmin kurtarılmaya değer bir tarafını, yani "duyu ve zekâ gibi dünyevi-insani yetileri" geliştirme vaadini uygulamaya geçirmiştir. Klemperer, *Der alte und der neue*, s. 21.



Gea Augsbourg (1902-1974), Hümanizm konferansı, Paris, 1935. Ön kapak, *La Bête Noire*, no. 4, 1935. 1: André Gide, 2: André Malraux, 3: Jean Richard Bloch, 4: Vaillant-Couturier, 5: Eugène Dabit, 6: Heinrich Mann, 7: Nizan, 8: Kisch, 9: Waldo Franck, 10: Gérome, 11: Henri Clerc, 12: Jean Cassou, 13: Ehrembourg, 14: Julien Benda, 15: Rappoport, 17: Jean Lurçat, 19: Forster, 20: Pasternak, 21: Aldous Huxley, 22: Luc Durtain, 23: Kolsoff, 25: Gold, 26: Vildrac, 27: Dujardin, 28: Babel, 29: Plisnier, 30: Madeleine Paz, 31: Jean Guehenno, 32: Aragon, 33: H. Poulaille. (16, 18 ve 24 numaralı figürlerin kim olduğu Augsbourg tarafından belirtilmemiştir).

nin merkezinde, geçmişi düşünme biçimimizi şekillendiren estetik bir kip olarak mimesis kavramı vardı. Auerbach'ın *Mimesis*'in ilk bölümünde Homeros'un eserini Tanah'la kıyaslamasının nedeni, bu metinlerde gündelik yaşamın nasıl ele alındığını analiz etmek değildi. Daha ziyade Hıristiyanlık döneminde Homeros'un üslubuyla Tanah'ın üslubunun harmanlanmasının, geçmiş olaylar ile şimdiki olaylar arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğiyle ilgileniyordu. Dolayısıyla Auerbach'ın Batı Avrupa edebiyatı tarihinin temelinde, klasik antikçağ ve Hıristiyan düşüncesinden fazlası yatıyordu. Auerbach Türkiye sürgünündeyken, Batı Avrupa kültürünün temel taşlarına bir üçüncüsünü, Yahudiliği ekledi.

Burada kitabın esas meselelerinden birine, Auerbach'ın laik Yahudi-Hıristiyan hümanizminin Türkiye'deki hümanist reformlarla karşılaşınca nasıl evrildiği meselesine geliyoruz. 1930 ve 1940'larda Türkiye'de savunulan hümanizm başlangıçta antik Yunan-Roma modelini laik, ulusal bir kültürün ihtiyaçları doğrultusunda uyarlayan bir hümanizm cinsiydi. Auerbach Yabancı Diller Okulu'nun başındayken, Maarif Vekilliği 1935 Paris konferansı katılımcılarının özendikleri türden bir hümanist reformu uygulamaya koydu – birtakım sosyalist idealleri uygulamaya geçirmeye çalışan klasik, laik bir hümanizmdi bu. Auerbach'ın hümanizmi ile Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in hümanist reformlarının hangi noktalarda temas ettiğini bir sonraki bölümde ele alacağız. Yücel'in reformları hem Anadolulu köylüleri okuma yazmayla ve diğer öğrenme biçimleriyle tanıştırmış, hem de laik, burjuva bir kentli elit için klasik modele benzeyen bir model sağlamıştır.

Bu da Auerbach'ın hümanist vizyonu ile Yücel'inki arasındaki kesişim noktalarının tesadüfi olup olmadığını sormaya itiyor beni. *Doğu Batı Mimesis* bu soruya kesin bir yanıt veriyor: 1930'larda, Türk dünyasıyla Batı Avrupa dünyasının iyice içli dışlı olduğunu ve birbirinin kültür politikalarını sandığımızdan daha iyi bildiğini gösteriyor. Paris konferansına Fransız, Alman ve Sovyet yazarlar hâkimdi, fakat konferans kuşkusuz bu ülkelerden çok öteye ulaşmıştı: Konferansa davet edilenler arasında Portekiz, Bulgaristan, İskandinavya, Çin ve –üstünde durduğumuz mesele bakımından en önemlisi– Türkiye'den insanlar da vardı. Yazar ve diplomat Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974) konferansa bilhassa hümanizm hak-

kında konuşmak üzere çağrılmıştı. Yakup Kadri'nin konferansa bilfiil katılıp katılmadığını kesin olarak bilmiyoruz, fakat asıl mesele de bu değil zaten. 1980'lerde konferans protokolünü gün yüzüne çıkarıp yeniden okunur ve anlaşılır hale getiren Wolfgang Klein, konferans planlanırken, Yakup Kadri'nin hümanizm hakkındaki panellerden birinde oturum başkanı tayin edildiğini doğrular.[91] Protokolün bir yerinde, bir grup Türk yazarın, konferansla aynı davaya baş koyduklarını göstermek için yolladıkları mesaja atıfta bulunulur. Türk yazarların bildirisi "Millet ve Kültür" başlıklı panelde okunmuştur.[92] Konferans için neden Yakup Kadri'nin seçildiğini anlamak hiç de zor değil: Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958) gibi Yakup Kadri de ülkenin önde gelen hümanist entelektüellerindendi.[93]

Örtüşen Tarihler

Auerbach'ın hümanizmin Türkiye'deki anlamı hakkında ne bildiğinden elbette emin değiliz. İtalya'da buluştuklarında, Spitzer Türkiye'de beşeri bilimlerin hümanist ve laik bir çizgide yeniden inşa edildiğine değinmiştir muhtemelen. Buna karşılık Auerbach da büyük ihtimalle Türkiye'deki gayrimüslimlerin haline dair kaygılarından bahsetmiştir. Zaten antisemitizmin kurbanı olan bütün müstakbel sığınmacıların üzerinde kuşkusuz büyük bir baskı oluşturan bir kaygıydı bu. Fakat 1935'te İtalya'da Spitzer'le buluşmadan önce bile, Auerbach Türkiye'de Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişki hakkında bilgi edinme fırsatı bulmuştur. Auerbach'ın Alman ordusunda asker olduğu I. Dünya Savaşı'nda, Osmanlı İmparatorluğu Almanya'nın müttefikiydi; yani Osmanlı siyasi ve askeri sahnede tanınmayan bir aktör değildi. I. Dünya Savaşı'mn neticesi iki impa-

91. Beni konferans hakkında bilgilendirdiği için Wolfgang Klein'a teşekkür ederim. Yakup Kadri adının geçtiği program için konferans bildirilerinin gözden geçirilmiş Fransızca baskısına bakınız.

92. Klein, *Paris 1935*, s. 221.

93. 1937'de, yani Paris'teki konferansın hemen ardından, Yakup Kadri 19. yüzyılın sonlarında Paris'e sürgüne giden bir Osmanlı entelektüelinin hikâyesini anlatan *Bir Sürgün* romanını yayımlamıştır. Doğu ile Batı arasındaki farklar üzerine yorumlar yapan başkahraman, Avrupa kültürünün Grek-Roma temeli üzerine de düşünür. Romanın bir analizi için bkz. Beatrix Caner, *Türkische Literatur: Klassiker der Moderne*, Hildesheim: Georg Olms, 1998, s. 230.

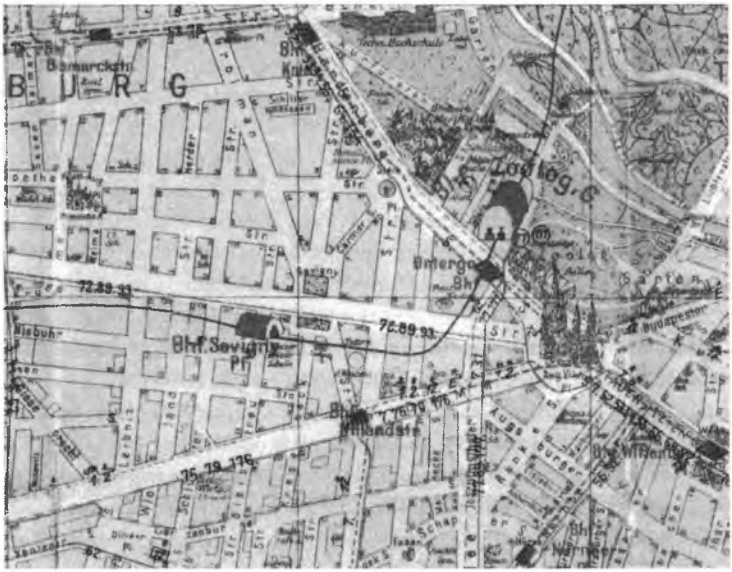
ratorluk için de emperyalizmin sonu anlamına geliyordu. Almanya'nın aksine Osmanlı İmparatorluğu'nun toprakları işgal edildi, Fransız, İngiliz ve İtalyan kuvvetleri arasında paylaşıldı. Almanya İmparatorluğu daha fazla askeri çatışma yaşamadan Weimar Cumhuriyeti'ne evrildi, Türkiye Cumhuriyeti ise ancak Kurtuluş Savaşı'ndan (1919-22) sonra (1923) kurulacaktı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüşümüne dair bu genel bilgilerin yanı sıra, Auerbach'ın gayrimüslim azınlıkların Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl bir muameleye maruz kaldığından da haberi vardı büyük ihtimalle. 15 Mart 1921'de, tam da Auerbach'ın yaşadığı mahallede, Berlin gazetelerine sürmanşet olacak bir olay yaşanmış, bir cinayet işlenmişti. Cinayetin hedefi, Osmanlı işgal edilince Berlin'e sığınan eski Osmanlı Dahiliye Nazırı Talat Paşa'ydı. Cinayet Berlin-Charlottenburg'da, o günlerde Auerbach'ın yaşamakta olduğu Hardenbergstraße ile Fasanenstraße'nin kesiştiği köşedeki Steinplatz'da güpegündüz işlenmişti. Zanlı intikam peşinde bir Ermeni öğrenci olduğu için, bu olay yerel ve uluslararası düzeyde geniş yankı buldu: Talat Paşa bugün artık pek çok ülkenin tanıdığı Ermeni soykırımını azmettirenlerin başında geliyordu.[94]

Berlin gazeteleri, önceki savaş boyunca Almanların sadık müttefiki olan Talat Paşa'ya sempatiyle yaklaşıyordu. Ancak *Armeniengreuel*'e, yani Ermenilere yönelik vahşete misilleme olarak öldürüldüğünden bahsetmeden de geçmiyorlardı. Demek ki hangi siyasi konumu benimsemiş olurlarsa olsunlar, Almanlar Türkiye'nin azınlıklara, özellikle de Ermenilere yönelik tutumundan bütünüyle bihaber değillerdi. Bu haberler sözgelimi Franz Werfel gibi bir yazarı Ermenilerin çektiği acılar üzerine bir roman yazmaya itti ve bu eser 1933'te *Musa Dağ'da: Kırk Gün* adıyla yayımlandı.[95] Auerbach'ın Werfel'in romanını okuyup okumadığını kesin olarak bilmiyoruz.

94. Talat Paşa'nın Ermeni soykırımındaki rolü için bkz. Taner Akçam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York: Metropolitan Books, 2006.

95. Şam'da açlıktan ölmek üzere olan sakat Ermeni çocuklar gören Avusturyalı Yahudi yazar "Ermeni halkının akıl sır ermez kaderini" anlatmaya karar vermiştir. Şuradaki 1933 tarihli önsöze bkz. Franz Werfel, *Die vierzig Tage des Musa Dagh*, Frankfurt am Main: Fischer, 2006.



Pharus'un Berlin-Charlottenburg, Berlin haritasından detay, 1921.

Yine de böyle bir romanın yazılmış olması bile, Müslüman çoğunluk ile etnik ve dini azınlıklar arasındaki ilişkilerin Türklerin ulusdevlete geçişleri esnasında değişmekte olduğundan Batı Avrupalıların bir biçimde haberdar olduğunu düşündürür. Alman medyasında olduğundan daha önemsiz gösterilmişse de, Almanların –siyasetçiler, akademisyenler, solcu gazeteciler, Alman Siyonistler, liberaller– Osmanlılarda Ermenilere yönelik şiddet olayları hakkında ne kadar çok şey bildiğini Margaret Anderson kanıtlamıştır.[96]

Mekânların coğrafi, hatta kültürel sınırlarla çevrili olduğunu düşünürüz genelde. Halbuki ta 1600 kilometre güneydoğusunda gelişen olaylar daha o yıllarda bile Berlin-Charlottenburg topografyası-

96. Anderson 1890'lar ve 1910'larda Ermenilerin öldürülmesine Almanların nasıl tepki verdiğini inceler. İddiasına göre muhtelif siyasi nedenlerden ötürü, Alman kamuoyu bu katliamlara Avrupa'nın diğer ülkelerinde olduğundan daha az yer vermiştir. Margaret Lavinia Anderson, "'Down in Turkey Far Away': Human Rights, the Armenian Massacres and Orientalism in Wilhemine Germany", *Journal of Modern History* 79, no. 1, Mart 2007, s. 93.

na damgasını vurmuştur. Bunu daha iyi anlamak için Berlin'in bu saygın mahallesinde yaşayan bir başka aileye bakmak yeterli olacaktır. Auerbach'ın oğlu Clemens'le (1923-2004) aynı yıl doğan Isaak Behar 1915'te İstanbul'u terk eden Osmanlı Yahudisi bir ailenin oğluydu. Daha nice aile gibi Beharlar da Berlin'e geldi, burada yaklaşık 150 ailelik bir Sefarad Yahudi cemaatine katıldı.[97] 1920'li yıllarda Isaak'ın babası kardeşinin Kantstraße üzerindeki Cohen&Behar Orientteppiche (Cohen ve Behar Doğu Halıları) dükkânında çalıştı. Beş kişilik Behar ailesinin evi de bu mahallede, yeni evli Erich ve Marie Auerbach çiftinin ve Erich'in annesiyle babasının yaşadığı dairenin hemen yanındaydı.[98] Genç Clemens ve Isaak birlikte oynamıştır belki, aileleri sokaktan geçerken göz göze gelmiştir. Beharların Weimar Cumhuriyeti'nde daha iyi ve daha güvenli bir hayat bulmaya çalışırken Yahudi soykırımına kurban gitmesi tarihin trajik ironilerinden biridir. Auerbachlar Almanya'yı terk etmiş ve bir zamanlar Beharların yaşadığı şehre sığınmıştır. Sefarad aile ise Naziler tarafından yok edilmiştir. 1938'de Fasanenstraße'deki sinagoğun yakılmasına şahit olmuşlardır; 1942'de, Isaak Behar'ın annesi, babası ve iki kız kardeşi sınırdışı edilip Riga'ya gönderilmiş ve katledilmiştir. Ailenin saklanarak hayatta kalan tek ferdi Isaak'tır. Yarım yüzyıl sonra yazdığı *Versprich mir, daß Du am Leben bleibst*'ta (Hayatta Kalacağına Söz Ver Bana) işte bu hayatta kalma hikâyesini anlatır.

97. Isaak Behar, *Versprich Mir, daß Du am Leben bleibst: Ein jüdisches Schicksal*, Berlin: Ullstein, 2002, s. 21-22.

98. 1924'te oğulları doğunca, daha üç yıl önce Talat Paşa'nın öldürüldüğü Steinplatz'daki bir eve taşınmışlardır.

2

Türk Hümanizmi

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ bir zamanlar Almanya'nın yurtdışındaki en büyük yükseköğretim kurumu sayılırdı.[1] Auerbach İstanbul Üniversitesi'ne vardığında, benzer bir kültürel geçmişe sahip ve kendisi gibi Nazilerden kaçmış olan pek çok Alman bilimciyle karşılaştı.[2] Auerbach Yabancı Diller Okulu'nun başına geçtiğinde, önceki başkan Spitzer'in döneminden böyle birkaç genç araştırmacı da vardı. Bu araştırmacılardan biri, Spitzer'in Köln'den eski asistanı olan Traugott Fuchs, İstanbul'a varışını "Nazilerden önce Almanya'nın son derece entelektüel çevrelerinde varolan koşullara dönmenin Rönesansvari coşkusu"[3] diye betimliyordu. Fuchs'un yanı sıra, Spitzer'in eski asistanı ve sevgilisi Rosemarie Burkart ile Heinz Anstock ve Eva Buck gibi okutmanlar da vardı.[4] Üniversitenin işe aldığı tanınmış biliminsanları arasında o sıralar Helenistik tarih üzerine bir kitap yazmakta olan antik dönem tarihçisi Clemens Bosch, medeniye-

1. "Berlin dışında en büyük Alman Üniversitesi", Necdet Sakaoğlu, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, İstanbul: İletişim, 1993, s. 77.

2. Sadece 1933'te kırk akademisyen işe alınmıştır. İstanbul'daki Alman Konsolosluğu'nun raporuna göre, 1935'te İstanbul Üniversitesi'ndeki Alman akademisyenlerin sayısı kırk altıdır. Bunlardan beşi İstanbul'a Alman Eğitim Bakanlığı tarafından gönderilmiştir. 22 Mayıs 1935 tarihli rapor Politisches Archiv des Auswärtigen Amts'ta korunuyor: Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 164, Band III 1935-36.

3. Traugott Fuchs, *Çorum and Anatolian Pictures*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Cultural Heritage Museum Publications, 1986, s. 13.

4. Savaş sonrası dönemde Heinz Anstock İstanbul'daki Alman Lisesi'nin müdürü olmuştur.

tin tarihsel bir eleştirisini yazmayı planlayan iktisatçı Alexander Rüstow ve felsefe tarihi ile zaman ve mekân kavramlarında uzmanlaşan Ernst von Aster bulunuyordu.[5] Auerbach'ın insana şevk veren yeni meslektaşlarından biri de fizikçi ve felsefeci Hans Reichenbach'tı. Albert Einstein'ın Berlin'den eski meslektaşı Reichenbach, Auerbach'ın pozisyonuna kimin alınmasının daha iyi olacağını araştıran komisyona üyeydi, ayrıca İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünün başkanlığını yapıyordu. Von Aster gibi Reichenbach da sürülmeden önce mekân ve zaman felsefesi üzerine yayınlar yapmış ve artık kendini bilginin temelleri ve yapısına adamıştı. İstanbul'daki görevi süresince Reichenbach, yazmakta olduğu kitabın konusuna ilişkin fikirlerini –ki bunlardan biri de gerçekliği savunma adına fenomenalist pozitivizmin reddiydi– tartıştığı dersler ve seminerler verdi.[6]

Bu disiplinlerarası entelektüel çevre, gerçekçiliğin kökenleri ve Batı Avrupa Edebiyatı'nda tarih kavramıyla ilgilenen Auerbach'a son derece verimli bir ortam sağlamış olmalı. Auerbach İstanbul'a gelene kadar, Alman sığınmacılar dönemin temel sorularıyla meşgul olan ufuk açıcı bir akademik topluluk oluşturmuştu bile. Bu topluluğun büyük bölümü Boğaz'ın Avrupa kıyısındaki Bebek semtinde oturuyordu. Üniversite, yeni Alman çalışanlarını ve ailelerini buradaki evlere yerleştirmişti. Amerika destekli bir özel okul olan Robert Kolej de 19. yüzyılda Bebek'te kurulmuştu; dolayısıyla mahalle, okulla ilişkili bazı Amerikalılara ve Avrupalılara da ev sahipliği yapmaktaydı. Sığınmacılar yalnızca üniversitede ve Bebek'te değil,

5. Rüstow'un tarih yorumu üzerine bir tartışma için bkz. Kathrin Meier-Rust, *Alexander Rüstow: Geschichtsdeutung und liberales Engagement*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1993. Ernst von Aster sürgün yıllarında Türklerin felsefe tarihindeki rolüne ilişkin kısa bir metin yazarken, Clemens Bosch Helenistik tarih üzerine yayınlar yapmıştır. Alexander Rüstow ise evrensel kültür tarihi üzerine çalışmıştır: Clemens Bosch, *Helenizm Tarihinin Anahatları*, Edebiyat Fakültesi Yayınlarından, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1942/1943; Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart: Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Erlenbach: Eugen Rentsch Verlag, 1952; Ernst von Aster, *Die Türken in der Geschichte der Philosophie*, İstanbul: Devlet Basımevi, 1937.

6. Hans Reichenbach, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1938; Türkçesi: *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981. Kitap 1938'de ABD'de yayımlanır yayımlanmaz Reichenbach Türkiye'den ayrılmıştır.



Kuzeyden güneye Pera, Haliç ve Eski Konstantinopolis, 1934. 4 numaralı yer İstanbul Üniversitesi. Osman Nuri Ergin, *İstanbul Şehir Rehberi*, İstanbul: Türk Anonim Şirketi, 1934.

başlıca Avrupa konsolosluklarının, kültür merkezlerinin ve yabancı dilde kitaplar satan kitabevlerinin bulunduğu Pera'da da rastlaşıyorlardı. Auerbach İstanbul'a vardıktan birkaç ay sonra, eşi Marie ve oğlu Clemens de onun yanına sürgüne geldi. Getirdikleri mobilyalar ve altmış küsur koli kitapla, Bebek'te bir eve taşındılar. Limandan yukarı uzanan tepelere sıra sıra dizilen o zarif ahşap evleriyle, İstanbul'un yaşamak için en güzel yerlerinden biriydi burası. Bu canlı ortam sürgünlerin geride bıraktıkları hayatın yerini tutmuyordu elbette, hatıraları "ortak Batı kültürü mirası" dedikleri şeyi ve ortak deneyimlerini ön plana çıkarıyordu.[7] Nihayetinde farklı farklı disiplinlerden gelen bu akademisyenleri birleştiren ortak zemin, kendilerini yeni bir yerde bulma deneyiminin yanı sıra pasaportuydu, vizesiydi, oturma ve çalışma iziniydi derken bir yığın bürokratik ıvır zıvırla uğraşma zorunluluğuydu. Diğer ortak tarafları arasında dilsel ve çoğunlukla hümanist bir arka plan, entelektüel ilgi alanları, karşılıklı destek gereksinimi ve hepsinden önemlisi Avrupa'da yaşananlardan duyulan derin bir kaygı sayılabilirdi. Bu durumun karşılıklı bir bağlılık hissi yaratması ve entelektüel etkileşimin zeminini oluşturması gayet doğaldır.

İstanbul'a gelip de bu sığınmacı topluluğunun içinde bir yer edinenlerin, şehrin antik Yunan'a kadar uzanan tarihini geçmesine imkân yoktu. Bebek'ten üniversiteye her gün yapılan seyahat İstanbul'un antik Yunan, Roma, Bizans ve Osmanlı geçmişlerinin kalıntılarını gözler önüne seriyordu. Boğaz boyunca devam eden rota bakımsız Osmanlı sarayları, birkaç küçük sinagog, cami ve kiliselerle bezeliydi. Bütün bunlardan sonra o capcanlı Galata Köprüsü'nden geçilirdi. Mesela hukuk profesörü Ernst Hirsch İstanbul'daki ilk gününde, bu hareketliliği hissetmek için biraz köprüde durmuştu:

> İnsanlara bakınca, kafataslarının şekil ve fizyonomilerinin bu kadar çeşitli olmasına şaşırıp kaldım. Bu canlı gerçeklik karşısında, Nasyonal Sosyalist ırk kuramı tam bir saçmalıktı. Köprüde itişe kakışa ilerleyen insan tiplerinin arasında, tam ortasında gördüğüm, türlü türlü etnik gruba daya-

7. İstanbul'daki Orient-Institut'un kurucusu Hellmut Ritter 1947'de Auerbach'a yazdığı veda mektubunda, sığınmacıları birbirine bağlayan ortak kültür mirası gibi etmenleri özetler. Hellmut Ritter, Erich ve Marie Auerbach'a mektup (1947), Literaturarchiv Marbach, A: Nachlaß Auerbach.



Margaret Bourke-White, İstanbul Üniversitesi'nin girişi, 1940 civarı.

nan Osmanlı İmparatorluğu değildi yalnızca. Antik zamanlardan fırlamış gibi görünen yüzler vardı; bu karakteristik yüzler Babil, Hitit, hatta Mısır, Helen ve Roma heykellerindeki tasvirlere şaşırtıcı derecede benziyordu. Küçük Asya'nın binlerce yıllık beşeri tarihi gözlerimin önünden geçiyordu adeta.[8]

Hirsch gibi Auerbach da İstanbul'un kalıntıları, tarihi ve şimdiki sakinleri arasında bağlantı kurmayı deniyordu. Bebek'teki evinden üniversiteye giderken, Bizans surlarından geçip Babıâli'ye çıkıyor, eskiden Konstantinopolis Hipodromu'nun bulunduğu Sultanahmet Meydanı'ndan, Roma sarnıçlarına, Sultanahmet Camisi ve Osmanlı mezarlıklarına doğru devam ediyordu. Bebek'e taşındıktan kısa süre sonra, Ocak 1937'de, Auerbach Benjamin'e İstanbul izlenimleriyle ilgili olarak şunları yazar:

8. Ernst E. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürk: Eine unzeitgemäße Autobiographie*, Münih: Schweitzer, 1982, s.181-2; Türkçesi: *Anılarım: Kayzer Dönemi Weimar Cumhuriyeti Atatürk Dönemi*, çev. Fatma Suphi, Ankara: TÜBİTAK, 2008.

... konumu harika, ama aynı zamanda nahoş ve hoyrat bir şehir burası. İki farklı parçadan oluşuyor: Tarihsel coğrafyasının pasını büyük ölçüde hâlâ koruyan antik Yunan ve Türk kökenli eski *Stambul* ile, 19. yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin adeta karikatürü, miadını doldurup çökmeye başlamış hali olan yeni "Pera". Aşırı derecede lüks eşya dükkânlarının kalıntıları, Yahudiler, Yunanlar, Ermeniler, envai çeşit dil, grotesk bir sosyal hayat ve eski Avrupa elçiliklerinin şimdi konsolosluk olarak kullanılan konakları var. Boğaz boyunca, yıkılmış ya da yıkılmaya yüz tutmuş, tam müzelik 19. yüzyıl konakları, yarı oryantal yarı rokoko tarzı Sultan ve Paşa konakları göze çarpıyor.[9]

Auerbach'm Benjamin'e yazdığı mektup, filoloğun İstanbul'da kaldığı on bir yılla ilgili sorularımın çoğuna değiniyor. Mektupta köken, taklit ve asimilasyonla ilgili sorular var; Avrupa'nın sahici ve sahte temsilleri, Türkiye'nin Batılı bir ülke olarak yeniden şekillendirilmesi, Batı Avrupa ile Türkiye arasındaki fay hatları ve hatta bu modern ulusta gayrimüslimlerin konumu. Bizi bilhassa Türkiye'nin ulusal yenilenişi ile Osmanlının tarihsel mirasının reddi arasındaki bağıntıyı düşünmeye çağıran bu mektup, 1930'larda Türkiye'deki Batılılaşma sürecinin dinamik ve paradokslarına dair genel bir fikir de verir. Türk kültür politikaları Rönesans Avrupası imgesinde modern ve ulusal bir kültür yaratmayı hedeflemiştir. Bu temel değişimi incelediğimizde, İstanbul Üniversitesi'nde işe almayla ilgili kararların (Auerbach örneğindeki gibi) gelişigüzel verilmediğini, hükümetin üniversiteyi laikleştirme ve modernleştirmeye dönük planlı çabalarının birer parçası olduğunu görürüz. İşte 2. Bölüm'de de bütün bu meseleleri ele alacağız, Türk hümanist hareketinin Türkiye ulusal haritası için yeni bir kültür mirası tasarlama bakımından rolünü inceleyeceğiz.

Türk hümanist hareketi, Türkiye'yi Batı'yla birleştiren ortak bir referans çerçevesi yaratma hedefiyle, Türkiye'yi klasik Batılı eğitimle tanıştırmıştır. Zira Batı edebiyatı klasiklerinin bir "Türk Rönesansı"nı tetikleyebileceğine inanmışlardır. Buna müteakiben 1939' da maarif vekili tarafından resmen duyurulan hümanist kültür re-

9. Erich Auerbach, "Mektuplar", *Yabanın Tuzlu Ekmeği*, Martin Vialon (haz.), çev. Sezgi Durgun, Haluk Barışcan, Cevdet Perin, Fikret Elpe, İstanbul: Metis, 2010, s. 300 [bu metinden yapılan bütün alıntılarda, bağlam uygunluğu gözetilerek çeviride birtakım değişiklikler yapılmıştır –*y.n.*].

formları çerçevesinde yüzlerce Batı klasiği çevrilmiş; Batılı oyunlar, operalar sahnelenmiş, konserler verilmiş; sözlükler derlenmiş, yeni bir çeviri mecmuası çıkarılmış, öğretmenler klasik ve modern Batı dilleri ve edebiyatlarında eğitim görmüştür. Temelde pedagojik ve kültürel bir hareket olan Türk hümanizmi, Batılı *habitus*'un tercümesi için etkili bir kültür grameri geliştirmişse de savaş sonrası dönemde son bulmuştur.[10] İlerde göreceğimiz gibi, güçlü bir Yunan karşıtlığı ve komünizm karşıtlarının reformların baş mimarı olan Hasan Âli Yücel'e yönelik ithamları nedeniyle reformlar birdenbire kesilmiştir. Yine de hümanist reformlar çerçevesinde yapılanlar bugün bile hâlâ hayati bir önem taşıyor: Milli Kütüphane, konuşma dilinin standartlaşması, çeviri projesi ve ülkenin laik kültür ve eğitime hâlâ sadık olması (ki tartışmalı bir meseledir) bu başarılardan bazılarıdır.

Auerbach'ın İstanbul yıllarında üniversite müfredatına yön veren hümanist kültür reformları ışığında düşünürsek, Avrupa ilim gelenekleriyle bağı koparılmış bir Auerbach portresi çizmek yanıltıcı olur. Giriş bölümünde belirttiğim gibi bu görüşü savunan Edward Said'in gözünde, Auerbach'a göre Doğu ve İslam "Avrupa'ya, Avrupalı Hıristiyan Latin geleneğine, keza *ekklesia*'nın farazi otoritesine, hümanist ilme ve kültürel topluluğa kökten yabancı ve karşıttı".[11] Said'in sunduğu Şarkiyatçı bir dünyadaki yabancılaşmış Auerbach imgesi, bir sürgün entelektüeli olan Said'in kendi retorik amaçları doğrultusunda gayet iyi iş görüyor olabilir ama benim araştırmam başka bir şey gösteriyor.[12]

10. Bu çeviri hareketiyle ilgili gelmiş geçmiş en ayrıntılı çalışmayı yapan Şehnaz Tahir Gürçağlar'a göre, çeviriler yeni bir edebiyat *habitus*'u kurmanın yollarından biridir. Şehnaz Tahir Gürçağlar, *The Politics and Poetics of Translation in Turkey, 1923-1960*, Amsterdam: Rodopi, 2008, s. 311-2.

11. Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Londra: Vintage, 1991, s. 6.

12. İstanbul yıllarıyla ilgili olarak, Aamir Mufti Said'in Auerbach'ı "tam bir Yahudi, azınlığın, hatta azınlığın en mükemmel örneğinin mensuplarından biri" ve "modern eleştiri için paradigmatik bir figür" olarak yorumladığına işaret eder. Aamir Mufti, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power* içinde, Paul A. Bové (haz.), Durham, NC: Duke University Press, 2000, s. 236-7.

Auerbach hümanizmi aslında tam da Avrupa'dan sürüldüğü bir zamanda yeni yuvası olan İstanbul'da bulmuştur. Bu bölümde 1930' lar Türkiyesindeki modernlik kavramının bütünüyle Avrupa ilmine, özellikle de hümanist geleneğe dayandığını ortaya koyacağız. Bu görüş mevcut yaklaşımları altüst ediyor. Ama böyle bir iddiada bulunarak, Batı Avrupalı muhayyilesinde yer etmiş Şarklı Türkiye klişesini hafife almış olmuyorum. Örneğin Srinivas Aravamudan, Meyda Yeğenoğlu ve Reina Lewis'in çalışmaları, Avrupalıların Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye hakkındaki düşüncelerinin ırkçı ve cinsiyetçi söylemlerle şekillendiğini açıkça ortaya koyuyor. Benim asıl vurgulamak istediğim nokta ise Türkiye deneyiminin Auerbach'ın İstanbul hakkındaki görüşlerini daha karmaşık biçimlerde beslemiş, bu görüşlerin şekillenmesini düşünülenden daha fazla etkilemiş olması.

Said'in iddialarını kabul etmeyip sürgün deneyimini sorgulayan ilk kişi ben değilim elbette.[13] Örneğin Auerbach'ın "kimsesiz Avrupalı araştırmacı olarak resmedilmesine" şüphe düşüren Emily Apter da Auerbach'ın "İstanbul'a vardığında, uzman, sanatçı ve siyasilerden oluşan büyük bir Avrupalı topluluğunu hazır bulduğuna" işaret eder.[14] Gerçekten de Auerbach 1936 sonbaharında İstanbul'a vardığında, Alman sığınmacı topluluğunun içinde farklı disiplinlerden biliminsanlarının oluşturduğu canlı bir ağ vardı. Fakat benim savım, Boğaz'a nazır Bebek'te yaşayan sığınmacı topluluğunun da ötesine uzanarak Auerbach'ın Türkiye sürgünü ile hümanist reformlar arasında bağlantı kuruyor. Auerbach araştırmacıları İstanbul'u genellikle Batı'dan kökten farklı bir yer olarak niteler; halbuki Auerbach' ın kişisel yazışmaları ve daha geniş anlamda Türkiye ile Almanya arasındaki ulusaşırı ilişkiler İstanbul'u başka türlü anlatır. 1938'de Auerbach İstanbul'u "bizim gibilere keyiflerin en müthişini yaşatan, tarih boyu evrilmiş güzellikler" taşıyan şehir olarak tasvir eder. Auerbach Benjamin'e bir yıl kadar önce yazdığı bir mektupta, İstan-

13. Alman dili bağlamında Said'in yaklaşımına yönelik bir eleştiri için bkz. Nina Berman, "Ottoman Shock-and-Awe and the Rise of Protestanism: Luther's Reactions to the Ottoman Invasions of the Early Sixteenth Century", *Seminar* 41, no. 3, 2005, s. 242.

14. Emily Apter, "Global *Translatio*: The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933", *Critical Inquiry* 29, no. 2, 2003, s. 263.

bul'un kozmopolit tabiatını olumsuz bir şey gibi anlatmaktadır. Ancak aşağıya bir kısmı aldığımız mektupta, sığınmacının kentin heterojenliğine başka bir açıdan bakmaya başladığını, bu kent ile Batı Avrupa klasik mirası arasında bağlantı kurduğunu görürüz:

> Boğaz'ın büyüleyici güzelliği... çoğu harap durumdaki yalılarıyla kıyı boyunca uzanan tepelerden, camilerden, minarelerden, mozaiklerden, minyatürlerden ve kaligrafilerden kaynaklanmıyor sadece; çeşit çeşit giysileri ve hayat tarzlarıyla insanların, ağızlara layık sebze ve balıkların, kahve ve sigaraların, İslami kalıntıların ve bu formların mükemmelliğinin de payı var bu güzellikte. İstanbul esasen Helenistik bir şehir hâlâ; Arap, Ermeni, Yahudi ve şimdi hâkim durumda olan Türk öğeler muhtemelen o eski Helenistik kozmopolitliğin bir arada tuttuğu bir kendiliğin potasında eriyip gidiyor veya bu kendilikte yan yana varlığını sürdürüyor.[15]

Bu mektup, İstanbul'a gittiğinde Auerbach'ın kendini aşina olmadığı bir kültürün içinde, ama aynı zamanda evinde bulduğunu düşünen David Lawton'u destekler.[16] Auerbach'ın İstanbul'u Helenistik, kozmopolit bir şehir olarak görmesi, sürgünde kendine bir yer edinmesine olanak sağlamış olabilir. Daha da önemlisi, Auerbach'ın hümanist bakış açısının, modern Türkiye ile Batı Avrupa'nın klasik mirası arasında bağlantı kurmayı deneyen Türk reformcuların çıkarlarına bir ölçüde tekabül etmesidir. Dolayısıyla, Doğu ile Batı arasında büyük bir uçurum olduğunu söyleyenlerin aksine, İstanbul Üniversitesi'nde Beşeri Bilimlerin entelektüel temelini aslında hümanist ilmin oluşturduğunu söyleyebiliriz. İleride göreceğimiz gibi, diğer Alman sığınmacılar ve Türk reformcularla birlikte Auerbach, bu projenin icrasına katkıda bulunmuştur. Auerbach'a ve hümanist reformlara başka bir gözle bakabilmeyi istiyorsak eğer, önce İstanbul Üniversitesi'ne ve reformist politikalarına bakalım, ardından da daha genel anlamda Türkiye'nin ulusal gündemini inceleyelim dilerseniz.

15. *Yabanın Tuzlu Ekmeği*, s. 304. Yukarıdaki alıntının devamındaki birkaç cümle ise şöyle: "Aslında her şey kötü bir biçimde modernleştirilmiş ve barbarlaştırılmış durumda ve bu eğilim giderek artıyor. Genelde çok akıllı ve becerikli olan yönetim bu modern barbarlaşma sürecini hızlandırmaktan başka bir şey yapamıyor."

16. David Lawton, "History and Legend: The Exile and the Turk", *Postcolonial Moves: Medieval through Modern* içinde, Patricia Clare Ingham ve Michelle R. Warren (haz.), New York: Palgrave Macmillan, 2003, s. 192.

Laik Hümanizm ve İstanbul Üniversitesi'nin Avrupalılaşması

Türk milliyetçiliğinin baş mimarı Ziya Gökalp (1876-1924), Osmanlı İmparatorluğu resmen sona ermeden kısa süre önce kültürü ve eğitimi homojenleştirmeyi ve millileştirmeyi önermişti. Kozmopolitliğin yirmi yıl kadar sonra hâlâ ayakta olan kalıntılarına övgüler düzen Auerbach'm aksine, Gökalp kozmopolit kültürün milli potansiyele engel teşkil ettiğini düşünüyordu.[17] Radikal milliyetçi Gökalp "ümmet ruhunun çöküşü" ile "millet ruhunun teşkili" arasında köprü kurma yolunda Rönesans hümanizmi ve laikliğin esas olduğunu iddia ediyordu.[18] Rönesansı antik Yunan ve Roma metinlerine geri dönüş olarak tanımlayan Gökalp'e göre, ortaçağın dini doktrinlerine sırt çevirmek, laik kültürlerin doğuşunu ve millileşme sürecini besliyordu.[19]

Gökalp İstanbul'da Arapça, Farsça, Avrupa dillerinde ve Osmanlıca kitapların ayrı ayrı kitapçılarda satılmasını eleştiriyor, zira bu kitapçılar ile hor gördüğü türden bir kozmopolitizm arasında ilişki kuruyordu. Osmanlı maarifinin medreseler, ecnebi mektepleri ve Tanzimat mektepleri şeklinde ayrılması da (19. yüzyıl Osmanlı reformlarının bir ürünüydü bu) Gökalp için canlı bir kozmopolit kültürden ziyade milli eğitimin yetersiz olduğu anlamına geliyordu.

17. Timothy Brennan şöyle der: "Kozmopolitizmin değeri veya arzu edilirliğiyle ilgili hükmümüz kimin kozmopolitizminden veya vatanseverliğinden bahsettiğimize, yani kimin peşin hüküm, bilgi veya açık görüşlülük tanımlarını kabul ettiğimize göre değişir. Kozmopolitizm *yereldir* ama yerel karakterini inkâr eder. Bu inkâr kozmopolitizmin ve yerelliği inkâr etmesinin cezbediciliğinin bünyevi bir vasfıdır." Timothy Brennan, "Cosmo-Theory", *South Atlantic Quarterly* 100, no. 3, Yaz 2001, s. 659-60.

18. Rönesans, "ümmet ruhunun çöküşüyle millet ruhunun teşkili arasında geçmesi zaruri bir dünya vatandaşlığı..., bir insancılık devresidir. Rönesans, Yunan ve Latin medeniyetine dönüş manasındadır. Ortaçağdaki canlılığı kaybettirilmiş bir dine karşı tepki hareketi başlamış, laik... ahlaka, laik medeniyete iştiyak artmıştır". Ziya Gökalp, "Tevfik Fikret ve Rönesans", *Makaleler V*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981, s. 173-5. Deneme ilk kez 1917'de yayımlanmıştır. Aktaran: Yümni Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1997, s. 187.

19. Gökalp'in Türkiye Cumhuriyeti'nde kullanılan milli eğitim kavramlarına etkisi için ayrıca bkz. Sam Kaplan, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980s Turkey*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2006, s. 39-42.

Sosyolog, Avrupalıların pedagoji pratiklerini "acemicesine intihal ve taklit" ettikleri ve kendilerine mal ettikleri gerekçesiyle bilhassa Tanzimat mekteplerini eleştiriyordu; Osmanlının en önemli üniversitesi Darülfünun'da sosyoloji kürsüsünün ilk başkanlığıyla ödüllendirildikten yalnızca birkaç yıl sonra, 1916'da, Gökalp (kendi tabiriyle) son on - on beş senenin amatörce Avrupalılaşma tedbirlerini aşmak amacıyla eğitim sistemini birleştirmeyi önerecekti.[20] Gökalp'in yeni Türkiye vizyonu, Cumhuriyet'in kuruluşu sonrası yürürlüğe giren reformlara delalet eden birkaç temel meselenin altını çizer. Öncelikle, Gökalp'in kabullerinden biri, geleneğin gerilik olarak yorumlandığı ve modernliğin ilerlemeyle bir tutulduğu belirli bir zamansallık inşasıdır. İkincisi, bu zamansallık inşasının üzerine çizilen jeokültürel harita Batı Avrupa'yı ilerici, Osmanlı İmparatorluğu'nu ise gerici bir yer olarak gösterir. Üçüncüsü, yeni toplum sıkı bir millileşme sürecinden geçerek evrilecektir.[21] Dördüncüsü, belli başlı dini inanç ve pratiklerin milletin gelişmesine zarar vereceği düşünülürken, laiklik modernliğin gelişini vaat etmektedir. Modernleşme de etnik ve kültürel kökenlerin arındırılması demektir. Son olarak, kültürel mimesis Osmanlı İmparatorluğu'nun metamorfoza uğrayarak yeni Türkiye haline gelmesini sağlama alacaktır. Ancak bu dönüşüm yarın bambaşka bir şey haline de gelebilir: Gökalp "toplumsal evrimin seyrinin normal devam etmesi" için "düpedüz taklitçilik gibi görünen her şeyi reddetmek gerektiği" uyarısında bulunmuştur.[22]

Son Osmanlılar ve cumhuriyetçi Türklerin kafasını en çok meşgul eden mesele de bu bilinçli benimseme ile gelişigüzel taklit etme

20. Ziya Gökalp, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, Ankara: Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1964, s. 108. Bahsi geçen denemenin başlığı "Maarif Meselesi", tarihi 1916'dır.

21. Fatma Müge Göçek'e göre, Gökalp'in vizyonu "Osmanlı dini azınlıklarını dışlamış, Müslüman Türkleri diğer gruplara göre avantajlı kılmış ve etnik köken temeline dayanan bir Türk milliyetçiliği yaratmıştır". "The Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish, and Arab Nationalisms", *Social Constructions of Nationalism in the Middle East* içinde, Fatma Müge Göçek (haz.), Albany: State University of New York Press, 2002, s. 38.

22. Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı - Asri Aile ve Milli Aile", *Yeni Mecmua*, no. 20, 1917. Gökalp bu sözleri bilhassa aile yapıları ve kadınlık mefhumlarına dair söylemiştir.

arasındaki hassas dengenin nasıl kurulacağı meselesidir. Gökalp edebiyatın Avrupa'daki ulus inşa süreçleri bakımından öneminin gayet farkında olduğundan, yeni bir Türk bilincini oluşturmada edebiyatın nasıl bir rol oynayabileceği üzerine de kafa yormuştur.[23] Türk edebiyatının Alman modelini izlemesi gerektiğini, ne de olsa Almanların milli uyanışının da Türklerinki gibi gecikmeli olduğunu ileri sürmüştür. Gökalp'in varsayımına göre Almanlar başta Fransızları taklit etmiş, ama sonradan fark etmişlerdir ki edebiyat ne kadar az "Fransız" olursa o kadar çok Almanlıkla dolacak.[24] Sonuçta Almanlar milli zevklerini bulmak için Fransız olan her şeyi terk etmek zorunda kalmıştır.[25] Bu noktadan hareketle Gökalp Türk dili ve edebiyatına Farsça ve Fransızcadan geçen her şeyi temizlemeyi önermiştir. Böylece Türkler zaten doğuştan onların olan şeylerle baş başa kalacaktır.[26]

Türklerin milli bilincinin gelişimini Almanlara bakarak ölçmenin siyasi nedenleri vardır. Fransa ve Avusturya-Macaristan ile rekabet eden Almanya, yirminci yüzyılın başlarında, Ortadoğu'daki ticari ilişkilerini genişletme ümidiyle Osmanlı eğitim politikalarını etkilemeye çalışmıştır.[27] 1911'de, Berlin'deki Dışişleri'ne bilgi veren oryantalist Ernst Jäckh, Osmanlıların eğitim ve yardım kurumları-

23. Niyazi Berkes, erken bir tarihte yazdığı makalede sosyoloji disiplininin Türkiye'deki tarihini özetler ve Gökalp'in Durkheim uyarlamasını betimler. Niyazi Berkes, "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology* 42, no. 2, 1936, s. 238-46.

24. Gökalp, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, s. 113.

25. *A.g.y.*

26. "Fransada tenkid edebiyattan doğmuş iken Almanyada edebiyat tenkidden doğdu. Biz de ancak bu usulü takibederek milli zevkimizi bulabiliriz." *A.g.y.*, s. 114. Fransız felsefeci ve antropolog Lucien Lévi-Bruhl'u takip eden Gökalp eleştiri janrını teşvik etme ihtiyacını vurgulamıştır. Gökalp Fransa'da eleştirinin edebiyattan, Almanya'da ise edebiyatın eleştiriden doğduğunu söyleyen Lévi-Bruhl'u destekler. Denemenin başlığı "Maarif Meselesi", tarihi 1916'dır.

27. Bu meseleyi ele alan bir makale için bkz. Fritz Klein, "Der Einfluß Deutschlands und Österreich-Ungarns auf das türkische Bildungswesen in den Jahren des Ersten Weltkrieges", *Wegenetz europäischen Geistes: Wissenschaftszentren und geistige Wechselbeziehungen zwischen Mittel- und Südosteuropa vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg* içinde, Richard Georg Plaschka ve Karlheinz Mack (haz.), Viyana: Verlag für Geschichte und Politik, 1983, s. 420-32. Klein'ın savına göre Almanlar ve Avusturyalıların Osmanlı eğitim sistemine müdahalesini güdüleyen sömürgeci hırslardır.

nın Almanya'nın ticari etkisini artırmak için kullanabilecek en önemli kanallardan olduğunu yazmıştır.[28] Birkaç yıl sonra, aralarında kısa ömürlü Cermen Dilleri ve Edebiyatları Enstitüsü'nün de bulunduğu yirmi küsur yeni enstitüyü yönetmek üzere, İstanbul'a Alman bilimciler gönderilmiştir.[29] Bu girişimin bir parçası olarak, I. Dünya Savaşı sırasında Almancanın Osmanlı İmparatorluğu'nda birinci yabancı dil olmasına uğraşılmış; Türkiye'de yaşayan Almanlar Darülfünun'da Almanların araştırma yöntemlerini yerleştirmeyi denemiştir. İleride Darülfünun emini de olan (1923-33) pedagoji profesörü İsmail Hakkı Baltacıoğlu, yükseköğrenime sızan bu yeni ve ecnebi kuvveti eleştirmiştir. Baltacıoğlu'na göre Almanya'dan kovulan bilimciler çok az zamanda çok büyük işler yapmaya çalışıyor, bu da Darülfünun'u hızla uçuruma sürüklüyordu. Kalıcı bir çözüm bulmak varken, "Alman kalmak, Alman görünmek ve Almanca çalışmak"la fazla uğraşılıyordu.[30] Alman Dışişleri Bakanlığı'nın raporlarına göre, Türkler sonlarının Mısırlılarınkine benzemesinden korkuyorlardı –Fransız ve İngilizler nasıl ki Mısır'da kontrolü ele geçirdiyse, Almanların da Osmanlı İmparatorluğu'nu ele geçirmesinden endişe ediyorlardı.[31] Böyle endişeler, Darülfünun'da yapılması ta-

28. Ernst Jäckh, *Der aufsteigende Halbmond: Auf dem Weg zum deutsch-türkischen Bündnis*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1915, s. 72.

29. Oktay Aslanapa, *İstanbul Üniversitesi: Edebiyat Fakültesi Tezleri (1920-1946)*, İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, Yıldız Yayıncılık, Reklamcılık, 2004, s. 18. Almancılık yanlısı Werner Richter (Greifswald Üniversitesi) Darülfünun'da ders vermiştir. Mustafa Gencer, *Jöntürk Modernizmi ve "Alman Ruhu"*, İstanbul: İletişim, 2003, s. 130. Almanya'dan Darülfünun'a gönderilen Alman profesörlerle ilgili arşiv belgeleri için bkz. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Die türkische Universität zu Konstantinopel (Stambul) R 64141, 1919-1922. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonraki dönemde Weimar Almanyasının etkilerine dair arşiv belgeleri için bkz. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Die Universität zu Konstantinopel R 64142, 1923.

30. "Bu suretle darülfünun içinde yeni ve ecnebi bir kuvvet olmuştu. Bu kuvvet görevine yalnızca Alman kalmak, Almak görünmek ve Almanca çalışmak noktasında yoğunlaştırdı. Darülfünun ıslahatına Türkler tarafından hiç beklenilmeyen tarzda, teferruat ve zevahirle başladılar. Hasta darülfününun tedavisi ve şifası için zihinsel üretimi gerek görmeden, daha doğrusu Almanya darülfününa göre şekil vermek istediler. Belki de az zamanda çok iş görmek zaafına uğradılar. Darülfünunun sürüklenmekte olduğu uçuruma onlar da ayaklarını kaptırdılar." Aktaran: Tahir Hatiboğlu, *Türkiye Üniversite Tarihi*, Ankara: Selvi, 1998, s. 52-53.

31. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Die Deutsche Schulen in der

sarlanan reformların önünde bir engeldi. Hatta 1916-17 öğretim yılında, üniversite yönetimi bu kurumun "fazlasıyla Almanlaşma" tehlikesi altında olduğu uyarısında bulunuyordu.[32] Almancayı öğretim dili yapma planının bu kaygılara rağmen başarıya ulaşması pek mümkün değildi.

Ziya Gökalp'e göre Almanlar üniversitenin geleceği için elzemdi, ama Baltacıoğlu gibi o da salt taklit ve gösteriş peşinde değildi. Amacı Alman kültürünü aynen benimsemek değil Almanları örnek alıp eşsiz bir milli bilinç ve üslup yaratmaktı. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu işgale uğrayıp Almanya Osmanlı ilişkileri askıya alınınca bu projeler de aksamıştır. Ancak 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, ülke yeniden Almanya'yla ilgilenmeye başlamıştır. İleride daha ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, cumhuriyet döneminde Türk kültürünün yeniden icadı için Alman hümanizmi ve filolojisine başvurulmuştur. Gökalp "Garba Doğru" (1923) başlıklı o önemli yazısında "milletimizin bir kısmı Kurûn-ı Âlâ'da, bir kısmı Kurûn-ı Vustâ'da, bir kısmı Kurûn-ı Ahîre'de yaşamaktadır," diye yazar, "bu üç terbiye usulünü tevhid etmedikçe, hakikî bir millet olmamız mümkün müdür?"[33] Bu soru, sonrasında birbiri ardına yapılacak reformların katalizörüne dair ipuçları verir.[34] Gökalp'in uyuklayan milli cemaati bir bakıma dürttüğü, millet modern zamanlarda uyansın diye uğraştığı söylenebilir. Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler*'deki analizlerinden bildiğimiz kadarıyla, 19. yüzyıl Avrupa milliyetçilerinin yaptıklarından çok da farklı

Türkei Allgemeines, R 62451, 1915-1917. Önerilerden biri sorunu Türk öğrencileri Almanya'ya eğitime yollayarak aşmaktır. Darülfünun'da Alman müdahalesinin başarısızlığına dair kapsamlı bir rapor için bkz. "Deutsche Universitäts-Professoren in Konstantinopel: Eine Denkschrift", Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Die Universität in Konstantinopel R 64140, Oktober-November 1918. Almanya ve Fransa'nın Osmanlı eğitimi konusundaki rekabeti 1914 tarihli Alman elçilik yazışmalarında da görülebilir: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Der Beirat des türkischen Unterrichtsministers R 63442, 1913.

32. Gencer, *Jöntürk Modernizmi ve "Alman Ruhu"*, s. 133.

33 Ziya Gökalp, *Kitaplar*, c.1, İstanbul: YKY, 2007, s. 210.

34. Osmanlı eğitiminde baskın olan kültürel ikicilik ile ilgili olarak bkz. Carter Vaughn Findley, *Ottoman Officialdom: A Social History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, s. 131-73. Osmanlı eğitim sistemine dair bir başka araştırma için bkz. *Benjamin C. Fortna, Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

bir girişim değildir Gökalp'inki.[35] Milleti canlandırmaya çalışırken, modern eğitimin birleştirme potansiyeli olduğunu tespit etmiştir: Modern eğitim hem milleti tek bir kendilik gibi kavramaya olanak sağlayacak hem de Batı ile eşzamanlılık hissi yaratacaktı. Böylece millet bazı bakımlardan Batı Avrupa'nın dengi haline gelebilirdi.

Cumhuriyetin ilk on yılı boyunca reformcular Türkiye vatandaşlarını birleştirmeye ve Batılı komşularıyla aslında ne kadar yakın oldukları hissi uyandırmaya çalışmışlardır. Bu tedbirler hiç kuşkusuz ülkenin etnik ve dini çeşitliliğini yok etme pahasına yapılmıştır. 1926'da Hicri takvimden Miladi takvime geçmek, Osmanlıların zamanından Avurpa'nın zaman dilimine doğru atılan bir adımdır, başka yerlerde gelişen olaylarla bağlantıda olma hissini pekiştirmiştir.[36] İki yıl sonra Latin alfabesi kullanılmaya başlamış, 1930'larda eğitim sistemi bütünüyle yenilenmiştir. Bu sürecin bir parçası olarak, hükümet yabancı eğitim reformcularını Türkiye'ye davet etmiştir. Bu davetlilerden biri de ülkeye 1924'te gelen John Dewey'dir. Amerikan felsefesinin ve psikolojisinin önde gelen isimlerinden biri olan Dewey'ye göre eğitim toplumsal ilerlemenin başlıca yollarından biridir ve "beşeri bilimler ile doğa bilimleri" birbirine bağımlıdır.[37] Ancak Dewey'nin Türkiye'de eğitim reformuna dair tavsiyeleri reformcuların beklentilerini pek karşılayamamıştır.[38] Alternatiflere

35. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1992, s. 195-7; Türkçesi: *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993.

36. Anderson'ın zaman ölçülerinin ulus inşasındaki önemine dair tezini izleyen Alev Çınar, Türkiye Cumhuriyeti'nde zamanın yaratılması, homojenleştirilmesi ve millileştirilmesinin "geçmiş, şimdiki ve gelecek zamana dair tüm algıları hâkimiyeti altına alıp şekillendirdiğini" öne sürer. Alev Çınar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005, s. 138-9.

37. "Hem beşeri bilimler hem de doğa bilimleri alanlarında, eğitim bu ikisinin birbiriyle yakından bağlantılı olduğu noktasından yola çıkmalıdır. Doğanın araştırılmasını insan merakını kaydeden edebiyattan ayrı tutmak yerine, doğa bilimleri ile tarih, edebiyat, iktisat ve siyaset gibi muhtelif beşeri bilimleri birbirine aşılamayı amaçlamalıdır." John Dewey, *Democracy and Education: The Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Macmillan Company, 1922, s. 334.

38. Bkz. Mustafa Ergün, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Coğrafya Fakültesi Yayınları, no. 325, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi,

yönelen Türk hükümeti nihayet 1932'de İsviçreli eğitimci Albert Malche'yi işe almıştır.

O dönemde eğitim reformlarının esas hedefi, kurulduğu 1863 yılından itibaren dinci güçler ile aydınlanmacı güçlerin rekabet mevzi olagelmiş Darülfünun'dur.[39] Darülfünun daha Osmanlı zamanında birkaç kez baştan aşağı yenilenmiştir – hatta bu yenilemelerden biri Alman İmparatorluğu'ndan gelen biliminsanlarının işbirliğiyle gerçekleştirilmiştir. Bu tür değişimlere karşın, Darülfünun cumhuriyet döneminde sert bir biçimde eleştirilmiştir. Maarif Vekili Reşit Galip bu üniversiteyi iktisat, hukuk, dil ve tarihyazımı alanlarındaki yeni idari müdahalelere ayak uyduramadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Galip üniversitenin de reform sürecine uyması gerektiğini savunmuştur.[40] Malche de aynı yoldan devam edip bütün üniversite öğrencilerinin başlıca üç Batı Avrupa dilinden birinde eğitim görmesini önermiştir. Latin alfabesine geçildiğinden beri çok az akademik kitap yayımlandığına dikkat çeken Malche, uluslararası

1982, s. 110. Türkiye'de etkisi için bkz. Sabri Büyükdüvenci, "John Dewey's Impact on Turkish Education", *Studies in Philosophy and Education* 13, no. 3-4, 1994, s. 393-400. Ayrıca bkz. İstanbul'daki ABD elçiliğinin baş sekreteri Robert Scotten, "Preliminary Report on Turkish Education" ve "Letter of Transmittal for Preliminary Report on Turkish Education", John Dewey, *The Middle Works, 1889-1924* içinde, Jo Ann Boydston (haz.), c. 15: *1923-1924*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983. Dewey'nin modern yöntemlerde yetkin akademisyenler yetiştirmek amacıyla üniversite öğrencilerine burs vererek yurtdışında eğitime gönderme fikri yeni değildir. 19. yüzyılın başından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu en iyi öğrencilerini Batı Avrupa'ya yollayarak toplumsal iktisadi reformları hızlandırmayı amaçlamıştır. Daha 1827'de Sultan II. Mahmud birkaç yüz öğrenciyi Batı Avrupa'ya yollamıştır mesela.

39. Osmanlı eğitim tarihi için bkz. Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İstanbul: İletişim, 1993. Ayrıca bkz. Benjamin Fortna; Fortna Osmanlıları Batı'nın kurbanı olarak ele alan Şarkiyatçı anlayışlara karşı Osmanlı failliğini vurgular. Eğitim politikaları "büyük ölçüde Batı Avrupa modellerine dayanan aydınlanmacı ilerleme kavramı tarafından şekillendiriliyor, ama Batı etkisinin zehirli yan etkilerini ortadan kaldıracak kadar yüksek dozda Osmanlı ve İslami öğelerle kesiliyordu". Fortna, *Imperial Classroom*, s. 3.

40. Reşit Galip şöyle der: "Yeni bir tarih telakkisi, milli bir hareket halinde ülkeyi sardı. Darülfünun'da buna bir alaka uyandırabilmek için üç yıl kadar beklemek ve uğraşmak lazım geldi." Aktaran Ernst Hirsch, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiyede Üniversitelerin Gelişmesi*, c. 1, İstanbul: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1950, s. 312.

akademik dünyayı yakalamak için, her öğrencinin Fransızca, Almanca veya İngilizce öğrenmesi gerektiğini savunmuştur.[41] İsviçreli danışmana katılan Türk reformcular da Arapça, Farsça, Osmanlıca yerine Batı dilleri eğitimine öncelik vermiştir.

Nitekim 1933 yılı Türkiye'nin modern yükseköğretim tarihinde bir dönüm noktasıdır.[42] Maarif Vekilliği'nin aldığı karar Darülfünun'u özerkliğini kısıtlayarak İstanbul Üniversitesi adıyla yeniden inşa etmek, mevcut Türk çalışanların üçte ikisini işten çıkarıp yerlerine Avrupalı bilimciler ile Avrupa'da eğitim görmüş Türkleri getirmek olmuştur.[43] İşin daha en başında, Malche istihdam edilecek biliminsanlarının Avrupa'nın farklı ülkelerinden olması gerektiğine dikkat çekmiş, bu sayede tek bir Avrupa ülkesinin kültürel ve siyasi tahakkümü gibi bir riskin bertaraf edilebileceğini öne sürmüştür.[44] Ancak eğitim sisteminde reform planları ile Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesi, dolayısıyla Alman Yahudilerin ve faşizm karşıtı bilimcilerin Alman üniversitelerinden ihraç edilmesi hemen hemen aynı zamana rastlamıştır. Görünüşe bakılırsa, Türk hükümeti çok geçmeden bu insanların Nazi Almanyasından ihraç edilmesinin kendi çıkarına olabileceğini fark etmiştir. Türkiye ile Almanya arasındaki entelektüel iletişim kapıları yeniden açılmıştır – ama bu kez farklı siyasi koşullarda: Albert Malche ve doğa bilimci Philipp Schwartz, Almanya'dan Türkiye'ye akademisyen göçüne yardım etmek için bir dernek kurmuştur. Notgemeinschaft'ın önerdiği kırktan fazla Alman sığınmacı İstanbul Üniversitesi tarafından hemen işe alınmış; daha niceleri de diğer üniversitelerde, devlet enstitülerinde, müzelerde ve

41. Albert Malche'nin orijinal raporu için bkz., *a.g.y.* s. 229-95.

42. Maarif Vekili Galip, İstanbul Üniversitesi'nin açılış konuşmasında yeni üniversitenin Darülfünun ile hiçbir ilişkisinin olmadığını duyurmuştur. Bu konuşmanın metni için bkz. Hatiboğlu, *Türkiye Üniversite Tarihi*, s. 118.

43. Nazım İrem bu dönemde birbiriyle yarışan ve Türk kadroların kovulmasına sebep olan Kemalizm yorumlarına ilişkin tespitlerde bulunur. İrem'e göre sosyalist yönelimli *Kadro* çevresi üniversite reformlarını ve muhafazakâr kadroların kovulmasını desteklemiştir. 1935'te Paris'te düzenlenen uluslararası hümanizm konferansına davet edilen Yakup Kadri Karaosmanoğlu da *Kadro* çevresine mensuptur. Nazım İrem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal", *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 1, 2002, s. 101-2.

44. Philipp Schwartz, *Notgemeinschaft: Zur Emigration deutscher Wissenschaftler nach 1933 in die Türkei*, Marburg: Metropolis-Verlag, 1995, s. 48, 66.

ülkenin dört bir tarafındaki envai çeşit kurumda iş bulmuştur. Saydığımız isimlere ilaveten, sığınmacılar arasında Ernst Reuter, Fritz Neumark, Bruno Taut, Carl Ebert ve Eduard Zuckmayer gibi besteciler, mimarlar ve biliminsanları da vardır. Yalnızca bu kanallar yoluyla, yaklaşık sekiz yüz Alman mütehassısın ve ailesinin Türkiye'ye kaçarak kurtulduğu tahmin edilmektedir.[45]

Bu Alman sığınmacılar, Türkiye'nin entelektüel ve siyasi özerklik arzusuna karşı herhangi bir tehdit oluşturmuyordu. Irksal ve siyasi nedenlerle Alman üniversitelerinden ihraç edilmiş olmaları, tehlike altında değilse de savunmasız oldukları anlamına geliyordu. Tek başına bu bile Almanların Türk eğitim sistemini ele geçirmelerini mümkün olmaktan çıkarıyordu. Sığınmacılar Nasyonal Sosyalizme şiddetle muhalifti elbette; bu yüzden Türk reformcular, tek bir Avrupa ülkesinden çok sayıda bilimciyi işe alma konusunda Malche kadar endişeli değildi.

Türkiye'de hangi dış gücün galip geleceği meselesiyle Türk reformlarını aktaran Avrupa medyası da yakından ilgileniyordu. Mesela İsviçreli gazeteci ve gezi yazarı Annemarie Schwarzenbach, Malche'nin Türkiye'deki faaliyetlerine büyük bir ilgi gösterir. Gazeteci, 1933'te *Neue Zürcher Zeitung*'da yayımlanan bir haberinde, Malche'nin yeni Türk elitlerini eğitecek bir üniversite kurmada Türklere yardım ettiğini yazar.[46] Malche'nin birçok Alman akademisyeni Türk üniversitelerinde işe aldırmakta hiç zorlanmadığına dikkat çeken gazeteci, Fransızların etkisinin giderek azaldığını öne sürer. Haberin devamında da, Alman bilimcilerin etkisinin giderek artmasına rağmen, Türkiye üniversitelerinin bariz milli menfaatlere değil de bilime hizmet etmekte kararlı olduğunu ekler.[47] Önceki deneyimler, Türk eğitim sisteminde Almanlara önemli bir rol vermenin nelere

45. Jan Cremer ve Horst Przytulla, *Exil Türkei: Deutschsprachige Emigranten in der Türkei 1933-1945*, Münih: Verlag Karl M. Lipp, 1991, s. 27. Berlin merkezli Aktives Museum Faschismus und Widerstand'ın tahminlerine göre 1933 ile 1945 arasında 1040 Alman Türkiye'ye göç etmiştir. *Mitgliederrundbrief*, c. 43, Berlin: Verein Aktives Museum: Faschismus und Widerstand in Berlin, Mayıs 2000, aktives-museum.de/fileadmin/user_upload/Extern/Dokumente/rundbrief-43.pdf (erişim tarihi: 20 Mart 2009), s. 9.

46. Annemarie Schwarzenbach, "Die Reorganisation der Universität von Stambul", *Neue Zürcher Zeitung*, 3 Aralık 1933, Sayfa 8 (Pazar Eki)

47. *A.g.y.*

mal olabileceğini göstermiştir aslında. Türk siyasetçiler, Weimar Cumhuriyeti zamanında iki ülkenin karşılıklı kültürel ve ticari menfaatleri bakımından, Türkiye'de yükseköğretimi modernleştirmenin bir huni işlevi gördüğünü gayet iyi biliyordu artık.[48] O zamanlar Almanya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki işbirliği, kontrolün ne derece Almanlara geçeceğine dair kaygılara yol açıyordu. Ama Alman bilimcileri işe almak için Alman Eğitim Bakanlığı'yla iletişime geçmek gerekmiyordu artık; 1933 sonrası gelişmeler, Batılılaşmış ama bağımsız bir eğitim sistemini kalıcı kılmak isteyen Türklere gayet uygun görünüyordu.[49]

1933'te, entelektüellerin Türkiye'ye göçüne iki taraf da –hem Türk hükümeti hem de sığınmacı biliminsanlarının temsilcileri– özel bir önem atfetmiş gibi görünmektedir. Notgemeinschaft'tan Philipp Schwartz, bu grotesk tarihsel sapma sayesinde Atatürk'ün vizyonunun artık gerçekleşebileceğini, yani Türk halkının yeniden doğuşunun mümkün hale geldiğini yazmıştır. Schwartz, kendi dünyaları gözlerinin önünde yok edilen bilimcilerin, Türkiye'de alacakları görev sayesinde nihayetinde yeniden itibar kazanacağından emindir.[50] Maarif Vekili Reşit Galip ise Avrupalı entelektüelleri başka bir açıdan değerlendirmiş, İstanbul'a gelişlerini 1453'te Osmanlı'ya teslim olan Konstantinopolis'ten kaçan Bizanslı âlimlerin telafisi olarak yorumlamıştır.[51] Konstantinopolis'in fethinin ve Bizanslı

48. Örneğin 1930'da Ankara'da kurulan Yüksek Ziraat Üniversitesi'nin temellerini atan, Weimar Eğitim Bakanlığı tarafından gönderilen akademisyenlerlerdir. Bu üniversitenin kısa tarihi için bkz. Horst Widmann, *Exil und Bildungshilfe: Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933*, Bern: Herbert Lang, 1973, s. 37-39.

49. Bkz. Erich Auerbach, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Başkanı, 11 Aralık 1936, Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Erich Auerbach, Zugehörige Materialien.

50. "Mustafa Kemal... ve arkadaşları Türk halkının yeniden doğuşu için fevkalade planlar yapmışlar; ama bunların nasıl uygulanabileceğini bilmiyorlar. Ama bir tesadüf, tarihin tuhaf bir sapması bu planların gerçekleşmesine olanak sağladı: Yüzyıla yayılan bir geleneğin, biliminsanlarının ve araştırmacıların seçme ürünlerini beraberimde getirdim. Ait oldukları dünyanın bariz çöküşünden sonra, yerine getirecekleri görevle artık burada kabul görebilirler." Schwartz, *Notgemeinschaft*, s. 46.

51. Galip bunun tarihte sıradışı bir gün olduğuna dikkat çekmiştir: "Daha Konstantinopolis düşmeden neredeyse 500 yıl önce Bizanslı bilginler ülkeyi terk

âlimlerin Roma'ya kaçışının İtalyan Rönesansı için önemli bir itici güç olduğunu vurgulamıştır. Avrupalı âlimlerin "geri dönüşüyle", modern Türkiye'de de benzer bir şeyin gerçekleşmesini ümit etmektedir.[52] Epey iddialı bir muhakemedir bu. Yine de hümanist bilimin Nasyonal Sosyalizm aygıtı tarafından imha edildiği ve en saygın biliminsanlarının Avrupa'dan kaçtığı bir zamanda, Galip'in Avrupa kültürünün Türkiye'de yeniden doğma imkânını memnuniyetle karşıladığını gösterir. Arap alfabesinden Latin harflerine geçmek ve Darülfünun'u kapatmak, Türkiye'nin Osmanlı mirasıyla bağını koparmasına olanak sağlamış, yeni bir başlangıca zemin hazırlamıştır. Galip, Avrupalı araştırmacıları işe alınca, Avrupa mirasının doğum yerine döneceğini umuyordu. Bu mantığa göre, klasik ilim tam da bir zamanlar terk edip gittiği şehirde yeniden doğacaktı.

Türk reformcuların çoğu, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Batılılaşmış ve laik bir Türkiye'ye geçişi, Rönesans modeli ve hümanizmin Türk pedagoji sistemine entegrasyonu vesilesiyle tahayyül ediyordu. Türkiye'de hümanizmin tam olarak nasıl tesis edileceği konusunda fikir birliği sağlayamamışlarsa da, Türk hümanizmi tanımları ortaktı: Batı'nın klasik ilmine dayanan bir eğitim sistemi yoluyla Türk kültürünü yeniden tahayyül eden bir hareket. Mesela milliyetçi Ziya Gökalp'in hümanizm diye yanıp tutuştuğu söylenemezdi,

---

etmeye karar verdiler. Onları orada tutamadılar. Çoğu İtalya'ya gitti. Rönesans bunun sonucuydu. Bugün Avrupa'dan bunun karşılığını almaya hazırız. Ulusumuzun zenginleşeceğini ve elbette yenileneceğini umut ediyoruz. Bilginizi ve yöntemlerinizi bize getirin, gençlerimize araştırma yapmanın yolunu gösterin. Sizlere şükran ve saygılarımızı sunuyoruz." *A.g.y.*, s. 47.

52. Erich Auerbach ve Leo Spitzer üzerine makalesinde Harry Levin, Bizans âlimlerinin Osmanlı'dan kaçışıyla Yahudi âlimlerin ABD'ye sığınması arasında bağlantı kurar: "20. yüzyıl diaspora tarihi bütünüyle yazılırsa, 15. yüzyılda Konstantinopolis'in düşmesiyle Batı Avrupa'ya yönelen ve dönüşümü tetikleyen bilgi akışıyla paralellikleri sınayabiliriz. Bununla beraber, 20. yüzyıldaki toplu göçe sebep olan olayların ölçeği ve mültecilerin sığındığı ülke sayısı, becerileri, çalışma alanlarının çeşitliliğini göz önünde bulunduracak olursak, başlayabildiğimiz yerden mütevazı bir başlangıç yapıp yolları bizimkiyle kesişenlerin talihlerini takip etmeye çalışabiliriz. Avrupa'da akademik kadroların kaybı, bizim için Amerikan yükseköğretiminin olgunlaşmasını tamamlayan müthiş kazanımlara dönüştü." Harry Levin, "Two *Romanisten* in America: Spitzer and Auerbach", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* içinde, Donald Fleming ve Bernard Bailyn (haz.), Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Universtiy, 1969, s. 480.

fakat Türklerin milli bilincini yükseltmek için hümanizmin kullanışlı bir araç olduğunu düşündüğü, hatta benzer başka bir hareketin de edebiyatı ve güzel sanatları şekillendirmesini temenni ettiği anlaşılıyordu.[53]

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde, Nurullah Ataç gibi entelektüeller de milliyetçilik, hümanizm ve Avrupalılaşma arasındaki ilişkiye dair daha çetrefil meseleleri gündeme getirmiştir. Ataç, öğrencileri çağdaş Avrupa dillerinde eğitmenin Türk toplumunu ancak yüzeysel olarak değiştireceğini, bunun da bir tür Batı hayranlığı yaratacağını iddia etmiştir.[54] Ataç'a göre, bir toplumun Batılı gibi görünmekten ziyade bilfiil Batılı hale gelecek şekilde değişmesi için, Latince ve antik Yunanca eğitimine erken yaşlarda başlanması gerekiyordu.[55] Benzer bir şekilde, 14. yüzyıl Acem şairi Hafız'a ve 16. yüzyıl Osmanlı şairi Fuzulî'ye de Shakespeare yoluyla yaklaşmak gerekiyordu.[56] Ataç gibi hümanistler Osmanlı edebiyatının değerini muhafaza etmek istemiştir, fakat Batılılaşma döneminin genel eğilimi Osmanlıyı hükmünü yitirmiş bir kültür olarak değerlendirmektir.

Bir taraftan yeni Türkiye'yi Osmanlı mirasından koparırken, bir taraftan da Avrupa'ya daha fazla yaklaşmak, bu yeni milletin vatandaşlarında bir gerilime yol açmıştır. Sam Kaplan'ın açıkça ortaya koyduğu üzre, cahilliği, en somut haliyle geriliği ve batıl inançları "halk" arasında kalıcı hale getirmekle suçlanan Müslüman din adamlarına karşı yürütülen kampanyada laiklik en ön saflarda yer almıştır. Kaplan'ın çalışması Kemalistlerin yüzlerce tekke ve zaviyeyi kapattığını ve Müslüman din adamlarını eğitim ve kültür kurumların-

53. Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, s. 187; Gökalp, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, s. 131.

54. Kısa bir biyografi için bkz. Asım Bezirci, *Nurullah Ataç: Yaşamı, Kişiliği, Eleştiri Anlayışı, Yazıları*, İstanbul: Varlık, 1983.

55. "... Bu ülkede fransızca, almanca, ingilizce öğrenenler bize ancak batı dünyasının özlemini getirebildiler, bizde dıştan batılılara benzemek hevesini uyandırdılar. Bugün artık o özlemle, o hevesle yetinemiyoruz, dilediğimiz batı dünyasına benzemek değil, batı dünyasından olmaktır. Bunun içindir ki çocuklarımızı batılı çocukların yetiştikleri gibi, latince ile yunancayı öğreterek, kafalarını o dillerin eserleriyle yoğurarak yetiştirmemiz gerekir." Nurullah Ataç, *Diyelim*, İstanbul: Varlık, 1954, s. 40-43.

56. Hümanizm ve Batılılaşma üzerine bir tartışma için bkz. Tarık Z. Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960, s. 156-8.

dan kovduğunu da gösterir. Bu laiklik dönemeci "öbür dünyaya yönelik siyasi hedeflerin feshedilmesini, dini otoritenin mutlakiyetini reddetmeyi" gerektirmiştir.[57] Antik Avrupa'nın entelektüel mirasıyla özdeşleşip bilgiyi laikleştirmenin (modernlik için zaruri bir adım olarak görülür bu) eleştiri toplamasının şaşırtıcı bir tarafı yoktur.[58] Önde gelen reformcular, laik hümanist ilmin eski eğitim sistemini aşmaya yardımcı olacağına, "kendini... tanımak, âdeta *keşfetmek*" için gereken araçları sağlayacağına inanmışlardır.[59]

Türkiye için klasik ilme dayanan bir gelecek tahayyül edenler sadece reformcular değildi elbette. 1932'de yazdığı raporda, Malche de *hakikî bir edebî kültürün* temeli olarak hümanist ilmi, filolojiyi ve karşılaştırmalı bir yöntemi öneriyordu.[60] Malche Fransız edebiyatı, genel dilbilim ve karşılaştırmalı edebiyat kürsüleri olan ve bilhassa düşünce tarihine odaklanan bir edebiyat fakültesi tahayyül ediyordu. Yabancı Diller Okulu'nun başına geçip bu tasarıyı gerçekleştirecek ideal akademisyen çok geçmeden bulunacaktı: Antisemitizm nedeniyle Köln Üniversitesi'nden ihraç edilen Avusturyalı dilbilimci Romanolog Leo Spitzer, Yabancı Diller Okulu'na arzulanan doğrultuda önderlik edecekti. Malche yazdığı raporda aklın rafine edilmesi bakımından beşeri bilimlerin önemini vurguluyor ve üniversiteye filoloji bölümleri kurabilecek bir dilbilimciyi işe almayı öneriyordu.[61] Spitzer'in gelişiyle, İstanbul Üniversitesi dilbilimden edebiyata ve düşünce tarihine uzanan bir ilgi alanına sahip hakiki bir filolog kazanmış oldu. İstanbul'da kısa bir süre görev yapmasına rağmen, dil ve edebiyat eğitimini karşılaştırmalı yöntemlerle tanıştıran biliminsanı Spitzer'den başkası değildi.

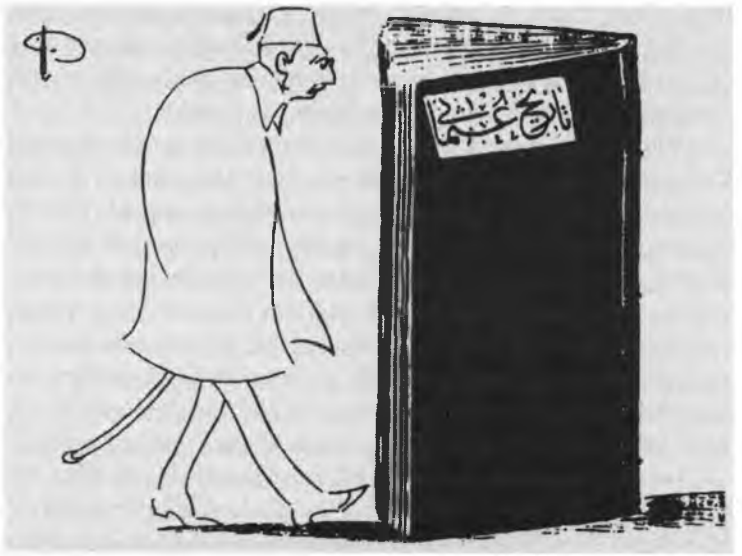
57. Kaplan, *Pedagogical State*, s. 42. İslamın Kemalist devlete meydan okumasını tartışan bir bölüm için bkz. Sultan Tepe, *Beyond the Sacred and the Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2008, s. 86-98.

58. Yumni Sezen, Atatürk'ün laik Türkiye vizyonu ile hümanizm arasındaki bağa işaret eder. *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, s. 196-8.

59. "Hümanizmacı... fikirlerin müşterek esası, kendi kendimizi batılı metodlara uyarak tanımak, âdeta *keşfetmek* olarak özetlenebilir." Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 159.

60. Hirsch, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiyede Üniversitelerin Gelişmesi*, s. 284-5.

61. *A.g.y.*



Ramiz Gökçe, "Tarih-i Osmani – Gir kapanıyorum"
(Son Osmanlı Padişahı VI. Mehmet Vahidettin), 1922.

İstanbul Üniversite'sinde üç yılın ardından, Spitzer Johns Hopkins Üniversitesi'nden aldığı teklifi değerlendirmeye karar verecekti. Spitzer buradan ayrılırken kendi pozisyonu için Auerbach'ı önerdi, Auerbach'a da bu sayede göç şansı doğdu. Yani Spitzer ve Auerbach gibi bilimcilerin işe alınması tesadüf değildi. Bu insanlar tam da Malche ve Galip'in aklındaki gibi, Türkiye'de filolojiyi kurma görevinin altından kalkabilecek bilimcilerdi. İstanbul'daki pozisyon Auerbach'a önerildi çünkü yetkililer onun Almanya'dan sürülmesinin Türkiye'nin siyasi özerkliği bakımından iyi olacağından emindi. Türk hükümetinin bu kapsamlı Batılılaşma süreci dahilinde ülkeyi siyaseten Batı Avrupa'ya bağımlı kılmak gibi bir niyeti olduğu düşünülemezdi. Nitekim Spitzer, Rüstow ve Reichenbach, dekana sundukları raporda Auerbach'ın Batı kültürlerine tarafsız ve eleştirel yaklaştığını vurguluyorlardı; üniversite idaresi de tam da Nazilere biat etmeyeceği için Auerbach'tan yanaydı.[62] Yani Auerbach'ın Ya-

62. İşe alım süreciyle ilgili bir tartışma için bkz. 1. Bölüm. Tedrisat Komisyo-

hudi olduğu için ihraç edilmesi, kültür ve eğitim politikaları bakımından Türkiye'nin çıkarınaydı: Bu sayede hem Auerbach klasik çağdan modern çağa Batı Avrupa edebiyatlarını öğretecekti, hem de ülkenin kültürel özerkliğine gölge düşmemiş olacaktı.

1936-37 eğitim-öğretim yılının açılış konuşmasında, İstanbul Üniversitesi Rektörü Cemil Bilsel Auerbach'ı hoşgeldiniz diyerek selamlamış ve araştırmacının saygın selefi Spitzer çapında bir biliminsanı olduğunu söyleyerek akademik camiaya takdim etmiştir. Göreve gelmesinin bu ülkenin tamamı için ne kadar büyük bir anlam taşıdığım o âna kadar hâlâ anlamamışsa bile, üniversite rektörü konuşmak için kürsüye çıktığı anda Auerbach'm kafasına dank etmiştir bu: Rektör konuşmasına üniversitenin Türk halkına karşı sorumluluğundan bahsederek başlamıştır. Bilsel Türkçe konuşmuştur, fakat bir asistan veya öğrencinin Auerbach ve diğer sığınmacılar için konuşmayı Fransızcaya çevirdiğini varsayabiliriz rahatlıkla. Ne de olsa 1930'larda Fransızca fiilen Türk akademisinin ortak diliydi hâlâ. Bilsel, Türk modernliğinin ilerlemesinde üniversitenin merkezi bir rol oynadığını, Türk milletinin bireylerin zihinlerinde bina edileceğini öne sürmüştür. Ayrıca farklı farklı disiplinlerden dört bin beş yüz öğrenciye Fransızca, Almanca ve İngilizce öğreten Yabancı Diller Okulu'nu zorlu bir görevin beklediğini vurgulamıştır. Rektörün ısrarla üzerinde durduğu başka bir nokta da, bir Batı diline iyice hâkim olmanın modern yükseköğretimin temel bileşeni ve ülkenin menfaatlerini savunacak yeni nesil entelektüeller eğitmenin önünü açacak olmasıdır.[63]

Bu görev için biçilmiş kaftan olan Auerbach da canla başla çalışmıştır. Spitzer ve Auerbach gibi Avrupa ilmini aktarmaya aracılık eden entelektüellerin, Türkiye'de hümanist ilim için bir yol haritası çizdiğini söyleyebiliriz. Böylece iki tarafın birbirini anlamasını mümkün, hümanist ilmi de beşeri bilimleri laikleştirmeye uygun hale getirdiler. Bir kere, disipliner pratikleri akademik yaşamın Avrupalılaşmasını destekleyecek şekilde yeniden kurmayı gerektiriyordu bu:

---

nu raporu İstanbul Üniversitesi Arşivi, Auerbach Dosyası'nda muhafaza edilmektedir.

63. Cemil Bilsel, "Dördüncü Yıl Açış Nutku", *Üniversite Konferansları 1936-1937* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 50, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. 9-10.

Bilhassa da klasik ve çağdaş Batı Avrupa dilleri ve edebiyatları eğitimini benimsemek ve başlatmak, çeviri edimi hakkında ciddi ciddi düşünmek anlamına geliyordu; ayrıca yeni didaktik yöntemler, akademik yazı üslupları, analitik araçlar, araştırma kütüphaneleri ve diğer akademik uygulamaları Türkiye'ye tanıtmak demekti.[64] Lydia Liu'nun aynı dönemde Çin'de edebiyat ve edebiyat eleştirisi alanında neler olup bittiğini gösteren Çin modernliği üzerine araştırması, kültürel benimseme ve uyarlama süreçlerini değerlendirme bakımından çok faydalıdır. Liu'nun ulus inşasının aktörleri olarak edebi pratiklere dair ferasetli tespitleri, Türkiye'deki filoloji bölümlerinin 1930'lar ve 1940'larda nasıl bir rol oynadığını anlamamızı sağlar. Liu'nun yaklaşımı çeviri yoluyla aktarılan bilginin, kanon oluşumunun, edebiyat eleştirisinin ve beşeri bilimlerin, dünyanın dört bir yanında ulusal kimliklerin oluşmasında ne kadar önemli bir rol oynadığını ortaya koymamıza olanak sağlar.[65]

Maarif Vekilliği, modern eğitimi başlatmak için başka projeleri de uygulamaya koymuştur. Bunlardan biri, öğrencilere hem modern dilleri hem de Sümerce, Hititçe, klasik Yunanca gibi antik dilleri öğretme hedefiyle, 1936'da Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin açılmasıdır. Bu fakülte Türkiye'nin antik dünya ile ilişkisini araştıracak başlıca merkezlerden biri olarak düşünülmüştür.[66] Ayrıca mimari açıdan da modernliğin ve yenilenmenin simgesi olarak tasarlan-

64. Benjamin'e yazdığı 3 Ocak 1937 tarihli bir mektupta, Auerbach diğer akademisyenlerle birlikte İstanbul'da yaptıkları değişikliklerden söz eder. Karlheinz Barck, "5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris", *Zeitschrift für Germanistik* 9, no. 6, 1988, s. 691. Spitzer, Auerbach ve daha niceleri tarafından filolojinin kurumsallaştırılması üzerine bir tez için bkz. Şebnem Acar, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılılaşma Sürecinde Filolojinin Örgütlenmesi (İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisi Örneğinde)", yayımlanmamış tez, İstanbul Üniversitesi, 2003. Germanistik alanının İstanbul'daki başlangıcı üzerine çalışmalarını benimle paylaşan Şebnem Sunar'a teşekkür ederim.

65. Lydia H. Liu, *Translingual Practice*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1995, s. xx. Müge Göçek Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde "tarih ve edebiyat vizyonlarının yeni anlamlar yaratma ve sınırlar belirleme bakımından çok önemli bir rol oynadığını, eğitim sisteminin de bu anlam ve sınırları yeniden yarattığını" savunur. Göçek, "Decline of the Ottoman Empire", s. 44.

66. Irk temelinde yükselen düşüncenin akademik kadro üzerindeki etkisinin eleştirel bir incelemesi için bkz. Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Çehresi, 1925-1939*, İstanbul: Metis, 2005.

mıştır. Nazilerden daha işin en başında kaçan Bruno Taut 1936'da Maarif Vekilliği'ne bağlı olan mimarlık bürosunun başına geçirilmiştir. "Yeni Türk kültürünün merkezi" olarak tasavvur ettiği bu yeni binanın planlarını da bizzat tasarlamıştır.[67]

Tarih Mirasları

Türkiye'yi Avrupa suretinde yeniden yaratmak çelişkileri de beraberinde getirmiştir. En çok göze batan tutarsızlık, 1930'larda Helenik hümanizmin yayılması ve Yunanistan ile Türkiye arasında gerçekleşen zorunlu nüfus mübadelesidir herhalde. Hükümetin yeni Türk kültürünü antik Yunan kökenler üzerine inşa etmeyi hedeflediği bir dönemde, Ortodoks Rumların Türkiye'den ayrılmaya zorlanması paradoksaldır.[68] Antik Yunan'ın Avrupa üzerindeki etkisini vurgulayan hümanist projenin, o dönemde Türkiye'de yoğun olarak hissedilen Yunan karşıtlığıyla bağdaşabileceğini düşünmeye pek imkân yoktu kuşkusuz.[69] Ancak hümanist reformcuların gözü modern Yunanistan'da değil antik Yunan'daydı. Antik Yunan, Bizans İmparatorluğu ve modern Türkiye'nin coğrafyaları örtüşüyordu; 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında gün ışığına çıkarılan arkeolojik buluntular arada bağlantı olduğunu doğruluyordu bir bakıma. Bazı Türk hümanistler, Hititler gibi antik Anadolu kültürleriyle aralarında etnik/ırksal bir ilişki olduğunu savunacak kadar ileri gitmiştir. Bu sav, Türk hümanizmini "bir zamanlar bizim olanı geri almak" şeklinde meşrulaştırmalarını mümkün kılmıştır.[70] Türk halkının tarihi ile Anadolu tarihi arasında bir sentez yaratmak isteyen Mustafa Kemal

67. Bern Nicolai, *Moderne und Exil: Deutschsprachige Architekten in der Türkei 1925-1955*, Berlin: Verlag für Bauwesen, 1998, s. 142. Bruno Taut Türkiye'de 1938'de vefat etmiştir. Bina iki yıl sonra tamamlanmıştır.

68. Yunanistan-Türkiye nüfus mübadelesi üzerine yakın zamanda yazılmış bir tez için bkz. Aslı Iğsız, "Repertoires of Rupture: Recollecting the 1923 Greek-Turkish Compulsory Religious Minority Exchange", yayımlanmamış tez, University of Michigan, 2006.

69. Osmanlı zamanının genç yazarlarından Ömer Seyfettin bu yönelime karşı çıkmıştır. Bkz. Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980, s. 92.

70. Burada Yümni Sezen'in argümanını izliyorum: Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, s. 191.

Atatürk yurt tarihi terimini türetmiştir.[71] Anadolu'nun "antik dönemden beri Türk" olduğu yorumu böyle yerleşmiştir.[72]

1930'lu ve 1940'lı yılların öğrencileri, antik Avrupa tarihinin kendi tarihlerinin bir parçası olduğu bilincini böyle bir ortamda geliştirmiştir. Auerbach'ın en dikkate değer öğrencilerinden ve asistanlarından Güzin Dino, sığınmacıların öğrencileri Konstantinopolis ve Bizans İmparatorluğu'nun tarihiyle nasıl tanıştırdığım anımsar.[73] Daha önce de belirttiğim gibi, Auerbach İstanbul'u "esasen Helenistik" bir şehir saymış, Bursa'ya baktığında ise "fevkalade Bitinyalı Brussa'yı" görmüştür. Konumu ve özellikleri itibariyle Bursa da "Müslüman bir Perugia'yı" anımsatmıştır Auerbach'a.[74]

Auerbach'ın aksine dönemin birçok Türk bilimcisi için, Anadolu tarihi ülkenin Batılılaşmasını destekleyen bir tarih mirasından daha fazlasına işaret etmeye başlamıştır. Atatürk'ün modern Türkiye tarihini Anadolu geçmişine bağlama çabalarının, Türklerin kökenlerini Hint-Avrupa'yla ilişkilendiren epey spekülatif tarih anlatılarına yol açtığını 3. Bölüm'de göreceğiz. Alexander Rüstow'un oğlu Dankwart, savaş sonrası dönemde Batılılaşmanın Yakındoğu üzerindeki etkilerine kafa yormuş, Türkiye'nin güneş dil teorisi gibi "güya bilimsel kuramlarını" eleştirmiştir. Dankwart Rüstow şunları yazar:

> Heterogenetik değişimi ortogenetik değişim* olarak yorumlama eğilimi, Batılılaşma sürecinin yol açtığı sancıları hafifletmeye yarayan bir dizi psikolojik telafi sunar. Atatürk döneminde İslam öncesi Türklüğün yüceltilmesi de, Şah Rıza döneminde İran'da Pehleviliğin göklere çıkarılması da uzak (ve çoğu zaman mitik) bir geçmişe sadakati iyice güçlendirerek daha yakın dönemin kültürel tarih mirasıyla bağları koparmaya –dolayısıyla değişim sürecini hızlandırmaya– yönelik romantik bir tekniği ifade eder.[75]

---

71. Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, s. 189.

72. Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 426.

* Heterogenetik değişim, biyolojide türlerin farklı türlere evrilebileceği kuramına verilen ad, yaşam döngüsünde birden fazla biçim olmasıdır. Ortogenetik değişim ise biyolojide evrimin özcü bir tekçizgisel seyir izlediği görüşü. *–ç.n.*

73. Türkiye'ye sığınan Alman profesörler tarafından verilen derslerin etkilerini Auerbach'ın asistanı Güzin Dino'nun hatıratında görebiliriz. Güzin Dino, *Gel Zaman Git Zaman: Anılar*, İstanbul: Can, 1991, s. 87-88.

74. Auerbach, Johannes Oeschger'e mektup, 27 Mayıs 1938.

75. Dankwart A. Rüstow, *Politics and Westernization in the Near East*, Prin-

Alman sığınmacıların Türkiye'deyken bu ülkenin konjonktürel ve ideolojik etkiler altındaki tarihyazımı girişimlerine alenen itiraz edip etmediklerini bilmiyoruz. Ama özel yazışmalarında bu görüşlerin yayılmasına kesinkes karşı çıktıklarını görüyoruz. Örneğin İstanbul'daki Orient-Institut'un kurucularından Hellmut Ritter, Türk tarihinin bu şekilde yeniden yazılmasını onaylamadığını bir mektubunda şöyle ifade eder:[76]

> Türklerin Hitit soyundan geldiği sonucuna ulaşmak zorunda olmayan bir bilim [metodolojik bir yaklaşım] olabileceğini kavramak, buna karşı çıkınca vatan haini damgası yememek neden mümkün değil? Teoloji ulusolojiye [milliyetçiliğe] dönüşüyor; din yolundan sapanların yerine siyaset yolundan sapanlar var – geçmiş dönemden tek fark bu. Yürünecek yol ikisinde de baştan belli. En derin dini duygular ile en yüce entelektüel özgürlük tek bir halkta yan yana varolabilir, bir halk hem modern olup hem de tarihi anıtlarını koruyabilir, tarikatleri hoş görüp köylülerin geleneksel kıyafetlerini giymelerine izin verebilir: Ama bir Doğulu bunları asla yan yana düşünemez.[77]

Ritter, tavizsiz bir milliyetçiliğin zirve yaptığı dönemde, Türk akademi camiası hakkında düşündüklerini ifade ederken sözünü hiç sakınmamıştır. Osmanlı elyazmalarını muhafaza etmeye, çevirmeye ve yorumlamaya yıllarını veren Oryantalist araştırmacı için, Türklerin kökenlerine dair böyle dayanaksız iddiaların ortaya atılması akıl alır gibi değildir. Auerbach da aynı fikirdedir. Öğrencileri hümanist gelenekte eğitse de, kendini yeniden icat etmeye çalışan Türkiye'nin kültürel ve tarihsel kökleriyle bağını koparmaya çalışmasını desteklememiştir. İstanbul'a geldikten kısa süre sonra Benjamin'e yazdığı bir mektupta bu düşüncesini şöyle dillendirmiştir:

---

ceton, NJ: Princeton University Press, 1956, s. 15. Dankwart Rüstow babasının sürgün dönemi çalışmalarına atıfta bulunur: A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, s. 127.

76. Ritter, I. Dünya Savaşı sırasında Alman-Osmanlı ittifakı için çevirmenlik yapmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hızla gerileyişini kendi gözleriyle görmüştür. 1926'da eşcinsel olduğu gerekçesiyle Hamburg Üniversitesi Oryantal Enstitüsü'ndeki görevinden alınınca İstanbul'a yerleşmiştir..

77. Eski hocası C. H. Becker'e yazdığı 15 Ağustos 1931 tarihli mektuptan alıntı. Aktaran Thomas Lier, "Hellmut Ritter in Istanbul 1926-1949", *Die Welt des Islams* 38, no. 3, 1998, s. 351-2.

Bir yandan Avrupa demokrasilerine, diğer yandan da panislamist saltanata karşı mücadele eden Kemal Atatürk her değişikliği zorlamak durumunda kaldı; sonuç, gelenek karşıtı bir fanatik milliyetçilik oldu: Müslüman kültür mirasını toptan reddetmek, ilksel bir Türk kimliği ile mitik bir ilişki varsaymak, Avrupalı anlamda teknolojik bir modernleşme... Sonuç: aşırı milliyetçilik ile tarihsel milli karakterin yok olması.[78]

Türkiye'nin modernleşme sürecine dair kaygılar, Auerbach'ın bir başka mektubunda da kendini belli eder. 1938 yılında Marburg'dan eski asistanı Freya von Hobohm'a, Türkiye'nin kendi kültür geleneğiyle negatif ilişkisinin –Almanya ile karşılaştırıldığında– "bizim gibiler için üzücü", hatta "ürkütücü" olduğunu yazar.[79] Auerbach cumhuriyetin modernleşmesi için Osmanlı kültür geleneğini ortadan kaldırmanın neden gerekli görüldüğünü kuşkusuz anlamıştır. Yine de, Osmanlı mirası ve kültürünü reddettiği için, Türkiye'yi eleştirmeyi sürdürmüştür. "En acil modernleşme tedbirleri" tamamlandıktan sonra, bu gelişmelere "tedricen tepki gösterileceğini" ümit etmiştir.[80] İstanbul'da görev başında olduğu süre boyunca, Türk öğrencilerin Latince, antik Yunanca ve Batı Avrupa dilleri eğitimi aldıklarını, ama Osmanlıca, Arapça ve Farsça metinler okumalarının artık zorunlu tutulmadığını görmüştür. "Dünya Edebiyatı Filolojisi" (1952) başlıklı denemesinde, böyle siyasi kararların tarih bilincinin kaybedilmesine ve kültürün standartlaşmasına yol açtığını yazmıştır.[81] Kültürün standartlaşmasını körükleyen iki diğer unsur da Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesi ve Türk Dil Kurumu'nun, yani Türk dilini Arapça ve Farsça kelimelerden "arındırarak" saflaştırmayı hedefleyen bir kurumun kurulmasıdır. Bu tür dil politika-

78. Barck, "5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin", s. 692.

79. Mektup 5 Haziran 1938 tarihlidir. "Bazı şeyler, bilhassa da şimdi kendi kültür miraslarıyla kurdukları ilişkinin bu kadar olumsuz olması, bizim gibiler için üzücü; başka yerlerde cereyan eden benzer olaylarla karşılaştırıldığında, ürkütücü hatta. Ama ülkenin durumu için bu kaçınılmaz. En acil modernleşme çalışmaları tamamlandıktan sonra yavaş yavaş bir tepki doğmasını ümit ediyorum. Bunlardan başka, huzurlu, kararlı ve nispeten özgür bir yönetim var burada." Erich Auerbach, "*Ein Exil-Brief Erich Auerbachs aus Istanbul an Freya Hobohm in Marburg – versehen mit einer Nachschrift von Marie Auerbach (1938), Transkribiert und kommentiert von Martin Vialon*", *Trajekte* 9, 2004, s. 11.

80. *A.g.y.*

81. Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern: Francke Verlag, 1967, s. 305.

ları dönemin faşist ülkelerinin tipik bir özelliğidir. Sözgelimi İtalya'da Mussolini iki dilli bölgelerde Fransızca kullanımını bastırmış, Fransızca bir tınısı olan yer isimlerini İtalyancalarıyla değiştirmiştir. Auerbach Franco İspanyası ve Hitler Almanyasının da dili "saflaştırma" politikalarına başvurduğunun gayet farkındadır.[82] Dolayısıyla Auerbach'ın Türk reform politikalarına yönelik tutumu da tahmin edildiği gibidir:

> Aslında her şey kötü bir biçimde modernleştirilmiş ve barbarlaştırılmış durumda ve bu eğilim giderek artıyor. Genelde çok akıllı ve becerikli olan yönetim bu modern barbarlaşma sürecini hızlandırmaktan başka bir şey yapamıyor. Çalışmaya alışkın olmayan bu yoksul ülkeye, varlığını sürdürebilmesi ve kendini savunabilmesi için bir düzen getirmek, modern ve pratik yöntemleri öğretmek zorunda. Her yerde olduğu gibi burada da, kısmen kadim zaman tahayyüllerine ve kısmen de modern rasyonel düşüncelere dayanan, yaşayan geleneği yok eden arınmacı bir milliyetçilik uğruna gerçekleştiriliyor bu. Dindarlığa karşı mücadele ediliyor ve Arap kültürünün başka yerlere sızması olarak değerlendirildiği için İslam kültürü de küçük görülüyor; hem modern hem de saf Türk olma isteği söz konusu. Bu çabalar, eski yazının yürürlükten kaldırılması, Arapçadan alınmış kelimelerin atılması ve yerlerine "Türkçe" ya da Avrupa dillerinden alınmış kelimelerin konması yoluyla dilin tümüyle bozulmasına kadar vardı: Eski edebiyatı okuyabilecek tek bir genç bulamazsınız; düşünsel alanda son derece tehlikeli bir yönsüzlük söz konusu.[83]

1938'de, böyle esaslı değişimler Auerbach'ın öfkelenmesine yol açtığı gibi bu ülkeye dair endişelerini de artırıyordu. Bazı reformcular, bir tür ikiyüzlülük olarak gördükleri düpedüz taklitçiliğin tehlikelerine karşı uyarılarda bulunuyordu. Türklerin Avrupalıları taklit etmek yerine Avrupalı haline gelmesinden yanaydılar. Avrupa kültürünü mimetik bir biçimde benimsemeyle ilgili endişeler çok yaygındı. Örneğin hümanist Nurullah Ataç meseleye filolojik açıdan yaklaşıyor, "taklit etmek" fiilinin kullanımındaki değişimi araştırıyordu. Ataç'a göre bu fiilin eskiden iki ayrı anlamı vardı: -e haliyle (bir kimseye taklit etmek) kullanıldığında "onun gibi yapmağa özenmek", -i haliyle kullanıldığında ise (bir kimseyi taklit etmek) "o

82. Louis-Jean Calvet, *Language Wars and Linguistic Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 186-7.

83. Auerbach, Johannes Oeschger'e mektup, 27 Mayıs 1938; *Yabanın Tuzlu Ekmeği*, s. 304-5.

kimse ile eğlenmek, onu gülünç etmeğe kalkışmak" anlamına geliyordu.[84] Avrupalılaşma sürecinde fiilinin -e haliyle birlikte kullanımı sona ermiş, "gülünç etmeğe kalkışma" anlamı da ortadan kalkmıştı.[85] Yani Ataç bu çalışmasıyla, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Avrupalıyı taklit etmenin o yıkıcı alaycılıkla bağının koptuğuna işaret ediyordu.

Zamanının en önemli eleştirmenlerinden biriydi Ataç. Önde gelen gazete ve mecmualarda yazmış, antik Yunanca, Latince ve Fransızcadan yaklaşık elli cilt edebiyat eserini Türkçeleştirmişti. Ayrıca 1937'de Fransızca öğretmeni için Yabancı Diller Okulu'nun akademik kadrosuna girmiş, Auerbach'ın çalışma arkadaşlarından biri olmuştu. Hümanist ilmin Türkiye'ye uyarlanmasının önemli destekçilerinden biri olarak, Türk kültürünün özgüllüğünü yitirmesi konusundaki genel huzursuzluğun farkındaydı. Arapçada uzmanlaşan Oryantalistlerin nihayetinde Avrupa kültürü kökenli olduğuna dikkat çeken Ataç, Türklerin de Yunanca ve Latincede uzmanlaşmış Oksidentalistler olarak eğitilmesinin mümkün olduğunu söylüyordu. Bunun Türk toplumunda Avrupa kültürü ile kuvvetli bir özdeşleşmeyi teşvik edeceğini ümit ediyordu.[86]

Şair ve milletvekili Yahya Kemal'in Türklere özgü bir tarih bilinci oluşturma çağrısına kulak veren Nurullah Ataç, Celâleddin Ezine, Orhan Burian gibi hümanistler, hümanizmin ulusal projeye entegrasyonuyla ilgili farklı fikirler geliştirdiler.[87] Fransa ve Almanya'da hümanist geleneğin ulusallaşması üzerine düşünen Celâleddin Ezine, ulusların hümanizme özlerinden bir şeyler katmaları gerektiğini, aksi takdirde antik Yunan ve Roma'nın taklitleri olmaktan öteye geçemeyeceklerini iddia ediyordu.[88] Ezine bu sorunu ortadan kaldırmak için önerilerde de bulunuyordu: Birincisi, Türkçe dilbilgisi ve sözdizim için kurallar tesis edilecek; ikincisi, kapsamlı bir Türkçe sözlük ile Türkçe ansiklopedi derlenecek; üçüncüsü, konuşma Türkçesini geliştirmek için bir Türkçe akademisi ve deneysel

84. Nurullah Ataç, *Diyelim*, s. 128-9.
85. *A.g.y.*, s. 98-9. 86. *A.g.y.*, s. 42-43.
87. Orhan Burian, *Denemeler Eleştiriler*, İstanbul: Can, 1964, s. 18.
88. Celâleddin Ezine, "Türk Hümanizmasının İzahı", *Hamle* I, 1940, s. 7. "Çünkü milletler özlerinden bir şey katmadan Latin ve Grek örneklerinin yalnız mukalidleri olabilmişlerdi."

sesbilgisi kurumu kurulacak; dördüncüsü, Divan şiiri ve halk edebiyatı yeni alfabede yazıya dökülecek ve beşincisi, dünya klasikleri Türkçeye tercüme edilecekti.[89] Bu fikirlerinin çoğu diğer entelektüellerden de destek görmüştür. Mesela Türk edebiyatı profesörü ve milletvekili Ahmet Hamdi Tanpınar, ülkeyi Batılılaştırmak için edebiyat eleştirisi ve Batı edebiyatı çevirilerinden yararlanma yoluna gitme çağrısında bulunmuştur.[90]

Hem 1938'de Atatürk'ün vefatı üzerine onun yerine geçen ikinci cumhurbaşkanı İsmet İnönü, hem de yeni Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, hümanistlerin savunduğu türden bir çeviri projesini desteklemek için hatırı sayılır bir çaba sarf etmiştir. Yücel'e göre "kuvvetli bir kesafetli bir tercüme devresi geçirmeyen kültürler, rahmetsiz kalmış topraklar gibi kurumaya, verimsiz kalmaya mahkûmdurlar" (aynen alınmıştır).[91] Bu nedenle Yücel 1939'da, ülkenin kültür tarihinde yeni bir evreyi başlatan hümanist kültür reformlarını uygulamaya koymuştur. Söz konusu reformlar dahilinde bir devlet konservatuvarı açılmış ve her zaman olduğu gibi yalnızca kent merkezlerinde değil Anadolu'da da bir entelektüel elit yetiştirmeyi amaçlayan köy enstitüleri kurulmuştur.[92]

Yine bu reformlar dahilinde, Milli Kütüphane'nin yanı sıra bir de Tercüme Bürosu kurulmuştur. Tercüme Bürosu yüzlerce Batı klasiğini tercüme etme işinin koordinasyonu ve idaresini sağlamış, böylece ortaya çıkan tercüme metinler de Maarif Vekilliği tarafından yayımlanmıştır. Tercüme Bürosu'nun başına, 1930'ların ortasında İstanbul'da Spitzer ve Auerbach ile birlikte Roman Dilleri ve Edebiyatları bölümünde ders veren Sorbonne mezunu Sabahattin Eyuboğlu geçirilmiş, *Dünya Edebiyatından Tercümeler* başlıklı bir dizi başlatılmıştır. Bu dizinin yeni hükümetin reform süreci bakımından simgesel bir değer taşıdığı, kitapların en başında bulunan ve altında

89. *A.g.y.*, s. 10.

90. Tanpınar'ın 1940'larda yayımladığı deneme dizisi için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969, s. 61-71.

91. Faruk Yücel, "Türkiye'nin Aydınlanma Sürecinde Çevirinin Rolü", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23, no. 2, 2006, s. 216.

92. Necdet Sakaoğlu köy enstitülerinin yapısının detaylı bir özetini sunar. Sakaoğlu, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, s. 89-100.

Atatürk'ün halefinin imzasını taşıyan önsözden bellidir. İnönü bu metinde, "eski Yunanlılardan beri milletlerin sanat ve fikir hayatında meydana getirdikleri şaheserlerin" artık Türk ulusal kültüründe de yerini alacağını vurgular.[93] Keza Yücel de antik Yunanın Türkiye'nin kültür vizyonu üzerindeki yeri üzerinde durmuş, hümanizm ruhunun gelişmesinin ancak bir milletin onun en zengin entelektüel bileşenini, yani edebiyatını kendi edebiyatı gibi benimsemesiyle mümkün olduğunu savunmuştur. Böylece dünya edebiyatı okurlarına zekâyı zenginleştirme ve yenileme imkânı sunacak, ulusal kütüphanelerin en zenginine, edebiyatın en canlısına kavuşan millet de daha yüksek bir medeniyet seviyesine erecektir.[94]

Dünya tercümeleri dizisinde Fransız edebiyatına öncelik verilmiş, dizinin tam tamına üçte biri Fransız eserlerine ayrılmıştır. Her altı tercümeden biri Almancadan, dokuzundan biri Rusçadandır; on iki tercümeden sadece biri İngilizcedendir. En çok çevrilen yazarlar sırasıyla Platon, Moliére, Balzac, Shakespeare, Dostoyevski, Goethe, Tolstoy ve son olarak Çehov'dur.[95] Dizide *Gılgamış Destanı* ile Çin edebiyatı ve felsefesinden birkaç çeviri olsa da, Tercüme Bürosu için dünya edebiyatı, açıkça Fransız-Alman merkezli bir Avrupa hayranlığının ürünleridir. Dünya edebiyatı dizisinde çevrilen ilk Almanca eser Goethe'nin *Faust*'udur, bu tercümeyi Eckermann'la dünya edebiyatının anlamı üzerine sohbetleri gibi Goethe külliyatından diğer eserler izlemiştir. Çevrilen ilk Fransızca eser ise Moliére'in *İnsandan Kaçan*'ıdır. Diğer Fransızca eserleri çevirme işini tanınmış

93. Örneğin bkz. Mina Urgan'ın Balzac çevirisine yazdığı önsöz: H. de Balzac, *Otuz Yaşındaki Kadın*, çev. Mina Urgan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946.

94. *A.g.y.* Mısır'da Batılılaşma ve çeviri politikaları üzerine bir çalışma için bkz. Richard Jacquemond, "Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation", *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology* içinde, Lawrence Venuti (haz.), New York: Routledge, 1992, s. 139-58. 19. yüzyılda Mısır'da Fransız edebiyatının Arapçaya çevrilmesiyle ilgili olarak bkz. Carol Bardenstein, *Translation and Transformation in Modern Arabic Literature: The Indigeneous Assertions of Muhammad 'Uthman Jalal'*, Wiesbaden: Harassowitz, 2005.

95. 1966'ya kadar tüm çevirileri göz önünde bulunduran bu karşılaştırma Adnan Ötüken'in bibliyografyasına dayanır: *Klasikler Bibliyografyası 1940-1966*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1967. Ayrıca bkz. Gürçağlar, *Translation in Turkey*, s. 166.

hümanistler üstlenmiştir. Mesela Ataç Stendhal'ı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sinin ilk cildini, Tercüme Bürosu müdürü Sabahattin Eyuboğlu da Alfred de Musset'nin Romantik şiirlerini Türkçeleştirmiştir.[96]

Bakanlığın 1940 ile 1950 arasında yayımladığı 676 edebi eser çevirisinin 76'sı (yaklaşık yüzde 11'i) antik Yunancadan yapılmıştır.[97] Ataç ile Azra Erhat ve Suat Sinanoğlu gibi genç hümanistler, Sophokles'in birçok eserini Türkçe'ye çevirmiştir. Yücel'e göre antik Yunancadan yapılan bu çeviriler Türk kültürünün yenilenmesinin olmazsa olmazıdır. Maarif vekili çevirilere yazdığı önsözde, Yunan kültürüne karşı "taassupçu fikirleri" ilerlemeye ket vuracağı gerekçesiyle açıkça reddeder; aksi takdirde reform sürecinin "uçak devrinde kağnınınkine benzer bir ağırlıkla" yürüyeceği uyarısını yapar.[98] 1941'de devlet konservatuvarının açılışında yaptığı konuşmada, Yücel'i bir kez daha o dönemde pek mümkün görünmeyen bir şeyden, Batı edebiyatı ve müziğini Türk kültür yaşamına bütünüyle entegre etme imkânından bahsederken görürüz. Açılışta Yücel şöyle konuşur:

Müellif bizden olmıyabilir, bestekâr başka milletten olabilir. Fakat o sözleri ve sesleri anlıyan ve canlandıran biziz. Onun için Devlet Konserva-

---

96. Çevirmenlerin adlarıyla birlikte eksiksiz bir bibliyografya için bkz. Ötüken, *Klasikler Bibliyografyası*.

97. Murat Katoğlu, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Eğitim, Kültür, Sanat", *Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Çevirileri Seçkisi* içinde, Öner Yağcı (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 332. 1940 ile 1948 arasındaki çevirilerin eksiksiz bir listesi için bkz. Adnan Ötüken, *Klasikler Bibliyografyası 1940-1948*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949. Saliha Paker Aristoteles'ten ziyade Platon'a öncelik verildiğine dikkat çeker. Yunanca ve Latince metinlerin çoğu Türkçeye Fransızcadan çevrilmiştir. Saliha Paker, "Changing Norms of the Target System: Turkish Translations of Greek Classics in Historical Perspective", *Studies in Greek Linguistics: Proceedings of the 7th Linguistics Conference* içinde, Selanik: Aristotelian University of Thesseloniki, 1986, s. 218. Paker bu çalışmasında Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia* eserlerinin Osmanlı çevirileriyle ilgili tespitlerde de bulunur.

98. "İçinde bulunmaya mecbur olduğumuz medeniyet dünyasının kökü, eski Yunan'dadır. Bu ilkenin duyuluşu demek olan Hümanizma iyi anlaşılmadıkça, bu gerçek şu veya bu türlü taassupçu fikirlere sapılarak inkâr olunur, bir asırdır beklediğimiz düşünüş kalkınması olamaz veya uçak devrinde kağnınınkine benzer bir ağırlıkta yürür." Aktaran: F. Yücel, "Türkiye'nin Aydınlanma Sürecinde Çevirinin Rolü", s. 215.

tuarının temsil ettiği piyesler, oynadığı operalar bizimdir, Türktür ve millîdir.[99]

Maarif vekilinin beyanı, bir kültür eserini Türk yapan şeyin sahici bir kültür kavramından ziyade birinci sınıf bir performans üretme taahhüdü olduğunu gösterir. Dolayısıyla şu sonuca varabiliriz: Türk kültürünü modernleştirmede katalizör olarak Batı Avrupa kanonunun kullanılması, ulusal kimliği ille de özcü olmayan biçimlerde tasavvur etmenin yeni yollarını yaratmıştır. Ama antik Yunan ile modern Yunanistan arasında ayrım yapmaya yanaşmayanlar da az değildir.

Oyun yazarı Celâleddin Ezine reformları genelde desteklemiş, fakat Türkiye'nin yerli potansiyelini değersizleştirme tehlikesine karşı temkinli davranmıştır. Esasen Türk dilini hümanizme temel oluşturabilecek bir şey haline getirmekle ilgilenmiştir. Ezine'ye göre, Türk hümanizminin sonunda Osmanlı Divan şiirini mi, Türk halk edebiyatını mı, yoksa Batı edebiyatını mı izleyeceği, Türk dilinin kelime haznesini genişletme çabalarına bağlıdır.[100] Kimi aydınlar da hümanizmin dil, edebiyat ve kültür değil de tarih açısından içerimlerini tartışmıştır. İngilizce profesörü ve Shakespeare çevirmeni Orhan Burian, hümanizmin Türkiye'de benimsenmesi için bireyi iki farklı şekilde tanımlamak gerektiğini söyler: "Önce tarih için *Türk* olarak, sonra da geçmişte ve gelecekte *insan* olarak."[101] Bu demeç cumhuriyetçi Türklerin, kendilerini modern ve kökten yeni milli bir topluluk olarak gördükleri halde, milleti ırk temelinde geçmişe dayandırmalarını örnekler. Atatürk'ü "Asya'nın Renaissance'ının"[102] ete kemiğe bürünmüş hali sayan Burian için, Türkiye'nin hümanist gelenekle özdeşleşmesi ille de 15. yüzyıl İtalyasına veya 16. yüzyıl İngilteresine dönmesi anlamına gelmez. Burian'a göre Türk devrimi "İslamlığın dogma'larını kökünden söküp atmayı" ba-

99. Konuşmanın orijinali ve Almanca çevirisi şurada bulunabilir: Mustafa Çıkar, *Hasan-Âli Yücel und die türkische Kulturreform*, Bonn: Pontes Verlag, 1994, s. 65-6.

100. Ezine, "Türk Hümanizmasının İzahı", s. 10.

101. Tunaya, "Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri", s. 159. Vurgu bana ait.

102. Burian, *Denemeler Eleştiriler*, s. 43-5. Atatürk'ün ölüm ilanının başlığı "Renaissance"tır.

şarmış,[103] hümanizm de öznelerin kendilerini yeni baştan anlamasını sağlamıştır. Yeniden kuruluş ânının ardında yatan bu fikir, Türk tarihini yeniden yazmayı da gerekli hale getirmiştir.[104]

Türkiye'nin en önemli üniversitesinin modernleşmesiyle ilgili temel fikirleri kısaca hatırlayacak olursak, reformların, Doğu ile Batı arasındaki kültürel farkları aştığı ölçüde başarılı sayılan bir ulusal gündemin parçası olduğunu söyleyebiliriz. Modernleşme reformları bir taraftan Batı Avrupa'ya benzemeyi desteklemiş, diğer taraftan da milletin özgüllüğü anlayışını muhafaza etmiştir. Bu nedenle, Türkiye'nin tek taraflı yakınlaşmasını, yani Avrupa'ya yaklaşmasını bir tür kültürel mimesis sahnelemek diye düşünmeyi öneriyorum.[105] Kültürel mimesis kavramı, 3. Bölüm'ün de konusu; burada, reformcuların ortak amacının bir taraftan Türkleri Avrupalılara dönüştürmek, diğer taraftan da salt taklitçiliğin sorumluluğunu üstünden atmak olduğunu göreceğiz. Modern ulusal özne oluşturmanın başlıca amaçlarından birinin bu olduğunu iddia ediyorum.

Ulusaşırı Dolayımlar

Türkiye'nin Avrupa kültürünü hızla ama tedbiri elden bırakmaksızın benimseme sürecinin belli başlı mekanizmaları Auerbach için gayet açıktı, zira modernleşme reformlarının bünyevi bir özcülüğe dayandığını anlamıştı. Kendisinin bu süreçte nasıl bir rol oynadığı üzerine düşünen Auerbach, üniversitenin Avrupalı sığınmacıları yerli akademisyenlere tercih ettiğinin farkındaydı. Sığınmacıların Avrupa propagandası yapmaması, reformcuların "nefretle karışık bir hay-

103. "Türk Devrimi... İslamlığın dogma'larını kökünden söküp atmıştır." "Hümanizma ve Biz", *a.g.y.*, 1935, s. 11-19. İlk defa *Yücel* dergisinde yayımlanmıştır.

104. Yumni Sezen hümanizm ile Atatürk'ün laik Türk milleti vizyonu arasındaki bağa işaret eder. Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, s. 196-8.

105. Sömürgeci karşılaşmada kültürel mimesis üzerine çalışmalar için bkz. Barbara Fuchs. Fuchs kültürel mimesisi "komik aynalar, baş döndüren yansıma, başka birinin kimliğine bürünen kişi, sinsi bir kopya, iki taraflı çalışan bir casus" olarak tanımlar; "mimesis, orijinali kaçınılmaz olarak tehdit eden veya en azından değiştiren kasti bir aynılık performansıdır". Fuchs'un kültürel mimesis tanımı, Homi Bhabha'mn sömürgeci bir bağlamda taklitçiliğin işlevi üzerine görüşlerine yakındır. Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 5.

ranlık duyulan Avrupa'yı kendi silahıyla vuran" bir Türkiye tahayyül etmelerini mümkün kılıyor, diye yazacaktı Benjamin'e.[106] Auerbach'ın da belirttiği gibi, sığınmacı bilimciler Türk reformcuların gözünde milletsiz insanlar, Türkiye'nin ulusal gündemini icra etme konusunda tavlanabilecek kişilerdi. Türkiye ile Almanya arasındaki ulusaşırı karşılaşmada, sığınmacıların Avrupalılığın cevherini temsil edebilmesi için önce milletsizleşmesi, yani özgül ulusal bağlarını koparması gerekiyordu.

Bu çelişkili konumda kısılıp kalan Auerbach'ın işi zordu. İstanbul Üniversitesi rektörü Cemil Bilsel, nihayetinde Batı Avrupa ile Türkiye arasındaki jeopolitik ve kültürel ilişkileri etkileyeceği ümidiyle, Auerbach'a Türk öğrencileri hümanist gelenekte eğitme görevi vermişti. Kendi mesleğini icra etme hakkını elinden alan bir ülkeden geldiği için, bu görev Auerbach'ta illaki çatışma yaratacak diye bir şey yoktu. İkircikliğinin sebebi daha ziyade Türk modernliğinin de insanların en derinlerine işlemiş ırk temelli inançlar ve her tarafa iyice nüfuz etmiş bir antisemitizm tarafından şekillendirilmiş olması; ayrıca, 3. Bölüm'de göreceğimiz gibi, Auerbach'ın da bu antisemitizm acısını bizzat yaşamış olmasıydı.Türk hükümeti faşizm mağdurlarına yardım etmiş olabilir, fakat söz konusu dönemde hükümetin kategorik açıdan Yahudi yanlısı olarak tanımlanamayacağını belirtmemiz gerekiyor. Bunun önemli göstergelerinden biri, Nazi zulmü mağdurlarına genel iltica hakkı tanınmamış olmasıdır. Almanya'da hapsolup kalan Klemperer'i hatırlayalım veya toplama kamplarında çok daha müşkül durumlarda kalan adı sanı bilinmeyen insanları düşünelim. Türk yetkililer tek tek her başvuruyu, başvuran kişinin arzu edilirliğine ve ülkenin modernleşmesine yapabileceği potansiyel katkıya göre değerlendirmiştir.[107] Bir başka deyişle, Alman bilimcileri insanlık namına kurtardıkları söylenemez; bu insanlar öncelikle ev sahibi ülkede Avrupalılaşmayı kolaylaştırmaları ve Avrupalılığı yaygınlaştırmaları ümidiyle işe alınmışlardır.

Emily Apter 1930'ların İstanbulundaki ulusaşırı mübadelenin, Alman felsefe geleneğinin yeni bir karşılaştırmalı edebiyat anlayışı yaratmasına zemin hazırladığını yazarken olumlu bir manzara res-

106. Barck, "5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin", s. 691.

107. Başbakan Refik Saydam'ın Türkiye'ye Yahudi göçü üzerine beyanatı için bkz. 3. Bölüm.

meder. Spitzer hakkındaki makalesinde Apter, karşılaştırmalı edebiyat disiplini tarihindeki bu önemli andan "hümanizmin çeviri yoluyla ulusaşırılaşması" diye söz eder.[108] Ancak ulusaşırılığı bireyler ile topluluklar arasındaki, ulus-devletlerin menfaatlerinden bağımsız bir mübadelenin sonucu olarak anlarsak, Türkiye örneğini yeniden değerlendirmemiz gerekir. 1930 ve 1940'larda Türkler ile Almanların entelektüel diyaloğundan evrilen hümanizm ulusaşırı değil, bilakis ulusal menfaatlere hizmet etmiştir. Aslına bakılırsa, Notgemeinschaft bilimcilerin işe alınmasını doğrudan Türk ulusunun resmi temsilcileriyle müzakere etmiştir – sonuç olarak da bu gündemin kolaylıkla değiştirilemeyeceği anlaşılmıştır. Bugünlerde varsayılanın aksine, böyle büyük ölçekli siyasi süreçlerde bireyler bağımsız aktörlerden ziyade araçsallaştırılmış piyonlara benzer. Ulusal sınırlar aşılmış, karşılaştırmalı düşünme yolları teşvik edilmiştir edilmesine; yine de unutmamalıyız ki bu ulusaşırı karşılaşmanın nihai sonucu Türk milliyetçiliği ve Avrupa hayranlığının hafiflemesi değil yoğunlaşması olmuştur.

Sığınmacı çalışma arkadaşı psikolog Wilhelm Peters, Auerbach'a "Avrupacı" lakabını durduk yere takmamıştır.[109] Hümanist bir Avrupa'nın kökenlerini muhafaza etmek Türkler kadar sığınmacıların da menfaatineydi. Auerbach için Naziler tarafından yok edilen Avrupa'ya karşı ahlaki bir yükümlülük anlamına geliyordu bu, Türkler içinse kendilerini Avrupa modelinde tasarlayarak yeniden icat etmenin bir yolu demekti. Nazilerin hümanizmin temellerinin altını oyduğu bir dönemde,[110] Türk hümanistler de hümanist bir Av-

108. Apter'a göre "karşılaştırmalı edebiyatın küresel bir disiplin olarak ortaya çıkmasına olanak sağlayan koşulları sağlayan, Türk dil politikaları ile Avrupa filolojik hümanizminin geçici kesişmesi oldu". Apter, "Global *Translatio*", s. 263, 277.

109. Amerika'ya gitmeden önce 1947'de Auerbach, Werner Krauss'a bir mektup yazmıştır: "... buradaki çalışma arkadaşlarımdan biri, evvelce Jena'da çalışan psikolog Peters bana ciddi ciddi 'Avrupacı' diyor." Karlheinz Barck, "Eine unveröffentlichte Korrespondenz (Fortsetzung): Erich Auerbach/Werner Krauss", *Beiträge zur Romanischen Philologie* 27, no. 1, 1998, s. 165.

110. Yunan kültürünün statüsünün Almanya'da gerilemesi üzerine bir araştırma için bkz. Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus: Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

rupa fikrini Avrupa'nın çeperindeki Türkiye'de sürdürmekle yükümlü olduklarının farkındaydılar. Örneğin yazar Ahmet Hamdi Tanpınar, diğer ülkeler savaş sırasında yıkıcı deneyimler yaşarken Türkiye'nin barışı koruyabildiğini, hatta yapıcı ilerlemeler kaydettiğini öne sürmüştür.[111] Almanlar 1945 Mayısında Müttefiklere teslim olduktan birkaç gün sonra, Tanpınar bir gazetede şunları yazar:

> Almanya Roma olmak istiyordu. Kendisini Kartaca yaptı... Bugünkü Avrupa Roma'nın parçalanmasından doğmuştur. Onun için ikinci bir Roma doğamaz... Valéry, bir yazısında, "Medeniyetlerin insanlar gibi ölümlü olduğunu artık öğrendik" der. Medeniyet ağacı hiçbir zaman bu savaşta olduğu kadar kökünden sallanmadı. Çatı ile temelin birbirine karışmasından korkulan günler geçirdik. Bu tecrübenin bir daha tekrarlanmaması lâzımdır.[112]

Savaşın sonuçlarını güvenli bir mesafeden izleyen Tanpmar, hümanist projenin Türkiye açısından çok değerli olduğuna inanıyordu. Öyleyse 1946'da tek parti devrinden çok partili demokratik döneme geçişte hümanist projenin askıya alınmış olması ironiktir.[113] Spitzer ve ardından da Auerbach'tan esinlenen hümanizm türü, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'de karşılaştırmalı edebiyat alanında bir eleştiri pratiğinin tohumlarını atmıştır;[114] Türkiye'deyse, edebiyat bölümlerinin müfredatlarının çok ötesinde etkiler bırakan hümanizm, savaşın bittiği yıllarda altın çağını çoktan geride bırakmıştır bile.

Hümanist reformlara öncülük eden Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, savaş sonrası dönemde giderek daha fazla eleştiriye maruz kalmıştır. İlkokul öğretmenleri yetiştirip kırsal alanda entelektüel bir elit oluşturmak için başlattığı köy enstitüleri projesi komünist yuvası diye damgalanmıştır.[115] Yücel bizzat hümanizm kisvesi altında komünizm propagandası yapmakla suçlanmış, 1944'te milliyetçiliğiyle dillere düşmüş Nihal Atsız tarafından komünist bir vatan haini

111. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 2. baskı, İstanbul: Dergâh, 1996, s. 70. Köşe yazısı 1 Ocak 1946'da yayımlanmıştır.

112. *A.g.y.*, s. 78-79. Köşe yazısı 16 Mayıs 1945'te *Ülkü*'de yayımlanmıştır.

113. Genel bir değerlendirme için bkz. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, Londra: I. B. Tauris & Co., 1998, s. 209-14; Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim, 1995.

114. Apter, "Global *Translatio*", s. 269.

115. Sakaoğlu, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, s. 99.

olmakla suçlanan yazar Sabahattin Ali'yi koruduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.[116] Muhafazakârlar Yücel'i tercüme projesinin de dahil olduğu kültür reformlarını kullanarak Türk kültürü için bir antik Yunan-Roma temeli yaratmakla suçlamışlardır.[117] Bu karalama kampanyasına karşılık Yücel de iftira gerekçesiyle dava açmıştır – 1940'ların ikinci yarısının en önemli davası budur herhalde. Sonunda Yücel davayı kazanmış ama 1947'de emekliye ayrılmıştır, dolayısıyla liselerde Latince öğretimi ve son derece verimli tercüme çalışmaları gibi pek çok projesi yarıda kalmıştır.[118] Akademik özgürlüğü güvence altına almaya yönelik son bir jest yapmak isteyen Yücel, üniversitelere hükümetten özerklik verecek kadar ileri görüşlüydü. Bu bağımsızlık ve entelektüel özgürlük otuz yıl daha sürecekti.[119]

Yücel'in desteğinden yoksun kalan tercüme projesi bir kenara itildi. 1940 ile 1950 arasında tam tamına 76 antik Yunan klasiği Türkçeye çevrilmişti, bir sonraki on yılda çevrilen toplam kitap sayısı ise sadece 3'tü.[120] 1950'lerde meydana gelen Rumlara yönelik saldırıların da bunda etkisi vardır muhtemelen. Ama tercüme girişiminin sürmesini dileyenler de vardı. Örneğin Tanpınar, tercüme projesinin sona ermesini esefle karşılar, zira son derece önemli felsefe, sosyoloji, tarih ve sanat metinleri Türk okurlara sunulmamıştır henüz. Mevcut Goethe, Balzac, Stendhal, Dostoyevski, Tolstoy, Dickens, Moliére ve Racine çevirileri de Tanpmar'ın beklentilerini karşılamaktan uzaktır. Genel anlamda, Tanpınar Osmanlı entelektüel yaşamının 19. yüzyıl Tanzimat reformlarından beridir sürekli olarak bir durup bir başlamasını eleştirir.[121]

116. Uğur Mumcu, *40'ların Cadı Kazanı*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1990, s. 70, 142.

117. Çıkar, *Hasan-Âli Yücel und die türkische Kulturreform*, s. 79.

118. Tercüme projesi 1950'de sona ermiştir. Sakaoğlu, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, s.106. Ayrıca bkz. Çıkar, *Hasan-Âli Yücel und die türkische Kulturreform*, s. 59.

119. 1930'ların sonunda Türk üniversiteleri milli devletin propaganda mekanizmaları olarak görülmüştür. Yükseköğretimde yeni idari yapı talebi dillendirilmiş ancak bu sorun Yücel'in savaştan sonra tanıdığı özerkliğe kadar çözülmemiştir.

120. Katoğlu, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Eğitim, Kültür, Sanat", s. 332.

121. Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 32-33. Tanpınar, 25 Ocak 1951'de yayımlanan "Kültür ve Sanat Yollarında Gösterdiğimiz Devamsızlık" başlıklı bir köşe ya-

Tanpınar, Ataç ve Yücel gibi hümanistler bir zamanlar sahip oldukları nüfuzu savaştan sonra kaybetmişlerdir. Kültür politikalarını demokratikleştirme fırsatı vardıysa bile, otokratik liderler, komünizm karşıtı propaganda, laik eğitimi yıkma çabaları ve bir dizi askeri darbe ile o kapı iyice kapanmıştır artık.[122] Tüm bunlara rağmen, hümanist reformlar kalıcı izler bırakmıştır. Yücel'in Ankara'daki Tercüme Bürosu'nun müdürü Sabahattin Eyuboğlu'nun çabalarında bunu görürüz. Eyuboğlu, klasik filolog Azra Erhat ve önemli bir yazar olan Halikarnas Balıkçısı ile birlikte Anadolu'ya özgü bir hümanizm anlayışı geliştirmiştir.[123] Spitzer'in öğrencisi olan ve çok genç bir yaşta Ankara'daki klasik filoloji bölümünde Georg Rohde'nin çevirmeni ve asistanı olarak işe alman Azra Erhat (A. Kadir ile birlikte) Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sını Türkçeye çevirmek gibi muazzam bir görev üstlenmiş, ülkenin önde gelen hümanistlerinden biri olmuştur. Erhat'ın gözünde, Spitzer'in öğrencisi olup birtakım filolojik beceriler edinmek hayatının "dönüm noktası"dır: Bu eğitim sonraki bütün eserlerinde bir hayli etkili olacaktır.[124]

Erhat ve daha niceleri, Türk kültürünün temeli olarak bir tür Anadolu hümanizmini savunmuştur. Savaş öncesi dönemin Türkler ile antik Anadolu kültürleri arasında etnik bir akrabalık olduğunu iddia eden resmi retoriğinden önemli bir kopuş teşkil eder bu. Erhat gibi akademisyenlerin çalışmaları sayesinde bu soy bağı kopmuştur. Erhat, Eyuboğlu ve Halikarnas Balıkçısı'nın yaydığı hümanizm biçimi, hayali bir kan bağına değil, antik Anadolu kültürlerini yeniden canlandırıp mirası devralmanın mümkün olduğu fikrine daya-

---

zısında, çevirinin Tanzimat döneminden bu yana nasıl bir önem taşıdığından bahsetmiştir. Ayrıca bkz. Tanpınar, "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan", 2 Mart 1951 (İkisi de *Yaşadığım Gibi* içinde bulunabilir).

122. 1980 askeri darbesi sonrasındaki eğitim politikaları üzerine detaylı bir çalışma için bkz. Kaplan, *Pedagogical State*.

123. Sabahattin Eyuboğlu Ernst Curtius, Montaigne, Platon ve Shakespeare' den eserler de çevirmiştir.

124. Azra Erhat hatıratında şunları yazar: "Spitzer yaşamımda bir dönüm noktasıdır, hem geleceğime yön veren, hem de öğretisi ve yöntemiyle o gün bu gün çalışmalarıma damgasını veren bilgindir. Leo Spitzer olmasaydı ben bugün ben olamazdım, dünya görüşüm bu olamaz, anılarımı da açık seçik bir dille iletemezdim sana." Azra Erhat, *Gülleylâ'ya Anılar (En Hakiki Mürşit)*, İstanbul: Can, 2002, s. 135.

nır. Geniş bir okur kitlesine sahip olan bu akademisyen, çevirmen ve yazarlar, Türk kültürünün antik kültürlerin yıkıntılarından doğabileceği fikrini savunmuştur. Bu ayrıca, Yunanlar ile Türkler arasında yeni bir jeokültürel ilişki kurulacağına işaret eder.[125]

Erhat ve çevresi genelde Yunanistan ile dostane ilişkileri savunmuşsa da, aykırı örnekler de vardır. Örneğin Türkiye'nin kültürel kökenlerini Truva'ya dayandıran Eyuboğlu, modern Yunanlar ile Türkler arasında gergin bir komşuluk ilişkisi olduğu şeklindeki yaygın görüşe katılır. Eyuboğlu 1962'de yazdığı "İlyada ve Anadolu" başlıklı denemesine, Rönesans âlimi Montaigne'den bir alıntıyla başlar. Montaigne'e göre, II. Mehmed İstanbul'u fethettikten sonra Papa II. Pius'a yazdığı bir mektupta, İtalyanların bu zafere karşı durmasından duyduğu şaşkınlığı ifade eder. Ne de olsa, İtalyanlar da Osmanlılar da Truvalı soyundan gelmektedir (en azından II. Mehmed öyle olduğunu varsayar) ve Konstantinopolis'i fethederken niyeti Hektor'u öldüren Yunanlardan öç almaktan başka bir şey değildir.[126] Aslına bakılırsa II. Mehmed'in antik Truva bölgesini ziyaret ettiği, Truvalıların da Osmanlıların da Asyalı olduğuna inandığına dair tarihi deliller vardır. Osmanlı hizmetindeki Bizanslı bir Rum olan 15. yüzyıl âlimi Kritovulos, sultanın 1463'te kendini Asyalıların intikamını alan kişi addettiğini yazar. Kritovulos'un anlattıklarına göre, II. Mehmed antik kentin kalıntılarına bakıp Akhilleus ve Aias'ın mezarları hakkında sorular sormuştur; "bu iki yiğide, yaptıklarına, dahası Homeros gibi onlara methiyeler düzecek bir şairin olmasına şükredip bütün bu insanları yâd ettikten" sonra şöyle demiştir:

125. Todorova, bölgesel veya ulusal kendilik kategorileri yerine analitik kategori olarak tarih mirasını önerir: Maria Todorova, "Spacing Europe: What is a Historical Region?", *East Central Europe / L'Europe du Centre-Est* 32, no. 1-2, 2005, s. 59-78. Todorova'mn yaklaşımı Türkiye bağlamına uygulandığında, sözgelimi Erhat gibi araştırmacıların antik Anadolu kültürlerini modern Türkiye'nin tarih mirası olarak görmesi akla gelir.

126. Bkz. Sabahattin Eyuboğlu, "İlyada ve Anadolu" denemesi, *Mavi ve Kara: Denemeler (1940-1966)*, İstanbul: Çan, 1967, s. 283. Bahsi geçen paragraf için bkz. Michael de Montaigne, *Works of Michael de Montaigne: Comprising His Essays, Journey into Italy, and Letters, with Notes from All the Commentators, Biographical and Bibliographical Notices, Etc.*, c. 2 içinde, W. Hazlitt ve O. W. Wight (haz.), New York: H. W. Derby, 1861, s. 528.

Bu şehrin ve sakinlerinin intikamını almayı, yıllar yıllar sonra, Allah bana nasip etti. Düşmanlarına diz çöktürdüm ve şehirlerinden yağmalananları Misyalılara ganimet yaptım. Yunanlar, Makedonyalılar, Tesalyalılar ve Pelopenezliler vaktiyle bu şehri yakıp yıktılar; işte ben de onların soyundan gelenlere, Asyalılara o dönemde ve daha sonra da tekrar tekrar yaptıkları haksızlıkların bedelini ödetiyorum.[127]

Eyuboğlu, 1922'de Batı Cephesi'nde Yunanlara karşı kazanılan zaferden sonra Atatürk'ün de benzer bir şey söylediğini öne sürer: Nihayet Yunanlardan Truvalıların intikamını almıştır.[128] Mitik hikâyeleri o günün emelleri doğrultusunda yeniden canlandırmayı deneyen huzursuz edici bir hümanizm türü buluruz Eyuboğlu'nda. Türk-Yunan düşmanlığının Eyuboğlu'nun zamanında nasıl yaşandığı düşünülürse, ilk bakışta zararsız gibi görünen bu tarihi göndermenin –Türk kültürünün Truvalı kökenleri– sanıldığı kadar safiyane olmadığı anlaşılacaktır.[129]

Bu bölümde, ne kadar sorunlu olurlarsa olsunlar hümanist dünya görüşlerinin, Türkiye'de Avrupa kültürünün çekirdeği olarak muhafaza edilirken, Avrupa'da faşizmin kuşatması altında olduğunu gördük. Hümanist reformlar bir tür kültürel mimesis sahnelemiş, Türkiye bu mimesis aracılığıyla Batı Avrupa medeniyetinin en iyi örneklerinden biri olmaya çalışmıştır.[130] Reformların hedefi yalnızca Avrupa kültürünün asli öğelerini kopyalamak değil, Avrupa mo-

127. 15. yüzyıl elyazması Osmanlı Türkçesine 1912'de çevrilmiştir. İngilizce çevirisi için bkz. Kritovulos, *History of Mehmed the Conqueror*, İng. çev. C. T. Riggs, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954, s. 181-2. II. Mehmed'in Truva hakkında söylediklerine dikkat çektiği için Martin Treml'e teşekkür ederim. II. Mehmed'in Truva ziyaretine odaklanan makaleler için bkz. Robert Ousterhout, "The East, the West, and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture", *Gesta* 43, no. 2, 2004, s. 165-76 ve Can Bilsel, "'Our Anatolia': Organicism and the Making of Humanist Culture in Turkey", *Muqarnas* 24, 2007, s. 223-41.

128. Eyuboğlu, *Mavi ve Kara*, s. 284.

129. Eyuboğlu, Türkiye ile antik Yunan ilişkisi üzerine 1956'da "Bizim Anadolu", 1965'te ise "Halk" başlıklı birer deneme daha yazmıştır. *A.g.y.*, s. 5-11, 14-19.

130. Mimesisi yalnızca gerçekliğin temsili değil, "mimetik sahneleme" olarak da görmemi sağladığı için Djelal Kadir'e teşekkür borçluyum. Kitabının Auerbach hakkındaki bölümünü yayımlanmadan okumama izin verdiği için ona ayrıca müteşekkirim: Djelal Kadir, *Memos from the Besieged City: Lifelines for Cultural Sustainability*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

delinde bir Türk Rönesansı yaratmaktır; dönemin entelektüelleri ve reformcuları için kritik bir ayrımdır bu. Kemalist bakış açısına göre, 19. yüzyılın Tanzimat reformcuları eklektik bir Batılılaşma yaklaşımı seçmiş, toplumsal dönüşümün başarılı olması için her yere yayılması gerektiğini fark edememişlerdir. Buna karşılık 20. yüzyılın reformcuları laikliği getirip eğitim sistemini yenilemekle kalmamış, gündelik yaşam pratiklerini de değiştirmişlerdir. Hümanist eleştirmen Tanpınar, bir keresinde Türkiye'nin bu geçiş döneminde karşılaştığı zorluklarla ilgili en önemli meselelerden birine parmak basar. Dante'den alıntı yaparak okurlarına şunu hatırlatır: "Bir şeyi resmetmek için evvelâ o şeyin kendisi olmak gerekir."[131]

Batı Avrupalı bir *habitus*'un hümanist bir dünya görüşüyle beraber, mimetik olarak benimsenmesi kadar önemli olan bir başka şey de Türk toplumunun gerçekçilik reformudur; kent merkezlerinden başlayarak ülkenin geri kalanına yayılan bir dönüşümdür bu. Gerçekçilik reformu terimini, Türklerin gerçekliği algılayışını kökten değiştiren bir süreci anlatmak için kullanıyorum. Bu dönüşüm karşılıklı, tarihsel açıdan olumsal bir sürecin sorunudur.[132] Auerbach'ın görüşleri burada faydalıdır: Auerbach gerçeği temsil etmenin, geçmişi algılama biçimleriyle bağlantılı olduğunu savunur. Türkler Avrupa'nın hümanist idealleriyle diğer Avrupalı kültür pratiklerini mimetik olarak yeniden üretmeyi denerlerken, hem şimdiye hem de geçmişe dair görüşleri değişmiştir. Daha da önemlisi, bu süreç ülkenin yeni zaman ve mekân kavramlaştırmasında –yeni bir takvim ve değişen jeopolitik ilişkiler– doruk noktasına ulaşmıştır. Küçük As-

131. Tanpınar'a göre Doğu ile Batı arasındaki fark, kendini belli bir gerçeklikte konumlandırmada yatıyordu. Batı medeniyetini mümkün kılan şeyin sürekliliği olduğu kanısındaydı. Tanpınar, "Şark ile Garp Arasında Görülen Esaslı Farklar", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Ankara: MEB, 1969, s. 132-5. Köşe yazısı 6 Eylül 1960'ta *Cumhuriyet*'te yayımlanmıştır. Bu alıntının aslını Dante'nin eserlerinde bulup doğrulayamadım.

132. Burada kısmen Franz Bäuml'un mimesis tanımını izliyorum. Bäuml mimesisin hayali ancak kanonik olarak kurulan bir gerçekliğin temsili olduğu savını öne sürer. Gelgelelim, mimesisin bir gerçeklik tarafından öncelenmediğini de savunur. Bäuml'e göre gerçeklik mimetik yeniden üretimin sonucudur. Franz H. Bäuml, "Mimesis as Model: Medieval Media-Change and Canonical Reality", *Mimesis: Studien zur literarischen Repräsentation / Studies on Literary Representation* içinde, Bernhard F. Scholz (haz.), Tübingen: Francke Verlag, 1998, s. 78.

ya'nın antik medeniyetlerinin kalıntılarını Türkiye'ye mal eden reformcular, yeni bir tarih anlayışı, aidiyet ve kimlik yaratmışlardır.

Bu dönüşümü nasıl değerlendireceğiz öyleyse? Mimetik bir sürecin modernliği belirli bir Avrupa tahayyülüyle bir tutmasından doğan bir açmaz var ortada.[133] Bu açmaz yüzünden, tıpkı Osmanlının son dönemlerinde olduğu gibi, modernleşme deyince Batılılaşma anlaşılıyor hâlâ. Zamansallığı –yetersiz, az gelişmiş ve geleneksel Osmanlı İmparatorluğu'nun aksine– ilerici, laik ve modern bir Türkiye ekseninde inşa etmenin yol açtığı sorunlar bir türlü aşılamamıştır. Ataç gibi hümanistler Avrupa'yı temsil etmek ile Avrupa'ya benzemek arasındaki farka dair bir bilinç uyandırdıysa da, orijinal ile kopya arasındaki farkı kapatmak ya da modern-geleneksel karşıtlığını çözmek söz konusu olmamıştır. Batı Avrupa'nın bakış açısından Türk modernliği Aristotelesçi anlamda mimetik bir sürecin sonucu değildir, olsa olsa Platonik bir kopyasıdır. Avrupalı olmayan tüm tarihler gibi Türk tarihi de Avrupa üstanlatısmın bir çeşitlemesi oluvermiştir sonuçta.[134] Bu anlatı esasen Batı Avrupa ile çeperinin etkileşiminin bir ürünü olsa da, normalleşmiş tarih görüşü haline de gelmiştir. Dolayısıyla Türk reformcuların, modernlik ve milli birlik fikirlerini takdim ederken bir dizi sorunlu çapraz özdeşliğe yol açtığı söylenebilir. Gelin şimdi de bu özdeşlikleri ele alalım.

133. Dipesh Chakrabarty'ye göre belirli bir Avrupa vizyonunun modernlik ile eş tutulması, Hindistan tarihinde modernliği kavramsallaştırmanın açmazlarından biridir. Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *The Decolonization Reader* içinde, James D. Le Sueur (haz.), New York: Routledge, 2003, s. 444.

134. Bkz. Chakrabarty'nin Avrupalı olmayan tarihlere yaklaşımı. *A.g.y.*

3

Modern Türkiye'de Taklitçilik

Alman ve Türk Yahudilerin Yeri



SAVAŞ DENEN ŞEYİ bitireceği söylenen o dünya savaşının ertesinde uluslararası gerilimleri yorumlayan Albert Einstein, Avrupa'da artık nasıl algılandığı üzerine düşünür: "İzafiyet teorisinden yararlanarak anlatacak olursam, bugün Almanya'da Alman bilimci diyorlar bana, İngiltere'de ise İsviçreli bir Yahudi olarak takdim ediliyorum. Yarın istenmeyen adam ilan edilirsem, bu tanımlamalar tersine döner; Almanlar için İsviçreli bir Yahudi, İngilizler içinse Alman bir bilimci olur çıkarım!"[1] Her zamanki gibi az ama öz konuşan Einstein antisemitizmin yükseldiği, Avrupa ilişkilerinin değiştiği bir dönemde, İsviçreli, Yahudi, Alman gibi kimliklerin birbiri yerine geçebildiğine dikkat çeker. Ancak fizikçinin 1919'da Londra'da *Times*'a verdiği demeç ne yazık ki doğru çıkacaktır; Einstein yirmi yıl içinde gerçekten de istenmeyen adam ilan edilecek, bu yüzden Avrupa'yı terk etmek zorunda kalacak, sonunda Amerikan vatandaşı olacaktır. Einstein'ın yorumunu bu bölümün epigrafı olarak düşünebiliriz, zira burada Naziler tarafından Alman olmayanlar kategorisine sokulup soysuz damgası yiyen bilimcilerin, Türk reformcular tarafından "Avrupalı biliminsanları" olarak algılanması meselesini ele alacağım. Bu meseleyi biraz daha açıp Türkiye'nin Avrupalılaştırılmasının, sığınmacıların Yahudiliklerini aynı anda hem araçsallaştırmayı hem de inkâr etmeyi gerektirdiğini ortaya koyacağım.

1. Albert Einstein, "Einstein on His Theory: Time, Space, and Gravitation", *The Times*, 28 Kasım 1919, s. 14.

1930'larda Türkiye'ye sığınan insanlardan sıkça duyulan sözlerden biri şudur: "Batı illeti Türkiye'ye bulaşmamış" – zira ne faşizm uğramıştır bu ülkeye, ne de antisemitizm.[2] Bu olumlu retorik bugün bize kadar aktarılmıştır; mezheplerden fraksiyonlara kadar geniş bir yelpazeden birçok insan Türkiye'yi Almanya'dan sürülen yüzlerce bilimcinin ve ailelerinin kurtarıcısı olarak görür. Ancak Türk ve Alman Yahudilerinin 1933 ile 1945 arasındaki statülerine eleştirel bir gözle bakarsak, sığınmacıların sürgün yerlerinin o dönemde Batı Avrupa'nın üzerine kara bulut gibi çöken türlü türlü bağnazlık, ırkçılık ve antisemitizmin Türkiye'yi de elbette etkilediğini söyleyebiliriz. İşte bu bölümde de Türk hükümetinin alenen faşist ve yayılmacı hedefler peşine düşmediğini, yine de ırk temelli ve antisemit görüşlerin yaygın ve Türkiyeli Yahudilerin bu yeni ulusa sadakatlerinin de kamuoyunda önemli bir tartışma konusu olduğunu göreceğiz.

Bir önceki bölümden de anladığımız gibi, Türkiye'nin kendisini Yahudileri, hatta çalışmalarını Türkiye'nin modernleşme projesi için sürdürmeye gönüllü Yahudi bilimcileri, etkisi giderek artan antisemitizmden kurtarmaya adadığı söylenemezdi. Türkiye'nin tehlike altındaki Yahudilere yönelik tutumunun ne kadar gelişigüzel olduğu, Einstein'ın Eylül 1933'te yazdığı bir başka mektupta apaçık görülür. Başbakan İsmet İnönü ile iletişime geçen Einstein sıradışı bir teklif yapmış, işinin ehli olan kırk "Almanyalı profesör ve doktorun" Türkiye'de "bir yıl boyunca, herhangi bir kurumda, karşılığında bir ücret talep etmeksizin, Türk hükümetinin emirleri doğrultusunda" çalışmaya gönüllü olduğunu söylemiştir. Einstein gibi büyük bir biliminsanından gelmesine, Türk hükümetine hiçbir mali yükü de olmamasına rağmen, bu teklif kesinkes reddedilmiştir.[3] Pa-

2. Bu imge, Philipp Schwartz gibi Türk yetkililerle yakın ilişkileri olan ve göçmenlerin işe alınması konusunda Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland (Yabancı Ülkelerde Zor Durumda Bulunan Alman Akademisyenlere Yardım Örgütü) ile müzakerelerde bulunanlardan doğar. Schwartz, Maarif Vekili Reşit Galip'e Avrupalıların Türkiye'ye gelmesinin, akademisyenlerin Almanya'dan kovulmasının utancını telafi edeceğini söylemiştir. Philipp Schwartz, *Notgemeinschaft: Zur Emigration deutscher Wissenschaftler nach 1933 in die Türkei*, Marburg: Metropolis-Verlag, 1995, s. 45.

3. Arnold Reisman, "Jewish Refugees from Nazism, Albert Einstein, and the Modernization of Higher Education in Turkey (1933-1945)", *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 7, 2007, s. 264.

ris merkezli bir Yahudi örgütü olan Union des Sociétés OSE'nin (Dünya Yahudi Halkının Esenliğini Koruma Birliği) onursal başkanı Einstein, muhtaç meslektaşları ile Türk hükümeti arasında aracılık yapmayı denemiştir.[4] İnönü, Einstein'ın teklifini geri çevirmiş, teklifin Türkiye hedeflerine aykırı olduğunu ima etmiştir:

> Teklifinizin cazip olduğuna katılıyorum, ama bu öneriyi ülkemizin kanun ve kaideleriyle bağdaştırmanın mümkünatı olmadığını düşündüğümü de belirtmeliyim. Sayın profesör, kuşkusuz sizin de bildiğiniz üzere, benzer nitelik ve becerilere sahip, çoğu sizin de mektubunuza konu olan siyasi koşullardan gelen kırktan fazla profesör ve doktor ile hâlihazırda sözleşme imzalamış bulunuyoruz. Bu profesör ve doktorlar burada geçerli kanun ve kaidelere uyarak çalışmayı kabul ettiler. Narin bir mekanizmaya, yani köken, kültür ve dil itibariyle farklı farklı üyelerden oluşan bir organizasyona son noktayı koymak üzereyiz artık. İşte bu yüzden, içinde bulunduğumuz şartlarda, bu beyefendilerden daha fazlasını işe almamız ne yazık ki mümkün olmayacak.[5]

Türk kurumlarının çoğu Yahudi kökenli Alman sığınmacıları diğer kanallardan işe almaya devam ettiğini hesaba katarsak, başbakanın teklifi geri çevirmesi anlaşılır gibi değildir. Fakat Zürih merkezli Notgemeinschaft'tan farklı olarak Union des Sociétés, adından da anlaşılacağı üzere, bilhassa Yahudileri koruma amacı gütmekteydi.[6] Teklifin ne gibi saiklerle geri çevrildiği üzerine ancak spekülasyon yapabiliriz, fakat belki de başbakan tescilli bir Yahudi örgütünün önerisiyle Alman bilimcileri işe alıp emsal teşkil etmek istememişti. Henüz kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudilerin konumu muğlaktı kuşkusuz. 1923'te cumhuriyet hükümeti çifte asimilasyoncu diyebileceğimiz bir politika başlattı: Etnik kökeni veya dini ne olursa olsun her vatandaş, bir bütün olan Türk kültürü ve diline uyacaktı. Hükümet aynı anda bir o kadar asimilasyoncu bir Batılılaşma projesi de yürürlüğe koydu; amaç Avrupa tarafından kültürel olarak

4. Bu vaka hakkındaki arşiv malzemelerinin yorumu için bkz. Rıfat Bali, *Sarayın ve Cumhuriyetin Dişçibaşısı Sami Günzberg*, İstanbul: Kitabevi, 2007, s. 89-107. Bali 19. yüzyıl ortasında Macaristan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na göç eden bir Aşkenazi ailenin ferdi Sami Günzberg'in Einstein'ın teklifinde oynadığı aracılık rolünü araştırır.

5. İnönü'nün mektubunu Fransızcadan İngilizceye Gad Freudenthal ve Arnold Reisman çevirmiştir. "Jewish Refugees", s. 266-77.

6. Union des Sociétés'nin hedefi "Yahudi halkını korumaktır".

tanınmaktı: Böylece Fransa, Almanya ve İngiltere gibi ulusal güçler, yeni doğan Türk devletine meşruiyet bahşedecekler diye düşünülüyordu.

Türkiye'nin azınlık halklarını ve yabancı ülkelerle ilişkilerini saran resmi retoriği incelersek, 1923'te cumhuriyetin kurulmasından hümanist reformların sona erdiği 1946'ya kadar süren Türkiye'nin yenilenme dönemine şu üç mecazın damgasını vurduğunu görürüz: ebedi misafir, dönme ve taklitçi. Bu bölümde saydığım üç retorik mecazın birbirleriyle bağlantılı olarak sırasıyla Yahudilik, Türklük ve Avrupalılığı nitelemek için kullanılmasını inceleyeceğiz. Bu mecazların kültürel yankıları günümüze kadar geliyor: Tarihçi Rıfat Bali'nin dikkat çektiği üzre, ebedi misafir kavramı, Sefarad Yahudilerin 15. yüzyılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'na göçünü akla getirir. Dönme terimi ise 17. yüzyılda Musevilikten İslamiyete geçen Osmanlı vatandaşlarına gönderme yapar. Dönme o zamandan beri sahtelik ve hıyanet ile ilişkilendirilir. Taklitçi, Nazilerin kullandığı antisemit bir mecazdı, fakat bu yakıştırmanın son dönem Osmanlı'da ve modern Türkiye'de Batılılaşma söylemlerinde de kullanıldığını göreceğiz. Nazi çağrışımlarını bir yana bırakacak olursak, taklitçi günümüz Türkiyesinde de başarısız olmuş Avrupalılaşma sürecini imleyen güçlü bir mecazdır hâlâ. Bu mecazların soykütüklerini çıkararak Türk modernliğinin ne kadar pahalıya mal olduğunu görebilir, nelerin örtbas edildiğini, bastırıldığını, sahiplenildiğini öğrenebiliriz. Bunlara bağlı olarak, Türk modernliği ile küresel postmodernlik arasındaki söylemsel süreklilikler hakkında da bilgi ediniriz.

Yeni Tarih ve Irk Anlatıları Yaratmak: Dönme ve Taklitçi

1990'larda, Türkiye'deki Yahudi topluluğunun önde gelen isimleri ta 15. yüzyılın sonunda yaşanan bir olayı, İspanya ve Portekiz'den tehcir edilen Sefarad Yahudilerin, Osmanlı İmparatorluğu'na gelişini anmak için bir dizi etkinlik düzenlemiştir. Düzenlenen 500. yıl anma töreninde, Osmanlıyı matbaa gibi yeni teknolojilerle tanıştıran Sefarad Yahudiler ile 1933'te farklı farklı disiplinlerin yeni yöntemlerini Türkiye'ye getiren Alman Yahudiler arasında paralellikler kurulmuştur.[7] Böyle bağlar kurma eğilimi, günümüzde moda haline

gelmiş bir tarihsel analoji kurma hevesine işaret eder; bu heves, geçmişi bugün için alınacak derslerle dolu zengin bir kaynak olarak görür. Halbuki 1930'larda böyle dersler çıkarılmamıştır. O yıllarda sığınmacı bilimcileri işe almaktan sorumlu devlet yetkilileri böyle spesifik bir karşılaştırmadan uzak durmuş, Osmanlı İmparatorluğu'na sığman Yahudiler ile Nazi Almanyasından modern Türkiye'ye sığınanlar arasında bilinçli olarak bağ kurmamışlardır.

Ancak, 2. Bölüm'den hatırlayacağınız gibi, dönemin Maarif Vekili Reşit Galip farklı bir tarihsel analojiye başvurmuş, tarihe mal olmuş daha nice şahsiyetin bu diyarlara gelip gittiğini vurgulamıştır. 1933'te Avrupa'dan tehcir edilen biliminsanlarının, 1453'te Konstantinopolis Osmanlıya teslim olunca Avrupa'ya kaçan Bizans âlimlerinin telafisi olarak yorumlamıştır. 1990'lardaki 500. yıl anma törenlerinde karşımıza çıkan ve 500 yıl arayla sürülen iki grubun da Yahudi olduğunu vurgulayan retoriğin aksine, ithal edilen bilimcilerin çoğunun Alman Yahudi olması 1933'te pek de önemli değildir sanki. Bu bölümde göreceğimiz gibi, gelen bilimciler Yahudi olarak değil Avrupalı olarak kabul görmüştür.

Söylediklerimden, 1930'larda Türkiye'de ırkçılık ve antisemitizmin esamesinin okunmadığı sonucu çıkarılmamalı elbette. Mesela 1934'te, binlerce Türkiyeli Yahudi Trakya'daki antisemit saldırılar sonucu ülkeden kaçmıştır. Genelde Türk hükümeti tarafından onaylanmamışsa da, *Milli İnkılap* gibi dergiler ve Türki halkların ırk temelinde birleşmesini savunan Turancılık hareketini destekleyen Nihal Atsız gibi yazarlar antisemit propaganda yapmıştır.[8] Antisemit retorik Türk akademisinde de tedavüldeydi. Meşhur tarihçi Şemseddin Günaltay'ın 1936'da İstanbul Üniversitesi'nde verdiği bir derste söylediklerinde görürüz bunu. Bu konuşma, modern Avrupalı Türkü sınıflandırırken taklitçi ve dönme terimlerinin nasıl kullanıldığına iyi bir örnek oluşturur. Biraz ilerde, bu mecazların "ırksal"

7. Sefarad ve Alman Yahudi göçünü aynı bağlamda değerlendiren yayınlar için bkz. Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, İstanbul: İletişim, 1999; Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim, 1992; Stanford J. Shaw, *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933-1945*, Hampshire, UK: Macmillan Press, 1993.

8. Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, s. 103.

aidiyeti imleyen Türklük kavramının istikrarına dair derin kaygılara işaret ettiğini öne sürüyorum.

Günaltay'ın "Türklerin Ana Yurdu ve Irki Mes'elesi" konulu dersi sözümona Türklerin ırksal kökenlerini belirler. Batılı Oryantalistlerin Türkler ile Moğolların aynı "sarı ırka" mensup olduğu tezine itiraz eden Günaltay, bu "sarılığı" reddederek Türkleri "beyaz" kategorisine yerleştirir. Tarihçiye göre, Türklerin anayurdu genelde sanıldığı gibi Moğolistan değil, "Neolitik medeniyetin beşiği"[9] diye bahsettiği Türkistan'dır. Günaltay daha da ileri gidip Antik Sümerler ile modern Türkler arasında ırksal bir ilişki olduğu yorumunu yapmıştır.[10] Günaltay'ın ne tarihsel ne de bilimsel kanıtlara dayanan tezi bugün bize pek makul gelmese de, bu görüşün belli bir tarihsel dönemden ırkçı bir tarihçinin münferit düşüncesi olmadığını unutmamak lazım. İşin aslına bakılırsa o dönemde böyle görüşler epey yaygındır. Ancak bu iddiaların ayrı bir ağırlığı vardır, zira Günaltay hem meclisin öne çıkan mebuslarından biridir hem de saygın bir akademisyen olarak ileride Türk Tarih Kurumu'nun başkanlığını yapacaktır. Türk Tarih Kurumu, Batılılaşmış Türkiye için yeni bir tarih anlatısı yaratma amacıyla kurulmuştur.[11] Kurumun yaydığı milli tarih tezinin altında tam da Günaltay'ın öne sürdüğü türden tezler yatar.[12]

Diğer bir deyişle, Günaltay'ın "Türklerin Ana Yurdu ve Irki Mes'elesi" konulu dersi, II. Dünya Savaşı çıkmadan önceki on yıl zarfında Türkiye'de yaygın olan ırk temelli kaygıların bir işareti sayılabi-

9. Şemseddin Günaltay, "Açış Dersi: Türklerin Ana Yurdu ve Irki Mes'elesi", *Üniversite Konferansları 1936-1937* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 50, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. xiii.

10. "Kafaları, bedeni teşekkülleri, iltisaki dilleri Türklerin aynı olan Sümerler...", *a.g.y.*, s. 10.

11. Günaltay'ın konuşması Türk tarihi çalışmalarının 1930'larda ne tarafa yöneldiğini gösterir. Atatürk'ün ulus devlet inşa tasarısını Benedict Anderson'ın kuramsal çerçevesini kullanarak tartışan bir çalışma için bkz. Alev Çınar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. Türk Tarih Kurumu 1931'de kurulmuştur.

12. Türk ve Osmanlı tarihleri arasında yapılan ayrım, Osmanlı tarihinin sultanlar ve onların askeri zaferlerinin soykütüğüyle meşgul olması temelinde meşrulaştırılır. Türk tarihi sultanların değil halkın tarihini konu alacaktır. Türk ve Osmanlı tarihlerini birbirinden ayırma tartışmasının, bugün Türkiye'nin Ermeni soykırımını kendi tarih mirasından saymayarak reddetmesi bakımından önemli içerimleri vardır.

lir. Bu kaygılar, derste kullanılan retoriği ön plana çıkaran antisemit mecazlarla tezahür eder. Günaltay 13. yüzyılda yaşayan Yahudi kökenli Acem tarihçi Reşidüddin'le ilgili değerlendirmelerde bulunmuş, tarihçiyi Türkleri Moğollarla bir tuttuğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Türklerin doğum yerinin Orta ve Doğu Asya'daki Moğol coğrafyası olduğu görüşüne itiraz etmiştir; ne de olsa Osmanlı âlimleri ve keza Avrupalı Oryantalist araştırmacılar tarafından doğrulanmıştır bu.[13] Günaltay Türklerin "sarı ırktan" değil, "Beyaz ırkın Tip Alpen denilen şubesine mensup" olduğunu öne sürmüştür. Eski tarihçilerin savıyla ilgili şüphe uyandırıp kendininkini güçlendirmek için, dinleyicilere Reşidüddin'in Yahudi kökenlerini hatırlatmış, sahtekâr Yahudi figürüne atıfta bulunmuştur. Reşidüddin'in Türkler ile Moğollar arasındaki ilişkiye dair tezinin "mehareti kalemiyet" ten başka bir şey olmadığını öne sürmüştür.[14] Bunun tam bir dönme, yani "gizli Yahudi" işi olduğunu ima ederek Acem tarihçiye kara çalmıştır.

Günaltay'ın kullandığı dönme sözcüğünü açıklamak gerek. Bildiğiniz gibi bu terim dönmek kökünden geliyor ve dönmek de bir şeyin dolayında hareket etmenin yanı sıra başka bir dinden İslamiyete geçmek anlamında da kullanılıyor ki bizi asıl ilgilendiren de bu ikinci anlamı. Tarihsel olarak bu terim, 1666 yılında Musevilikten çıkmaya zorlanan haham Sabetay Sevi'yi izleyerek Yahudilikten İslama geçen topluluk için kullanılmıştır.[15] Bu geçişin tabiatı çiftdeğerliliğini bugüne kadar korumuştur, zira dönmelerin ibadeti İslamiyet ve Musevilik öğelerini birleştiren bir ibadettir. İnancının çok paydalı olması dönmeyi sınıflandırmayı zorlaştırır ki bu da her za-

13. Günaltay burada 18. yüzyıl sinoloğu Joseph de Guignes'ye başvurur. Günaltay, "Açış Dersi", s. 1.

14. "Bu mehareti göstermek, bir yahudi dönmesi olduğu rivayet edilen Reşidüddin için müşkül bir iş olamazdı". *A.g.y.*, s. 4.

15. Dönme 15. yüzyıl İspanyasındaki *conversos*'a benzer, yine de ikisi bir tutulmamalıdır. Sabetay Sevi kendini Yahudi mesihi ilan etmiş ve Osmanlı sultanını devirmeyi planlamıştır. İstanbul'da tutukluyken İslama geçmiştir. Çoğu Selanik'te yaşayan yüzlerce müridi de onu izleyerek İslama geçmiştir. 1930'larda Sabetay Sevi'yle ilgilenen ilk kişi olan Gershom Scholem, 1957'de Sabetaycı hareketin tarihi üzerine ilk kapsamlı çalışmayı yayımlamıştır. Bu İbranice çalışma daha sonra İngilizceye de çevrilmiştir: Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

man siyasi emellere alet edilebileceği anlamına gelir. 1924'te Türkiye ve Yunanistan sırasıyla Müslüman ve Hıristiyan vatandaşlarını mübadele etmek için anlaşmaya vardığında, dönmeler Müslüman sayılmış ve Yunanistan'dan Türkiye'ye yollanmışlardır. Fakat Türkiye'ye gelen dönmeler burada da Müslümandan sayılmamış, dönmelerin yeni kurulan cumhuriyetteki statüleri tartışmalı kalmıştır.[16] Aradaki zaman diliminde dönme, Müslümanmış gibi yapan ama gizlice Museviliğin gereklerini yerine getirmeyi sürdüren biri addedilmiştir.[17] Dönme bugün bile o meşhur Truva atı misali, göründüğü gibi olmayan bir şeyin yarattığı tehdit gibi düşünülmektedir. Nitekim bu mecazın siyasi söylemde komplo ve ihaneti akla getirecek şekilde sıklıkla kullanıldığını görürüz.[18]

Günaltay'ın Türklerin ırk hiyerarşisindeki konumunda yaptığı revizyon, Türklük, Yahudilik ve Avrupalılık kavramlarının modern Türkiye'de birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu örnekler. Günaltay'ın Reşidüddin'i sahtekâr bir Yahudi diye damgalaması, Türkü hem beyaz hem de Avrupalı olarak inşa etmesine olanak sağlar. Israrla Türklerin beyaz ve Avrupalı olduğunu savunmasının, güvenilmez gizli Yahudiler diyerek dönmeleri günah keçisi ilan etmesinin altında ne yattığını kim bilebilir? Fakat Türk düşüncesindeki daha kapsamlı akımların semptomları olarak okursak, tarihçinin demeçleri Türkiye'nin hızla ilerleyen laikleşme ve Batılılaşma sürecinden doğan de-

16. Bu mesele üzerine bir makale için bkz. Marc Baer, "The Double Bind of Race and Religion: The Conversion of the Dönme to Türkish Secular Nationalism", *Comparative Study of History and Society* 46, no. 4, 2004, s. 682-708.

17. Sabetay Sevi ve müritlerinin din değiştirmesinin kısa bir tarihi için bkz. Avigdor Levy, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton, NJ: Darwin Press, 1992, s. 84-99. Levy bu mezhebin Yahudiler tarafından *minim* (hizipçi), Müslümanlar tarafından ise dönme diye anıldığını gösterir. Terime dair daha geniş bir tartışma için bkz. Abdurrahman Küçük, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, Ankara: Alperen, 2001, s. 181-204. Sabetay mezhebinin 20. yüzyıl bağlamında kapsamlı bir tartışması için bkz. Baer, "Double Bind" ve Ilgaz Zorlu, *Evet, Ben Selanikliyim: Türkiye Sabetaycılığı*, İstanbul: Belge, 1998.

18. Hazırladıkları popüler siyasi terimler sözlüğünde, Aslandaş ve Bıçakçı dönmenin gizli bir amaçla Truva atı gibi hareket eden kişiyi anlattığını yazarlar. Alper Sedat Aslandaş ve Baskın Bıçakçı, Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü, İstanbul: İletişim, 1995, s. 196-8. Son yıllarda, Yalçın Küçük ve Soner Yalçın da dönme terimini kendi tepkisel siyasi gündemleri için kullanmaktadır. Örneğin bkz. Yalçın Küçük, *İsimlerin İbranileştirilmesi: Tekelistan-Türk Yahudi İsimleri Sözlüğü*, İstanbul: Salyangoz, 2006.

rin ırk ve kültür endişelerini örnekler gibidir.[19] Günaltay açık açık Reşidüddin'in fikirlerinden sakınmalarını söylemiş, yeni kurulan Türk Tarih Kurumu'nu kılavuz almalarını tembihlemiştir. Kurumu kılavuz almalarının "yüksek Türk kültürü"ne katkıda bulunmalarını sağlayacağını ve Türklerin sırf taklitle yetinmesini önleyeceğini garanti etmiştir.[20] Böyle bir iddia ortaya atarak, tam bir muamma olan iki korkuya hitap etmektedir: Birincisi, daha önce de belirttiğim, aldanma ve sahicilikten yoksun olma korkusuydu. Günaltay'ın diğer korkusu ise taklitçilik meselesiyle ilgiliydi: Türkler bir yandan Türkmüş gibi yapanlara karşı uyarılıyordu, öbür yandan olmadıkları bir şeymiş gibi davranmaktan kendileri de kaçınmalıydı. Dolayısıyla Günaltay dönmeliğin de yüzeysel taklitçilik kadar kötü olduğunu ima eder gibidir.

Modern Türkiye'de taklitçilik ve sahicilik meselesini düşünmek, Homi Bhabha'nın benimseme politikalarına dair faydalı içgörülerini akla getirir. Bhabha Britanya Hindistanında güç ilişkilerini nitelemek için, teorik bir terim olarak taklidi ortaya atar. Bhabha'ya göre taklit, sömürgeci iktidarın kurulmasında en etkin stratejilerden biridir. Burada önemli olan, taklidin bünyevi müphemliği, yani "neredeyse aynı olan, ama tam da aynı olmayan" bir kimlik üretmesidir.[21] İngilizleştirilen ve sömürülen kişi ile İngiliz sömürgeci arasındaki fark, Bhabha'ya göre, İngilizlerin sömürge üzerindeki denetimini sürdürmek için istismar edilebilecek bir farktır. Hatta bu fark, İngiliz kültürünün Hindistan'daki etkisinin postkolonyal dönemde bile neden hâlâ devam ettiğini açıklayabilir. Britanya Hindistanındaki sömürgeci stratejiler ile Türkiye'nin kendi kendine icra ettiği Batı Avrupa kültürünü benimseme sürecini birbirine eşitleyemeyiz elbette, yine de aralarındaki paralelelliklerden birçok şey öğrenebiliriz. Bhabha'nın içgörüleri Türkiye'nin Avrupalılaşma sürecinin tetiklediği kaygıları anlamamıza yardım eder, zira taklit kavramı temsil ile tekrar arasındaki farkı vurgulamaktadır. Türkiye bağlamına

19. Abdurrahman Küçük, kriz dönemlerinde komplocu bir grubun mensubu olarak dönme fikrinin yeniden harekete geçirildiğini iddia eder. Bkz. A. Küçük, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, s. 441-3.

20. Günaltay, "Açış Dersi", s. xiii.

21. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londra: Routledge, 1994, s. 122.

tercüme edersek, Bhabha'mn taklit kavramı, Avrupa anlamına gelen Avrupalı ile bu ecnebiyi ancak taklit edebileceği düşünülen Avrupalılaşmış Türk arasındaki farkı gösterir.

Günaltay'ın verdiği derste dinleyici kitlesini yüzeysel taklitçilik ve Avrupa'yı körü körüne taklit etmenin tehlikelerine karşı uyarmasının benzer endişeleri dışavurduğunu zaten söyledik. Ancak böyle hisleri dışavuran tek kişi Günaltay değildir elbette; olsa olsa ikiyüzlülüğe yol açacağı düşünülen yüzeysel yeniden üretime karşı diğer Türk reformcular da çeşitli uyarılarda bulunmuştur.[22] Özetle, Günaltay'ın konuşmasında iki ayrı mecaz göze çarpar: Bunlardan birincisi, Truva atı olarak dönme, yani kılık değiştirerek millet denen topluluğa sızıp onu yıkmaya çalışan kişidir; ikincisi ise Türk toplumunu bilfiil dönüştüremeyecek kadar yüzeysel bir biçimde Avrupalılaşmış olan taklitçi. Bu retorik, o dönem Türkiye'de etkili olan kamusal söylemin tonuna gayet uygundur. Ancak 1936'da Günaltay'ı dinleyen Türk akademisyen ve öğrencilerin arasında kısa süre önce İstanbul Üniversitesi'nde işe alman Alman-Yahudi bilimcilerin de bulunması, bu sözleri provokatif bir hale getirir. Zira bu sığınmacılar memleket bildikleri yerde Alman kültürünü yıkmakla suçlanmışlardır. Paradoksal bir biçimde, o dönemde de Doğu ile Batı arasındaki karşıtlığı aşıp Türklerin Batı'yı taklit etmekten öteye geçmelerine yardım edebilecek kişiler addedilmektedirler. Alman sığınmacıların örnek Avrupalılar olarak takdir edilmesi, Yahudilik, Avrupalılık ve Türklük kavramları arasındaki ilişkiyi iyice karmaşıklaştırmıştır. "Yüksek Türk kültürünü" yaratma hedefine Avrupalı bilimciler aracılığıyla ulaşılacaktır ve bu bilimcilerin çoğu da Alman-Yahudi sığınmacılardır.

22. Sunulan alternatiflerin biri Avrupa'nın bir parçası olmaktır. 1925'te radikal reformcu Abdullah Cevdet, Avrupalılar ile yapılacak evlilikler sayesinde "kanların karışacağını" ve Türkiye'nin Avrupalılaşmasının önünün açılacağını öne sürmüştür. Bu amaçla Türkiye'ye İtalyan ve Alman göçünün teşvik edilmesini önermiştir. Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960, s. 81. Ne var ki Abdullah Cevdet'in "Türk ırkının" melezleştirilerek iyileştirilmesi görüşü hiç destek bulmamıştır.

Örnek Avrupalı Olarak Alman-Yahudi Sığınmacı

Bu noktada, Türkiye'nin dini ve etnik azınlıklarına yönelik çelişkili tutumları üzerinde durmakta fayda var. Alman Yahudiler, göreve başladıkları ilk senelerde resmen Yahudi olarak tanımlanmamıştır. Aynı senelerde, kamuoyunda Türkiyeli Yahudilerin cumhuriyeti destekleyip desteklemedikleri tartışılmaktadır. 1920'lerde Türkiye vatandaşlığı dini ne olursa olsun herkesi içine alacak şekilde genişletilmişse de, Yahudiler ve Ermeniler sosyal ve kültürel açıdan asla tam anlamıyla Türk vatandaşı sayılmamıştır. Rumlara gelince, bir milyondan fazla Ortodoks Rumun, Yunanistan'da yaşayan yarım milyon Müslüman ile mübadele edilmek üzere sınırdışı edilmesi kararlaştırılmıştır. Kürtler, Araplar, Azeriler, Lazlar ve çoğunluğu Müslüman olan daha nice topluluk, yeni kurulan devlete tabi kılınarak "Türk" etnik kategorisine dahil edilerek homojenleştirilmiştir. Geriye kalan –ve asimilasyona direnç gösterdiği düşünülen– Ermeni ve Yahudi cemaatleri ise Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında çok kapsamlı "Türkleştirme" tedbirlerine maruz kalmıştır.

1928'de, Türkiyeli Yahudileri Ladino olarak da bilinen Yahudi İspanyolcası yerine Türkçe konuşmaya zorlama amacıyla asimilasyoncu bir kampanya başlatılmıştır.[23] Kampanyanın ortaya çıkış nedeni, Türk vatandaşlığına laik bir zemin hazırlama ve böylece kültür, ulus ve coğrafyanın eşbiçimliliğini tesis etme isteğidir. Aslına bakılırsa, Türk-Yahudi cemaatinin sözgelimi sonradan Munis Tekinalp adını alan Moiz Kohen gibi önde gelen bazı üyeleri de bu asimilasyoncu kampanyaya katılmıştır.[24] Fakat böyle asimilasyoncu stratejiler varsa da, gerçekten Türk olarak yaşama ayrıcalığı yalnız-

23. "Vatandaş Türkçe konuş!" kampanyasının bir analizi için bkz. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 131-58. Bu kampanya İstanbul Üniversitesi'nden bir grup hukuk öğrencisi tarafından başlatılmıştır. Bkz. Yelda, *İstanbul'da, Diyarbakır'da Azalırken*, İstanbul: Belge, 1996, s. 204. Dilin Yahudilerin asimilasyonu amacıyla kullanılması açısından, Türkiye ile Almanya arasında ilginç bir bağıntı vardır. Hutton'ın, 1917'de ırk ve dil arasında bir bağlantı olduğunu öne sürerek bir asimilasyon aracı olarak Alman dili vizyonunu ortaya koyan Nazi dilbilimci Schmidt-Rohr üzerine tartışmasına bakınız. Christopher M. Hutton, *Linguistics and the Third Reich: Reich: Mother-Tongue Fascism, Race and the Science of Language*, Londra: Routledge, 1999, s. 288-94.

ca Müslümanlara tanınmış gibidir.[25] Bir başka deyişle, Türk etnisitesinin sınırları keskin dini hatlarla belirlenmiştir.[26] 1920 ve 1930'lu yıllarda "siyasi topluluk [azınlıklardan] arındırılmış, yabancı öğeler asalak" sayılmıştır diyen Marc Baer'e genel itibariyle katılıyorum.[27] Ne var ki 1930'larda aileleriyle birlikte tehcir edilip Türkiye'ye sığınan yüzlerce Yahudi Alman için geçerli değildir bu. Avrupalılaşma reformları için işe alındıklarında, Alman Yahudiler asalaktan sayılmamıştır. Bilakis, ilerlemeyi kolaylaştıracakları ve Türkiye ile Batı Avrupa arasındaki gediği kapatmayı sağlayacakları düşünülmüştür.

Bu daha ayrıntılı bakış açısı, Alman-Yahudi bilimcilerin Türkiye'de neden Yahudi (veya Alman) değil de Avrupalı olarak kabul gördüklerini anlamaya bir adım daha yaklaştırır bizi. Türkiye sığınmacıların Yahudiliklerini açıkça kabul etmeliydi, demeye çalışmıyorum elbette. Mektuplar, anılar ve arşivler, Türkiye'deki koşulların Yahudi sığınmacılara Alman bilimci kimliklerini sürdürme imkânı tanıdığını gösterir, tam da onları Yahudi kategorisine sokup zulmeden Nazilerin bilfiil ellerinden aldığı kimliklerini. Spitzer'in bir mektubunda dediği gibi, İstanbul'daki bu birbirine sıkı sıkıya bağlı Alman akademisyen topluluğu, onlara bir nevi "Alman yaşamı" sürebilecekleri bir bağlam sağlayacaktır.[28] Öyleyse Türklerin sığın-

24. Munis Tekinalp'in milliyetçi inançları üzerine bir tartışma için bkz. Ergun Hiçyılmaz ve Meral Altındal, *Büyük Sığınak: Türk Yahudilerinin 500 Yıllık Serüveninden Sayfalar*, İstanbul: Belgesel, 1992, s. 78-82. Munis Tekinalp'in biyografisi için bkz. Liz Behmoaras, *Bir Kimlik Arayışının Hikâyesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.

25. Seyla Benhabib, 1920'lerin "Vatandaş Türkçe konuş!" kampanyasının etkilerinin 1950 ve 1960'lara kadar sürdüğünü iddia eder. Aksansız Türkçe konuşmaya yönelik kendi çabalarının "her şeyi düzleyen aptallaştırıcı bir milliyetçilik ve yurtseverliğin" ürünü olduğunu söyler. Seyla Benhabib, "Traumatische Anfänge, Mythen und Experimente: Die multikulturelle Türkei im Übergang zur reifen Demokratie", *Neue Zürcher Zeitung*, 26 Kasım 2005, s. 71.

26. Marc Baer, "ilksel bir millet olarak Türkler ile milli Türk devletine mensup Türk vatandaşlar" arasında bir ayrım yapıldığını iddia eder. Baer, "Double Bind", s. 694.

27. *A.g.y.*, s. 704.

28. "İstanbul'a veda etmek çok melankolik bir deneyimdi. Ailem ve akademisyenlik dışında benim için değerli olan ne varsa hepsine veda ediyormuşum gibi hissettim: Alman yaşamı, antik kültür, çok sevilen saygıdeğer bir insan, genç çalışma arkadaşları ve anlayışlı öğrenciler – ve hatta benim için meziyetli bir Alman profesöre layık bir uğurlama yapan Türkler." Filolog Karl Vossler'e mektup,

macıları Avrupa'nın temsilcileri olarak görme eğilimleri şaşırtıcı değildir belki de. Bunun çok farklı biçimlerde ifade edildiğini görürüz. Reichenbach zamanında İstanbul Üniversitesi'nde felsefe eğitimi almış bir gazeteci olan Erol Güney, Diderot uzmanı Herbert Dieckmann hakkında şunları söyler: "Ne Alman, ne Fransız ne de İngiliz, Avrupa'nın uzun ve zorlu birleşme sürecinden çok önceki 'hakiki' Avrupalıyı, dört dörtlük bir Avrupa entelektüelini karakterize ediyor benim için."[29] 1926 yılında Hamburg Üniversitesi'nden eşcinsel olduğu gerekçesiyle kovulunca aynı yıl İstanbul'a yerleşen Oryantalist Hellmut Ritter örneğinde de benzer şeylerle karşılaşırız. Almanya'da başka bir üniversitede profesörlük kadrosu bulma çabaları sonuçsuz kalan Ritter sonunda şunları yazar: "Türkler geçmişimle hiç mi hiç ilgilenmiyorlar; Almanya'da ister kabul edilsin ister edilmesin, ister kabul edeyim ister etmeyeyim, burada Türklerin gözünde Alman Oryantalist geleneğini değil Avrupa'nınkini temsil ediyorum."[30]

Çoğu sığınmacının kendi ülkesinde Yahudi, komünist veya homoseksüel diye karalandığını açıkça kabul "edemedikleri" için Türk yetkilileri eleştirmek değil amacım. Bunun yerine, Türkiye'nin o dönemki göç politikasını aydınlatmak ve Türkiye'ye sürülen entelektüellerin ortak Avrupalılıklarının zulüm görme sebeplerinin önüne geçecek kadar vurgulanmasının nedenlerini açıklamak istiyorum. Maarif Vekili Galip'in iki büyük tarihsel olay, yani 15. yüzyılda Sefarad Yahudilerin Osmanlılara sığınması ile o dönem Alman Yahudilerin sığınması arasında açıkça kıyaslama yapmadığını hatırlayalım. Sefarad Yahudilerin Osmanlı kültür ve entelektüel yaşamına zengin katkıları düşünüldüğünde, böyle bir karşılaştırma yapmak pekâlâ mantıklı olurdu.[31] Bu çağrışıma neden dikkat çekilmediğini ne Galip açıklamıştır ne de bir başka Türk yetkili. Ancak biraz kon-

---

6 Aralık 1936, aktaran: Hans Ulrich Gumbrecht, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten: Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss* içinde, Michael Krüger (haz.), Münih: Carl Hanser Verlag, 2002, s. 52.

29. Aktaran: Arnold Reisman, *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Atatürk's Vision*, Washington, DC: New Academia Publishing, 2006, s. 393.

30. Ritter'dan Kahle'ye, 10 Mart 1933: Thomas Lier, "Hellmut Ritter in Istanbul 1926-1949", *Die Welt des Islams*, no. 3, 1998, s. 347.

jonktürel tarihe girip geçmişten analojilerin neden bazı dönemlerde kullanılıp bazılarında kullanılmadığı üzerine spekülasyon yapabiliriz. Bence bunun sebebi, biliminsanlarının Yahudiliğini vurgulamanın Türk yetkililerin çıkarlarına aykırı olması. Zira bu gerçeğe dikkat çekmek, Türk kamuoyunun ilgisini Yahudi Almanların Alman vatandaşlık haklarından mahrum bırakıldığı için evlerinden kaçmaya zorlandığına çekmekle aynı kapıya çıkar. Türkiye'nin asimilasyon ve dini azınlıklar meseleleriyle uğraştığı bir dönemde, mimetik ve asimilasyoncu projelerin genel başarısızlığından söz etmek Türk yetkililere başa çıkması çok zor bir mesele gibi gelmiş olmalı.[32]

Nazilere kalırsa Yahudiler hâlâ Doğulu ve taklitçidir. Örneğin 1935'te Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na yazılan bir rapor bunu açıkça gösterir: "Bu insanlar [Yahudi sığınmacılar] ırki vasıfları sayesinde Türk zihniyetine gayet rahat uyum sağlıyor ve ülkenin dilini çok çabuk öğreniyorlar."[33] Burada ırka göre stereotipleştirme, yalancı asimilasyon ve taklit fikirleriyle birlikte işliyor. Maarif Vekilliği Nazilerin Yahudiler hakkındaki resmi beyanlarına karşı açıkça tavır takınmışa benzemiyor. Zira böyle yapmaları kendi menfaatlerine olmayacaktır. Yahudi inancına sahip ya da Yahudi kökenli Almanların büyük bir bölümü değilse de birçoğu, 1933'e dek kendisini her şeyden önce asimile Alman olarak tanımlamıştır. Asimilasyon sürecinin altüst olması, daha doğrusu Naziler tarafından bir çırpıda yok edilmesi Türkleri huzursuz etmiş olmalı. Aslına bakılırsa, asimilasyonun yapılabilirliği konusunda yalnızca dini azınlıkların değil tüm Türkiye'nin şüpheleri vardır. Türk yetkililerin esasen Türkiye'nin vatandaşlarını asimile ederek tek bir dil ve kültürde birleştirmekle meşgul olduğunu hatırlamalıyız. Öte yandan ülkenin ken-

31. Avigdor Levy, İber Yardımadası'ndaki Yahudi kültürünün "Osmanlı topraklarına aktarıldığını ve buraya dikilince yeniden yeşerdiğini" iddia eder. Levy, *Sephardim in the Ottoman Empire*, s. 37. Ayrıca bkz. Levy, *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, NJ: Darwin Press, 1994, s. 37-9.

32. Alman-Yahudi kimlik krizi denen şeyin ve asimilasyon kavramının eleştirel bir incelemesi için bkz. Scott Spector, "Forget Assimilation: Introducing Subjectivity to German-Jewish History", *Jewish History* 20, no. 3-4, 2006, s. 349-61.

33. Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na yazılan Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei Auslands Organisation Hamburg (NSDAP) raporu, 8 Ocak 1935, Almanya Dışişleri Siyasi Arşivi, Auswärtiges Amt Abteilung III, Akte Deutsche [Experten?] in der Türkei 1924-36, R 78630.

disi de Batı Avrupa'yı örnek almaktaydı. Öyleyse asimilasyonu sorgulamak, Avrupa'nın ilimini benimseyip yaymanın Türkleri gerçekten de Avrupalılaştırıp Avrupalılaştıramayacağını sorgulamak demekti. Tıpkı Yahudiler gibi Türklerin de Batı Avrupalı Hıristiyanların gözünde Doğulu kalmaya mahkûm olup olmadıklarını sorgulamak anlamına geliyordu. Ve son olarak, Avrupalı olup olamadıklarına Türklerin kendilerinin karar veremeyeceğini kabul etmek demekti – karar yetkisi Batı Avrupalıların elindeydi.[34]

Ebedi Misafir Olarak Auerbach

Şimdiye kadar öncelikle sığınmacıların veya onları ağırlayan Türklerin ilk ağızdan anlattıklarına yoğunlaştık ama Türkiye'ye seyahat eden yabancılardan da bir şeyler öğrenebiliriz. Örneğin 1933'te yolu İstanbul'dan geçen İsviçreli gezi yazarı ve gazeteci Annemarie Schwarzenbach, Avrupalıların statülerine dair şöyle keskin gözlemlerde bulunur:

> Bu ülkedeki Avrupalılar korku dolu. Hiçbiri kendi evi gibi bilememiş burayı; geçen yıllar bunu hiç değiştirmemiş. Görevleri ağır; başarıyla altından kalkıyorlar hepsinin fakat bu onları tatmin etmiyor. ... Güzel evleri, tenis kortları, bir kulüpleri, iyi atları var. Hem bütün bunlara sahipler, hem de Avrupa'da değerini kaybetmiş akıl, medeniyet ve ilerlemenin faydalarına ve geleceğe inanan bir ülkede yaşıyorlar. Ülke bir grup münevver insan, dürüst demokratlar tarafından yönetiliyor; tek amaçları bu halkı mümkün olan en kısa sürede vatandaşlık haklarına kavuşturmak. Bu görevi başarmalarına yardım etmekle görevlendirilen Avrupalılar, çok geçmeden onlara ihtiyaç kalmayacağını düşünmekte haklılar. Kimsenin bu ülke veya halkla ilgili bir endişesi yok. Ama herkes kendi görevinden endişeli. Korku da işte bundan kaynaklanıyor.[35]

34. Batı Avrupalılara Türklerin Avrupa ilmini taklit edip sahiplenen Doğulular değil de Avrupalı olabilecek bir halk olduğunu kanıtlamak, siyasetçi, akademisyen ve entelektüellerin ortak çabasıydı. 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarının gezi edebiyatı bu çabanın önemine örnektir. Bkz. Kader Konuk, "Ethnomasquarade in Ottoman-European Encounters: Re-enacting Lady Mary Wortley Montagu", *Criticism* 46, no. 3, 2004, s. 393-414.

35. Annemarie Schwarzenbach, *Winter in Vorderasien*, Basel: Lenos Verlag, 2002, s. 22.

Schwarzenbach'dan sürgün halinin geçiciliğiyle ilgili şeyler de öğreniriz; Bertolt Brecht sürgün süresi üzerine bir şiirinde bunu çok iyi yakalar: "Duvara bir çivi çakacağına, ceketini sandalyeye at gitsin." Sığınmacılar Türkiye'ye rahatlıkla yerleşememişlerdi, çünkü Batılılaşma reformları gereği artık kendilerine ihtiyaç kalmaması tehlikesiyle karşı karşıyaydılar. Batılılaşma sürecinin tamamlandığına hükmedilince ülke artık onların hizmetlerine ihtiyaç duymayacaktı.[36] Nitekim Batı tarzı mimari, edebiyat, müzik ve doğa bilimleri gibi alanlarda ders vermelerinin zaruri olduğu düşünülse de, üniversiteyle imzaladıkları sözleşmeler ilk başta üç ila beş yılla sınırlıydı. Örneğin Leo Spitzer'in ABD'ye giderken hayatının geri kalanını orada geçirme ihtimali vardı, fakat Türkiye'de kalan Alman akademisyenler ne işlerinin daha ne kadar devam edeceğinden, ne de Batılılaşma reformlarının sonuçlarından emindiler. Çoğu buraya yerleşmeden sığınmacı statüsünde kalacaktı.

Güvencesiz, geleceksiz çalışmak, yarın ne halde olacağını bilmeden yaşamak (*precariousness*) Auerbach'ın kendisini misafir eden ülkeye karşı tutumunu da etkiler. İstanbul'da iki yıl geçirdikten sonra, yabancı bir ülkede yaşamanın sıkıntılarını şöyle özetler Auerbach: "Muhafazakârlar yabancı, faşistler sığınmacı, faşizm karşıtları ise Alman olduğumuz için bize şüpheyle bakıyorlar, bir de antisemitizm var tabii."[37] Auerbach'm tipolojisi o yıllarda hüküm süren toplumsal-siyasi iklimin ne denli karmaşık olduğuna dair bazı emareler sunar. Sözünü ettiği ilk grup reformlara temkinli yaklaşan muhafazakâr Türkler, ikinci grup İstanbul'da Alman sığınmacıların faaliyetlerini sınırlamaya çalışan örgütlü İstanbul Nazi şebekesi, üçüncüsü ise faşizm karşıtı sığınmacılardır. Mektup bu üç grupta da antisemitizm olduğuna işaret eder. Bir diğer deyişle Auerbach ve diğer Yahudi bilimcilerin yaşadığı zorluklar, reformların gidişatını şekillendirme konusunda birbiriyle kıyasıya yarışan muhtelif siyasi gruplarla karşı karşıya gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Maarif Vekil-

36. Hukuk profesörü Ernst Hirsch de biyografisinde bu görüşü anlatır. Ernst E. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks: Eine unzeitgemäße Autobiographie*, Münih: Schweitzer, 1982, s. 197.

37. Erich Auerbach, Johannes Oeschger'e mektup, 27 Mayıs 1938, Nachlass Fritz Lieb, Basel Üniversitesi Kütüphanesi (elyazmaları bölümü), NL 43 (Lieb) Ah 2,1.

liği milli menfaat peşinde olmayan tarafsız bilimciler addettiği sığınmacılara yatırım yapmışsa da, Türkiye'deki diğer gruplar bu insanların siyaseten tam anlamıyla tarafsız olduğunu düşünmüyordu. İstanbul Üniversitesi buna iyi bir örnektir. 1936'da imzaladığı sözleşmeye –sanki bu gerekliymiş gibi– Auerbach'ın Alman propagandası yapmayacağını garanti altına almak amacıyla şöyle bir madde konmuştur: "Sn. Auerbach bu sözleşmeyle siyasi, ekonomik, ticari faaliyetlerde ve yabancı bir hükümetin propagandasına hizmet eden faaliyetlerde bulunmamayı taahhüt etmektedir. Yabancı kurum ve kuruluşlarda başka bir görevi kabul etmeyecektir."[38]

Diğer bir deyişle, ev sahibi ülkenin sunduğu ayrıcalıklara sahip olmak, sığınmacıların kendi milletlerinin gündemini askıya almalarına bağlıdır. Dolayısıyla artık istenmedikleri bir ülke ile belli şartlarda ama belirsiz ve muhtemelen sınırlı bir süre için istendikleri bir ülke arasında kalan bilimcileri "ebedi misafirler" olarak düşünebiliriz. Sefarad Yahudiler ile Auerbach ve meslektaşları arasında resmi bir benzetme yapılmamış olsa da, Türkiye'deki statüleri benzerdir. Rıfat Bali bu bakımdan Sefarad Yahudilerin Türkiye'ye sadakatlerinden daima şüphe duyulan misafirler olduğunu iddia eder. Bali'ye göre, İber Yarımadası'ndan kaçışlarının üstünden beş asır geçmesine rağmen, Yahudilerin bugün hâlâ Türklere şükran ve minnet duyduklarını ifade etmeleri, Yahudilerin misafir gibi görüldüğünü doğrular.[39] Burada Avrupa'da Yahudilik ile Osmanlı'da Yahudiliği karşılaştırmaya girişmeyeceğiz, ama en azından Osmanlı-Türklerin "ebedi misafir" anlayışının Hıristiyan düşüncesinde Yahudinin "ebedi göçebe"[40] olarak anlaşılmasıyla paralellik gösterdiğini, dönmenin de Avrupalıların söylemlerindeki taklitçi figürüne yakın olduğunu belirtmemizde fayda var.

Göçebe Yahudi figürü kayda değer sayıda akademik çalışmanın konusu olmuştur. Örneğin Galit Hasan-Rokem ve Alan Dundes'e göre, "Yahudi Hıristiyan ilişkileri" hep bu mecaz "ekseninde düşü-

38. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Romanoloji Bölüm Başkanı, 11 Aralık 1936, Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Erich Auerbach, Zugehörige Materialien.

39. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 513-5.

40. Çalışmamda bu ayrımı netleştirmemi sağlayan Galit Hasan-Rokem'e teşekkür ederim.



Margaret Bourke-White, İstanbul'un dışındaki bir mezarlıkta, Musevilerin mezar taşları arasında otlayan koyunlar, 1940 civarı.

nülmüştür".[41] Edward Timms ise göçebe Yahudiyi bir Hıristiyan efsanesi olarak yorumlamak yerine, bilhassa Almanlar bağlamında inceler ve bu mecazın 1600'lerde ilk ortaya çıkışından Naziler tarafından benimsendiği 20. yüzyılın ilk yarısına dek geçirdiği dönüşümü gösterir.[42] Yahudi mecazını Elizabeth Grosz da "bin yıl boyunca *daimi öteki* konumunu işgal eden bir başkalık" mecazı olarak görür.[43] Osmanlı döneminde Yahudiliğin inşası ise hâlâ araştırmaya açık bir konu. Böyle bir araştırma Yahudi-Müslüman ilişkilerinin doğasına dair ipuçları sağlayacak, Osmanlı zamanında millet kategorisinde olan Yahudilerin, 21. yüzyılda din ortaklığı temelinde ta-

41. Galit Hasan-Rokem ve Alan Dundes, *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, s. vii.

42. Edward Timms, *The Wandering Jew: A Leitmotif in German Literature and Politics*, Brighton, UK: University of Sussex, 1994.

43. Elizabeth Grosz, "Judaism and Exile: The Ethics of Otherness", *Space and Place: Theories of Identity and Location* içinde, Erica Carter, James Donald ve Judith Squires (haz.), Londra: Lawrence & Wishart, 1993, s. 61.

nımlanan bir azınlık topluluğu olarak yeniden sınıflandırılma sürecini gözler önüne serecektir.[44] Yine de Rıfat Bali ve Avigdor Levy'nin çalışmaları sayesinde, "Yahudilerin süreğen güvensizlik ve 'ayrılık' hislerinin"[45] kısmen de olsa Sefarad Yahudilerin Müslüman dünyada ikamet eden misafirler şeklindeki toplumsal statüsünden kaynaklandığını varsayabiliriz.

1933'ten itibaren Türkiye'nin Yahudi mültecilere yönelik politikalarında bunun kanıtlarını buluruz. Savaş çıkmadan önce, Türkiye Avrupa Yahudileri için bir aktarma noktası gibi görülmektedir; binlerce mültecinin Filistin'e Türkiye üzerinden geçmiş olması, İstanbul'a bir nevi bekleme salonu niteliği kazandırmıştır.[46] Ancak daha az bilinen bir gerçek daha vardır ki o da Yahudi mültecilerin İstanbul'da kalmalarının pek hoş karşılanmadığıdır.[47] 1939'un başlarında Yahudiler Nazi Almanyasından kaçmaya başladığında, Başbakan Refik Saydam'ın açıkça Türkiye'nin Yahudilere iltica hakkı verme-

44. Osmanlı ve cumhuriyet dönemlerinde Yahudilerin değişen toplumsal yapısını inceleyen bir çalışma için bkz. Riva Kastoryano, "From Millet to Community: The Jews of Istanbul", *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, Aron Rodrigue (haz.), Bloomington: Indiana University Press, 1992, s. 253-77; ve Aron Rodrigue, "From Millet to Minority: Turkish Jewry in the 19th and 20th Centuries", *Paths of Emancipation: Jews within States and Capitalism* içinde, Pierre Birnbaum ve Ira Katznelson (haz.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, s. 238-61.

45. Bu bağlamda, Avigdor Levy 1892'de, Sefarad Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşmesinin dört yüzüncü yıldönümünde "şükran hislerinin samimi olduğunu" da öne sürer. (Levy, *Sephardim in the Ottoman Empire*, s. 124). Levy 16. yüzyılın ortalarında "Osmanlıların Yahudileri başlı başına bir sınıf, imparatorluk inşasında önemli bir rol oynayabilecek bir sınıf olarak görmeye başladığına" işaret eder. (*a.g.y.*, s. 66). 1920'lerde, dönme kökenli bir Türk milliyetçisi olan Mehmed Karakaşzade Rüşdü ev sahibi ve misafir motifini yeniden yorumlamıştır: "Türkler onları içten yok edebilecek tehlikeli bir asalağa farkında olmadan ev sahipliği yapıyordu" (Baer, "Double Bind", s. 697).

46. Filistin yolunda bir aktarma noktası olarak Türkiye üzerine bir bölüm için bkz. Corry Guttstadt, *Die Türkei, die Juden und der Holocaust*, Berlin: Assoziation A, 2008, s. 235-57.

47. Alman elçiliği ve konsolosluğu Ocak ve Şubat 1939'da yazdığı raporda, kendi ülkelerinde çıkan yasalar sonucu zaten devletsiz kalması beklenen Avrupalı Yahudileri Türk hükümetinin de Türkiye'den kovmayı düşündüğünü yazmıştır. Alman arşivinden çıkan ama başka kayıtlarla doğrulanması gereken raporlara göre, Türk hükümeti devletsiz Yahudilere ev sahipliği yapmak istememiştir. Alman-Yahudi profesörler ise bu düzenden etkilenmeyecektir. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Konstantinopel / Ankara 540, Akte Judentum Band 2.

yeceğini beyan etmesi bunu ortaya koyar. Başbakan, ülkenin ulusal ve idari ihtiyaçları gereği yurtdışından getirilen insanlar arasında Yahudilerin olduğunu ise kabul etmiştir. Saydam'ın sözcükleriyle "kafaları rahat çalışabilsinler" diye, onlara ve ailelerine Türkiye'ye girme hakkı tanınmıştır. Ancak aile fertlerine iş aramama şartı getirilmiştir.[48] Türkiye'nin Yahudi sığınmacı politikalarındaki bu değişim kapsamında, Almanya'daki Türk konsoloslukları Türkiye'ye giriş vizesi vermek için önkoşul olarak başvuranın Ari soydan geldiğini gösteren delil istemeye başlamıştır.[49] Gelen Alman sığınmacıların çoğunun Yahudi olduğu, Türkiye'de gayet iyi bilinen bir gerçektir artık.

1939 yazında, *Yeni Sabah* gazetesi Türkiye'deki Alman Yahudilerin Alman yetkililer tarafından vatandaşlıktan çıkartıldığını yazar.[50] Başvurularda Ari soydan olma sertifikası talep ederek Alman Yahudilere kapılarını kapatan Türk yetkililer, üniversitelerde veya kamu kuruluşlarından bir süredir çalışmakta olan bazı sığınmacılara vatandaşlık vermeye başlamıştır. Yani daha fazla Yahudinin Türkiye'ye göçü engellenmiş, fakat daha erken gelen sığınmacılar için Türk vatandaşlığına geçip şartlarını iyileştirme ümidi doğmuştur. Ne var ki Türk vatandaşlığına geçmek aynı zamanda yabancı profesörlere verilen daha yüksek maaş hakkını kaybetmek demektir. Hirsch gibi akademisyenler için, güvende olma ümidi maddi kayıptan daha

48. "Başvekil Refik Saydam'ın Gazetecilerle Hasbıhali", *Vakit*, 27 Ocak 1939. Aktaran: Douglas Frantz ve Catherine Collins, *Death on the Black Sea: The Untold Story of the* Struma *and World War II's Holocaust at Sea*, New York: Ecco, 2003, s. 138-9. Refik Saydam "başka ülkelerde olup da ülkemize gelmek isteyen kız kardeşleri, aileleri veya yakın akrabaları varsa, uzmanların gönül rahatlığıyla çalışmasını sağlamak için onları da ülkemize seve seve buyur ederiz," demiştir.

49. 23 Ocak 1939'da Ankara'daki Alman elçiliği, Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'nı, Türk hükümetinin daha fazla Yahudi sığınmacının Türkiye'ye yerleşmesinin önünü kesmek istediği konusunda bilgilendirmiştir. Bunun yanı sıra elçilik, Türk konsoloslukların Ari köken kanıtı istemeye başladığı bilgisini de iletmiştir. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Konstantinopel / Ankara 539, Akte Judentum 1925-1939. Hellmut Ritter'ın erkek kardeşi, Temmuz 1939'da gezi günlüğüne Türk yetkililere Ari kökenini kanıtlamak zorunda kaldığını yazmıştır. Karl Bernhard Ritter, *Fahrt zum Bosporus: Ein Reistagebuch*, Leipzig: Hegner, 1941, s. 151.

50. "Şehrimizdeki Alman Musevileri Almanlıktan Çıkardılar", *Yeni Sabah*, 12 Ağustos 1939, aktaran: Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 337.

ağır basmıştır.[51] Sığınmacıların kaçının Türk vatandaşlığına başvurduğu, başvuruların ne ölçüde kabul edildiği hakkında çelişkili raporlar vardır. Alman Konsolosluk kayıtlarına göre, 1939'da Türk vatandaşlığına başvurmayan tek Yahudi sığınmacı Auerbach'tır.[52] Diğerlerine katılmak ona yasal konumunun belirsizliğinden kurtulma şansı tanıyacaktı; ama nedendir bilinmez, Auerbach devletsiz kalma riskini göze almıştır. Belki başvurunun kabul edilmeyeceğini düşünmüş, belki de eğitim ve hükümet kurumlarında çalışan üst düzey çalışanları koruyacağı konusunda Türk hükümetine güvenmiştir. Beyhude faşizmden kaçmaya çalışan diğer Yahudi mülteciler için böyle bir tercih veya korunma söz konusu değildir ama: Türk vatandaşlığı gibi bir seçenekleri yoktur bile.[53]

Beklenenin aksine, Türk vatandaşlığına geçmek sığınmacıların toplumsal statülerine pek etki etmemiş gibidir. Türk vatandaşı olan sığınmacılar da, olmayanlar da ayrıcalıklı misafirler gibi görülmüşlerdir.[54] Misafir olmanın elbette –özel muamele ve yüksek toplumsal statü gibi– avantajları vardır, ama yükümlülükleri ve kısıtlamaları da vardır. Ev sahibi ülkeye sadakat gösterme baskısı altındaki sığınmacılar, esaslı eleştirilerini genelde kendilerine saklamışlardır. Mesela üniversitede karşılaştıkları zorlukları ifşa etmemiş, Türk yetkililer ile ilişkileri hakkında söz söylememişlerdir. Aslına bakılırsa Auerbach'ın Türkiye hakkında açık açık bir yorum yaptığı yoktur pek, yayımladığı eserlerinde de bu ülkeye çok az yer vermiştir. Ancak pek çok şeyi içten içe eleştirdiği, Batı Avrupa'daki arkadaşları ve meslektaşları ile kişisel yazışmalarında açıktır. Bugün bu yazışmalar Auerbach'ın Türk modernleşmesine ve bu süreçte kendisi-

51. 1943'te vatandaşlığa geçince, Hirsch yabancı profesörlere mahsus yüksek maaşı alamamış, Türk meslektaşlarıyla aynı maaşa çalışmıştır. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten*, s. 281.

52. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3989, Paket 28, Akte 2, Istanbul Emigranten. Toepke'nin 9 Ekim 1939 tarihli raporu: "Profesör Auerbach haricinde bütün Yahudi ve melezler vatandaşlık başvurusunda bulunmuştur."

53. Corry Guttstadt Türkiye'deki Yahudilere yönelik vatandaşlık politikalarını araştırmak için birçok Türk ve Alman arşivinde araştırma yapmıştır. Guttstadt, *Die Türkei*, s. 224-34.

54. Örneğin Hirsch, kendisinin ve Türk vatandaşlığına geçen diğer sığınmacıların halk tarafından yabancı muamelesi görmeye devam ettiğini söyler. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten*, s. 196.

nin oynadığı role dair görüşleri hakkında ipuçları verir bize. Bu özel yazışmalarda Auerbach'ı ülkenin reform tedbirlerini, milliyetçi politikalarını ve antisemitizmini eleştirel bir gözle değerlendirirken buluruz.[55]

Örneğin 1938'de eski asistanı Freya Hobohm'a yazdığı mektupta, Türkiye'nin kökleriyle bağını koparıp kendini Avrupalı bir ulus olarak yeniden icat etme girişimiyle ilgili çekincelerini ifade eder.[56] Cumhuriyeti laikleştirmek için Osmanlı kültür geleneğini terk etmenin altında yatan mantığı anlamıştır. Ama tam da bu nedenle, Türkiye'nin resmi politikası olarak Osmanlı mirasından feragat etmesini eleştirmekten vazgeçmemiştir.[57] 1936'da Walter Benjamin'e mektubunda, böyle siyasi tercihlerin tarihsel bilincin kaybına ve kültürün standartlaşmasına yol açtığını yazmıştır (1952 tarihli "Dünya Edebiyatı Filolojisi" makalesinde bu fikri tekrar ele alır).[58] Auerbach bu tür görüşlerini Almanya'daki arkadaşları ve meslektaşlarına gönül rahatlığıyla ifade etmiş olabilir, fakat çevresindeki Türklere bu kadarını asla söylememiştir; ilerde bu meseleye geri döneceğiz. Auerbach'ın esasen sansürlenmiş hissettiği açıktır. Yine eski asistanlarından olan Martin Hellweg'e yazdığı ve Türk eğitim reformlarının seyrini tartıştığı bir mektupta ise inandığı doğruları alenen dillendiremediğini zaten açıkça belirtir: "Doğru olduğuna inandığım şeyleri açıkça söyleyemem."[59]

Marburg'dan eski çalışma arkadaşı Werner Krauss'a 1946'da yazdığı mektuptan bir bölüm, Türkiye'deki sığınmacı entelektüellerden ne beklendiğini açıkça gösterir. Auerbach savaştan sonra Berlin Humboldt Üniversitesi'nin önerdiği pozisyonu neden uygun bulmadığını

55. Ayrıca bkz. Martin Vialon, "Kommentar", *Trajekte* 9, 2004, s. 14.

56. Mektup 5 Haziran 1938 tarihlidir. Erich Auerbach, "Ein Exil-Brief Erich Auerbachs aus Istanbul an Freya Hobohm in Marburg – versehen mit einer Nachschrift von Marie Auerbach (1938), Transkribiert und kommentiert von Martin Vialon", *Trajekte* 9, 2004, s. 11.

57. Sonuçta bunun kaynağı Türkiye'nin 1928'de Arap alfabesinden Latin alfabesine geçmesi ve 1930'larda kurulan Türk Dil Kurumu'nun Türk dilini "saflaştırma" amacıyla Arapça ve Farsça sözcükleri Türkçeleriyle değiştirmesidir. Arapça alfabenin okullarda okutulması sona ermiştir.

58. Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern: Francke Verlag, 1967, s. 305.

59. Martin Vialon (haz.), *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg (1939-1950)*, Tübingen: A. Francke Verlag, 1997, s. 78. Mektup 16 Mayıs 1947 tarihlidir.

izah etmiş, Türkiye'de çalışmanın siyasi duruşunu nasıl etkilediği hakkındaki düşüncelerini aktarmıştır:

> Ne de olsa tam bir liberalim. Hatta şartların beni getirdiği durumun bu yatkınlığımı daha da güçlendirdiğini söyleyebilirim. Vardığım sonuçlara takılıp kalmamanın (*ne pas conclure*) o müthiş özgürlüğünü yaşıyorum. Kendimi her türlü bağlılıktan uzak tutmak hiç bu kadar mümkün olmamıştı. Benden beklenen ve arzulanan tam da hiçbir yere ait olmayan, esasen yabancı olduğu için asimile edilmesi imkânsız biri gibi davranmam. Ama gelmemi istediğiniz yerde benden esasen bunun tam aksine gönüllü olmam bekleniyor.[60]

Mektup, Auerbach'ın o zamanlar Sovyet işgali altındaki Doğu Berlin'de bulunan Humboldt Üniversitesi ile sözleşme imzalamakta tereddüt etme nedenlerinden fazlasını açıklığa kavuşturur; bize onun modern Türkiye'deki duruşu hakkında bir şey söyler. Memleketinden kovulan asimile bir Alman Yahudi'nin ağzından çıkan bu sözler bir hayli dokunaklıdır. Auerbach'a göre ne kendisi asimile olma niyetindeydi ne de ondan böyle bir şey bekleniyordu; Türkiye'de kendisine verilen görevi asimilasyon çerçevesinde anlamadığı açıktı. Avrupalı kimliğini muhafaza edip cisimleştirmesi gerektiğini hissediyor, zira böylelikle yeni nesil Türk öğrenci ve akademisyenler için bir rol modeli olabileceğini düşünüyordu. Üstelik anladığına göre, Türkler onun ebedi misafir olarak kalmasını istiyordu. Bu da kültürel asimilasyonu imkânsız değilse de başlı başına sakıncalı kılıyordu. Auerbach'ın kişisel motivasyonları ve içinden geçenler hakkında tahmin yürütmeden, önündeki tercih yelpazesinin aslında ne kadar dar olduğunu vurgulamak istiyorum. Savaş boyunca Auerbach'a güvenlik ve toplumsal statü sağlayan şey tam da Türkiye'de asimile olmasının imkânsızlığıydı. Bebek'teki konforlu ve canlı hayatı, Avrupa ilmini aktarmaya devam etme taahhüdüne bağlıydı. Bir başka deyişle, Auerbach'ın Türkiye ile yaptığı üstü kapalı anlaşma, farkın aşılmasına değil korunmasına bağlıydı. Auerbach'ın Yahudi soykı-

60. Auerbach'm Werner Krauss'a yazdığı mektup, 27 Ağustos 1946 tarihlidir. Karlheinz Barck, "Eine unveröffentlichte Korrespondenz: Erich Auerbach/Werner Krauss", *Beiträge zur Romanischen Philologie* 26, no.2, 1987, s. 317. Hans Ulrich Gumbrecht, "'Pathos of the Earthly Progress': Erich Auerbach's Everydays", *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach* içinde, Seth Lerer (haz.), Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, s. 32.

rımından sağ kurtulmasını sağlayan, bu anlaşmayı kabul etmesiydi.

Savaş bittikten sonra, Auerbach'a Türk vatandaşlığı bir kez daha teklif edilmiştir. Türk yetkililerin teklifi, Auerbach'ın yaşadığı yerle kurduğu ilişkiyle uzaktan yakından alakalı değildir; öyle ki Auerbach'ın pek Türkçe konuşamadığı bile bilinir. Werner Krauss'a yazdığı bir mektupta, Türk vatandaşlığına geçmesi halinde seyahat edebileceğini, fakat bir taraftan bu ülkeden ayrılmayı planlarken böyle bir teklifi kabul etmenin yakışık almayacağını düşündüğünü itiraf etmiştir.[61] Türk vatandaşı olması Auerbach'ın yasal statüsünü geçici de olsa netleştirecektir elbette. Yine de Auerbach tekrar risk alıp ikinci bir göç imkânı beklemeye karar vermiştir. Böyle düşününce, Auerbach'ın Martin Hellweg'e yazdığı bir mektuptaki şu sözleri açıklığa kavuşur: "Türk olmadık, yasal olarak bile; pasaportsuz Almanlarız yine ve her şey geçici."[62] Türk vatandaşlığını ve dolayısıyla ömür boyu Türkiye'ye bağlılık imkânını reddeden Auerbach, nihayet 1947'de İstanbul Üniversitesi'nden ayrılmıştır. Herhangi bir akademik pozisyon güvencesi olmadan, fakat çantasındaki çalışmaların arasında bir yıl önce Bern'de yayımlanan *Mimesis*'le Erich Auerbach ve eşi Marie ABD'ye taşınmıştır. Ailevi sebepler –örneğin oğlu Harvard'da öğrencidir– ve uluslararası kabul görmüş bir kurumda daha iyi şartlarda çalışma ümidi, bu kararda rol oynamıştır kuşkusuz. Fakat Türkiye'de Yahudilerin statüsünün özellikle de 1939 ile 1943 arasında tehlikeye açık olması da ayrılık kararını etkilemiş olmalıdır. Şimdi okuyacağınız genel değerlendirme, Türkiye'de Avrupalı ve Türkiyeli Yahudilere yönelik tutumlardaki değişimin altını çiziyor ve Auerbach'ın Türkiye'de çalıştığı yıllardaki siyasi, kültürel ve akademik koşulları tartışıyor.

61. Werner Krauss'a mektup, 27 Ekim 1946: "Konuk profesörlük şu an için kötü bir fikir, çünkü pasaportsuz bir Alman olarak hareket edemiyorsunuz; daha doğrusu sadece dışarı çıkabiliyor, geri dönemiyorsunuz; diğerlerinin bu zorluğu aşmak için verdiği çabalar şimdiye dek sonuçsuz kaldı. Şimdi bize teklif edilen Türk vatandaşlığına geçtiğimiz an bu zorluklar ortadan kalkıyor; ama bunun da kendi dezavantajları var ve tam da ayrılmayı düşünürken böyle bir teklifi kabul etmek yakışık almaz." Nachlaß Erich Auerbach, Literaturarchiv Marbach.

62. Vialon, *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg*, s. 70. Mektup, 16 Mayıs 1947 tarihlidir. 1946 tarihli bir mektupta Auerbach Werner Krauss'a pasaportu olmadığı için taşınmasının imkânsızlığından yakınır. Barck, "Erich Auerbach/Werner Krauss", s. 316.

Asimile Edilemeyen Türk Yahudi

Türk hükümeti Alman-Yahudi entelektüellerin Türk kurumlarında saygın koşullarda çalışıp yaşamasını sağlamış, fakat 1939'dan sonra Yahudi soykırımından kaçan diğer Yahudilere bununla çelişen bir politika uygulamıştır. Tehcirden kurtulmaya çalışanlar arasında bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'na mensup olan, hatta hâlâ Türkiye vatandaşı olan binlerce Yahudi de vardır. Nazi işgaline uğrayan topraklarda sıkışıp kalmış olan bu kişilerin çoğu, Türkiye'ye kaçmanın veya Türkiye'yi aktarma noktası olarak kullanmanın yolunu aramaktadır artık. Rodos adasında Selâhattin Ülkümen, Fransa'da Behiç Erkin ve Necdet Kent gibi büyükelçi ve konsolosların müdahalesi sayesinde, Osmanlı'ya veya Türkiye'ye tabi olduklarını kanıtlayabildikleri için, sayısı tam olarak bilinmeyen onlarca Yahudi ya tehcirden kurtulmuş ya da toplama kamplarından salıverilmiştir. Behiç Erkin'in torunu Emir Kıvırcık, yalnızca Fransa'da yirmi bin Yahudinin bu sayede tehcirden kurtarıldığını iddia eder.[63] Ancak bu tür iddialar biraz abartılmış gibi görünmektedir ve öne sürülen sayılar karşılaştırmalı arşiv analiziyle doğrulanmamıştır henüz. Alman arşivlerinde bulduğum kayıtlara bakılırsa, işgal altındaki topraklarda toplam beş bin civarında Türkiyeli Yahudi yaşıyordu. Fakat bunların kaçının kurtarıldığı açık değil.[64]

Buna karşılık Corinna Guttstadt, 1938 ile 1945 arasında Türkiye'nin niyetinin tam tersi olduğunu iddia eder: İnsanları kurtarmaya

63. Emir Kıvırcık, *Büyükelçi*, İstanbul: Goa, 2007, s. 10.

64. Nazi kayıtlarına göre, 1942'de sadece Paris'te yaşayan Türk Yahudilerin sayısı 3042'ydi: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, R 100889, Akte Judenfrage in der Türkei 1942-1944, Inland II g 207. 12 Şubat 1943'te Paris'ten gönderilen bir telgrafa göre, Türk Başkonsolosluğu Nazi yetkililere vatandaşlık kaydı silinen 631 Türk Yahudinin listesini sunmuştur. 17 Şubat 1943 tarihli bir andıç, işgal edilen topraklarda yaşayan Türk Yahudilerin sayısının yaklaşık 3000 olduğunu yazar. 12 Mart 1943 tarihli bir başka rapor ise, 121 Yahudinin mart ayı ortasında ayrıldığından bahseder. Aynı kayıtta 5000 Türk Yahudiyi içeren bir listeden de bahsediliyor ancak bu liste arşivlerde bulunmuyor. Bütün bu belgeler için bkz. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Judenfrage in der Türkei, R 99446 1938-1943, Inland II A/B. Stanford Shaw *Turkey and the Holocaust*'ta farklı arşiv kaynaklarını incelemiştir. Fransa'daki Türk Yahudilere değinen bir roman için bkz. Ayşe Kulin, *Nefes Nefese*, 15. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

çalışmak şöyle dursun, "yurtdışında yaşayan binlerce Yahudi vatandaşını vatandaşlık haklarından" mahrum bırakmıştır.[65] Bu doğru olabilir, ancak Berlin siyaset arşivindeki dosyalar, Nazi denetiminde bulunan topraklardaki birkaç Türk elçi ve konsolosun, tüm vatandaşlarını değilse de en azından bazılarını gerçekten korumayı denediğini gösterir. Naziler 1942 Wannsee Konferansı'nda, kapalı kapılar ardında, Türkiye'dekiler de dahil Avrupalı bütün Yahudilerin "nihai çözüme" tabi tutulacağına karar vermiştir. Türk yetkililer daha sonra Yahudi Türkler ile Yahudi olmayan Türkler arasında bir ayrım yapmadıklarını, bu nedenle Yahudi vatandaşlarının bazılarını Fransa'dan ve Alman denetimine giren diğer ülkelerden kurtarmayı denediklerini iddia etmişlerdir.[66]

Fakat Guttstadt'ın da gösterdiği gibi bu duruşun dönemin Türkiye iç politikasıyla bağdaşmadığı ortadadır; ayrıca Türk yetkililerin kendi vatandaşlarını kurtarmak için her yolu denedikleri de söylenemez. Hatta hükümetin zaman zaman Nazilerle çok yakın ilişkileri olmuş gibidir. 1943'te Berlin'deki Türkiye elçiliği, Türkiyeli Yahudilerin Türkiye'ye ne zaman gönderileceği konusunda Nazi Dışişleri ile müzakerelerde bulunmuştur. Toplantıda Türkiye temsilcisi kendi hükümetinin Yahudilerin, bilhassa da "geçerli evraklara sahip fakat yıllardır Türkiye'yle yıllardır herhangi bir temasta bulunmamış Yahudilerin akın akın Türkiye'ye göçmesini önlemek" istediğini söylemiştir.[67] Almanya'daki ve Nazilerin kontrolü altında bu-

65. Corinna Görgü Guttstadt, "Depriving Non-Muslims of Citizenship as Part of the Turkification Policy in the Early Years of the Republic: The Case of Turkish Jews and Its Consequences during the Holocaust", *Turkey beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities* içinde, Hans-Lukas Kieser (haz.), Londra: I. B. Tauris, 2006, s. 56.

66. Örneğin bkz. Paris'ten Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na yazılan bir rapor, 23 Haziran 1943: "Buradaki Türk büyükelçisi, sözlü olarak, Türk yönetiminin bu başvuruya cevap veremeyeceğini, çünkü Türk vatandaşlığına sahip Yahudiler ile diğer ırklar arasında resmi bir ayrım yapılmadığını ima etmiştir." Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Judenfrage in der Türkei, R 99446 1938-1943, Inland II A/B.

67. Von Thadden'in 22 Eylül 1943 tarihli andıcı. Berlin'deki Türk elçiliği temsilcisi Koç, von Thadden'i Türk hükümetinin kararı hakkında bilgilendirmiştir: "Türk konsolosluğu temsilciliklerine, ülkelerine geri dönmek isteyen Türk vatandaşı tüm Yahudilerin ancak durumları teker teker incelendikten sonra Türkiye'ye kabulü talimatı verilmiştir. Geçerli Türk pasaportu olan fakat onlarca yıldır Türki-

lunan yerlerdeki Türk yetkililerin, ne tüm vatandaşlarını korumakla[68] ne de Yahudi ve Müslüman Türklere aynı şekilde muamele etmekle ilgilendiği burada açıkça görülür.

1942'de, Türkiye'de antisemitizm kritik bir seviyeye yükselmiştir. Romanya'dan yaklaşık sekiz yüz Yahudi mülteciyi taşıyan *Struma* gemisi İstanbul sahiline yaklaşmış, Filistin'e devam edebilme izni için tam on hafta beklemiştir. İngilizler vize vermeyi reddederek geminin Akdeniz'e geçişini önlemiş, fakat Türkiye de sadece birkaç mültecinin karaya çıkmasına izin vermiştir. En sonunda Türkler arızalanan gemiyi Boğaz'dan Karadeniz'e çekmiş, buraya terk etmiştir; çok geçmeden de gemi Sovyetler'in saldırısına uğramış ve gemideki hemen herkes hayatını kaybetmiştir. Bir yolcu dışında herkes öldürülmüştür.[69] Yaşanan trajedi sonrası Türkiye'nin kararını savunan Başbakan Saydam, "Türkiye başkaları tarafından arzu edilmeyen insanlar için vatan hizmeti göremez," açıklamasını yapmıştır. Bu açıklama Filistin'e Türkiye üzerinden göçü bir hayli etkilemiştir.[70] Başbakan ayrıca Türk haber ajansı L'Agence Anatolie'de çalışan Yahudi gazetecileri işten çıkartmıştır.[71] Saydam'ın bu açıklamayı, Wannsee Konferansı'nda Avrupa Yahudilerinin kaderi çoktan belirlendikten sonra yaptığı unutulmamalı. Türkiye'nin aynı senenin kış aylarında Yahudi mültecilere yardım etmeyi reddetmesi, Türkiye'nin Yahudi karşıtı yasalar çıkaracağının habercisidir.[72]

---

ye'yle hiçbir bağlantısı kalmamışlar başta olmak üzere, Türkiye'ye toplu Yahudi göçünü önleme noktasından yola çıkılacaktır. *A.g.y.*

68. Nazi Almanyasında bir Türk Yahudi olan Isaak Behar'ın hayat hikâyesi trajik bir hikâyedir. Behar'ın yazdıklarına göre, Nisan 1939'da Türk hükümeti vatandaşlıklarını teyit etmelerini talep etmiştir. Ancak Türk pasaportlarını Alman yetkililere veren Behar ailesi korunmasız kalmış ve sonunda devletsiz ilan edilmiştir. Isaak Behar gizlenerek hayatta kalmıştır; annesi, babası ve iki kız kardeşi ise ölüm kamplarına yollanmış ve daha sonra da öldürülmüştür: Isaak Behar, *Versprich mir, dass Du am Leben bleibst: Ein jüdisches Schicksal*, Berlin: Ullstein, 2002, s. 73-74.

69. O zamanlar *Struma*'yı Sovyetler'in batırdığı bilinmemektedir. Tuvia Friling, *Between Friendly and Hostile Neutrality: Turkey and the Jews during World War II*, c. 2, Kudüs: Tel Aviv University, 2002, s. 331-3. Struma faciasına dair diğer açıklamalar için bkz. Hiçyılmaz ve Altındal, *Büyük Sığınak*. En kapsamlı açıklama için bkz. Frantz ve Collins, *Death at Black Sea*.

70. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 361.

71. Frantz ve Collins, *Death at Black Sea*, s. 217. Ayrıca bkz. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 361.

1942'de mali sıkıntılarla karşı karşıya kalan Türk hükümeti, Müslümanlar, gayrimüslimler, dönmeler ve ecnebiler arasında ayrım yapan varlık vergisini çıkarmıştır. Yeni vergi büyük ölçüde gayrimüslim azınlıklara yöneliktir ve ekonomiyi "Türkleştirmek" için getirilen düzenlemeler sonucu Türkiyeli Yahudiler varlıklarının önemli bir kısmını kaybetmiştir.[73] İstenen vergiyi ödeyemeyen bin dört yüzden fazla gayrimüslim, Erzurum yakınlarındaki Aşkale'de bir çalışma kampında çalışmaya zorlanmıştır.[74] Türkiyeli Yahudilerin aksine Alman Yahudiler gayrimüslim muamelesi görmemiştir. Vergi düzenlemesine göre ecnebi sınıfına dahil edilmişler ve dolayısıyla diğer gayrimüslimlere kıyasla daha az oranda vergiye tabi tutulmuşlardır.[75] Dönmelerin Yahudi mi yoksa Müslüman mı sayılacağına dair tartışma, 1940'ların ilk yarısında giderek yükselen antisemit iklimde yeniden alevlenmiştir. Dönmelerin Yahudiler kadar değilse de Müslümanların iki katı vergi ödemesine karar verilmiştir.[76] Bunlardan yola çıkarak, daha önce nasıl algılanmış olurlarsa olsunlar, savaş yıllarının ortasında Türkiyeli Yahudiler asimile edilemeyen etnik ve dini bir azınlık olarak ayrı bir yere koyulmuştur. O yıllarda antisemitizmin ne kadar yaygınlaştığı, belli başı ulusal gazetelerin Yahudileri burnu büyük, utanmaz arlanmaz fırsatçılar gibi resmeden

72. 14 Ekim 1942'de Alman elçiliği Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na "Türkiye'de Yahudi Meselesinin Durumu" başlıklı ayrıntılı bir rapor yazmıştır. Julius Seiler'in kaleme aldığı rapor, vergi uygulamalarını, Saydam'ın Yahudi mültecilere yanıtını ve çalışma kamplarını kanıt göstererek Türkiye'de antisemitizmin arttığını ortaya koymuştur: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Judenfrage in der Türkei, R 99446 1938-1943, Inland II A/B.

73. Rıfat N. Bali, *The "Varlık Vergisi" Affair: A Study of Its Legacy – Selected Documents*, İstanbul: Isis Press, 2005, s. 55.

74. Varlık vergisinin ayrımcılığı üzerine bir tartışma için bkz. Rıfat Bali'nin çalışması (*a.g.y.*, s. 99). Bu çalışma muhtelif ulusal arşivlerden orijinal belgeleri içerir. 1942 ile 1943 yılları arasında toplamda azınlık mensubu 1443 kişi Aşkale çalışma kampına yollanmış ve Aralık 1943'te serbest bırakılmıştır.

75. Şule Toktaş, "Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority", *Journal of Historical Sociology* 18, no. 4, 2005, s. 404.

76. A. Küçük, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, s. 43, 438. Savaş döneminde yayımlananlara bakarsak, dönmelerin ibadetinin yeniden ilgi görmeye başladığını açıkça görürüz. 1940'ta İbrahim Alaettin Gövsa, Türkiye'de 12 bin Sabetaycı aile yaşadığını iddia etmiştir. Bkz. İbrahim Alaettin Gövsa, *Sabatay Sevi: İzmirli Meşhur Sahte Mesih Hakkında Tarihî ve İçtimaî Tetkik Tecrübesi*, İstanbul: S. Lütfi Kitabevi, 1940.

karikatürler yayımlanmasından da anlaşılabilir.[77]

Türkiyeli Yahudilerin cumhuriyete sadakati hakkındaki şüpheler çok yaygındır. Dönemin önde gelen gazetecilerinden Nadir Nadi, yeni varlık vergisi tartışmaları kapsamında, gayrimüslimlerin ya milli menfaat uğruna servetlerini feda ederek Türk olduklarını kanıtlamak ya da ülkeyi terk etmek durumunda bırakıldıklarını yazmıştır.[78] Benzer bir mantık, bir Türk binbaşının 1943'te üniversitede yaptığı konuşmada da karşımıza çıkar. Binbaşı Türkiyeli Yahudileri "sığınmaları için onlara [tam 450 yıl önce!] kapılarını açan milletin emirlerini" dikkate almamakla suçlar. "Almanlar gibi onları ezip geçmeyiz biz," diye devam eder, "ama hükümete olan inancımız, yavaş yavaş hedefimize ulaşacağımızı gösteriyor. Bu ülke ancak o zaman bizim olacak."[79]

Türkiye'de Yahudilere gösterilen hoşgörünün giderek azaldığı, 1943'te müttefiklerle bir barış tasarısı hazırlamak için Türkiye'ye gelen, Kreisau'daki Hitler'e direniş grubu kurucusu Helmuth James von Moltke için de aşikârdır.[80] İstanbul'a iki kere gelen Moltke, sığınmacı topluluğunun Auerbach'ın yakın çalışma arkadaşlarından olan iktisatçı Alexander Rüstow ve ziraatçı Hans Wilbrandt gibi üyeleriyle buluşmuştur. Rüstow ve Wilbrandt'ı Almanya'daki durum ve Varşova Gettosu ayaklanması hakkında ayrıntılı şekilde bilgilendirmiştir. İki sığınmacı, ABD gizli servisi ile Moltke arasında iletişimi sağlamıştır.[81] Auerbach ve diğer sığınmacıların Moltke'nin planından haberdar olup olmadıkları açık değildir. Ancak konumuz açısın-

77. Bkz. karikatürler, *Yahudi Fıkraları*, İstanbul: Akbaba Yayını, 1943.

78. Nadir Nadi, *Cumhuriyet*, 23 Ocak 1943. Nadi'nin makalesinin bir özeti için bkz. Bali, *"Varlık Vergisi"*, s. 266.

79. Public Record Office, FO371/37470/R5698, H. Knatchbull-Hugessen'den Right Honourable Anthony Eden'e rapor, M.C., M.P., no. 254 (779/3/43) Ankara İngiliz Elçiliği, 21 Haziran 1943. Aktaran *a.g.y.*, s. 278. Köşeli parantez içindeki ("[450 yıl önce!]") kısmın Knatchbull-Hugessen'in kelimeleri olduğunu varsayıyorum.

80. Haziran ve Aralık 1943'te İstanbul'a giden Moltke, burada Alman istihbaratı İstanbul şubesi müdürü Paul Leverkuehn ve Almanya elçisi Franz von Papen ile de buluşmuştur. Moltke nafile "Almanlardan şartsız teslim olmasını talep eden müttefikleri caydırmaya" çalışmıştır. Freya von Moltke, *Memories of Kreisau and the German Resistance*, İng. çev. Julie M. Winter, Lincoln: University of Nebraska Press, 2005, s. 38. Ayrıca bkz. Klemens von Klemperer, *German Resistance against Hitler: The Search for Allies Abroad*, 1938-1945, Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 331.

dan ilginç olan bir tarafı var bunun: Moltke'nin İstanbul'u ırklara göre bölünmüş bir şehir gibi algılamış olması. 1943 Temmuzunda eşi Freya von Moltke'ye bir mektubunda şunları yazar:

> Irk denen şeyin gayet bilincinde herkes. Leverkühn için çalışan Zita Rum. Türklerle konuşmuyor. Yahudiler burada tamamen dışlanmış durumda; para içinde yüzseler de, baştan aşağı Avrupalılaşmış olsalar da, kimse hürmet gösterip siz diye bile hitap etmiyor onlara, ne ellerini sıkıp tokalaşan var ne de onları bir yere buyur eden. Bir Türk bir İtalyan veya Rum ile evlenirse, çocuklarına Levanten deniyor. Bir Alman baba ile Rum anneden doğan çocuk da Levanten oluyor ve toplumsal açıdan Türklerden daha alt bir konumda bulunuyor. Ne kadar tuhaf, değil mi?[82]

Bu bölüm, Moltke'nin İstanbul'daki gündelik yaşama dair izlenimlerini aktarırken bilmeden işaret ettiği aykırılığı ele alıyor: Alman Yahudilerin ülkenin Avrupalılaşmasına yardım ettiği düşünülürken, Türkiyeli Yahudiler Batı Avrupalı kökenleri ve *habitus*'larına rağmen dışlanmaktadır. Ancak Alman Yahudiler ile Türkiyeli Yahudileri birleştiren bir şey daha vardır: yarın kendilerini nerede, hangi koşullarda bulacaklarının belli olmadığının kendilerine sürekli hatırlatılması.

Savaşın son iki yılında, durumları biraz düzelmeye başlamıştır. Auerbach savaştan sonra, Martin Hellweg'e bir mektubunda o dönemki durumunu değerlendirirken şunları yazmıştır: "Her şeye rağmen iyiyiz; yeni rejim Boğaz'a girmedi – bu her şeyi anlatıyor. Evimizin içinde yaşadık, ufak tefek sorunlar ve korkudan daha beter bir şeyle karşılaşmadık: 1942'nin sonuna kadar durum berbat görünüyordu, ama sonra kara bulutlar yavaş yavaş dağıldı."[83] 1943'te gayrimüslim azınlıklara yönelik çalışma kampları kapanıp ödenmeyen varlık vergisi borçları affedilince antisemitizm bir hayli azalmıştır.[84] Tek parti dönemi boyunca, Cumhurbaşkanı İsmet İnönü Türkiye'yi savaş dışında tutmayı başarmıştır – I. Dünya Savaşı'ndaki bozgun-

81. Belge şu adreste görülebilir: germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1517 (erişim tarihi: 1 Aralık 2007). Moltke ve Rüstow'un İstanbul'daki girişimlerinin bir özeti için bkz. Michael Balfour ve Julian Frisby, *Helmuth von Moltke: A Leader against Hitler*, Londra: Macmillan, 1972, s. 270-81.

82. Helmuth James von Moltke, *Briefe an Freya 1939-1945*, Münih: C. H. Beck, 1988, s. 504. Mektup 7 Temmuz 1943 tarihlidir.

83. Vialon, *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg*, s. 69-70.

84. Varlık vergisi Mart 1944'te kaldırılmıştır. Bali, *"Varlık Vergisi"*, s. 55.

dan bir ders çıkarılmıştır. II. Dünya Savaşı yıllarında Türkiye dış politikasını araştıran Selim Deringil, Türkiye'nin "aktif tarafsızlık" politikası izlediğini, çünkü baştakilerin ülkenin askeri ve iktisadi zaaflarını çok iyi bildiğini öne sürer.[85] Almanya için büyük önem taşıyan kromit ihracatını durdurmak için Türkiye 1944'e, yani Almanya'nın yenileceği kesinleşene kadar beklemiş ve Nazilerle diplomatik ilişkilerini ancak o zaman kesmiştir.[86] Ayrıca Yahudi mültecilere yıllar yılı dayatılan kısıtlamalar hafifletilmiş ve 6800 mültecinin Yahudi Ajansı aracılığıyla Filistin'e geçişine izin verilmiştir. Mültecilerin çoğu Romanya'dan gemiyle İstanbul'a gelip burada trenlere aktarılan çocuklardır.[87] Nihayet Şubat 1945'te Türkiye Almanya'ya savaş ilan etmiştir.

Sahte Avrupalı

Sahicilik ve sahtelik kavramlarını değerlendiren son dönem Osmanlı söylemlerinde züppe ve kukla figürleri, toplumsal olarak makbul Avrupalılaşma seviyesinin sınırlarını belirleyen gözde mecazlardır. Auerbach'ın Türkiye sürgünü yıllarına ise ulusaşırı çapraz-özdeşleşmeler ve Türkiye'nin Avrupalılığına dair derin endişeler damgasını vurmuştur. Hain dönme ve ebedi misafir gibi Yahudi figürleri, Türklerin memleket, aidiyet ve milli karakter hakkındaki fikirlerini şekillendirmiştir. Nazilere gelince, onlar bir sahte taklitçi imgesi yaratmışlar ve bunu Yahudileri kovup yok etme gerekçelerinden biri olarak kullanmışlardır. Türkler ise taklitçi mecazını Avrupalılaşma tartışmalarını geliştirmek için kullanmıştır. Bir zamanlar hem "onun gibi yapmağa özenmek" hem de "o kimse ile eğlenmek, onu gülünç etmeğe kalkışmak"[88] anlamına gelen taklit etmek, Avrupalılaşma reformları sürecinde bu yıkıcı çağrışımlarını kaybetmiştir.[89] Dahası taklitçi Türk ile sahiden Avrupalı Türk arasında bir ayrım ortaya çıkmıştır.

85. Selim Deringil, *Turkish Foreign Policy during the Second World War: An "Active" Neutrality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 184.

86. Türkiye'nin müttefiklere kromit sevkiyatıyla ilgili görüşmeler için bkz. *a.g.y.*, s. 168-9.

87. Guttstadt, *Die Türkei*, s. 255-6.

88. Ataç, *Diyelim*, s. 128-9. 89. *A.g.y.*, s. 98-9.

4

Boğaz'daki Almanya

Nazi Komploları ve Sığınmacı Siyaseti



HITLER İKTİDARA GELDİKTEN sadece iki gün sonra, yani 1 Şubat 1933'te, İstanbul'un tek Almanca günlük gazetesi *Türkische Post* rengini belli etmeye başlamıştır. "Deutsch als Weltsprache" (Dünya Dili Olarak Almanca) manşeti atan gazete, yayılmacı Nazi retoriğini kullanarak, Almancanın yurtdışında yayılmasının faydaları sıralanmaktadır. Bu yazıya göre, Rusça, Türkçe, Arapça, İspanyolca konuşan ülkelerdeki Almancaya aşinalık Almanya'nın menfaatinedir, bu ülke vatandaşlarının Almanya ile bağ kurmasını sağlayacaktır.[1] Hitler iktidara gelir gelmez gazetenin Türkiye'de Almanca öğrenimini desteklemeye başlaması şaşırtıcı değildir. Bu tür fikirler Türkiye'de yaşayan Almanların oluşturduğu o geniş toplulukta, daha doğrusu 1933'ten önce Türkiye'ye yerleşen Almanlar arasında büyük rağbet görmüştür. Nazilerden kaçabildiği için kendini şanslı sayan Auerbach içinse böyle gelişmeler kaygı vericidir, çünkü Nazilerin gölgesinin Berlin'den kilometrelerce ötedeki İstanbul'a kadar bile uzanabildiğini göstermektedir. Ancak ta Doğu'ya kadar uzanan bu gölge sadece bir metafordan ibaret değildi. İstanbul'dayken, Auerbach ve diğer sürgünler Nazi casuslarının nefesini ensesinde hissedecekti hep. Mala el koyma, tutuklama veya öldürme gibi yetkilere sahip olmasalar da, bu casuslar sürgün bilimcileri sürekli rahatsız ediyorlardı – Boğaz'da yaşayan bu insanlara yarın kendilerini nere-

1. C. Busolt, "Deutsch als Weltsprache", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 1 Şubat 1933, s.1-2.

de, hangi koşullarda bulacaklarının belli olmadığını hatırlatıyorlardı sürekli.

Önceki bölümlerde, Türkiye'ye geldiğinde Auerbach'ın entelektüel veya siyasi bir boşluğa düşmediğini, burada hümanist ve milliyetçi düşüncelerin bir karışımıyla karşılaştığını gördük. Bu bölümde ise Auerbach'ın sürgün yıllarını şekillendirenin tam da kaçmaya çalıştığı güçler, yani Alman faşizmi olduğunu göreceğiz. Türk milliyetçiliği ile Alman faşizminin entelektüel ve siyasi gündemleri arasındaki rekabet İstanbul'un her tarafına sinmişti. İşte bu bölümde de sürgündeki entelektüelin bu gergin iklimden ne anladığı –neleri kabul edip neleri reddettiği– üzerinde duracağız. Auerbach'ın İstanbul'un Nazilerin casusluk yaptığı üniversite koridorlarından gizli Alman sempatizanlarına kadar uzanan Alman coğrafyasından geçen yolunu takip edeceğiz. Alman Konsolosluk arşivinin gün yüzü görmemiş belgeleriyle Spitzer ve Auerbach'ın daha önce yayımlanmamış mektupları, Nazilerin sığınmacıların akademik ve entelektüel yaşamlarını baltalama girişimlerinden doğan karmaşık ilişkileri ve ihtilafları ortaya çıkaracak.

İstanbul'da Nasyonal Sosyalizm

Auerbach ve Almanya'dan gelen diğer sığınmacılara dönmeden önce, bu Türk metropolündeki sürgün Almanların statüsüne şöyle bir bakmakta fayda var. 19. yüzyıl ortalarından itibaren, İstanbul'da binden fazla Alman ve Avusturya vatandaşı yaşamış, bu insanlar birçok kültürel ve dini örgüt kurmuştur.[2] İstanbul'da yaşayan bu Alman topluluğu, diğer adıyla *Deutsche Kolonie* (Alman Kolonisi) İstanbul Protestan Kilisesi (1843), Teutonia Kulübü (1847), Konstantinopolis'teki Alman Kadınlar Cemiyeti (1856), Alman Hastanesi (1877)

2. Anne Dietrich, Deutschsein in Istanbul: Nationalisierung und Orientierung in der deutschsprachigen Community von 1843 bis 1956, Opladen: Leske und Budrich, 1998, s. 78. I. Dünya Savaşı'nda Almanya ile Osmanlı arasındaki ittifak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi sebebiyle, topluluğa mensup olanların sayısı değişir. 1926'da, Türk-Alman ilişkilerinin canlanmasıyla, yaklaşık bin beş yüz Almanın İstanbul'da yaşadığı tahmin edilmektedir. 1938'e gelindiğinde ise Türkiye'deki Almanyalıların sayısı iki bini, Avusturyalıların sayısı da bini geçmiştir. Dietrich, *Deutschsein in Istanbul*, s. 177-8.

ve Alman Lisesi (1868) gibi kurumlarda sosyalleşmiştir.[3] 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, İstanbul Arkeoloji Enstitüsü ve Almanların saygın Orient-Institut'unun bir şubesini (1929) de içeren birkaç kurum daha eklenmiştir bunlara. Kültür ve eğitim mekânlarının sayısı ve çeşitliliği, Alman topluluğun toplumsal, siyasi, kültürel ve dini yaşamın muhtelif ortak biçimleri çevresinde örgütlendiği hissini verir. Ayrıca Nazizm ortaya çıkıp da yeni bir sığınmacı akını başlamadan önce bile, Almanların kültürel ve entelektüel yaşamı için kurumsal altyapının hazır olduğuna da işaret eder. Bunu fırsat bilen Naziler, 1933'te Teutonia Kulübü himayesinde ilk ofislerini açmışlardır. Çok geçmeden birçok başka kurum da aynı şekilde parti denetimine girmiştir. İstanbul'da yaşayan Alman topluluğu Nazilerin bu kurumlara sızmasına muhalefet ettiyse bile, bunu gösteren tarihsel kayıtlar yok elimizde. Tek tek bireyler itirazlarını dillendiriyordu mutlaka. Ama bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, topluluk Almanya'daki siyasi gelişmelerin akışına kapılmış gibidir.

1930'larda Nazizm, antikomünizm ve antisemitizmin yaygınlaşmasıyla, İstanbul'a yerleşmiş Alman topluluğun hatırı sayılır bir kısmı yeni gelen sığınmacılara kucak açmak yerine genelde düşmanca yaklaşmaya başlar.[4] Alenen Nazi sempatizanı Almanlar Alman Konsolosluğu, Teutonia Kulübü, İstanbul Alman Lisesi ve Kalis Kitabevinde kümelenmiştir – Yahudilerin ve Nazi hükümetine muhaliflerin bütün bu yerlere girişi açıkça yasaklamıştır.[5] *Gleichschaltung**

3. Alman Lisesi Pera'da hâlâ ayaktadır. Protestan Kilise Okulu (1857), Protestan Kilisesi (1861), Deutsche Bank (1888) ve Alman Orient Bank (1906) şubesi gibi daha nice Alman kurumu açılmıştır.

4. İstanbul'da yaşayan Almanlar kendilerine *Auslandsdeutsche*, yani "yurtdışındaki Almanlar" diyor ve *Bund der Auslandsdeutschen*'de (Yurtdışmdaki Almanlar Birliği) örgütleniyorlardı. Dietrich, *Deutschsein in Istanbul*, s. 178.

* *Alm.* Aynı hizaya getirme, aynılaştırma. Nazilerin toplumun tüm veçhelerinde denetim ve düzen sağlamak için başlattıkları zorunlu koordinasyon süreci kastediliyor. *–y.n.*

5. Horst Widmann, *Exil und Bildungshilfe: Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933*, Bern: Herbert Lang, 1973, s. 76. Hem nasyonal sosyalistlerin hem de sığınmacıların sık sık uğradığı yerler, Alman Hastanesi, Alman Arkeoloji Enstitüsü ve Protestan Kilisesi'dir. Stanford J. Shaw, *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933-1945*, Hampshire, UK: Macmillan Press, 1993, s. 3. Ayrıca bkz. Widmann, *Exil und Bildungshilfe*, s. 76. Nedim Hazar ve Pavel Schnabel'

adı verilen süreç doğrultusunda, Nazi partisinin İstanbul şubesi Alman kurumlarının çoğunu denetimi altına almıştır.[6] Almanya'da olduğu gibi İstanbul'daki genç Almanlar da ya Hitler Jugend'de (Hitler Gençliği) ya da Bund Deutscher Mädchen'da (Alman Genç Kızlar Birliği) örgütleniyordu. *Türkische Post*[7] Nazi partisinin resmi Türkiye sözcüsü haline gelmiş, başka memleketlerde yaşayan Almanların Nazi inançlarını yaymada nasıl bir rol oynayabileceğini açıklamaya koyulmuştur.[8] Gazete çok geçmeden *Kavgam*'dan parçalar yayımlamış, İstanbul'daki Alman okurları "ırkın temizliği" gibi konularla tanıştırmıştır.[9] *Türkische Post* Türkiye'deki Nazi destekçilerinin sayısının artışını da en ince ayrıntısına kadar belgeler.[10] Daha 1935 yılında bile, Alman Konsolos Toepke, şehrin Alman sakinlerinin dörtte birinin Nazi partisine yazıldığını söyleyerek böbürlenmektedir: Alman İmparatorluğu'nun İstanbul'da yaşayan 950 vatandaşından 225'i resmen parti üyesi olmuştur.[11]

---

in belgeseli *Zuflucht am Bosporus/Boğaziçine Sığındık* (Troja Filmproduktion in Koproduktion mit Goethe-Institut Inter Nationes e.V., Almanya 2001, ZDF) iki sığınmacı çocuğuyla, Addi Scholz ve Cornelius Bischoff ile yapılan söyleşilere dayanır. [Bkz. nedimhazar.com/project/bogazicine-sigindik/ *–ç.n.*]

* Alm. Aynı hizaya getirme, aynılaştırma. Nazilerin toplumun tüm veçhelerinde denetim ve düzen sağlamak için başlattıkları zorunlu koordinasyon süreci kastediliyor. *–y.n.*

6. İstanbul'daki *Gleichschaltung* üzerine bir tartışma için bkz. Dietrich, *Deutschsein in Istanbul*, s. 203-56.

7. Gazetede yayımlanan makaleler Nazi yetkililerin İstanbul ile ilgili kaygıları ve hedeflerine dair ipuçları verir. Örneğin bkz. F.F.S.D., "Die Heimat", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 18 Nisan 1933, s. 1-2; "Auslandsdeutschtum und deutsche Erneuerung", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 3 Nisan 1933, s. 1-2; "Reichsregierung und Auslandsdeutschtum", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 18 Mart 1933, s. 1-2.

8. Türkiye'de Alman medyasıyla ilgili bir tartışma için bkz. Johannes Glasneck, *Methoden der deutsch-faschistischen Propagandatätigkeit in der Türkei vor und während des Zweiten Weltkriegs*, Halle: Martin-Luther-Universität Halle, 1996. 1936'da İstanbul'da bir Alman haber ajansının açılmasıyla, Nazi propagandası kat kat artmıştır.

9. İstanbul merkezli gazetenin yanı sıra, Goebbels'in propaganda bakanlığının editörlüğünü yaptığı *Signal* dergisi de Alman toplulukta dolaşımdadır. Dietrich, *Deutschsein in Istanbul*, s. 193.

10. Konsolosluktaki bayrak merasimi ve Alemannia salonunda Hitler'in doğum gününün kutlanmasıyla ilgili bir rapor için bkz. "Die Hitler-Geburtstagsfeier in Stambul", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 17 Mart 1933, s. 4.

Yeni kurulan Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung (Reich Bilim ve Eğitim Bakanlığı), daha evvelden Weimar Almanyasının başlattığı, Türkiye yükseköğretim kurumlarıyla yakın ilişkiler kurma çabalarını sürdürmüştür. Türk yetkililer bu bakanlığın yolladığı bilimcilerin Nazi hükümeti temsilcileri olduğunun farkındaydı; hatta Türkiye'yi faşist Almanya'ya bağımlı kılmak için yollandıklarını varsaymış bile olabilirler (ki bu varsayımlarında da haklı çıkacaklardır). Türk yetkililer Almanya'nın siyasi emellerine karşı ne kadar tetikte olsalar da, Nazi Almanyası ile ilişkileri askıya almaları 1944'ü bulmuştur. Türkiye'nin neden böyle çelişkili bir siyaset izlediğini açıklamak zor. Belki yetkililer işi sağlama almak istediler, belki de Maarif Vekilliği içindeki iktidar kavgasının bir sonucuydu bu. Ama şimdilik en azından şunu söyleyebiliriz: Sığınmacı bilimcileri işe alarak Nazi karşıtı bir siyaset izlemişse de, Maarif Vekilliği'nin bazı durumlarda Nazi bilimciler getirterek Alman Bilim ve Eğitim Bakanlığı ile suç ortaklığı yaptığı da olmuştur.

Dolayısıyla İstanbul ve Ankara'daki ve sığınmacılarla Nazilerin karşılaşmaları kaçınılmazdı. 1933 yazındaki ilk göç dalgası ertesinde Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı, Türkiye'deki Alman Konsolosluğu'ndan sığınmacılarla resmi temaslarda bulunmasını ve görüşmeler düzenlemesini talep etti. Almanya Büyükelçiliği, sığınmacıların derneği Notgemeinschaft'ın temsilcilerini Alman elçiliğine davet ederek parti siyasetine uymaya, Almanya'nın ekonomik, kültürel ve siyasi menfaatleri için çalışmaya ikna etmeyi umuyordu. Fakat Notgemeinschaft'ı kendi taraflarına çekmeleri o kadar kolay değildi elbet: İki temsilci, Philipp Schwartz ve Rudolf Nissen, toplantının gamalı haç gölgesinde kalmasına mani oldular.[12] Kazanılan zafer ne kadar korkunç olsa da büyükelçi kararlıydı ve sığınmacılar bunu

11. Toepke'den Dışişleri Bakanlığı'na mektup, İstanbul, 27 Haziran 1935. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3977, Paket 9, NSDAP Band I 1933-. Ayrıca aktaran Dietrich, *Deutschsein in Istanbul*, s. 171. Üyelerin kırkı Avusturya ve Çek vatandaşıdır. Anne Dietrich Alman sığınmacıların bu hesaba dahil edilmediği görüşündedir. Ankara'daki Naziler 350 Almanın ellisinin Nazi Partisi üyesi olduğunu rapor etmiştir.

12. Sığınmacı Nissen bu zaferi, Hitler'in iktidara gelişinden sonra Alman diplomatların güvende hissetmemesine bağlar. Rudolf Nissen, *Helle Blätter, dunkle Blätter: Erinnerungen eines Chirurgen*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt,

gözardı edemezdi.[13] Ne de olsa siyasi ve toplumsal açıdan fazlasıyla hassas bir konumdaydılar. Kader onları aşina olmadıkları bir çevreye savurmuştu, aileleri ve dostlarından ayrılmışlardı ve çoğu da yeni bir yerde yeni bir hayat kurmak için gerekli kaynaklardan –ailevi aidiyetler, dil yetisi, iki kültürde yetkinlik, geçim güvencesi ve ileriki yıllarda da oturma izni ve serbest dolaşım hakkı– yoksundu. Entelektüel olmaları bu koşulları bir derece daha ağırlaştırıyordu. Hem iş hayatları hem de bir ölçüde kişisel hayatları, kendilerini anlatabilmelerine, eserlerinin yayımlanıp anlaşılmasına bağlıydı. Alman diline, Almanca araştırma malzemelerine ve Almanca okuyanlara bağımlıydılar ve bu da İstanbul'a onlardan önce yerleşmiş Alman topluluğu muhatap almama lüksüne sahip olmadıkları anlamına geliyordu. Nazizmin Türkiye'deki Alman topluluk üzerindeki korkunç etkisi arttıkça, sığınmacılar ile bu Almanların ilişkileri de daha temkinli ve karmaşık bir hal alacaktı.

Alman Konsolosluk ve elçilik çalışanlarının ve Nazi partisi üyelerinin sığınmacıların etkinliklerini yakından izledikleri açıkça söylenmese de sır değildi. Alman Konsolosluğu ve elçiliğinin Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na düzenli aralıklarla yazdığı, Türkiye'deki Almanların –özellikle de sığınmacıların– kültürel ve siyasi etkinliklerini belgeleyen uzun raporlara bakılırsa, her taraf muhbir ve casus doluydu. Bu raporlar yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda kural koyucuydu; yurtdışında yaşayan Alman topluluğuna uzun vadede nasıl bir rol biçildiğini gözler önüne seriyorlardı. Raporlarda Türkçe-Almanca okuyanların kitaplarını değiş tokuş edebilecekleri bir merkez kurulması, Almanca film gösterimlerinin yapılması, tiyatro performanslarının sergilenmesi, konserlerin düzenlenmesi salık veriliyordu.[14] Ele aldığımız konu itibariyle en önemlisi de, sığınmacıların üniversitelerdeki etkisini azaltma yöntemleri öneriliyordu. Mesela Konsolos Yardımcısı Saucken'in 1935 tarihli raporu, sığınmacıların açmazını gözler önüne serer: Alman ilmini

---

1969. Ayrıca bkz. Widmann, *Exil und Bildungshilfe*, s. 58, 76; Philipp Schwartz, *Notgemeinschaft: Zur Emigration deutscher Wissenschaftler nach 1933 in die Türkei*, Marburg: Metropolis-Verlag, s. 57.

13. Nissen, *Helle Blätter, dunkle Blätter*, s. 226.

14. Örneğin bkz. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte "Propaganda" 1935-39.

Almanca aktardıkları sürece, Almanya karşıtı propaganda yapamayacaklarına dikkat çeker. Gerçekten de kültürel kaynaklardan ve araştırma malzemelerinden kolay kolay feragat edemezler, zira akademik çalışmaları bunlara dayanmaktadır. Ve tam da bu nedenle, Türk üniversitelerinin çağı yakalamasını sağlayacak teçhizatın Almanya'dan satın alınmasını boykot eden patolog Schwarz gibi bilimcilerin sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır.[15]

Sığınmacıların hepsi Schwartz kadar cüretkâr değildi elbette; açık açık karşı çıkıp elçilik ve konsolosluğun dikkatini çekmek istemiyorlardı. Bu stratejinin amaca ne kadar uygun olduğu tartışılır elbet, ama neden böyle bir stratejiye başvurulduğunun anlaşılmayacak bir tarafı yok. Ve bu da Nazilerin işine geliyordu tabii. Konsolosluğun Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na verdiği 1935 tarihli bir raporda, İstanbul'daki kırk altı sığınmacı bilimcinin çoğunun Alman karşıtı propaganda yapmadığı, dolayısıyla "sadık" sayılabileceği belirtilir. Bu sadakat farklı şekillerde yorumlanabilir elbette. Ama Alman Konsolos Toepke için anlamı açıktır: Türkiye'de Alman bilimi ve akademisinin üstün kalitesini temsil ettiklerinden, profesörler Nazi Almanyası için tartışmasız bir "kültürel değer" taşıyorlardı.[16]

Spitzer Vakası

İstanbul'da kaldığı sıralarda, Leo Spitzer itibar edilen bir konumda olduğunu ve Alman konsolos için ne kadar değerli olduğunun farkındadır. Nazi karşıtı duruşunu açığa vurmaktan kaçınmayıp risk

15. Saucken'in Raporu: "Die Deutschen Professoren an der Istanbuler Universität", 28 Şubat 1935. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3976, Paket 8, Akte Geheim Band II, Dezember 1932-1935.

16. Toepke sığınmacı profesörlerin beşini şüpheli listesine yazar: Kantorowisz, Liepmann, Liepschitz, Mieses ve Schwartz. Kırk altı sığınmacı akademisyenin yanı sıra, Alman Eğitim Bakanlığı tarafından yollanan beş akademisyen daha olduğunu not eder: Schede, Bittel, Bossert, Ritter ve Bodendorf. Rapor 22 Mayıs 1935 tarihlidir. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 164, Band III 1935-1936. Ayrıca bkz. Alman Elçi Keller'm daha sonra yazdığı, 8 Mart 1938 tarihli rapor. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte: "Kulturpropaganda (Allgemeines), Akte 'Propaganda' besonders", März 1930-.

alan birkaç sığınmacıdan biri olması, muhtemelen sahip olduğu nüfuza güvenmesinden ötürüdür. 1935'te Spitzer, Büyükelçi Keller'in sürgündeki Yahudi kemancı Licco Amar'a karşı "yüz kızartıcı" ve "utanç verici" tavırlarını Konsolos Yardımcısı Saucken'e bizzat şikâyet edecek kadar ileri gider. Amar bir zamanlar Berlin Filarmoni Orkestrası'nda başkemancı olmuş, Amar-Hindemith Yaylı Çalgılar Dörtlüsü'nde Paul Hindemith ile çalmıştır.[17] Amar Türkiye'deyken Ankara konservatuvarında müzik profesörlüğü yapmış, sığınmacı topluluğu ile yakın ilişkileri olan meşhur Oryantalist Hellmut Ritter ile birlikte bir oda orkestrasında çalmıştır. Diğer bir deyişle Amar, sığınmacıların yakından tanıdığı, topluluğun saygısını kazanmış başarılı bir müzisyendir. Spitzer'in Amar ile Ritter'm birlikte sergilediği bir performanstan sonra elçinin Amar'm elini sıkmamasına şahit olunca çileden çıkmasında, Amar'm topluluk içindeki konumunun da payı vardır muhakkak. Amar Yahudi olduğu için elçinin kasten tokalaşmadığını düşünen Spitzer, Aralık 1935'te konsolos yardımcısına öfke dolu bir mektup yazmıştır:

Bir yıl önce sığınmacı meselesi hakkında konuşurken son derece anlayışlı ve duyarlı görünüyordunuz, bu yüzden izninizle geçenlerde Alman Lisesi'nde verdiği konserde Amar'ın başına gelen o utanç verici olayla ilgili hislerimi dillendirmekte bir sakınca görmüyorum. Alman müziğine hayranlık duyan ve Almanlar tarafından verilmiş böylesine sıradışı performansları izleme şansını kırk yılda bir elde eden Almanlar ve diğer ecnebi seyirciler oradan ne utanç verici, ne fena izlenimlerle ayrıldılar kim bilir – Reich'ın resmi temsilcileri Yahudi bir sanatçının verdiği konseri dinliyor, konser bitiminde sanatın zirvelerine *bu sanatçının* taşıdığı diğer bütün müzisyenlerle tokalaşılıyor, ama kimse *onun* elini sıkmaya yanaşmıyor. Tokalaşmayla bulaşan virüs, kulaktan girenden daha mı tehlikeli? İstenmeyen bir kemancının Beethoven gibi müzik yaptığı gerçeği tersine mi çevrilmek isteniyor? "Kardeş olun, ey insanlar" çağrısının yerini içerden çizilen kalın sınırlara bıraktığı mı düşünülüyor? Beethoven devrinin çoktan geçtiği, artık fatihler ve reel politika zamanında yaşadığımız söyleniyor. Ama böyle

17. 1935'te Türkiye'ye davet edilen Paul Hindemith, Türk yetkililere Türkiye'de müzik hayatına dair tavsiyelerde bulunmuş, "Türk Musiki Dünyasının İnşası İçin Öneriler" başlıklı bir makale yazmıştır. Thomas Lier şurada Hellmut Ritter'in oda müziği dörtlüsü üzerine yazar: Thomas Lier, "Hellmut Ritter und die Zweigstelle der DMG in Istanbul 1928-1949", *Hellmut Ritter und die DMG in Istanbul* içinde, Angelika Neuwirth ve Armin Bassarak (haz.), İstanbul: Orient Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1997, s. 40-41.

reel politika araçlarıyla kimi fethedebilirsiniz? Bu üstünkörü tavır, dinledim ama aslında dinlemek istemiyordum tavrı, hem konsere katılmak hem de ayrımcılık yapmak, iki Alman grubu da tatmin etmez; böyle trajikomik bir olaya tanık olan Türkleri ise hiç mi hiç memnun etmez. *Beethoven* gayet doğru bir propaganda yapıyor: İnsanların *gönlünü* fethediyor. Kültürel uyuşmazlığa karşı hoşgörü kisvesi altında aslında tam da karşıtını, tahammülsüzlüğü ortaya çıkarıp en uç noktasına kadar taşıyan insanların bunu neden yaptıklarına anlam veremiyorum. Bu yalana nasıl dahil olabiliyorlar? Her hareketlerini çarpıtan bir sahneye niçin çıkıyorlar? Gönül rahatlığıyla Alman müziği dinleyebileceği yerlerin Robert Kolej, Casa d'Italia veya Fransız Tiyatrosu'ndan ibaret olduğunu bilmek, bir Alman için acı verici. Söylemek istediklerim bunlardı; açık sözlülüğümü bağışlayın.[18]

Daha önce yayımlanmamış olan bu mektupta Spitzer, Alman yetkililerin aşikâr olan antisemitizmine ve ikiyüzlülüğüne nasıl öfkelendiğini ifade eder ve sığınmacıların gönül rahatlığıyla "Alman kültürünü" icra edip bunun keyfini sürebileceği yerlerin Amerikan, İtalyan ve Fransız eğitim ve kültür kurumlarıyla sınırlı olduğunu belirtir. Spitzer gerçekten böyle mi düşünüyordu, yoksa ironi mi yapıyordu bilmiyoruz; ama bizzat bu muğlaklık tam da Spitzer'in mektupta kullandığı ilginç retorik aygıtlara işaret ediyor. Örneğin Türk figürü, elçinin bir Yahudi'nin icra ettiği Alman müziğini dinleme konusundaki ikircikli tavrına şahit olunca, nihayetinde Nazilerin bağnazlığını ifşa eder. Spitzer burada ayrıca Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfonisi*'ne atıfta bulunarak Alman evrenselciliğini hatırlatır – Nasyonal Sosyalizm tarafından sistematik bir biçimde yok edilmekte olan bir evrenselciliği. Beethoven'ın Schiller'in "Neşeye Övgü" şiirinden alıp senfoninin sonunda koroya uyarladığı "Kardeş olun, ey insanlar" dizesine atıfta bulunarak ideal bir geçmiş imgesine başvurur: Almanlar aynı anda bölünmez ve kapsayıcı bir bütün, tikel ama evrensel olabilirlerdi.[19] Spitzer'in mektubunda bir tür müzikal Şarkiyatçılık, olaylara tanıklık eden Türk figürüne ilişkin müzikal

18. 10 Aralık 1935 tarihli mektup Dışişleri Arşivi'nde, konsolosluk dosyalarında korunuyor. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 164, Band III 1935-1936.

19. Artık tartışmalı olsa da, Beethoven'ın bu yorumu bugün hâlâ yapılıyor. Alman müziğinde evrensellikle ilgili olarak bkz. Celia Applegate, "What is German Music? Reflections on the Role of Art in the Creation of the German Nation", *German Studies Review* 15, 1992, s. 21-32.

bir çıkarım da vardır. Spitzer'e göre Beethoven'ın Türk müziğinden unsurları benimsemesi, Alman evrenselciliğin nihai göstereni işlevi görür: "Türk" marşı, parçanın coşkulu finaliyle gelen evrensel kardeşlik çağrısına işaret eder. Spitzer'e göre tehdit altında olan tam da bu kapsayıcılıktır artık. Naziler Beethoven'ı kuşkusuz tam tersi nedenlerle idealize etmişler; Beethoven'ı Almanların üstünlüğünün kanlı canlı kanıtı, Schiller'in evrensel kardeşliğini de yalnızca belli Almanlara mahsus bir şey saymışlardır.[20] 1935'te Schiller'in tahayyülü bu sığ yoruma kurban gitmiş, kapsayıcılık fikri Nazi denetimindeki Alman kuruluşlarında uygulanabilir olmaktan çıkmıştır. Birleşme motifi ancak başka yerlerde ayakta kalabilmiştir. Nitekim İstanbul'da Nazilerin uzanamadığı kültür enstitülerinde korunarak geliştirilmiştir. Öyleyse bu "başka yerleri" belli başlı kültür mirası ve bilgi biçimlerinin ve *habitus*'un Nazilerin saldırılarından kaçmayı başardığı eşik mekânlar olarak düşünebiliriz. Klemperer'in hümanist zihniyet veya *Geist*'ın ayakta kalmasını umduğu yerler tam da bu başka yerlerdir.[21]

Mektup başka açılardan da ilginçtir. Örneğin Alman yetkililer ile sığınmacı topluluğu arasındaki ilişkinin 1930'ların ortasında hâlâ epey muğlak olduğunu gösterir. Yukarıdaki mektuptan birkaç gün sonra Spitzer'in konsolostan ve yardımcısından özür dilediği ikinci mektupta bu muğlaklık daha da açıktır. Spitzer bu ikinci mektupta, konserde meydana gelenler hakkında yazdıklarının biraz aceleci sonuçlar olduğunu söyleyip özür dilemiş, sanki Saucken'in güvenini yeniden kazanmayı denemiştir. Konsolos yardımcısı ile kendisinin görev yaptığı İstanbul Üniversitesi'nin Yabancı Diller Okulu arasında her zaman dostane ve iki taraf için de tatminkâr bir ilişki olduğunu teyit etmiş, hatta kültürel menfaatlerinin ortak olduğunu ima etmiştir.[22] Spitzer'in Nazi misillemesinden ölesiye korktuğu için özür

20. Üçüncü Reich döneminde Alman müzikolojisi üzerine bir çalışma için bkz. Pamela Potter, *Most German of the Arts: Musicology: Musicology and Society from the Weimar Republic to the End of Hitler's Reich*, New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

21. Victor Klemperer, *LTI: Notizbuch eines Philologen*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1947, s. 169.

22. Spitzer'in konsolos yardımcısına yazdığı mektup 12 Aralık 1935 tarihlidir. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 164, Band III 1935-1936.

dilediği varsayılabilir; ne de olsa konsolos yardımcısını bağnazlık ve cahillikle suçlamıştır. Ancak bu mektupları bilfiil Türkiye'den ayrılmayı planladığı, Johns Hopkins Üniversitesi'nin teklif ettiği pozisyonu kabul etmeye hazırlandığı bir dönemde yazdığını unutmamalı. Bu durum ona bir ölçüde güven verdiği için aklından geçenleri açık açık söylediğine hiç şüphe yok. Tam da bu nedenle Spitzer'in bu temkinli özür mektubunu açıklamak gerekiyor. Spitzer'in bu mektubu tepesinin iyice attığı bir anda yazdığını, yatışınca da pişman olduğu da düşünülebilir. Bununla beraber, Spitzer'in böyle mektuplar yazmasının psikolojik olmayan bir sebebi daha vardır: Almanya'dan kaçmaya çalışan Auerbach'ın kendi yerine geçmesini garanti altına almak istiyorsa, Alman Konsolosluğu ile arasını iyi tutması gerektiğini gayet iyi biliyordu Spitzer.

Kasım 1935'te, Amar'ın performansından birkaç hafta önce Spitzer, Konsolos Toepke'yi boşalacak pozisyon için bir Fransız profesörün düşünüldüğü konusunda bilgilendirmiş, böyle bir seçimin hem kültürel hem de akademik açıdan talihsizlik olacağını belirtmiştir.[23] Bu pozisyonun daha zor durumda bulunan bir Alman-Yahudi profesöre ayrılması gerektiğini söylememiş, daha doğrusu söyleyememiştir. Ama Alman konsolos ile sohbetlerinde, İstanbul Üniversitesi'ne neden Fransız değil Alman bir profesörün alınması gerektiğini gerekçeleriyle açıklamaya çalışmıştır. Konsolosluk kayıtlarında ve İstanbul Üniversitesi arşivindeki Auerbach dosyasında, üniversitenin başındaki Türk idarecilerin Auerbach'ı seçme sürecinde Alman Konsolosluğu'na danıştıklarını gösteren herhangi bir belgeye rastlanmaz. Gelgelelim Spitzer'in bu konuda Alman Konsolosluğu'nun desteğini arkasına almaya çalıştığı açıktır. Bir kez daha, iki tarafın da Türkiye'deki Alman ilminin geleceği üzerine tartıştığını, stratejik sebeplerle de olsa kültürel menfaatleri ortakmış gibi davrandığını görürüz.[24]

23. *A.g.y.* 26 Kasım 1935'te Toepke şunları yazmıştır: Spitzer "kendisinin yerine Fransız bir profesörün geçmesi için Fransızların daha şimdiden yoğun bir çaba gösterdiğine dikkat çekiyordu. Kültürel ve bilimsel açıdan böyle bir çözümü talihsiz buluyor ve bana üniversiteye Alman bir profesör önermenin mümkün olup olmadığını soruyordu. Hem Türk kültür bakanının hem de bakanın sekreterinin Almanlara çok sıcak baktığı izlenimine sahip olduğu için, böyle bir önerinin başarılı olma ihtimalinin bulunduğuna inanıyordu".

Ne var ki pek uzun sürmeyecektir bu. Çok geçmeden büyükelçinin müzisyen Licco Amar'a kötü davranmasına sert tepki gösteren Spitzer'e konsolosluktan bir cevap gelmiştir. Konsolos Toepke konsolosluk yetkililerine kin kusan üslubu nedeniyle mektubu tam bir "küstahlık" olarak nitelendirmiş, Spitzer'in mektubu çoğaltıp Alman topluluğuna dağıtmasına da bir o kadar bozulmuştur.[25] İstanbul'daki sığınmacılar heyecanlanmış olmalılar, ama onların veya müzisyenin bu direniş edimi için Spitzer'e açıkça minnettarlığını gösterdiğini söyleyemeyiz. Ritter ile Amar ortalığı yatıştırmak için bizzat araya girer. Konsolosa borçlu hissettiğinden olacak, Ritter elçi ile tokalaşma sırası henüz ona gelmeden Amar'ın konser salonundan ayrıldığını öne sürmüştür. Ritter'a göre Amar muhtemel sıkıntıları önlemek için sessizce ortadan kaybolmuştur. Amar daha sonra bu "utanç verici" yanlış anlaşılmayı açığa kavuşturmak için bizzat konsolosluğa gitmiş, Spitzer'i "fesatlık" ve "aptallıkla" suçlamıştır. Bu ithamlar sonucu Spitzer iftiradan yargılanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış, bunu göze alamayacağı için de elçiye bir özür mektubu yazmaya mecbur olmuş, ayrıca ilk mektubun tüm muhataplarını "yanlış anlaşılmaları" açıklamaya zorlanmıştır.[26] Spitzer bu olaydan sonra kendini ateşe atma konusunda daha temkinli olmuştur herhalde.

Konserde gerçekten ne yaşandığını, kimin elinin sıkılıp kiminkinin sıkılmadığını bilmiyoruz. Hikâyenin farklı farklı anlatılmasına nelerin sebep olduğunu da bilmiyoruz. Ama sonuçta bunların pek önemi yok. Önemli olan bu hadisenin 1930'ların ortasında sığınmacılar ile Alman Konsolosluk yetkilileri arasındaki karmaşık ve karşılıklı bağımlılığa dayanan ilişkiler hakkında bize ne söylediği – ki birkaç yıl sonra bu ilişkilerin belirsiz bir tarafı kalmayacaktır. Konsolosluk dosyalarında korunan yazışma, sığınmacıların Türkiye'deki muhtelif ideolojik gruplarla ilişkileri bakımından da ipuçları verir bize. 2. Bölüm'de Türk reformcularla ilişkilerinin yakın olduğunu

24. Konsolos ile Spitzer arasında geçen, İstanbul Üniversitesi'nde Almanca eğitim hakkındaki yazışmanın bir başka kaydı için bkz. 22 Mayıs 1935 tarihli rapor. *A.g.y.*

25. *A.g.y.* Konsolos Toepke'nin Elçi Keller'e 13 Aralık 1935 tarihli mektubu.

26. Bkz. Spitzer'in 16 Aralık 1935 tarihli özür mektubunun kopyası. Özür mektubu imzasızdır. *A.g.y.*

görmüştük, burada da Nazilerle ilişkilerinin karmaşık olduğunu görüyoruz. El sıkmayı reddetmek de, elin hiç uzatılmamış olması da nihayetinde Beethoven'ın iki farklı yorumuna denk düşer. Naziler kendilerini çok eskilerden gelen kültürel Almanlık fikrinin siyasi vârisi sayarken, kendi gerekçelerini ortaya koyan Yahudi sürgün Spitzer de benzer bir Alman kültürü evrenselciliğine dayanır. Kullanılan retoriğin benzerliğini vurgulamak, ne Spitzer'i faşizm sempatizanlığıyla suçlama ne de Nazileri olduklarından daha insancıl gösterme amacı taşıyor. Söz konusu benzerlik, 1930'ların ortalarında, karşılıklı işbirliğini bir ölçüde sağlamanın ve ortak kültürel menfaatleri gözetmenin iki tarafı da hâlâ ilgilendirdiğini gösterir. Ayrıca evrenselciliğin o tuhaf birleştiriciliğini gözler önüne serer: Söylem siyasi yelpazenin taban tabana zıt uçları tarafından, kimi zaman son derece fesat amaçlarla kullanılabilmektedir.

Alman Konsolosluk görevlileri Almanların milli menfaatleri doğrultusunda İstanbul Üniversitesi'nde bir Almanca bölümü açmak istemiş, ama Yabancı Diller Okulu'nun sıradışı öğretim yapısı onlara engel olmuştur. Bunun sorumlusu, İstanbul Üniversitesi'ndeki üç yıllık reform süreci boyunca Roman filolojisi bölümünün temellerini atan Spitzer'dir. Spitzer'in idaresindeyken, Romanoloji bölümü Fransız sözdizim tarihinden ortaçağ tiyatrosuna, 19. yüzyıl gerçekçiliğinden çeviri, klasizm ve romantizme kadar her şeyi içeren geniş bir ders yelpazesi sunuyordu. Müfredatta Cervantes, Calderon ve Latince dersleri de vardı. Fakat öğrenciler daha ziyade Romanoloji bölümlerinde verilmesi pek de âdetten olmayan Grekçe dilbilgisi ve Alman filolojisi gibi dersleri de alabileceklerini görünce şaşırmış olmalılar.[27] Spitzer'in dilbilim eğitimi almış olduğu düşünülürse, İstanbul'da edebiyat dersleri de vermiş olması ilginçtir. Bunlar 17. yüzyıl Fransız tiyatrosu, akademik Fransızca ve yeni Fransız romanının edebi ve dilsel analizi gibi derslerdir.[28]

Spitzer dönemi müfredatında iki şey göze çarpar: Birincisi Grekçe eğitimi, ikincisi ise Romanoloji disiplini kapsamına Almancamn da eklenmesidir. Romanoloji bölümüne Grekçe eklemek, disipliner özgürlük olarak anlaşılabilir. Ne de olsa bu hamle, Türklerin hüma-

27. Ali Arslan, *Darülfünun'dan Üniversiteye*, İstanbul: Kitabevi, 1995, s. 417.

28. 1936-37 eğitim-öğretim yılında açılan dersler için bkz. *Edebiyat Fakültesi: 1936-7 Ders Yılı Talebe Kılavuzu*, İstanbul: Resimli Ay Basımevi T.L.S., 1936.

nizme gösterdiği ilgiye uygundur ve Albert Malche'nin Türk modernliği için belirlediği hedefleri gerçekleştirmeye yardım edecektir. Gelgelelim ta 1943'e kadar ayrı bir Almanca bölümünün açılmaması başka bir açıdan değerlendirilmelidir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi sığınmacı bilimciler, milli bir filoloji olarak Almancayı destekleyecek bağımsız bir Almanca bölümünün kurulmasına direnmişlerdir. Birer Alman olarak Almanya ile ilgili konularda ders vermeye meraklıydılar, ama Almancanın özerk bir disipline terfi etmesine destek verdikleri anlamına gelmiyordu bu. Aslen Romanoloji eğitimi almış olan Traugott Fuchs, Romanoloji bölümünde Alman Dili ve Edebiyatı dersleri vermiştir.[29] Spitzer'in –ve daha sonra da Auerbach'ın– buraya esasen Romanoloji profesörlüğüne değil de Yabancı Diller Okulu başkanlığına atandığını hatırlarsak, Roman filolojisi ve Almancanın bu tuhaf bağlantısı açıklanabilir. Böyle bir disipliner yönelim, Spitzer ve Auerbach gibi karşılaştırmalı düşünmeye yatkın akademisyenlere, Romanoloji disiplininin içini farklı bir şekilde doldurarak çok kapsamlı bir Batı Avrupa filolojisi biçimi yaratmada öncü rolü oynama fırsatı tanımıştır. Hatta kendi disiplininin geleneksel sınırlarını zorlayan deneyler yapmak, daha sonraki çalışmalarına yön veren bir tutkuya dönüşecektir.

Disiplinlerarası fırsatlar ile Türklerin hümanist tahayyüllerinin bu kombinasyonu, bölümü bugünün diliyle Avrupa odaklı bir karşılaştırmalı edebiyat programına dönüştürmüştür. Bu dönüşümü, Auerbach'ın İstanbul'daki ilk yılında meslektaşları tarafından veri-

29. Spitzer'in yardımıyla Türkiye'ye sığınan akademisyenlerden bazıları Heinz Anstock, Eva Buck, Rosemarie Burkart, Herbert Dieckmann, Liselotte Dieckmann, Traugott Fuchs ve Hans Marchand'dır. Auerbach'ın yardımıyla gelenlerden bazıları ise Robert Anhegger (İslam Çalışmaları), Ernst Engelberg, Kurt Laqueur, Andreas Tietze (Türk Çalışmaları) ve Karl Wiener'dir. Bkz. Widmann, *Exil und Bildungshilfe*, s. 290-1. Fuchs'un Spitzer'in kovulmasına karşı imza topladığı için SS tarafından nasıl korkutulduğuyla ilgili olarak bkz. Traugott Fuchs, *Çorum and Anatolian Pictures*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Cultural Heritage Museum Publications, 1986, s. 7-14. Martin Vialon şu anda Boğaziçi Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı Traugott Fuchs arşivini incelemiş ve bu incelemeden yola çıkarak Fuchs ve Auerbach üzerine bir çalışma yayımlamıştır. Bkz. Martin Vialon, "The Scars of Exile: Paralipomena concerning the Relationship between History, Literature, and Politics – Demonstrated in the Examples of Erich Auerbach, Traugott Fuchs, and Their Circle in Istanbul", *Yeditepe University Philosophy Department: A Referred Yearbook* 1, no. 2, 2003, s. 191-246.

len derslerde görebiliriz. Bölümün tek Türk hocası Sabahattin Eyuboğlu, 17. yüzyıl Fransasındaki mektup tarzında yazılmış romanlar üzerine bir ders verirken, diğer bir meslektaşı Rosemarie Burkart eski Fransızca öğretmiş, ayrıca İspanyolca metin yorumlama ve İspanyol lirik şiiri dersleri açmıştır. Dieckmann (Liselotte mu yoksa eşi Herbert mi açık değil) Latince sözdizim, Latince tarihyazım, Plautus'un *Çifte Bakkhisler*'i ve 16. yüzyıl İtalyan edebiyatı üzerine dersler açmıştır. Eva Buck da İngilizce öğretmenin yanı sıra eski İngilizce, Shakespeare tragedyaları ve Rönesans dersleri vermiştir. Bölümün itibari Germanisti Fuchs da Alman edebiyat tarihi, dilsel ve edebi analiz ve Alman dili tarihi konularını işlemiştir.[30]

Yabancı Diller Okulu öğrencileri bu dolu dolu müfredattan bir hayli yararlanmıştır – ama eski Osmanlı eğitiminden öğelerin de olmasını isterler miydi bilmiyoruz. Bugün Batı'daki akademisyenlere göre, dersler ve disipliner perspektiflerin bu tuhaf karışımı verimli olmuş gibidir. Mesela Emily Apter, İstanbul'un ve sürgün koşullarının Amerika'da karşılaştırmalı edebiyat disiplinine yeni bir temel hazırlamak gibi muazzam bir sonuca yol açtığını öne sürer. İstanbul Üniversitesi'nde ilk kez 1937'de yayımlanan *Romanoloji Semineri Dergisi*'ne odaklanan Apter, Spitzer'in çalışmalarının ve karşılaştırmacı yaklaşımının bu disiplinin membası olduğuna dikkat çeker. Bu çok dilli dergi hakkında şunları yazar Apter: "Atatürk tarzı Avrupai hümanizmin, Alman temelli filolojiyi daha sonra Amerika'da beşeri bilimler bölümlerinde kurumsallaştığında karşılaştırmalı edebiyat olarak tanınacak küresel bir disipline dönüştürmekte nasıl kilit bir rol oynadığının ipuçlarını bu dergide görebiliriz."[31] Apter bu derginin önemini vurgulamakta haklıdır. *Romanoloji Semineri Dergisi* o dönem son derece yenilikçi, disiplinlerarası araştırmalar yapıldığının kanıtıdır. Hem sığınmacı bilimcilerin hem de Türk akademisyenlerinin çalışmalarını yayımlayan dergi, Doğu dünyası ile –daha ziyade Avrupa olmakla beraber– Batı dünyasının yakınlaşmasının modern Türkiye'de entelektüel üretim için verimli olabileceğini gösterir.

30. *Edebiyat Fakültesi*.

31. Emily Apter, "Global *Translatio*: *The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933*", *Critical Inquiry* 29, no. 2, 2003, s. 269-70.

Sevgilisi ve meslektaşı sıfatıyla Spitzer'in peşinden İstanbul'a gelen Rosemarie Burkart burada önemli bir rol oynamıştır. Spitzer Johns Hopkins'teki pozisyonu kabul edip ayrıldığında, Burkart İstanbul'da kalmıştır. Özel ilişkileri her ne durumda olursa olsun, Burkart Spitzer yöntemine bağlı kalmış, öğrencileri Spitzer'in filoloji tekniğiyle –metin çözümleme– eğitmeye yardımcı olmuş ve çalışmalarından birini *Romanoloji Semineri Dergisi*'nin açılış sayısında yayımlamıştır. Auerbach'ın Türkiye'de editörlüğünü yaptığı ilk dergidir bu; derginin hazırlanmasında ona yardım eden kişi de, ileride Maarif Vekili Hasan Âli Yücel ile çalışacak olan, genç hümanizm savunucularından Eyuboğlu'dur. Dergi bugün neredeyse tamamen unutulmuş durumda; muhtemelen birkaç Romanoloji tarihçisi dışında kimse hatırlamıyor. Fakat farklı dillerde ve Roman filolojisi disiplininin çok ötesine uzanan konularda makaleler yayımlamış olması, derginin ilgiye değer olmasının nedenlerinden yalnızca biridir. Dergide örneğin Hans Marchand'm İngilizce *one* zamiri üzerine bir incelemesini, Eyuboğlu'nun erken dönem Türk halk bilmeceleri üzerine bir makalesini de buluruz. Böyle çalışmaların son derece ilgi çekici olduğu kesin.

Ancak ben daha ziyade Burkart'ın "Truchement: Doğu Fransızcasında Bir Sözcüğün Tarihi" başlıklı incelemesi gibi yenilikçi çalışmalar üzerinde durmak istiyorum. Burkhart burada eski Fransızca *truchement* sözcüğünün kökenini Haçlı Seferleri'ne kadar götürür. İşte tam da bu tür katkılarda, karşılaştırmalı edebiyat için metodolojik açıdan yeni, disiplinin tarihindeki dönüm noktalarını merak edenler için epey anlamlı şeylerin kıvılcımlarını görürüz. Bu nedenle biraz makale üzerinde durmakta fayda var. Yorum ve çeviri semantiğine odaklanan Burkart resmi Osmanlıca *dragoman*, çağdaş Türkçe *tercüman* ve Fransızca *truchement* sözcükleri arasındaki etimolojik bağları ayrıntılı şekilde incelemiştir. *Truchement* sözcüğünün zengin çağrışımları vardır ve Arapça *tarğuman* ya da Asurca *targumanu* kelimelerinden türemiş olması mümkündür. İlk kez 12. yüzyılda ortaya çıkan *truchement* "sözlü çevirmen" anlamında kullanılmıştır – daha sonraları profesyonel çevirmen anlamına gelecek *interprète* sözcüğünden ayrışır. Burkart şöyle devam eder: "Büyük yolculuklar ve keşifler çağında tercüman gerekli bir kuruma işaret eder, 12.-17. yüzyılda ise seçkinlerin metaforlarında egzotiklik (dı-

şarıdanlığı) anlamına gelecek şekilde kullanılır."[32] Öyle görünüyor ki sözcük Doğu ve Batı dünyalarının birbirleriyle yakın temas kurdukları bir çağda ortaya çıkmış, dolayısıyla da dillerarası iletişimi çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Burkart, sözcüğün zaman içinde asıl anlamından koptuğunu ve yalnızca mecazi bir anlamı kaldığını yazar.

Bu etimolojinin izini süren Burkart, farklı sözcüklerin dolaşıma girmesine ve değişmesine etki eden tarihsel ve siyasi koşullar üzerinde durmaya çağırır okurlarını. Tercüme etmek, yorumlamak ve aracı olmak kavramları onu bilhassa ilgilendirir.[33] Burkart'ın kültürel ve dilsel görüngüleri tercüme etmesi, Doğu ve Batı adı verilen iki dünyayı daha da yakınlaştıran ve yeni diyalog biçimleri geliştiren çalışmalara zemin hazırlamıştır. Aynı tahayyülü izleyen Eyuboğlu da Türk halk fıkralarının analizini Fransız şiirine ilişkin tespitlerle bütünlemiş, bu iki tür arasında benzerlik olduğunu iddia etmiştir. Eyuboğlu'nun makalesi ne kadar zihin açıcı olsa da Burkart'ınki gibi tarihsel dayanaklardan yoksundur; yine de Spitzer ve Auerbach döneminde Türkiye'de yapılan akademik çalışmaların o karşılaştırmacı ruhunu Eyuboğlu'nun makalesinde de görebiliriz.

Dergi Spitzer'in dilbilim, edebiyat tarihi ve bireysel üslup incelemesini uzlaştırma çabalarından ilham almıştır – Azra Erhat "Üslup İlminde Yeni Bir Usul" makalesinin giriş bölümünde bu meseleyi gayet iyi ele alır. Spitzer ayrılınca editörlüğünü Auerbach'ın üstlendiği derginin açılış sayısında yayımlanan makalelerin neredeyse hepsi, Spitzer'in İstanbul'daki üç yıllık geçici ikametinin izlerini taşır. Genç yaşına rağmen, Erhat Spitzer'in derslerinde gelecek vaat eden bir akademisyen olarak öne çıkar. 2. Bölüm'de değindiğimiz gibi, meslektaşı Eyuboğlu ve yazar Halikarnas Balıkçısı ile birlikte *Anadolu hümanizmi* terimini ortaya atan da odur ve daha sonra Türkiye'nin önde gelen entelektüellerinden biri olacaktır. Yayımladığı ilk metinlerden olan bu çalışmanın giriş kısmında, "yeni filoloğu" hem dilbilim *hem de* edebiyat alanında uzman olan kişi diye tanım-

32. Rosemarie Burkart, "Truchement: Histoire d'un mot Oriental en Français", *Romanoloji Semineri Dergisi* 1, 1937, s. 53.

33. Çalışması çeviri süreçlerinin insan tarihi için önemini vurgulasa da şu uyarı notuyla biter: "Yabancılığı aksanından anlaşılan herkes gibi o da ortama Fransız kalmanın sorunlarını yaşamıştır." *A.g.y.*, s. 55.

lar. Spitzer'in geleneksel Alman dilbilimi eleştirisini izleyen Erhat, "yeni filoloğun ayaklı kütüphane olmakla iktifa etmemesi" gerektiğini savunur. Bunun yerine, duyguları ve insani anlayışı dil ve edebiyat araştırmalarına yeniden dahil etmeye çağırır okurlarını.[34]

Derginin Amerika'da karşılaştırmalı edebiyat, Türkiye'de edebiyat bölümlerinin gelişmesinde önemli olduğu söylenebilir, fakat iki şeyi unutmamak gerekir. Birincisi, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Okulu akademik kadrosu, bölümü kurarken merkeze Avrupa hayranlığını koymuştur; bu da Türkiye'nin cisimleşen ulusal kültürü içinde, Osmanlı ve Türk edebiyatının ancak filoloji gözlüğüyle okunduğunda veya Batı Avrupa edebiyatı ile ortak noktalarına dair bir argüman yoluyla yer bulabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla hümanist ilmi tanıtmak, eğitimi ve kültürü laikleştirme amacıyla Osmanlı edebi mirasının kapladığı yeri ve ağırlığını azaltmak demektir. İkincisi, 1930'lu ve 1940'lı yıllarda İstanbul'da, Alman filolojisi epey tartışmalı ve muğlak bir statüye sahiptir. Alman dili ve edebiyatı öğretimini kendi kontrolü altına almak için birbiriyle kıyasıya yarışan birçok kesim vardır: Alman Konsolosluğu, birçok Türk yetkili, Alman Bilim ve Eğitim Bakanlığı ve tabii ki sığınmacı bilimcilerin kendileri. Spitzer'in başlatıp Auerbach'ın sürdürdüğü kültür muharebesi neredeyse savaş bitene dek sürecektir.

Auerbach Vakası

1938'de yazdığı bir mektuptan bir bölüm, Auerbach'ın Türkiye'deki Nazi faaliyetlerinden, özellikle de ileride denetimi ele almaları durumunda olabileceklerden çekindiğini gösterir: "'Onlar' iktidara geldiklerinde bizi buradan kesin kovacaklar," diye yazar ve ekler: "İşte o zaman burada da düşmanlarımız başımızdan eksik olmayacak. Şimdi de bir sürü düşmanımız var elbet; sesleri çıkmıyor o kadar."[35] Böyle açıklamalar Auerbach'm tehlikeyi sezdiğini gösterir. Ancak sözünü sakınmayan Spitzer'in aksine Auerbach, siyasetten

34. Azra Erhat, "Üslup İlminde Yeni Bir Usul", *Romanoloji Semineri Dergisi* 1, 1937, s. 5.

35. Erich Auerbach, Johannes Oeschger'e mektup, 27 Mayıs 1938. Nachlass Fritz Lieb, Basel Üniversitesi Kütüphanesi (elyazmaları bölümü), NL 43 (Lieb) Ah 2,1.

olabildiğince uzak durmaya çalışmıştır. Genelde böyle söylense de, Auerbach'ın İstanbul'daki siyasi faaliyetleri hakkında pek bir şey bilinmiyor aslında. Erich ve Marie Auerbach 1947'de Amerika'ya gitmeden önce onlara bir veda mektubu yazan Ritter, Auerbach'ın siyasetten uzak durmasına değinmiş, hatta bunu mazur gördüğünü söylemiştir:

> Tadınızı hiç bozmadınız; takdire şayan bir ağırbaşlılıkla hep sineye çektiniz. Bilgece bir yaşam felsefesi mi bu, yoksa mizacınız mı böyle? Çoğu şeyin üstesinden başkalarına göre daha kolay gelmenizi sağlayan ikisi birdendir belki de. Bize çoğu zaman öyle geldi ki, başkalarını canından bezdiren yükleri siz elinizle hafifçe kenara itip kendinizden uzaklaştırdınız. Kendinizi bırakmadınız. Sizi ezmelerine izin vermediniz! Her şeyi hafifleten ve bazı kötülükleri püskürten sihirli bir güce sahip olmalısınız; tıpkı *1001 Gece Masalları*'ndaki balıkçı gibi, belki de başta niyetleri böyle olmadığı halde devasa canavarlara dönüşüp ruhun üzerine çöken ifritleri şişesine geri tıkıyor gibisiniz. Yoksa sadece bize mi öyle geliyor? Bu bile yeter aslında. Görünüşe bakılırsa sizi hiç terk etmeyen nadir ruh dinginliği ile yolumuzu her kesiştirdiğinizde, o fazlasıyla uysal eli yadırgamamıza rağmen size tekrar kapılmamızı sağlayan tam da bu büyülü şey, ruh dinginliğiydi belki de.[36]

Auerbach bu hengamenin dışında kalmayı istemişse de, bu her zaman mümkün olmamıştır. Dingin görünmesi veya yasaların gereklerine harfiyen uyması İstanbul Nazileriyle çatışmasını engelleyememiştir.[37] Auerbach'ın Deutscher Ausflugsverein (Alman Gezi Kulübü, DAV) yaşadıkları, sığınmacıların kültürel etkinliklerinin Nazi partisi tarafından hangi yollarla denetlendiğine iyi bir örnek oluşturur.

İstanbul'da yaşayan Almanların hayatında önemli yer tutan kurumlardan biri olan DAV ta 1885'te, açık hava faaliyetlerini teşvik et-

36. Hellmut Ritter'in Erich ve Marie Auerbach'a yazdığı bu mektubun günü ve ayı belli değil, ama 1947'de yazıldığını biliyoruz. Orijinali Literaturarchiv Marbach, Auerbach Nachlaß'ta bulunuyor.

37. Nazi Almanyasında Yahudilerin hali giderek kötüleşse de, Auerbach sürgünde olduğu Türkiye'deyken Almanya'dan emekli maaşı almanın hakkı olduğunu savunmuştur. Karlheinz Barck, "'Flucht in die Tradition': Erfahrungshintergründe Erich Auerbachs zwischen Exil und Emigration", *Stimme, Figur: Kritik und Restitution in der Literaturwissenschaft* içinde, Aleida Assman ve Anselm Haverkamp (haz.), Stuttgart: Metzler, 1994, s. 57.

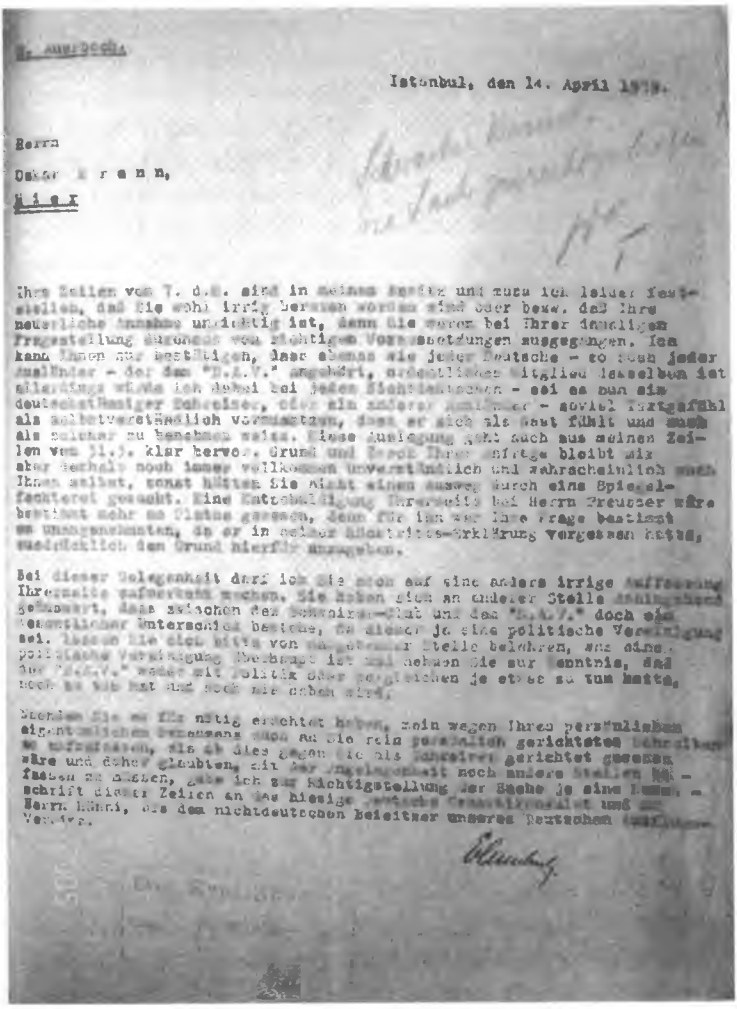
me amacıyla kurulmuştur. Ancak 1930'lara gelindiğinde, kulüp Nazilere bağlı Deutsche Arbeitsfront (Alman Emek Cephesi) ile üye örgütleme yarışına girmiştir. Üye sayısını artırmak isteyen İstanbul Nazi Partisi başkanlığı DAV'ı titizlikle izlemiş, 1937'de DAV'ın 119 üyesinden 78'inin Alman sığınmacılardan oluştuğunu rapor etmiştir; üyeler arasında İsviçre, Avusturya, Macaristan, Türkiye ve diğer milletlerden insanlar olduğu yazılmıştır.[38] Geri kalanlar tescilli Nazilerdir ki bunların çoğu da kulübe daha yakınlarda –Nazi partisi ve Alman Konsolosunun teşvikiyle– yönetimi ele geçirmek için sızmıştır. Auerbach o dönem kulübün başkan yardımcısıdır ve dolayısıyla kendini doğrudan bu sorunla karşı karşıya bulmuştur. Konsolosluk kayıtlarına göre, kulüp yönetimi başta uzlaşmacı bir politika izlemiş, muhtemelen bu yolla partinin ilgisini başka bir yöne çekmeyi ummuştur: Yönetim kurulu, Nazilerin temel sembollerinden gündönümü kutlamalarının (*Sonnwendfeier*) yapılmaması şartıyla, Nazilerin kulübe üye olmasını kabul etmiştir. Yönetim ayrıca ister İsviçre, ister Türkiye, isterse de Almanya'nın olsun bütün ulusal simgeleri kulüpte yasaklamıştır.[39] Ancak bu uzlaşma pek uzun sürmemiştir. Bir yıl sonra, Mart 1939'da yapılan genel kurulda yönetim tasfiye edilir, kontrol bütünüyle Nazilerin eline geçer.

Bu vakaya odaklanıyorum çünkü burada Auerbach'ın en az bildiğimiz yanını, yani İstanbul'daki Alman topluluğun bir üyesi olarak Auerbach'ı görür gibi oluruz. Alman Konsolosluk arşivinde Auerbach'ın bir başka kulüp üyesine yazdığı bir mektup vardır. Yönetimin el değiştirdiği günlerde yazılan bu mektup, son genel kurul toplantısını tartışır ve bizi ilgilendiren bir meseleye değinir. Auerbach kulübün yeni yönetiminin Nazi olmasının siyasi bir tarafı olmadığını, kulübün sadece bir kültür kurumu olduğunu savunmuştur. Bu noktayı vurgulamak için, mektubun bir kopyasını da konsolosluğa göndermiştir.[40] Tahmin edileceği gibi, durumu idare etmeye yönelik

38. Nazi Partisi İstanbul şubesi başkanı Carsten Meves tarafından yazılan, 25 Kasım 1937 tarihli mektup. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3977, Paket 9, Akte NSDAP, 1937-1940.

39. Nazi Partisi İstanbul şubesi başkanı Carsten Meves tarafından İstanbul' daki Alman Konsolosluğu'na yazılan, 18 Ocak 1938 tarihli mektup. Ayrıca bkz. DAV başkanı Hänni tarafından başkonsolosa yazılan 3 Şubat 1938 tarihli mektup.

40. Auerbach mektubunda kulübü savunur: "Siyasi bir birliğin ne olduğunu



E. Auerbach,

Istanbul, den 14. April 1939.

Herrn

Oskar K r a n n,

N i e r

Ihre Zeilen vom 7. d.M. sind in meinen Besitz und muss ich leider fest-stellen, dass Sie wohl irrig Dersim vordem sind oder bezw. dass Ihre neuerliche Annahme unrichtig ist, denn Sie waren bei Ihrer damaligen Vorstellung gewonnen von richtigen Voraussetzungen ausgegangen. Ich kann Ihnen nur bestätigen, dass ebenso wie jeder Deutsche - so auch jeder Israelite - der dem "D.A.V." angehört, ordentliches Mitglied desselben ist selbstverständlich wurde ich dabei bei jeden Nichtdeutschen - sei es nun ein deutschstämmiger Polnischer, oder ein anderer Israelit - soviel Taktgefühl als selbstverständlich voraussetzen, dass er sich als Gast fühlt und auch als solcher zu benehmen weiss. Diese Einstellung geht auch aus meinen Zeilen vom 31.3. klar hervor. Grund und Zweck Ihrer Anfrage bleibt mir aber deshalb noch immer vollkommen unverständlich und wahrscheinlich auch Ihnen selbst, sonst hätten Sie nicht einen Ausweg durch eine Spiegelfechterei gesucht. Eine Entschuldigung Ihrerseits bei Herrn Preuzer wäre bestimmt mehr am Platze gewesen, denn für ihn war Ihre Frage bestimmt so unangenehmen, da er in seiner Absolutes-Erklärung vorgetragen hatte, ausdrücklich den Grund hierfür anzugeben.

Bei dieser Gelegenheit darf ich Sie noch auf eine andere irrige Auffassung Ihrerseits aufmerksam machen. Sie haben mich an anderer Stelle dahingehend gekennzeichnet, dass zwischen dem Konsulat-Platz und dem "D.A.V." doch ein wesentlicher Unterschied bestehe, da dieser ja eine politische Vereinigung sei. Lassen Sie mich bitte von mir gegenüber Stelle belehren, was eine politische Vereinigung überhaupt ist und nehmen Sie zur Kenntnis, dass der "D.A.V." weder mit Politik oder dergleichen je etwas zu tun hatte, noch je was hat und noch nie haben wird.

Ersehen Sie es für nötig erachtet haben, mein wegen Ihres persönlichen eigentümlichen Benehmens mich an sie rein persönlich gerichtetes Schreiben zu unterlassen, als ob dies gegen Sie als Schreiber gerichtet gewesen wäre und daher glaubten, mit der Angelegenheit noch andere Stellen be-fassen zu müssen, habe ich zur Richtigstellung der Sache je eine Durch-schrift dieser Zeilen an das hiesige deutsche Generalkonsulat und an Herrn Hänni, das dem nichtdeutschen Beisitzer unseres Deutschen Vereines.

Auerbach'ın Alman Konsolosluğu'na yazdığı bir mektup, İstanbul, 1939.

bu girişim konsolosluğu pek etkilememiştir: Herkes gibi konsolosluk görevlileri de kulüp üyelerinin siyasi eğilimlerini gayet iyi bilmektedir, ayrıca Auerbach bu davranışıyla inandırıcılığını kısmen yitirmiş gibidir. Konsolosluk görevlilerinden biri, Auerbach'ın mektubunun köşesine şunları karalamıştır: "Hikâyeyi çarpıtmak için başarısız bir girişim."[41]

Dosyadaki diğer arşiv belgeleri gibi bu mektup da Auerbach'ın Nazilerle karşı karşıya gelmekten kaçındığını, yine de Nazilerin gözünde şüphe uyandıran biri olarak kaldığını gösterir.[42] Savaşa çeyrek kala siyasetten kaçmayı ne kadar denemiş olsalar da, Nazilerle karşı karşıya gelmek kaçınılmazdı. Nazi hükümet temsilcileriyle vize veya pasaport işleri olduğu zaman elçilikte ve konsoloslukta, başka zamanlarda da iş ve eğlence yerlerinde karşılaşıyorlardı. 1938'de Nazi Partisi genel merkezini Alman Konsolosluğu'na taşıdığında sorun iyice şiddetlenmiştir. Dikkat çekmemeye çalışan sığınmacılar için, bu gelişme hayatı daha da zorlaştırmıştır. 1939'da Türk yetkililer vize başvurusu için Almanlardan ırksal kökenlerini gösteren belge talep etmeye başladığında işler iyice sarpa sarmıştır. Vize almak isteyenler, başvuruda bulunmak için önce Alman Konsolosluğu gibi büyük bir engeli aşmak zorunda kalmıştır.[43]

Auerbach Nazilerin şehre ördüğü sıkı ağa takılıp duruyordu. Eskiden Marburg Üniversitesi'nde profesörlük yaptığı için emeklilik maaşına hak kazanmıştı ve ülkeden kaçmış olmasına rağmen bu hakkından istifade etmeyi deneyecekti.[44] Başvurunun nasıl sonuçlanacağı, Alman Bilim ve Eğitim Bakanlığı'na rapor yazacak konsolosun iyi niyetine bağlıydı. Konsolos Seiler Auerbach'a yardım etmeye meyilliydi ki 1941'de Berlin'e Auerbach'ın "her türlü siyasi fa-

---

yetkili bir merciden öğrenin lütfen ve DAV'ın siyaset ya da benzeri bir şeyle ne geçmişte ne de şimdi ilgilendiğini ve asla da ilgilenmeyeceğini bilin."Auerbach' tan Oskar Krenn'e mektup, 14 Nisan 1939. *A.g.y.*

41. *A.g.y.*

42. Bkz. DAV genel kurulu hakkında rapor, 8 Nisan 1939. *A.g.y.*

43. Karl Bernhard Ritter, kardeşi Hellmut Ritter'ı ziyaret için Türkiye'ye gelen önemli bir rahiptir. Karl Bernhard Ritter, *Fahrt zum Bosporus: Ein Reisetagebuch*, Leipzig: Hegner, 1941, s. 152. Türkiye'deki Alman Yahudilerin yasal statüsü için ayrıca bkz. 3. Bölüm.

44. Bu konuyla ilgili bir makale için bkz. Barck, "'Flucht in die Tradition'", s. 47-60.

aliyetten uzak durduğunu" bildirecekti.[45] Endişe verici davranışlardan kaçındığı sürece, Marburg Üniversitesi'nde çalışarak hak kazandığı maaşı alabileceği söylenecekti Auerbach'a. Bu vaka, Auerbach ve diğerlerinin neden apolitik ya da en azından Naziler için zararsız görünmeye çalıştığını anlatan bir örnektir.

Alman Konsolosluğu ile Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı arasındaki yazışmalar, Nazilerin sığınmacıların yüksek toplumsal ve siyasi statülerinden rahatsız olmaya devam ettiğini açıkça gösterir: Ellerinde olsa, Alman yetkililer durumu kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirecektir. Planın habis kurnazlığı, Almanya Büyükelçisi'nin "ülkeye kültür yoluyla sızmanın" en etkili yolunun –tıpkı Fransızların Türklerin içişlerini etkilemek için yaptıkları gibi– Alman dili propagandası yapıp Almancayı yaymak olduğunu savunmasından bellidir.[46] Sığınmacıları bu planın altyapısını kurmak için kullanan Naziler, er ya da geç onların yerine Nazi bilimciler getirme peşindedir.[47] Bu amaçlarına kısmen ulaşmışlardır.

Bir önceki bölümden bildiğimiz gibi, Alman Yahudilerin Türkiye'deki statüleri 1933 ile 1945 arasında değişmiştir. Türk yetkililerin ulusal veya dini bağlılıkları olmadığı için faydalı olabileceğini düşündüğü sığınmacılar, zaman içinde iki cepheden şüphe ve tehditlerin hedefi olmuştur: Türkiye'de yükselen antisemitizm ve Nazi yetkililerin sığınmacıların üniversitedeki nüfuzunu azaltmaya yönelik bitmek bilmeyen çabaları sığınmacıların statülerini olumsuz etkilemiştir. Naziler üniversiteye hem kurumsal hem de daha sıra-

45. Seiler bildiği kadarıyla tek kayda değer ihtilafın Halide Edip Adıvar ile olduğunu da belirtir. Dönemin en önemli kadın siyasetçisi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki en önemli kadın yazarı Halide Edip sürgünde olduğu İngiltere'den dönmüş ve İstanbul Üniversitesi İngilizce bölümünün başına geçmiştir. *A.g.y.*, s. 57.

46. Alman Elçi Keller'in 8 Mart 1938 tarihli raporu, "Türkiye Hakkında Yıllık Kültürel Rapor I" ("Erster Kultur-Jahresbericht für die Türkei") başlıklıdır. Keller şöyle yazmıştı: "Kültürel etkimiz, dilimizin yaygınlaştırılmasıyla güçlendirilmeli. Fransız örneğinin açıkça gösterdiği gibi, bir ülkeye uzun vadede kültürel olarak nüfuz etmenin yegâne yolu dilin yaygınlaştırılmasıdır. Alman dilinin savaş sayesinde burada yaşadığı canlanma her türlü araçla desteklenmeli ve geliştirilmelidir." Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte: "Kulturpropaganda (Allgemeines), Akte 'Propaganda' besonders" März 1930-.

47. *A.g.y.*

dan yollarla sızmıştır. Üniversite yurtlarının yakınına bir Almanca okuma odası açılmıştır. Deutscher Buchverein (Alman Kitap Kulübü), Verein für das Deutschtum im Ausland (Yurtdışındaki Almanlar Cemiyeti) ve Verein der Asienkämpfer'in (Asya Savaşçıları Cemiyeti) maddi destek verdiği bu okuma odasında, hem Alman hem de Türk okurların ilgisini çeken Almanca gazeteler ve dergiler bulunmaktadır.[48] 1938'de okuma odasının başında bulunan Alman öğretmen Stumvoll buraya gamalı haç şeklinde bir lamba asmayı kendine vazife bilince, Türk basını için iyi bir haber malzemesi çıkmıştır. *Haber* gazetesi Türk halkını Nazi propagandasını ihbar etmeye çağırmıştır.[49] Stumvoll'un bir Türk lisesinde çalışıyor olması yangını iyice körüklemiştir. Türk polisi tarafından sorgulandıktan sonra, Stumvoll tahrik edici Alman gazeteleri odaya sokmayı bırakmış, kamuoyundan gelen baskı karşısında başka ödünler de vermiştir. Lambanın kenarlarını keserek haça benzeten öğretmen,[50] Nazi simgelerinin değilse de Hıristiyan imgelerin hoş görüleceğini düşünmüş olmalıdır. Gelgelelim bu jest basını yatıştırmaya yetmemiş, gazeteciler okuma odasının kapatılması talebini yinelemiştir.

Okuma odası müdürü kendi başına, Nazi yetkililere danışmaksızın harekete geçmiş olabilir; fakat bizzat Nazi Bilim ve Eğitim Bakanlığı'nın üniversiteye sızmayı denediği de olmuştur. Örneğin farmakoloji uzmanı Kurt Bodendorf muhbirlik yapmış, sığınmacı topluluğun faaliyetleri hakkında konsolosluğa düzenli olarak rapor ver-

48. Okuma odasının başındaki Stumvoll bu kurumlardan mali destekçiler diye söz eder. Konsolosluk raporu 26 Şubat 1938 tarihlidir. *A.g.y.*

49. "Türkiyede Nazi Propagandası", *Haber*, 1 Ocak 1938. "Türkiyede Nazi propagandası yapılması karşısında lakayt kalamayız! Nasyonal-Sosyalist propaganda yatakları üniversitemizin yanıbaşına kadar sokuldu."

50. Bkz. Toepke'nin raporu, 26 Şubat 1938. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte: "Kulturpropaganda (Allgemeines), Akte 'Propaganda' besonders" März 1930-.

51. Alman Bilim ve Eğitim Bakanlığı tarafından İstanbul Üniversitesi'nde ders vermek üzere Türkiye'ye gönderilen farmokoloji uzmanı Kurt Bodendorf, göçmen akademisyenlerin faaliyetleri ve neler öğrettikleri hakkında bilgi toplayıp Alman Konsolosluğu'na rapor etmiştir. Konsolos Toepke 3 Nisan 1939'da Berlin' deki Dışişleri Bakanlığı'ndan muhbir değişikliği talep etmiştir. Ayrıca bkz. Toepke'nin 13 Mayıs 1939 tarihli mektubu. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 167, Universität Istanbul Band VI.

miştir.[51] Bodendorf daha ilk raporlarından birinde, Auerbach'ın sığınmacı çevrelerine girip çıktığını ama Almanlarla doğrudan temas etmekten kaçındığını yazmıştır.[52] Bodendorf gibi muhbirlerin varlığına rağmen, konsolosluğun profesör kadrosuna "Nazi çomağı sokması" o kadar kolay olmamıştır.[53] Sığınmacılar birbirlerine sıkı sıkı sarılıyor ve onları sürgüne zorlayan siyasete genelde şüpheyle yaklaşıyorlardı. Türkiye'nin en önemli üniversitesinde Almanca müfredattan Auerbach'ın sorumlu olması da bir çekişme sebebiydi. Bir sonraki kısımda, Nazilerin sığınmacı filologların faaliyetlerini baltalamak için ne gibi örgütlü girişimlerde bulunduğunu göreceğiz. Bu girişimcilerin başını çeken kişinin ortaçağ uzmanı Nazi Hennig Brinkmann olduğunu öğreneceğiz.

Brinkmann Vakası: İstanbul'da Germanistik

Naziler ülkenin en önemli gazetesi *Cumhuriyet*'in imtiyaz sahibi Yunus Nadi'nin desteğini almıştır. Nadi daha 1937'de, verdikleri eğitimin yetersiz kaldığı ve Türkçeye hâkim olmadıkları gibi gerekçelerle Alman bilimcileri eleştiren makaleler yayımlamıştır.[54] Bizzat Türk akademisyenler de siyaseten daha ılımlı eleştirileri dillendirmiştir. Türk idareciler 1939'da Ankara'daki Maarif Vekilliği'ne yazdıkları bir raporda, başkanlığını Auerbach'ın yaptığı Yabancı Diller Okulu hakkında şaibe uyandıracak şekilde burada öğretilenleri eleştirmiştir.[55] Türk profesörlerin Alman bilimcilerin Türk üniversitelerinin şekillenmesindeki rolünü tartıştığı sırada, Alman Bilim ve Eği-

52. Konsolos Toepke'nin Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na yazdığı 3 Ağustos 1937 tarihli rapor: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3989, Paket 28, Akte 1 Istanbul Emigranten.

53. Konsolos Toepke'den Berlin'deki Dışişleri Bakanlığı'na, 25 Mayıs 1938: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 166, Band V November 1937 – Mai 1939.

54. Yunus Nadi, 11 Kasım 1937, "Les cours de langues étrangères á l'Université", *a.g.y.* Türkiye'nin Fransızca gazetesi *République*'te de yayımlanan makaleler aynı zamanda şu arşivde bulunabilir: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 165, Band IV 1936-1937.

55. Ernst Hirsch, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi*, c. 1, İstanbul: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1950, s. 349-473.

tim Bakanlığı da kıdemli yetkililerinden Herbert Scurla'yı Almanya'nın yurtdışındaki nüfuzunu arttırma göreviyle Türkiye'ye yollamıştır. Scurla 1939 yılında bir araştırma gezisi yapmış, bulgularını "Türk Araştırma Enstitülerindeki Alman Bilimcilerin Faaliyetleri" başlıklı bir raporda toplamıştır.[56] Scurla'nın raporu "sığınmacıların üniversitedeki konumunu zayıflatmak" gerektiğini, zira Türk akademik yaşamı üzerinde "olağanüstü bir nüfuzları" olduklarını vurgular.[57] Bakanlığın Nazilerin Türkiye'deki kültürel faaliyetlerini daha sağlam bir temele oturtması ve Nazi ideolojisine sıcak bakan Türkleri işe alma politikasını desteklemesi gerektiğini öne sürmüştür. Ama bu sandığı kadar kolay olmayacaktır, zira Türkiye seyahati sırasında tanıştığı Türk bakanlar ve üniversitenin üst düzey yetkilileri Scurla'yı çok da sıcak karşılamamıştır.

Türkiye'de resmi kanallardan pek bir şey kazanamayacağını fark eden Scurla, duruma uyum sağlamamaları halinde sığınmacıları vatandaşlıktan çıkarmakla tehdit etmekte bulmuştur çareyi. Geleceğin Almanca, İngilizce, Fransızca öğretmenlerini yetiştiren Yabancı Diller Okulu bilhassa incelenmiş, İstanbul Üniversitesi'nin bütünüyle Yahudileşeceği düşünülmüştür.[58] Scurla sadece Türkiye'deki Almanları eleştirmemiş, Türkiye'nin Avrupalı bilimci arayışına geç cevap verildiği gerekçesiyle Alman bakanlığı da suçlamıştır.[59] Ziyareti sırasında Auerbach'a bağlı çalışan yalnızca birkaç Alman okutman vardır ve faşizm karşıtı duruşuyla Fuchs'un varlığı Nazi yanlısı bir müfredatın önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.[60] Bu nedenle Scurla sert oynamıştır: Alman Bilim ve Eğitim Bakanlığı'na yazdığı raporda, Ari ırktan olmayan tüm bilimcilerin kayıtsız şartsız vatan-

56. Klaus Detlev Grothusen (haz.), *Der Scurla-Bericht: Migration deutscher Professoren in die Türkei im Dritten Reich*, Frankfurt: Dağyeli, 1987.

57. *A.g.y.*, s. 117.

58. Kadro şu kişilerden oluşur: Rosemarie Burkart, Alman Başkonsolosluğu tarafından Alman sığınmacılara dağıtılan soru formunu doldurmayı reddeden Fuchs, Scurla'nın aktif bir komünist olmakla suçladığı Heinz Anstock, Ari ırktan biriyle evlendiği belirtilen Hans Marchand, Alman Orient Topluluğu şubesinin yöneticisi olan ve Scurla'nın hakkında net bir sonuca varamadığı Ritter.

59. Grothusen, *Der Scurla-Bericht*, s. 100, 106.

60. Bkz. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte: "Kulturpropaganda (Allgemeines), Akte 'Propaganda' besonders" März 1930-.

daşlıktan çıkarılması çağrısını yapmıştır.

Scurla'nın bu işte bir parmağı olsun olmasın, 1939'da Yahudi sığınmacıların çoğu Alman vatandaşlığından çıkarılmıştır. Yahudi olmayan sığınmacılar da aynı tehdit altındadır; Scurla'ya göre onlar da yakından izlenmeli, İstanbul'da iş bulan her kim olursa olsun vatandaşlıktan çıkarılmakla tehdit edilmelidir, çünkü ülkeden ayrılmak "Alman menfaatlerine ciddi bir zarar" vermektedir.[61] Scurla görevinde bakanlığın umduğu kadar başarılı olmamışsa da, yazdığı ayrıntılı rapor sayesinde Nazilerin yurtdışında gelişmiş bir ağ kurduğunu, (özellikle Ankara'daki) Nazi bilimciler ile Nazi Partisi üyelerinin bütün Türkiye'de güçlü bir etki alanı yarattığını öğreniriz.[62] Scurla'nın raporu, sığınmacılar ile Alman hükümet yetkilileri arasındaki gergin ilişkinin 1939 yılına gelindiğinde kesinkes sona erdiğini de gösterir. Bundan böyle sığınmacıların Almanya ile bağı tamamen kesilecek, çoğu sığınmacı Alman vatandaşlığından çıkarılacak ve yarın ne halde olacakları iyice belirsizleşecektir.

Alman Bilim ve Eğitim Bakanlığı, İstanbul Üniversitesi'nde bir Almanca bölümü kurma girişimlerini sürdürmüştür. Nazilerin üniversitede Almanca öğretimini manipüle etmesini önlemek isteyen Auerbach, 1940'ların başında alternatif İsviçre kanallarını kullanıp bölüme bir Germanist almayı denemiştir. Ancak Auerbach'ın çabası sonuçsuz kalmış, kötü bir şöhreti olan Nazi Germanist Hennig Brinkmann 1943'te Almanca müfredatın kontrolünü ele geçirmiştir. Üniversite atamalarının çok büyük bir kesimi ilerici olan üniversite idarecileri ve Maarif Vekilliği tarafından, sığınmacı bilimcilere danışılarak yapıldığı düşünülürse, Brinkmann'ın atanması beklenmedik bir olay gibidir. Fakat modernleşme politikalarına paralel olarak üniversitenin de yıllar içinde değişime uğramış olduğunu görürüz. Üniversite bir zamanlar daha makul bir karar mekanizması işletmiştir belki ama Auerbach'ın Brinkmann'ın işe alımını engelleme çabaları akademik kadronun altında ezilmektedir artık. Brinkmann'ın

61. Grothusen, *Der Scurla-Bericht*, s. 117.

62. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Kader Konuk, "Antagonistische Weltanschauungen in der türkischen Moderne: Die Beteiligung von Emigranten und Nationalsozialisten an der Grundlegung der Nationalphilologien in Istanbul", *Istanbul: Geistige Wanderungen aus der Welt in Scherben* içinde, Faruk Birtek ve Georg Stauth (haz.), Bielefeld: Transcript, 2007, s. 191-216.

Nazi propagandası yapacağını söylediğinde, bazı Türk meslektaşları öfkelenip –o dönemde ironiyle uzaktan yakından alakası olmayan bir jestle– Auerbach'ı ırkçılıkla suçlamıştır. Tartışmanın devamında Auerbach çekimser kalınca, ret oyu veren tek kişi sığınmacı psikolog Wilhelm Peters olmuştur.[63] Sonuçta, ortaçağ Alman ve Latin edebiyatı ve Alman dili tarihi uzmanı Brinkmann, İstanbul Üniversitesi Almanca bölümünün ilk başkanı olmuştur. Tam on yıl boyunca süren disiplinlerarası bir yaklaşım fırsatının ardından, Almanca Romanoloji'den ayrılmış ve özerk bir disiplin olmuştur. Peki nasıl bir bölümdü bu, kurulması nelere mal olmuştu?

Atandığı dönemde bile, Brinkmann filolojik çalışmalarını Nazi propagandası için kullanmakla tanınmaktadır. 1933'te Nazilerin paramiliter örgütü Sturmabteilung'a (Fırtına Birliği, SA) katılmış, birkaç yıl sonra da partiye üye olmuştur. Daha bir sene geçmeden, davaya sadakatini entelektüel alanda da göstermiş, çağdaş Alman şiiri üzerine bir çalışmasında her zamanki gibi tumturaklı bir üslupla şunları yazmıştır: "Nasyonal Sosyalizmin 1933'te yaptığı atılım sayesinde, Alman halkına yabancı kalan edebiyat çöktü. Bu edebiyat Almanların kendi ebedi güçlerini görmelerini engelliyordu. İflas etmesiyle, yeni bir şiir gün yüzüne çıktı, Alman iç yaşamının yeniden inşasına katkıda bulunmayı yıllardır hazır bekleyen bir şiir."[64] Nazi Almanyasındaki birçok çağdaşı gibi Brinkmann da Yahudilerin doğru dürüst bir anadili olmadığı için diğer kültürleri yozlaştırdığına, Yahudilerin "sağlıklı yaşam gücünün olumsuzlamasından"[65] başka

63. Brinkmann İstanbul'a geldikten sonra, işe alınması üzerine çıkan tartışma hakkında bir rapor yazmıştır. Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, R 4901/13290, Wissenschaftliche Beziehungen zum Ausland, Akte Prof. Dr. Hennig Brinkmann, Univ. Frankfurt a.M., Mai 1943 - März 1945. Hennig Brinkmann, Berlin'deki Bilim ve Eğitim Bakanlığı'ndan Oberregierungsrat Dr. Scurla'ya Türkiye seyahati hakkında on üç sayfalık bir rapor yazmıştır (29 Nisan 1943). Ayrıca bkz. Christopher M. Hutton, *Linguistics and the Third Reich: Mother-Tongue Fascism, Race and the Science of Language*, Londra: Routledge, 1999, s. 74-77. Brinkmann dosyasını bulmama yardım eden Ludmilla Hanisch'e teşekkür ederim.

64. Hennig Brinkmann, "Deutsche Dichtung der Gegenwart", *Das deutsche Wort: Die literarische Welt* 10, no. 16, 1934, s. 3. Brinkmann hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Christoph König (haz.), *Internationales Germanistenlexicon 1800-1950*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

65. Hutton, *Linguistics and the Third Reich*, s. 242-4.

bir şey olmadığına inanır. Naziler Türkiye'deki Alman-Yahudi sığınmacıları da aynen böyle, yani Alman menfaatlerine karşı kişiler olarak görmüştür. Nitekim Brinkmann "Yahudi Auerbach'ın etkisi"[66] diye tanımladığı Almanca dersleri müfredattan çıkarmayı kendine vazife bilmiştir.

Brinkmann'ın İstanbul Üniversitesi'ne atanması, Alman Dışişleri ve İstanbul'daki Nazi memurlar için büyük bir başarıdır elbette. Yıllar yılı daha baştan yanlış girişimler ve kapalı kapılar ardında yapılan hesaplardan sonra, nihayet Almancaya önemli bir kurumsal mevcudiyet kazandırmayı başarmışlardır. Türklerin buna neden göz yumduğunu açıklamak daha zordur. Üniversite politikalarında bir kayma olarak gördüğüm bu sürecin birkaç olası izahı vardır. Bir kere üniversite kendini Avrupalı olarak görmektedir. Öte yandan Avrupa kavramı büyük ölçüde Alman profesörler tarafından temsil edilmektedir. Üniversite ve Maarif Vekilliği, birçok öğrenciyi eğitimini tamamlaması ve Batı'yı bizzat deneyimlemesi için Almanya'ya göndermiştir. Örneğin 1940-41 akademik yılında Maarif Vekilliği yurtdışında okuyan seksen öğrenciye burs vermiştir. Bu sayı görece az gibi gelse ve vekillikten burs almadan okuyan öğrencileri kapsamasa da, burslu öğrencilerin %70'inin Almanya'da okuması çarpıcıdır.[67] Türk öğrencilerin Almanya'da okumasına Alman kurumları da gayret etmiştir.[68] Nazi bilimcilerin Türk öğrenciler üzerindeki nüfuzu sorun edilmemiştir. Alman kurumlarında eğitimlerini tamamlayıp Türkiye'ye dönen akademisyenler, Türk üniversitelerinde önemli pozisyonlarla ödüllendirilmiştir. Sığınmacı bilimcilerden birinin yakındığı üzere, bazıları Nazizmden öylesine etkilenmiştir ki Türkiye'ye antisemit olarak dönmüştür.[69] Ama bu durum kariyerlerine

66. "Bundan böyle Almanca bölümü dışında Almanca dersi açılmayacaktır, ayrıca bu dersler Yahudi Auerbach'ın etkisinden kurtarılmalıdır." Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, R 4901/13290.

67. Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, R 4901/6657, Das Schulwesen in der Türkei, 7 Juni 1943, R. Preussners Bericht an das Ministerium, Blatt 67 und 68.

68. 1938-39 eğitim-öğretim yılında, Alman akademik değişim programı kapsamında Almanya'da okuyan 295 burslu öğrencinin sadece dördü Türktür. Ancak Türkiye'den başvurulanların sayısını artırmaya yönelik girişimlerde bulunulmuştur. Bkz. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Konstantinopel / Ankara, 729, Akte Studium (türk. Studenten in Deutschland).

herhangi bir biçimde engel olmuş gibi değildir; bilakis bu genç akademisyenlerin birçoğu Türk üniversitelerinde önemli mevkilere gelmiştir.

Bu entelektüel etkileşim yalnızca genç Türk akademisyenlere değil Alman hocalara da fayda sağlamıştır. Örneğin Brinkmann'ın tayini, doktorasını Almanya'da tamamlayan bir Türk ile önceden tanışıklığı sonucu gerçekleşmiştir. Hatta Brinkmann, Türkiye'deki pozisyona geçmek için kendi üniversitesinden bir süreliğine izin almıştır. Gitmesine, İstanbul liselerinde Almanca eğitimini ve İstanbul Üniversitesi dil bölümlerini teftiş etmesi koşuluyla izin verilmiştir.[70] Alman Dili ve Edebiyatı öğretimi Brinkmann'ın denetimine girince, Auerbach meslektaşlarına kim bilir ne kadar sinirlenmiştir. Brinkmann İstanbul'da bir yıl kalmış, bu süre zarfında Alman Eğitim Bakanlığı için sürekli bilgi toplamıştır. İstanbul, Ankara ve İzmir'deki Alman okulları ile Almanca dil kurslarını ziyaret etmiştir. Sonrasında Nazi bakanlığa detaylı bir rapor yazmış, öğretmen, asistan ve okutmanlardan hangilerinin Alman yanlısı, hangilerinin komünist, hangilerinin Yahudi veya dönme olduğunu bildirmiştir. Brinkmann, müfettiş ve muhbir görevinde görece başarılı olmuştur. Bir yolunu bulup Ankara'daki Tercüme Bürosu ile iletişime geçmiş ve Dünya Edebiyatından Tercümeler dizisinde o âna kadar yayımlanmış Almancadan çeviriler arasında Alman sığınmacıların eserleri olmamasına sevinmiştir. Dizide eseri çevrilen tek Alman Yahudi yazar Heinrich Heine'dir. Hatta raporuna bakılırsa Ankara'da Tercüme Bürosu'yla yaptığı görüşme öylesine olumludur ki, İstanbul'da kurulacak yeni bir tercüme bürosunun müdürlüğünü üstlenebileceği düşüncesiyle ayrılır oradan.[71] Gelgelelim 1945'te Türk hükümeti Al-

69. Başkonsolos Toepke'nin "Material zur Abfassung des kulturpolitischen Jahresberichts" raporu, 3 Şubat 1939 tarihlidir. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte: "Kulturpropaganda (Allgemeines), Akte 'Propaganda' besonders" März 1930-. Raporun 13. sayfasında Toepke şöyle yazar: "Çok yakın bir zamanda, sığınmacı bir Alman profesör hayli müteessir bir biçimde, Almanya'dan dönen Türk öğrencilerin Alman dili hakkında öğrendiklerinin yanı sıra Almanların siyasi görüşlerini de beraberlerinde getirdiklerini ve kendi çevrelerinde bu görüşlerin propagandasını yaptıklarını anlattı. Bu durum bilhassa da, profesör arkadaşımın da esefle belirttiği gibi, yahudi karşıtı zihniyet için geçerli."

70. Bundesarchiv, B., Reichsministerium für Wissenschaft, R 4901/13290.

manya'ya karşı tavır alıp nihayet müttefiklere katılınca, Brinkmann'ın Nazi propagandası ve casusluk faaliyeti sona ermiş, plan suya düşmüştür.

Auerbach'ın Brinkmann'a muhalefeti, Yabancı Diller Okulu'nun on yıllık bir süreçte nasıl kültürel ve siyasi çatışma mevzii haline geldiğini gösterir: Milliyetçi Türk reformcular, Alman sığınmacılar ve Naziler bölümlerin nasıl yapılandırılacağı, müfredat, kütüphaneler ve kanonun nasıl şekilleneceği gibi konularda söz sahibi olabilmek için sürekli birbirleriyle yarışmışlardır.[72] Ancak mesele bundan ibaret değildi elbette, çok daha önemli şeyler söz konusuydu. Rakip güçler bir yandan Almanya'nın yurtdışındaki imajı ve buna bağlı birtakım ekonomik ve siyasi menfaatler için savaşmakta, öbür yandan Türkiye'nin kendi imajı için bir mücadele verilmekteydi. Kendine Avrupalı deyip Nazi Almanyası ile ittifak kurmak, şeytanla bir anlaşma yapmakla aynı kapıya çıkabilirdi. Her şey muallaktaydı.

Brinkmann istisnai bir örnek değildir; İstanbul Üniversitesi başka Nazileri de önemli pozisyonlara atamıştır. Ancak Brinkmann Auerbach'ın iktidarını sarsan ilk Nazidir. Auerbach'ın akademik kadronun Türk üyeleri tarafından ırkçılıkla suçlanması, antisemitizmin akademide ne kadar yaygın olduğunu gösterir. Artık atamalara ve müfredata dair kararlar antisemitizm gölgesi altında verilmektedir – 1940'ların başında hem Nazi hem de Türk yetkililer tarafından güdülen antisemit politikaları hatırlarsak bu hiç de şaşırtıcı değildir. Brinkmann'ın işe alınması, Fuchs, Auerbach ve çalışma arkadaşları Heinz Anstock gibi sığınmacıların Nazilerle iç içe çalışacağı anlamına geliyordu.[73] Antisemitizmin İstanbul Üniversitesi sınıfları ve koridorlarında kol gezdiğini görmek sarsıcı olmalı. Buradan çıkan sonuç, Nazi Almanyasının tersine entelektüel ve dini özgürlüğün kalesi Türkiye imgesinin sahte olduğudur. Bu sonuç bizi aynı hikâ-

71. Brinkmann'ın Alman Eğitim Bakanlığı'na yazdığı sekiz sayfalık rapor, 20 Mayıs 1944 tarihlidir. *A.g.y.*

72. Türkiye'de Germanistik üzerine bir tartışma için bkz. Kader Konuk, "Istanbuler Germanistik: Grundlegung durch Emigranten und Nationalsozialisten", *Geschichte der Germanistik. Mitteilungen* 27/28, 2005, s. 30-37.

73. Ancak Heinz Anstock'un siyasi duruşu açık değildir. Alman Eğitim Bakanlığı'na yazdığı 20 Mayıs 1944 tarihli raporda Brinkmann, Alman propagandasını yaymada Anstock'un katkılarını över. Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, R 4901/13290.

ye bugün anlatılırken Türkiye'de antisemitizmin –tamamen atlanmasa da– neden pek vurgulanmadığını da sorgulamaya itmeli. Bu görüşün hangi menfaatlere hizmet etmiş olduğu ve etmeye devam ettiği meselesini kitabın sonsözünde ele alacağız.

Brinkmann'a bugün özel bir önem atfedilmiyor – İstanbul'da hatırlanıyorsa eğer, Germanistik bölümünün üniversitede kısa süreliğine ders veren kurucusu olarak hatırlanmaktadır. Türk akademik yaşamına dair bu revizyonist görüşün bir örneğini, Şara Saym'ın Türk Germanistik tarihi anlatısında buluruz. Brinkmann'ın Germanistik'i ulusal bir disiplin olarak kurduğuna katılsa da, hümanist Avrupa ruhunun Nazi yıllarında sekteye uğramadığını iddia eder Sayın: "1943-44 akademik yılında Profesör [Brinkmann] Roman Dilleri ve Edebiyatları üzerine, hepsi Alman halkına methiyelerle doruk noktasına ulaşan dersler vermiştir. Ne var ki şüpheci ve eleştirel olan genç öğretim kadrosu ve öğrenciler bunlardan etkilenmemiştir."[74] Daha sonra Almanca kürsüsünün başına geçecek olan Sayın, Brinkmann'ın sadece eski bir öğrencisinin daveti üzerine atanmadığını, bunun Nazi hükümetinin işi olduğunu bilse, tarihe muhtemelen farklı bakardı.[75]

Üniversite, çelişkili işe alım politikasını savaştan sonra da sürdürmüştür. Germanistik profesörlüğü ilk önce, eşi Yahudi olduğu için Almanya'dan ayrılan klasik filolog ve felsefeci Walther Kranz'a verilmiştir.[76] Alman Eğitim Bakanlığı'nın desteğiyle işe alınan Kranz'm İstanbul'da ilk pozisyonu, klasik düşünce ve kültür tarihi profesörlüğü olur.[77] Almanca bölüm başkanlığı esnasında (1945-50) felsefe ve Almanca bölümleri arasında iyi bir mesleki ilişki kurmuştur.

74. *Germanistentreffen: Tagungsbeiträge Deutschland-Türkei* içinde, Bonn: DAAD, 1995, s. 30.

75. Bkz. Brinkmann dosyası, Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, R 4901/13290.

76. Kranz'ın İstanbul Üniversitesi'ndeki rolünün bir tartışması için bkz. Arslan Kaynardağ, "Üniversitemizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları* içinde, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 1986, s. 22-23.

77. Kranz Alman Eğitim Bakanlığı'na yazdığı raporda, İstanbul'daki başlıca görevini Avrupa klasik mirasının Alman kültürü ve Avrupa düşünce tarihi için önemini göstermek olarak algıladığını belirtir. Kranz'ın siyasi duruşunu gizlemek için Nazi bakanlığın dilini kullandığı açıktır. Raporu 24 Haziran 1944 tarihlidir. Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volks-

Kranz Almanya'ya geri dönünce, yerine tamamen farklı ilgi alanlarına sahip bir Alman profesör getirilmiştir.

Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki Nazilerden arınma süreci, Nazi bilimcileri yurtdışında akademik pozisyonlar aramaya itmiştir. Siyasi geçmişi sebebiyle Nazilerden arınma sürecinden tedirgin olan Nazi Germanist Gerhard Fricke, Almanya dışında bir pozisyon aramaya başlamıştır. Brinkmann gibi Fricke de eski bir Türk öğrencisi ile ilişkisi sayesinde İstanbul'da iş bulmayı başarmıştır. Atandığı sırada, vaktiyle Fricke'nin de Nazileri bilfiil desteklediği bilinmektedir. Hatta Fricke Brinkmann'dan da fanatik bir antisemittir. 1933'te Göttingen'deki kitap yakma rezaletinde, bu şenlik ateşinin açılış konuşmasını bizzat Fricke yapmıştır. "Kara liste"deki "çerçöp" dediği kitapların Alman düşünce hayatını yabancılaştırdığını, sakat bıraktığını, boğduğunu söylemiştir. "Yahudi edebiyat sırtlanları" gibi antisemit imgeler, 1933'te yayımladığı konuşmanın tuzu biberi olmuştur.[78] 1940'ta Alman Bilim ve Eğitim Bakanlığı "beşeri bilimler alanında savaş" ilan edince, Fricke de en ön saflarda yerini almıştır. Bu "savaşın" amacı beşeri bilimler için yeni bir vizyon yaratmaktır, Almanlar Avrupa'da galip geldikten sonra kurumsallaşabilecek bir vizyon.[79] Fricke, Franz Koch ile birlikte, "Savaşa katılan Germanistlerin akademik mevzilenmesini"[80] örgütleme görevini üstlenmiştir. Kendilerine biçtikleri görev "Alman dili ve edebiyatının Alman çekirdeğini ortaya çıkartmaktır"; bu görevi şekillendiren, Nazizmin kültürel ve siyasi ruhudur elbet.[81]

---

bildung, R 4901/15 149, Wissenschaftliche Beziehungen zum Ausland, Akte Prof. Kranz Dez. 1943 - Dez. 1944.

78. Diğer akademisyenlerin sürgüne yollanması Fricke'nin kariyerine yaramıştır. 1933 ile 1941 arasında Kiel'de Almanca Bölüm Başkanlığı yapmıştır. 1942' de Ordinaryus Profesör olduğu Strasburg Üniversitesi'nde 1945'e kadar çalışmıştır. Claudia Albert (haz.), *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus: Schiller, Kleist, Hölderlin*, Stuttgart: Metzler, 1994, s. 264.

79. "Alman savaşında, Alman çalışmalarını bilimsel olarak kullanmak". Frank-Rutger Hausmann, *"Deutsche Geisteswissenschaft" im Zweiten Weltkrieg: Die "Aktion Ritterbusch" (1940-1945)*, Holger Dainat, Michael Grüttner ve Frank-Rutger Hausmann (haz.), Dresden: Dresden University Press, 1998, s. 33.

80. Weimar'da yapılan ilk hazırlık toplantısı katılımcılarına gönderilen mektuptan, Temmuz 1941. Orijinali için bkz. Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Rehm 74,20 (4 Bl.). *A.g.y.*, s. 171.

81. *A.g.y.*

Savaştan sonra İstanbul'da iş bulan tek Nazi Fricke değildir. Köln Üniversitesi Felsefe Bölümü eski başkanı Heinz Heimsoeth de Nazilerden arındırma sürecinde işinden olmuş ve daha sonra İstanbul Üniversitesi tarafından işe alınmıştır.[82] İstanbul'da Heimsoeth ile karşılaşan Fuchs, yıllar önce Köln'de Spitzer'in kovulmasını protesto ettiği gerekçesiyle Heimsoeth'un onu nasıl azarladığını hatırlar. Fuchs, Heimsoeth'un "Nietzsche'nin üstinsan felsefesinin fanatik bir hayranı" olduğunu düşünür ve "çok tiksindiği" için ondan uzak durmaya karar verir.[83] Fricke ve Heimsoeth'un kariyerlerini İstanbul Üniversitesi'nde, aynı çatı altında sürdürmesinde bir sakınca görmediklerine göre, Türk yetkililerin ideolojik veya ahlaki bir ihtilaftan çekindikleri pek söylenemez. 1950-58 arasında üniversitenin Almanca bölüm başkanlığını Nazi olmasıyla tanınan birinin yürütmüş olması bugün bile sorunlu sayılmıyor. Türkiye Federal Almanya gibi tarihiyle yüzleşmedi (*Vergangenheitsbewältigung*), geçmişini böyle sorgulamadı. Fricke'nin kadro bulması da bu yüzden sorunlu değilmiş gibi görünüyor ve disiplin tarihi çalışmalarında buna hiç değinilmiyor. Bilakis Fricke "kürsüde vaaz veren bir rahip" gibi ders anlatan, Kleist, Hölderlin ve Goethe'nin gençlik yıllarına takıntılı bir profesör olarak hatırlanıyor.[84]

1950'lerde onun doktora öğrencisi olmuş Sayın için, Fricke'nin birtakım yazarları yüceltip diğerlerini ihmal etmesi asla mesele olmamıştır. Hatta Sayın bu sayede Almanca öğrencilerinin farklı dünya görüşleri ve edebi yaklaşımlarla tanıştığından bahseder. Ayrıca eski sosyalist Klaus Ziegler'in –ki savaştan sonra o da Germanist olarak İstanbul'da çalışacaktır– tezini Gerhard Fricke'nin danışmanlığında, Nazizmin doruk noktasına ulaştığı zamanlarda bitirdiğine

82. Felsefe bölümünün tarihi için bkz. Arslan Kaynardağ, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994; Kaynardağ, "Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri".

83. Fuchs, *Çorum and Anatolian Pictures*, s. 12.

84. Adı geçen yazarlar farklı duygular uyandırmış olsa da, Ibsen gibi "yabancı" bir yazar mesafeli bir nesnellikle karşılanmıştır. "G.Fricke in Istanbul", yayımlanmamış doktora tezi, aktaran Gabriella Stilla, "Gerhard Fricke: Literaturwissenschaft als Anweisung zur Unterordnung", *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus: Schiller – Kleist – Hölderlin* içinde, Claudia Albert (haz.), Stuttgart: Metzler, 1994, s. 24.

işaret eder.[85] Sayın'm birbirinden çok farklı olan Nazi, Sosyalizm ve Yahudi öğretilerinin "simgesel düzeyde üretken bir mozaik" oluşturduğu şeklindeki argümanı inandırıcı değildir.[86] Köln'e döndükten sonra Nazi geçmişinin Fricke'nin peşini bırakmadığından bahsetmemesi bu iddiayı iyice sorunlu kılar.[87] Savaş yıllarında öylesine feci şeyler yapmıştır ki, sonunda akademik yaşamdan bütünüyle çekilmesi gerekmiştir. Belli başlı noktaların atlandığını veya birtakım meselelerin özellikle ön plana çıkarıldığını gördüğümüz tek izah Sayın'mki değildir. Bu da Türk yükseköğretim tarihi araştırmalarının neden Nazi etkisinden yeterince bahsetmediği sorusunu gündeme getirir. Bu soru birçok yoldan cevaplanabilir elbette. Ancak bu sebeplerin geçmişten çok bugünle alakalı olduğunu düşünüyorum. Beşeri bilimler Türk ulusal kimliğinin inşasında hâlâ kurucu rol oynadığı için, birtakım mitlerin sürdürülmesi gerekiyor. Sonsöz'de göreceğimiz gibi, sorunun temelinde müthiş bir ironi yatıyor: Batı'yı örnek alınacak bir rol modeli olarak görme ihtiyacı, Türkiye'nin kendi geçmişine özeleştirel bir açıklama getirmesini engellemektedir.

İstanbul'dan Ayrılış

İstanbul'daki son yıllarında, üniversitenin ve genel olarak toplumun değişimindeki yavaşlığın Auerbach'ta yarattığı hayal kırıklığı giderek büyüyordu. Antisemitizmin yükselişe geçtiğini görmüş, 1942'de Başbakan Refik Saydam'ın Türkiye'nin "başkaları tarafından arzu

85. Sayın, "Germanistik an der 'Universität Istanbul'", s. 31. Ancak Fricke ile Ziegler arasındaki ilişkinin karmaşıklığı daha fazla araştırma yapmayı gerektirir.

86. "Kısa bir aradan sonra Alman idealizmiyle ve onun en bilinmeyen eleştirisiyle karşı karşıya gelen, kendisini belirsizliğin akışına kaptırmış, zorlu gerçekliğe karşı uyarılan asistan ve öğrenciler için, dinleyicilerin çoğu için bu mozaik sembolik düzeyde hiç de verimsiz değildir." *A.g.y.*

87. Şara Sayın anısına kaleme aldığı metinde, Nilüfer Kuruyazıcı üniversitenin işe alım politikalarındaki tuhaflığa değinse de eleştirisinin gerisini getirmez. Bir Nazi profesörün işe alınmasını açıklarken, üniversitenin bakış açısından Alman profesörlerin akademik itibarlarının siyasi duruşlarından daha önde olabileceğini söyler. Nilüfer Kuruyazıcı, "Die deutsche akademische Emigration von 1933 und ihre Rolle bei der Neugründung der Universität Istanbul sowie bei der Gründung der Germanistik", *Interkulturelle Begegnungen: Festschrift für Şara Sayın* içinde, Şara Sayın, Manfred Durzak ve Nilüfer Kuruyazıcı (haz.), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, s. 260.

edilmeyen insanlar için vatan hizmeti göremeyeceğini"[88] söylemesine şahit olmuştur. Auerbach böyle değişimleri yakın çevresinde de hissetmiştir. 1943'te Brinkmann'm tayini, üniversite reformu konusunda herkesin daha iyimser olduğu başlangıç yıllarının ilerici atmosferini yok etmiştir. Auerbach'ı kaygılandıran bilhassa da akademik kadronun Türk üyelerinin gözünde sığınmacıların uyguladığı hümanist ilim ile Nazi ilminin siyasi ve akademik içerimleri arasında pek de bir fark yokmuş gibi görünmesidir artık.

Türk Alman ilişkileri 1944'te çöküp Türkiye Almanya'ya savaş ilan edince, sığınmacı kadro dağılmaya başlamıştır. Nazi devletine karşı tutumu nasıl olursa olsun Alman pasaportuna sahip herkes, güya tam da kendi güvenliği için, gözaltına alınma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Sözgelimi Almanca bölümünün Yahudi olmayan okutmanlarından Anstock bu ihtimal karşısında savaşın paramparça ettiği Almanya'ya dönmeyi seçmiştir. Hukuk profesörü Ernst Hirsch ise Türk vatandaşlığına geçeli bir yıl olduğundan gözaltına alınmaktan kurtulmuştur. Hirsch annesini kendisi ve eşiyle birlikte yaşaması için 1930'larda İstanbul'a çağırmış, bu sayede onu Yahudi soykırımından kurtarmıştır. Theresienstadt'a gönderildikten sonra ona yazan kız kardeşini ise ne yazık ki kurtaramamıştır. Türkiye ile Nazi Almanyası arasındaki diplomatik ilişkiler bozuluncaya dek, Hirsch kız kardeşiyle yazışmaya ve ona paketler göndermeye devam etmiştir. Savaş bitince öğrendiği üzere, kız kardeşi daha sonra ailesiyle birlikte Auschwitz'de öldürülmüştür.[89]

Yahudi kökenli olanlar için 1944'te Türkiye'de yaşamak, Yahudi soykırımından sağ çıkmak anlamına gelir. Alman vatandaşı oldukları gerekçesiyle gözaltına alınmış bile olsalar, Türkiye'deki şartlar Avrupa'da Yahudiler, faşizm karşıtları ve savaş tutsaklarının gördüğü zulümle kıyas götürmez. Alman Konsolosluğu'nda çalışan Almanlar, aileleriyle birlikte konsolosluk binasına kapatılmıştır. 85 Alman konsolosluk binasına kapatılırken, 150 Alman da birkaç ay bo-

88. Aktaran: Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, s. 361.

89. Hirsch 1944 yazında kime yazdığı bilinmeyen bir mektupta kız kardeşiyle ilgili kaygılarını ifade eder. Ernst E. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks: Eine unzeitgemäße Autobiographie*, Münih: Schweitzer, 1982, s. 299.

yunca Alman Lisesi'nde yaşamak zorunda kalmıştır. Gözaltı şartlarının iyi denecek bir tarafı yoktur elbet, eksiklik ve kısıtlamalardan mağdur olmuşlardır, fakat konsolosluğun Ocak 1945'te göz hapsindekilerin yaşam koşullarını iyileştirme amacıyla bina içine bir sauna yaptırmış olması dikkate değer bir noktadır.[90]

Sığınmacıların çoğu İstanbul veya Ankara'da değil, Anadolu'nun Çorum, Yozgat ve Kırşehir gibi daha küçük şehirlerinde göz hapsinde tutulmuştur. Fuchs, yedek personel olarak Hitler ordusuna katılma emri almış, ama bunu kati surette reddetmiştir. Sonuçta on üç ay boyunca Çorum'da göz hapsinde kalmıştır.[91] 1944-45'te Fuchs'un gözaltında yaptığı resimler, savaş karşıtlarının yaşam koşullarına dair ipuçları verir. Bu eserler, savaştan sonraki meslek hayatının büyük bölümünü geçirdiği eski Robert Kolej'de saklanmaktadır.[92] Küçük ve izole Anadolu şehirlerinde göz hapsinde tutulmak, Nazi kampları, Sovyet gulagları veya savaş yıllarında İngilizlerin Alman kamplarında tutulmaya benzemez.[93] 1942'de Türkiyeli Yahudilerin zorla çalıştırıldığı kamplarda tutulmaya da benzemez. Göz hapsine alınan Almanların kiminle iletişim kurabileceği, nereye gidebileceği sınırlanmıştır; fakat yerli halkla birlikte sıradan evlerde yaşamışlardır. Çorum sınırları dışına çıkma yasağına karşın, Fuchs ve daha sonra Yaşar Kemal'i Almancaya çevirecek olan Cornelius Bischoff fırsatını bulup şehrin kırsal kesimini keşfe çıkmıştır.[94] Fuchs bu vakitleri Çorum'da gündelik yaşamı ve doğal çevreyi resmetmeye

90. İstanbul'da gözaltında gündelik yaşam hakkında pek çok rapor için bkz. konsolosluk belgeleri, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 4058, Paket 95.

91. Fuchs, *Çorum and Anatolian Pictures*, s. 14.

92. Fuchs bazı çizimlerini yayımlamıştır. *A.g.y.*

93. Arnold Reisman Almanların nasıl ve nerede göz hapsinde tutulduğunu gösteren vakaları derlemiştir. Ayrıca göz hapsinden muaf olanlara da değinmiştir: Arnold Reisman, *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Atatürk's Vision*, Washington, DC: New Academia Publishing, 2006, s. 420-5.

94. Cornelius Bischoff, göz hapsinde tutulduğu Çorum'daki deneyimlerini bir Alman gazetesine verdiği röportajda anlatır. Maximilian Probst, "Baden im Bosporus", *die tageszeitung*, 23 Ocak 2009, taz.de/1/archiv/print-archiv/printressorts/digi-artikel/?ressort=ku&dig=2009%2F01%2Fa0022&cHash=668fab84ed (erişim tarihi: 14 Mart 2009). Bischoff'un Çorum günleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kemal Bozay, *Exil Türkei: Ein Forschungsbeitrag zur deutschsprachigen Emigration in die Türkei 1933-1945*, Münster: LIT, 2001, s. 94, 117-8.

ayırmıştır. Bir yandan da göz hapsine alınan çocuklara sanat dersleri vermeye başlamıştır. Diğer sığınmacılar da Anadolu şehirlerinde geçirdikleri göz hapsini en iyi şekilde değerlendirmeye çalışmışlardır. Ankara Üniversitesi Hindoloji bölümünden –daha sonra da Doğu Berlin Orient-Institut'unun başkanlığını yapacaktır– Walter Ruben, antropoloji eğitiminden yararlanıp ailesiyle birlikte göz hapsinde tutulduğu Kırşehir'i incelemeye karar vermiştir. Ruben'in artık tarihi bir değer taşıyan araştırması yakın bir dönemde yayımlanmıştır.[95]

Ritter ve Auerbach gibi bazı sığınmacılar ise göz hapsinden paçayı kurtarmıştır. Auerbach muhtemelen üniversite için vazgeçilmez olduğundan göz hapsinden muaf tutulmuş, bu sayede Bebek'teki evinde kalıp *Mimesis*'i yazmayı bitirebilmiştir. Savaştan sonra Auerbach, kitabının Bern'de bir an önce yayımlanmasını beklemiş, Türkiye'den ayrılmak için fırsat kollamıştır. Yabancı Diller Okulu başkanlığından istifa etmiş, Almanya'da kadro bulmayı düşünmüş ve Amerika ihtimalini de hesaba katmıştır. Hasan Âli Yücel'in reformları savaştan hemen sonra komünizm karşıtlarının hedefi olmuş, Türkiye'deki atmosfer entelektüel açından baskıcı bir hal almıştır. Bu süreç ülke çapındaki tüm akademik yaşamı etkilemiş, klasik filolog ve hümanist Azra Erhat gibi akademisyenlerin işten atılmasına yol açmıştır. Gelgelelim 1947'de Türkiye'den ayrılmadan önce Auerbach, bölümdeki Nazizm etkisine karşı, Batı Avrupa filolojileri arasında entelektüel iletişimi geliştirmek için son bir girişimde bulunmuştur. İstanbul'da kurulmasına öncülük ettiği Romanoloji dergisini, yeni adıyla *Garp Filolojileri Dergisi*'ni diriltmiştir. Dergiye yazdığı sunuşta, İstanbul Üniversitesi Romanoloji Bölümü'nün kurulduğu ilk yıllara, az sayıda öğrencinin birkaç dil öğrenerek eğitim görüp kapsamlı bir Batı Avrupa kültürü bilgisi edindiği ve daha sonra da ilgi alanlarına göre uzmanlaştığı o döneme nasıl özlem duyduğunu görürüz.

95. Walter Ruben, *Kırşehir: Eine altertümliche Kleinstadt Mittelanatoliens*, Gerhard Ruben (haz.), Würzburg: Ergon, 2003. Gerhard Ruben ve Cornelius Bischoff göz hapsi deneyimlerini şurada anlatır: *Mitgliederrundbrief*, c. 43 (Berlin: Verein Aktives Museum: Faschismus und Widerstand in Berlin, Mayıs 2000), aktives-museum.de/fileadmin/user_upload/Extern/Dokumente/rundbrief-43.pdf (erişim tarihi: 20 Mart 2009), s. 34.



Traugott Fuchs (1906-1997), *Hamamda Kese Yaptırmak* (Çorum).



Traugott Fuchs, *Konser* (Çorum).



Traugott Fuchs, *Bir de Bu Vardı: İntihar Eden Bir Ecnebi* (Çorum).

Auerbach'ın Türkiye'deki yayıncılık işlerini, kapsamlı bir hümanist tahsil ile uzmanlaşmış bilgi arasında denge tutturma çabaları olarak okuyabiliriz.[96] Bilhassa da Auerbach'ın 1952'de yazdığı "Filoloji ve Dünya Edebiyatı" başlıklı makaleyi düşünerek söylüyorum bunu; zira Auerbach bu metinde ideal akademisyeni uzmanlaşma ile genel bilgi arasında mükemmel bir denge kurabilen kişi olarak tanımlar. Ancak dergi bir nedenle daha önemlidir, zira Auerbach burada doğrudan geleceğe seslenir. Sunuş yazısı şöyle başlar: "Tekrar neşretmeğe başladığımız bu dergiyi, Türkiyenin fikrî gelişmesine hizmet edecek, ve milletler arası filoloji çalışmalarına yardımı dokunacak eserlerin takip edeceğini ümit ederiz."[97] Savaş sonrası ABD'deki önemli karşılaştırmalı edebiyatçılar, sözgelimi René Wellek gibi Auerbach da fakültede üretken bir işbirliğini özendirecek uluslararası elçi rolünü üstlenmiştir. Aşırı milliyetçiliğin yol açtığı

96. Bu cilt Fransız, İngiliz ve Alman filolojisi olarak üç bölüme ayrılır. Dilbilim yazılarının yanı sıra Shakespeare'den Rainer Maria Rilke'ye kadar edebiyat hakkında makaleler de içerir. Fransız filolojisi üzerine bölümde Cevdet Perin'in, on dokuzuncu yüzyıl Türk romanı üzerine Fransız etkisini araştıran karşılaştırmalı çalışması da yer alır.

97. "Önsöz", *Garp Filolojileri Dergisi* 1, 1947, s. 1.

yıkıma şahit olan Auerbach, akademik gündemini bir kez daha, ulus ilkesi etrafında düzenlenen bir düşünce yaşamını aşmaya yöneltmiş gibidir.[98]

İstanbul'da geçirdiği on bir yılın sonunda yükseköğretime nasıl etki ettiği üzerine kafa yoran Auerbach, sığınmacıların birçok şeyi başardığını vurgulamış fakat "aslında çok daha fazlasını da yapabilirdik,"[99] demeden de edememiştir. Başarının kısıtlı kalmasından, üniversitenin ikircikli politikalarını sorumlu tutmuştur. Gerçekçi bir değerlendirme yaparak, Avrupalı olmayan bir ülkeyi bu kadar kısa sürede Avrupalılaştırmanın pratik ve ahlaki anarşi tehlikesi yüzünden zor olduğu sonucuna varmıştır.[100] Yabancı Diller Okulu başkanı unvanının "kâğıt üstünde" kaldığı sonucuna varan Auerbach hayal kırıklığıyla görevinden istifa etmiştir.[101] Auerbach'a göre geçiş evresi bir boşluktan başka bir şey yaratmamıştır, zira "sorumsuzca ve acemice yapılan deneyler" tüm süreci çok zorlaştırmıştır.[102] Bu eleştiriyi yapan yalnızca Auerbach değildir elbette, ama 3. Bölüm'de açıkladığımız nedenlerden ötürü görüşlerini alenen ifade etmekte daima zorluk çekmiştir.[103] Buna karşılık, İstanbul Üniversitesi modern Türk edebiyatı profesörü Ahmet Hamdi Tanpınar gibi Türk meslektaşları, Osmanlı'nın son dönemine ve cumhuriyetin ilk yılla-

98. Emily Apter'a göre "karşılaştırmalı edebiyatın küresel bir disiplin olarak ortaya çıkmasına olanak sağlayan koşulları üreten, Türkiye'nin dil politikaları ile hümanist Avrupa filolojisinin bir süreliğine kesişmesidir". Apter, "Global *Translatio*", s. 263.

99. "Üniversitede çok şey başardık, fakat daha fazlasını da yapabilirdik; yönetimin belirsiz ve çoğu zaman acemice siyaseti işleri çok zorlaştırıyor ama haklarını vermek gerek, onların işi de kolay değil". 16 Mayıs 1947 tarihinde Martin Hellweg'e yazılan mektuptan alındı. Martin Vialon (haz.), *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg (1939-1950)*, Tübingen: A. Francke Verlag, 1997, s. 70.

100. "Avrupalı olmayan bir ülkeyi bu kadar kısa sürede Avrupalılaştırmanın ne kadar zor olduğunu öğrendim burda; pratik ve ahlak açısından anarşi tehlikesi çok yüksek." *A.g.y.*

101. Erich Auerbach'ın 22 Haziran 1946 tarihinde Martin Hellweg'e yazdığı mektuptan. *A.g.y.*, s. 70.

102. 16 Mayıs 1947'de Hellweg'e yazdığı mektuptan. *A.g.y.*, s. 78.

103. 1930'larda Batı Dilleri ve Edebiyatları bölümünde ders veren Liselotte Dieckmann da Türkiye'yi hızla Batılılaştırmanın yol açtığı sorunlar üzerine yazmıştır. Bkz. Liselotte Dieckmann, "Akademische Emigranten in der Türkei", *Verbannung: Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil* içinde, Egon Schwarz ve Matthias Wegner (haz.), Hamburg: Christian Wegner, 1964, s. 122-6.

rına damgasını vuran sayısız yeniden başlangıç ve kopuşa dair eleştirilerini hiç sakınmamışlardır. Sonraki yıllarda reformlar hakkında düşüncelerini yazan Tanpınar, kültür politikalarının süreksizliğinin toplumun geneline epey zarar verdiği sonucuna varmıştır.[104]

Kitap boyunca iddia ettiğim gibi, sürgünü yalnızca yerinden edilme değil, aynı zamanda bir yeniden yerleşme eylemi olarak düşünmek gerekir. Sürgün sadece kayıp ve süreksizlik değil, yeniden yönelim, yerleşme ve hatta yeni aidiyetler de getirir beraberinde. Epistemolojik çıkarımlarını hakkıyla değerlendirebilmek için, sürgünün iki yönlü bir deneyim olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu nedenlerden ötürü, sürgünün gerçekleştiği kültürel ve tarihsel şartları inceleyerek sürgün araştırmalarını bağlamlaştırmayı gerekli görüyorum. Her şeyden önemlisi, yalnızca çıkış noktasındaki değil, varış noktasındaki siyasi iklimi de incelemek önemlidir. Sürgündeki yuvasında işleyen politikalar –milliyetçi Türk reformcular, Alman sığınmacılar, Naziler ve İstanbul'da yaşayan yerleşik Alman topluluğunun çatışan çıkarları– Auerbach'ın bir eleştirmen olarak duruşunu da en az gerçeği kadar etkilemiştir.

104. Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 32-33.

5

İstanbul'da *Mimesis*'i Yazmak



LEO SPITZER yıllar sonra Amerika'da önemli bir akademisyen haline geldiğinde, İstanbul günleri için, "neredeyse hiç kitap yoktu ne yazık ki," der. Şikâyetini İstanbul Üniversitesi dekanına ilettiğinde şu yanıtı almıştır: "Kitapları pek dert etmiyoruz. Ne de olsa yanıyorlar."[1] Cevap ne kadar tuhaf olursa olsun, Spitzer dekanın bir bakıma haklı olabileceği sonucuna varır: Şehir fay hattı üzerine kurulu olduğundan sürekli felaket yaşanıyordu, binaların çoğu ahşaptı, itfaiye ise karmakarışık bir haldeydi. Kitapların kasten ateşe verildiği, yazarların insanlık onurunun zerresini görmediği bir ülkeden kaçan Spitzer için çok üzücü olmalı bu.

O yıllarda İstanbul'da çok az kitap olduğu söylenir. Bu demeç belki de açıklamaları kolaylaştırdığı için bu kadar sık söyleniyordur; İstanbul'un modernleşme sürecinde karşılaştığı zorlukları akla getirdiği ya da şehrin doğal felaketlere karşı savunmasızlığını ve toplumsal açıdan düzensizliğini anlattığı için. Belki de kitap eksikliği entelektüel bir ortam olmadığına dikkat çekip İstanbul'u bir tür *tabula rasa* olarak ele almayı sağladığı için bu kadar sık tekrarlanıyordur.[2] Savaş sonrasında, benzer önermelere yalnızca İstanbul sür-

1. "Leo Spitzer", *Johns Hopkins Magazine*, Nisan 1952, s. 26.

2. Örneğin René Wellek Leo Spitzer'in vefat ilanı için şunları yazmıştır: İstanbul'da "çok kapsamlı bir modern dil programının başına geçirildi. O masmavi Marmara Denizi'ne bakan görkemli bir saray vardı burda. Her kapıda bir görevli vardı belki ama neredeyse hiç kitap yoktu. Spitzer'in hatırladığı kadarıyla, dekan bir gün 'kitapları pek dert etmiyoruz,' demişti. Yangınlar İstanbul geleneğinin bir parçasıydı." René Wellek, "Leo Spitzer (1887-1960)", *Comparative Literature* 12, no. 4, 1960, s. 310.

gününde akademisyenliğin koşullarına değil, Avrupa'nın çeperinde akademinin genel haline işaret etmek için de başvurulmuştur. Bundan çıkarılan sonuç, Batı ilminin çepere aktarılabildiği, buna karşılık çeperden hiçbir şey öğrenilmediğidir. 1933-45 arasında Türk-Alman ilişkilerini betimleyen ve Almanya'da hâlâ yaygın olarak kullanılan iki terim, *Wissentransfer* (bilgi aktarımı) ve *Bildungshilfe* (eğitim yardımı) buna işaret eder.[3] Bilgi ve becerinin tek yönlü akışını anlatan bu terimler bana epey sorunlu geliyor. Sanki bilgi sadece Avrupalılar tarafından aktarılıyormuş, Avrupalı olmayanlar da bu bilgiyi çaresiz alıyormuş gibi. İyi ama Türk akademisi de sığınmacı Alman entelektüelleri etkilemiş olamaz mı?

Bu bölümde, bilginin tek taraflı aktarıldığı görüşüne karşı çıkıp gerçekte ne olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Etki, benimseme ve uyarlama zincirine dair anlamlı sonuçlar çıkarabilmek için, bilginin ortaya çıktığı bağlamı incelememiz gerekir. Bunun için de öncelikle bölümün hemen başında sözünü ettiğimiz, kitaplar söz konusu olduğunda bu kadar geniş davranabilen üniversite dekanına bakalım isterseniz. Batı tarihinde isimsiz kaynak olarak geçen bu adamın kim olduğunu bulmak hiç de zor değil: Spitzer'in işe alındığı dönemde edebiyat fakültesinin dekanı, eski Darülfünun İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülürken görevine son verilmeyen ender akademisyenlerden biri olan Mehmet Fuat Köprülü'dür. 1920'lerde üniversitenin ilk Türkiyat Enstitüsü'nü kuran Köprülü, on yıl kadar bir süre zarfında Türk dili, edebiyatı ve tarihi hakkında yaklaşık on altı bin cilt kitap toplamıştır.[4] Aslında dekanın kitaplara ve kitap koleksiyonculuğuna ilgisi daha eskilere dayanır: Yoksullar için bir okuma evi ve ileride en önemli Osmanlı kütüphanelerinden olacak bir halk kütüphanesi kuran, içinden nice veziriazam çıkmış köklü bir Osmanlı ailesinden gelmektedir.[5]

Ülkenin en önemli edebiyat eleştirmenleri ve tarihçilerinden Köprülü'nün kitap sevgisi tartışma götürmez; Spitzer'e söyledikleri-

3. Örneğin bkz. Horst Widmann, *Exil und Bildungshilfe: Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933*, Bern: Herbert Lang, 1973.

4. Harry N. Howard, "Preliminary Materials for a Survey of the Libraries and Archives of Istanbul", *Journal of the American Oriental Society* 59, no. 2, 1939, s. 241.

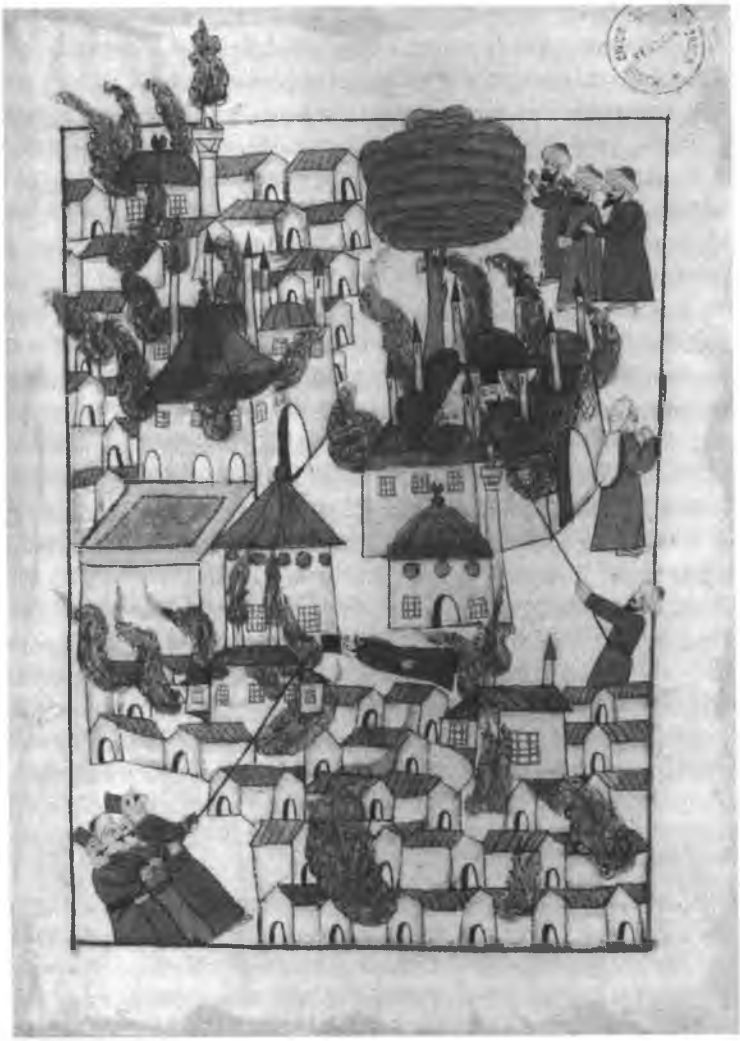
5. *A.g.y.*, s. 235.

nin ironik bir tarafı vardıysa da, Avusturyalı bunu anlamamıştır belli ki. Ama bu sözlerin ironikten ziyade kinik olması da muhtemel. 1860'larda Darülfünun kütüphanesini küle döndüren o korkunç felaket gibi daha nice yangında, şehir gerçekten de ciddi bir kitap zayiatı vermiştir. Köprülü'nün yangını bir metafor olarak kullandığı da düşünülebilir. Spitzer'in bizzat bahsettiği gibi, yangınlar şehrin ahşap binaları için gerçek bir tehdittir; bununla beraber yıkıcı gücü nedeniyle, yangın aynı zamanda yeni Türkiye Cumhuriyeti ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki sorunlu ilişkiyi kuşatan güçlü bir metafordur. Başlarda Cumhuriyetin Zümrüdü Anka gibi küllerinden doğacağı düşünülürken, yanıp kül olmuş imparatorluğun kalıntıları da emsalsiz bir ümitsizlik yaratmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar gibi yazarların bu hisleri ifade ettiğini görürüz. 1946'da yazdığı İstanbul üzerine bir denemede Tanpınar, Osmanlı geçmiş ile Türk bugün arasındaki kopukluğun şehir mimarisini nasıl etkilediğini gösterir. Osmanlı İmparatorluğu'nun izlerinin kaybolmasını izleyen yazar, insana huzursuzluk veren zevk ve keder karışımı bir şey hissettiğini itiraf etmiştir. Tanpınar'a göre Neron'un Roma'nın yanışını izleyişini andırır bu.[6] Bu hissiyat, Orhan Pamuk'un şehrin tipik özelliklerinden biri olarak *hüzün* kavramına odaklanan yakın tarihli eseri *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*'de de yankı bulur. "1950'ler ve 60'larda şehrin son ahşap yalılarının, konaklarının ya da yıkıntı halindeki ahşap evlerinin yanıp yıkılışına tanık olan" Pamuk hislerini şöyle hatırlar: "İstanbul'da Batı uygarlığının ikinci sınıf, solgun ve yoksul bir taklidini yapabilmek için hakkıyla mirasçısı olamadığımız bir büyük kültürün ve uygarlığın son izlerinin de bir an önce yok olmasını suçluluk, eziklik ve kıskançlık duygularıyla istemek."[7]

Pamuk ve edebiyat alanındaki selefleri için yangın, geçmiş anıları, melankoliyi, dönüşümü ve hatta modernleşmeyi anlatır. Böyle

6. Orhan Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, İstanbul: YKY, 2003, s. 198. Tanpınar'ın İstanbul üzerine denemesi için bkz. *Beş Şehir*, İstanbul: Dergâh, 2008, s. 164.

7. *A.g.y.*, s. 200. Julia Hell, emperyalizm ile yıkıntıların estetiği arasındaki ilişkiyi Alman bağlamında analiz eder. Julia Hell, "Imperial Ruin Gazers, or Why did Scipio Weep?", *Ruins of Modernity* içinde, Julia Hell ve Andreas Schoenle (haz.), Durham, NC: Duke University Press, 2010, s. 169-92. Ayrıca bkz. Julia Hell, "Ruin Travel: Orphic Journeys through 1940s Germany", *Writing Travel* içinde, John Zilcosky (haz.), Toronto: University of Toronto Press, 123-62.



Anonim, 16. yüzyıl, *Büyük Konstantinopolis Yangını*.
Codex Cicogna, Museo Correr, Venedik, İtalya.

anıştırmalar, bölümün başında aktardığım sözlerin çeşitli şekillerde yorumlanabileceğini gösterir. Köprülü'nün Spitzer'e söylediklerini lafzen yorumlarsak, Osmanlı emperyalizminin izlerini silen yangınların aynı zamanda hızla modernleşen Türkiye Cumhuriyeti'nde huzursuz ama eşsiz bir kültür ortamı yarattığını gözden kaçırırız. Yangının yıkıcı gücüne karşın –zengin Osmanlı kültürü ve tarihinin silinmesini anlatan bir metafordur bu– İstanbul kütüphanelerinin aslında modernleştirildiğini, genişletildiğini, hatta baştan kurulduğunu görürüz.

İstanbul savaş sırasında bu şehirde yaşayan sığınmacıların çalışmalarına ket mi vurdu, yoksa ivme mi kazandırdı? – Bu soru Batılı akademisyenleri uzun süredir meşgul etmekte. İstanbul sürgününün müthiş akademik çalışmalar ortaya çıkardığı kesin. Bunun çevreye rağmen mi yoksa çevre sayesinde mi olduğu sorusunu yanıtlamak, bize hem Türkiye hem de sürgün koşulları hakkında bir şeyler söyleyecektir. Ayrıca korkunç bir ruhsal mahrumiyete rağmen son derece zihin açıcı çalışmalar ortaya koyan Alman Yahudi bilimciler hakkında da bir şeyler söyleyecektir. Auerbach'ın *Mimesis*'inin efsane olmasının nedenlerinden biri de 1942 ile Mayıs 1945 arasında, Avrupa dışında, yeterli araştırma malzemesi olmaksızın yazıldığının birçok Batılı eleştirmen tarafından vurgulanmasıdır. Paradoksal bir biçimde, İstanbul kitap yokluğu sayesinde entelektüel üretkenlik sağlayan bir yer olarak görülür. Bu görüş, *Mimesis*'e yazdığı önsözde araştırma malzemesi kıtlığına değinen Auerbach tarafından bizzat öne sürülmüştür:

> Kitabın savaş yıllarında, İstanbul'da yazıldığını eklemekte fayda var. Kütüphanelerde Avrupa araştırmaları için yeterli kaynak yoktu, uluslararası iletişim sekteye uğramıştı; dolayısıyla neredeyse hiçbir dergiye, yakın dönemde yapılmış araştırmaya, hatta kullandığım metinlerin güvenilir eleştirel basımlarına erişimim olmaksızın çalışmam gerekiyordu... Kuvvetle muhtemel ki kitabımı tam da bu eksikliğe, zengin ve uzmanlaşmış bir kütüphanenin olmamasına borçluyum. Çeşitli konularda birçok çalışmaya erişim imkânım olsaydı, hiçbir zaman yazma noktasına gelemeyebilirdim.[8]

8. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, İng. çev. Willard R. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, s. 557.

Auerbach nadiren dipnot kullanmasını ve ikincil kaynaklara pek başvurmamasını böyle meşrulaştırır; savlarını desteklemek için genellikle satırlarca ikincil kaynak sıralayan bir filolog kuşağı için alışılmamış bir şeydir bu. Eleştirmenler, bu ufuk açıcı kitabın tam da yeterli kaynak olmaması sayesinde yazıldığı fikrine hayran kalmışlardır. Bu açıklama yalnızca *Mimesis*'i değil İstanbul'u bağlayan bir görüşü de meşrulaştırır; zira İstanbul tartışmasız kitapların, fikirlerin ve bizzat entelektüellerin pek olmadığı bir yer sayılmaktadır. Örneğin Edward Said, Auerbach'm sözlerini "tek bir Batılı araştırma kütüphanesi bile yoktu," diye anlamıştır. Said de bu eksiyi bir artı olarak değerlendirerek, aksi takdirde Auerbach'm malzemeye "boğulup" kalabileceğini belirtir. Auerbach'm çalışma tarzını kafasında canlandıran Said, Auerbach'ın kendi kütüphanesinde temel kaynakların bulunduğunu varsayar; yine de filolog "esasen hafızasına ve kitaplar ile ait oldukları dünyalar arasındaki ilişkileri aydınlatma konusundaki o şaşmaz yorum becerisine bel bağlamıştır."[9]

Mimesis'in eşsiz bir başarı olduğu muhakkak; zaten buradaki amacım da yazarın becerilerini veya eserin özgünlüğünü sorgulamak değil. Daha ziyade eserin üretildiği mekâna yeni bir bakış geliştirme niyetindeyim. Auerbach'ın ortaya attığı ve okurların da nesiller boyu yinelediği iddianın aksine İstanbul, zengin bir düşünce hayatı, sayısız kütüphane ve daha nice kültürel kaynak sunuyordu. Üstelik yeni Avrupalı kimliğinin getirdiği bir heyecan sarmıştı şehri ve bu da Avrupa tarihini konu alan bir başyapıtın yazılmasına olanak sağlayan bir durumdu aslında. *Mimesis*'in alımlanışını düzeltmeye çalışırken, Auerbach ve savaş yıllarında İstanbul hakkında, dahası entelektüel üretimin ulusaşırı bağlamda nasıl işlediğine dair pek çok şey öğreniriz. Belki de en önemlisi, Avrupa-Avrupa olmayan, entelektüel-entelektüel karşıtı, memlekette bağlanma-sürgünde kopuş gibi ısrarla devam ettirdiğimiz bazı ayrımların siyasi retoriğin mübalağasından ibaret olduğunu görürüz. Bu ayrımları sorgulayıp ulusaşırı entelektüel üretimi daha incelikli bir yaklaşımla ele alırsak, daha verimli bir biçimde iletişim kurmamız mümkün olabilir.

Günümüz eleştirmenlerinin unuttuğu bir gerçek var: Spitzer'in

9. Edward W. Said, "Erich Auerbach, Critic of the Earthly World", *Boundary* 2 31, no. 2, 2004, s. 12.

aksine Auerbach İstanbul'da "neredeyse hiç kitap yoktu" demeiştir. Auerbach "bazı durumlarda" kullandığı metinlerin "güvenilir eleştirel basımları" olmadan çalışmak zorunda kaldığını söyler. Yani kitaplardan ziyade Batı Avrupa'da yayımlanan akademik dergilerin eksikliğine dikkat çekmektedir. Yazışmalarından anladığımız kadarıyla, Auerbach Almanya, Türkiye ve başka yerlerden akademisyenlerle kaynak değiş tokuş ederek –en azından savaş başlayana dek– en son akademik çalışmaları takip etmeye çalışmıştır. Kendi projesi için Nazi ilminin hiçbir değeri olmadığını düşünürsek, savaş yıllarında Almanya'da da ilgisini çekecek herhangi bir yayın olmadığını varsayabiliriz. Muhtemelen daha ziyade Nazi Almanyasında insanlıkdışı şartlarda hayatım sürdürmeye çalışan ama yayın yapması yasaklanmış olan Victor Klemperer ve Werner Krauss gibi Romanologların işlerini okumak istiyordu. Bu da bizi şu savımıza getirir: *Mimesis*'in yazımında katalizör görevi gören şey kaynak malzeme yetersizliği değil, malzeme miktarının tam kararında olmasıdır. Önceki bölümlerden, Dante uzmanının sorduğu sorularla yakından ilgilenen bir meslektaş ve öğrenci çevresi bulduğunu biliyoruz. *İlahi Komedya*'nın ilk Türkçe çevirisi de Auerbach'ın sürgün yıllarında yayımlanmış, Türk Rönesansı fikri Avrupa kültür mirası hakkında ilginç bir tartışma doğurmuştur. Auerbach'ın etrafı basılı malzemelerle doluydu, epey hareketli bir entelektüel çevre vardı ve memleketinden uzaktaki bu memlekette hümanist ilme olağanüstü bir önem atfediliyordu. Bunları göz önünde bulundurarak, Auerbach'ın yazarlığına özgünlük kazandırdığı düşünülen üç meseleyi incelemek istiyorum: kitap kıtlığı, akademinin ve entelektüel diyaloğun zayıflığı, eleştirel düşüncenin önkoşulu olarak kopuş kavramı.

Kitaplar

İstanbul'daki kütüphanelerin Auerbach'ın birkaç yıl kütüphanecilik yaptığı, zengin, kataloglarla düzenlenmiş, Preußische Staatsbibliothek Berlin ile kıyaslanamayacağı doğru. Berlin'de ortaçağ uzmanı olmak ve Dante üzerine profesörlük tezi yazmak için gereken kaynaklara sahipti. Ama İstanbul'un da kendi zengin kaynakları yok değildi. Hatta Amerikalı Oryantalist Harry Howard 1930'ların sonunda İstanbul kütüphaneleri üzerine bir araştırma yapmış; İstanbul'da

en az yüz bin antik elyazmasının muhafaza edildiğini, bu elyazmalarının antik Yunan, Roma, Bizans, İslam, Osmanlı ve Türk dönemlerini kapsadığını tahmin ettiğini belirtmiştir.[10] Howard buna dayanarak İstanbul'u "arşiv ve kütüphane kaynakları açısından dünyanın en zengin şehirlerinden biri, bu bakımdan Roma hazineleriyle aşık atabilecek bir şehir"[11] olarak nitelemiştir. Buna ek olarak, İstanbul müzelerinin yalnızca Osmanlı yadigârlarını değil, antik Yunan, Roma ve Bizans'tan kalan eserleri de bünyesinde bulundurduğunu gözlemiştir. İstanbul'da Spitzer ile çalıştıktan sonra Amerika'ya göç eden Germanist Liselotte Dieckmann da bu gözlemi teyit eder. Dieckmann hümanistlerin burada "en güzel eski elyazmalarından" istifade edebildiklerini vurgulamıştır.[12]

Üniversite reformunun ilk yıllarında İstanbul Üniversitesi'nde hâlâ eksikler vardır. 1928'de Latin alfabesine geçildiğinde, bu yeni alfabeyle yazılmış kitapların sayısı rafları doldurmaya yetmeyecek kadar azdır. Ancak üniversite kütüphane kurmada hızlı yol katetmiş, Avrupa'dan muazzam sayıda kitap satın almıştır. Ernst Hirsch biyografisinde hukuk bölümünde "olağanüstü büyük" bir odaya adım attığı bir andan bahseder. Oda bölüm kütüphanesi olarak tayin edilmiştir, fakat içindeki kitapların çok azı Avrupa dillerinde ya da modern Türkçede yazılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki esaslı hukuk reformları ışığında, Hirsch Osmanlıca kitapları hükmünü yitirmiş metinler olarak görmektedir. "Kütüphanesiz bir üniversite, cephaneliği olmayan bir kışlaya benzer," diye düşünen Hirsch, Maarif Vekili'nin ayırdığı cömert bütçeyi kullanarak bir bölüm kütüphanesi kurmaya karar verir.[13] Albert Malche'nin kütüphanenin iyileştirilmesi çağrısına kulak veren üniversite, yükseköğretim reformunun birinci yılında yirmi bin kitap edinmiştir. 1934'te ise kütüphanelerdeki top-

10. Howard, "Preliminary Materials", s. 241. 11. *A.g.y.*, s. 227.

12. Bkz. Liselotte Dieckmann, "Akademische Emigranten in der Türkei", *Verbannung: Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil* içinde, Egon Schwarz ve Matthias Wegner (haz.), Hamburg: Christian Wegner, 1964, s. 125. "Hümanistler için en güzel eski elyazmaları mevcuttu ama bir kütüphane yoktu. Sadece kişisel koleksiyonları olanlar veya beraberinde getirebilmiş olanlar kitaplara erişebiliyordu."

13. Ernst E. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks: Eine unzeitgemäße Autobiographie*, Münih: Schweitzer, 1982, s. 219.

lam eser sayısı yüz otuz iki bine çıkmıştır.[14] Hirsch'in hatıratından ayrıca 1938'de bir merdiven altında kolilerden çıkarılmadan orada öylece unutulmuş onlarca kitabın bulunduğunu öğreniriz. Bu kitaplar Osmanlı'nın son dönemlerinde Alman kurumları tarafından bağışlanmış ve geçiş döneminin siyasi hengâmesinde düpedüz unutulmuştur. Öğrenciler ve asistanların yardımıyla, Hirsch aylarca uğraşarak kitapları kataloglamış ve kütüphaneyi kurmuştur.[15]

Sürgünde akademik üretim şartlarını iyileştirmek için bilfiil uğraşan başka sığınmacılar da vardır. Auerbach'ın yakın çalışma arkadaşlarından olan ve kendi kütüphanesine kitap almak veya İstanbul Üniversitesi kütüphanesini geliştirmek için zaman ya da para harcamaktan kaçınmayan Alexander Rüstow'a ileride değineceğiz. Üniversite kütüphanesinin içeriği üzerinde denetim sahibi olmak isteyen Rüstow satın alma danışmanı olmaya karar vermiştir.[16] 1930' larda Almanya'dan kitap satın almanın ucuz ve kolay olması ise epey ironiktir. Hirsch'in anlattıklarına göre, Nazi Almanyasının antisemit yasaları Leipzig'deki meşhur antikacıları eldeki parçaları bir an önce paraya çevirmeye, çok sayıda kitabı düşük fiyata satma yolları aramaya mecbur bırakmıştır. Çünkü bu kitaplara talep yoktur artık. Sonuçta kolilerce kitap boş rafları doldurmak üzere İstanbul'a gelmiştir.[17] Çoğu profesör bölüm kütüphanesi kurmak için bizzat sorumluluk alırken, Gerhard Kessler ve ardından da Walter Gottschalk üniversite için bir merkez kütüphane kurma işini üstlenmiştir. Tahmin edeceğiniz üzre, Kessler ve Gottschalk bu görevi yerine getirirken Alman meslektaşlarının ihtiyaçlarını gözetmiştir.[18] Ülkede

14. Ali Arslan, *Darülfünun'dan Üniversiteye*, İstanbul: Kitabevi, 1995, s. 500.

15. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten*, s. 219, 223. Hirsch'in biyografisinde bağışın 1914'te mi yoksa 1920'de mi yapıldığı açık değildir. Alman arşivlerinde yaptığım araştırmada, Weimar Almanyasının Darülfünun'a Almanca kitap ve dergi yolladığını kanıtlayan bir dosya buldum: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Die Universität zu Konstantinopel R 64142, 1923. Kitap aktarımını 1914'te Darülfünun'da çalışan Alman profesörler organize etmiş olmalı.

16. Kathrin Meier-Rust, *Alexander Rüstow: Geschichtsdeutung und liberales Engagement*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1993, s. 67-8.

17. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten*, s. 220-1.

18. 1941'de üniversitenin fakülte kütüphanelerinin idaresi Walter Gottschalk'a verilmiştir. Türkiye'deki Alman kütüphanecilerle ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Hildegard Müller, "German Librarians in Exile in Turkey, 1933-1945", *Libraries and Culture* 33, no. 3, 1998, s. 294-305.

yeni ortaya çıkan hümanizm merakı, bilhassa Batı Edebiyatına duyulan ilgi düşünülürse, satın alınanların çoğunun Batı klasikleri olduğunu varsayabiliriz.

1934'te resmi görevli olarak İstanbul'a gönderilen Alman kütüphane danışmanı Jürgens'in yazdığı bir rapora bakarsak, üniversite kütüphanesinin koşulları hakkında daha fazlasını öğrenebiliriz. Kütüphane danışmanı, şehirdeki Almanca kitap ticaretini teftiş etmekle ve Türk kütüphanelerinde Almanca kitapların nasıl bir yer tuttuğunu tespit etmekle görevlendirilmiştir. Jürgens Berlin'deki Alman araştırma vakfına bir rapor yazarak İstanbul Üniversitesi'ndeki kütüphanenin durumunun, özellikle de felsefe ve Germanistik bakımından, kendisinde uyandırılan intibaya kıyasla çok daha iyi olduğunu bildirmiştir. Kütüphanede "Kürschner'in milli edebiyat derlemesi, klasiklerimizin en iyi basımları ve felsefecilerimizin eserlerinin hâlâ standart sayılan basımları" olduğunu belirtir. Jürgens'e göre "tüm konu alanlarında, güçlü bir temel oluşturan Almanca kitaplar" vardır.[19] Birkaç yıl sonra İstanbul'a uğrayan Amerikalı akademisyen Harry Howard da üniversitenin merkez kütüphanesi dışındaki, modern kitaplara erişim sağlayan koleksiyonların durumundan bahseder. İstanbul'da yeni kurulan İnkılap Kütüphanesi "esasen Fransızca, İngilizce, Almanca, Yunanca, Ermenice ve Türkçe yayımlanmış ve bilhassa 19. yüzyılla ilgili olan modern kitapları bünyesinde barındırmaktadır. Kütüphane merhum Muallim Cevdet Bey'in miras bıraktığı Fransızca, İngilizce ve Türkçe kitaplardan oluşan önemli bir koleksiyon içermektedir. Burada dergiler, basılı malzemeler, eski gazete ve kitaplar da bulunmaktadır."[20]

Auerbach'ın bu gibi koleksiyonları bilfiil kullandığını biliyoruz. Birkaç yıl boyunca onun asistanı ve çevirmeni olarak çalışan Süheyla Bayrav bunu doğrular. Türkiye'de filolojinin kökenleri hak-

19. Jürgens Türkiye'ye Bibliotheksausschuß der "Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (Deutsche Forschungsgemeinschaft)" tarafından gönderilmiştir. "Deutsche wissenschaftliche Stützpunkte in Konstantinopel", Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 163, Universität Istanbul Band II 1934-1935.

20. Howard, "Preliminary Materials", s. 241. İstanbul kütüphanelerinin bir listesi için bkz. Muzaffer Gökman, *Istanbul Kütüphaneleri Rehberi*, İstanbul: 1941; Muzaffer Gökman, *İstanbul Kütüphaneleri ve Günkü Vaziyetleri*, İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1939.

kında bir söyleşide Bayrav, Auerbach'ın *Mimesis*'i yazarken hem Fransız filolojisi bölüm kütüphanesinden hem de kendi zengin kitaplığından yararlandığını belirtmiştir.[21] Auerbach üniversite kütüphanesinde bulamadığı materyalleri diğer sığınmacıların kitaplıklarında, İstanbul'daki muhtelif kütüphanelerde ve şehrin çok sayıdaki kitabevinde bulmaya çalışmıştır. Eskiden daha ziyade Avrupalıların yaşadığı Pera'daki Librarie Hachette çoğunlukla Fransızca, kısmen de Almanca edebiyat kitaplarının bulunabildiği en büyük kitapçıdır. Jürgens'in raporu, Librarie Hachette'in vitrinlerinde Alman sığınmacıların eserlerinin sergilendiğini gösterir. Buna karşılık Kalis ve Kapp kitabevleri ise Nazilerin elindedir ve nitekim Yahudiler ve faşizm karşıtları tarafından boykot edilmektedir. Kalis'in sahibi, boykot yüzünden müşterilerinin neredeyse %40'ını kaybettiğinden yakınır.[22] Boykotçular için, şehirde Avrupa edebiyatından eserler satan alternatif yerler bulunur. Bir İtalyan kitabevinin yanı sıra, İstanbul entelektüel yaşamında önemli yer tutan iki de Alman kitabevi vardır. Bunlardan biri olan Karon Kitabevi, İstanbul'a 1914'te Alsas'tan göç eden Alman Yahudi Isidor Karon'a aittir ve Alman sığınmacılar için önemli yayınlar satmaktadır. Bu yayınlar içinde *Pariser Tageblatt* ve *Das andere Deutschland* gibi önemli gazeteler vardır; ayrıca Karon, 1930'larda doğrudan Leipzig'den kitap da sipariş edebilmektedir. Ne var ki kitabevi patronu savaş yıllarında siparişlerini İsviçre'ye yönlendirmek zorunda kalmıştır. Bu kitabevi hiç kuşkusuz sığınmacıların önemli buluşma yerlerinden biridir.[23]

Daha oturmuş bir kitabevi olan Karon'a ilaveten Münchhausen-Halberstädter adında, solcu ve akademik eğilimleriyle bilinen yeni

21. Süheyla Bayrav ve Ferda Keskin, "Siz misiniz? Burada İşiniz Ne?", *Cogito* 23, 2000, s. 150. Sözgelimi Liselotte Dieckmann da açıklamalarında özel kitap koleksiyonlarının sığınmacılar için önemini vurgular. Bkz. Dieckmann, "Akademische Emigranten in der Türkei", s. 125.

22. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 163, Universität Istanbul Band II 1934-1935.

23. Isidor Karon'un çok kısa bir biyografisi Münih Yahudi Müzesi'nde (Jüdisches Museum München) bulunabilir: "Orte des Exils / Sürgün Yerleri: Münih ve Istanbul", Münih: Jüdisches Museum München, 2008, s. 22. Ernst Hirsch İstanbul'daki ikinci gününde kitabevini nasıl keşfettiğini ve ona Almanya ve İsviçre'den hukuk kitapları sipariş etme sözü veren Karon'la nasıl tanıştığını anlatır. Hirsch, *Aus des Kaisers Zeiten*, s. 182.

bir kitabevi daha vardır.[24] Jürgens'in 1934'teki teftişinden on yıl kadar sonra Almanca kitabevlerinin hâlâ iş yaptığını varsayabiliriz aslında. 4. Bölüm'de bahsi geçen Nazi profesör Hennig Brinkmann, 1943'te bölüm kütüphanesini kurarken kuşkusuz zorlanmamıştır. Brinkmann üniversitenin Romanoloji kütüphanesinden yalnızca birkaç kitap aldığını söyler, geri kalanları İstanbul kitapçılarından toplamıştır.[25]

1938'de yazdığı bir mektupta, Auerbach "doğru dürüst bir kütüphane" bulamamaktan yakınır. Dante uzmanı Johannes Oeschger'e gönderdiği mektupta, "ne yazık ki burada sadece Oryantalistler gerçekten çalışabilir," yazmıştır.[26] Kütüphanelerin halinden bu kadar bahsettiği halde, Auerbach Jacques-Paul Migne'nin 19. yüzyılda derlediği *Patrologia*'nın tamamını bulunduran Sen Pier ve Sen Paul Dominiken Kilisesi kütüphanesine erişebildiğinden nedense bahsetmemiştir. Diğer mektuplardan ve anılardan, sığınmacıların İstanbul arşivleri ve kütüphanelerine dağılmış türlü türlü kaynağa ulaşabildiğini çıkarabiliriz. Kanonik metinler, önemli eleştirel basımlar, hatta antik Yunan ve Roma elyazmaları ellerinin altındadır. Sadece Dominiken manastırındaki *Patrologia Latina* bile iki yüz ciltten fazla Latince dini metin içerir; bu metinler Tertullianus'dan Papa III. Inno-

24. "Buchhandel in Istanbul", 31 Temmuz 1934, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 163, Universität Istanbul Band II 1934-1935. Jürgens Almanca kitap satışını merkezileştirmeyi önermiştir.

25. Brinkmann İstanbul'dayken Alman kitap değişim programı yoluyla gelecek kitapların teslimatını beklemiştir. Marburg'dan sevk edilen kitaplar Brinkmann ayrıldıktan sonra İstanbul'a varmıştır ve Türkiye'nin Nazi Almanyasına karşı duruşu nedeniyle Alman Konsolosluğunda tutulmuştur. Eğitim Bakanlığı'na yazdığı 20 Mayıs 1944 tarihli raporunda Brinkmann İstanbul'daki başarılarından bahseder. Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, R 4901/13290, Wissenschaftliche Beziehungen zum Ausland, Akte Prof. Hennig Brinkmann, Univ. Frankfurt a.M., Mai 1943-März 1945.

26. Erich Auerbach, Johannes Oeschger'e mektup, 27 Mayıs 1938. Nachlass Fritz Lieb, Basel Üniversitesi Kütüphanesi (elyazmaları bölümü), NL 43 (Lieb) Ah 2,1. Ayrıca bkz. Auerbach'ın Martin Hellweg'e mektubu, 22 Mayıs 1939. Auerbach burada üniversitede işlevsel bir kütüphane olmadığını söyler: "Üçümüz de iyiyiz. Belirsizlik ve huzursuzluk hâlâ mevcut. Yine de buradaki hayat şimdilik çok çekici. Sadece kitaplar, yani işe yarar bir üniversite kütüphanesi, eksik ve seyahat etmek mümkün değil." Martin Vialon (haz.), Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg (1939-1950), Tübingen: A. Francke Verlag, 1997, s. 58.

centius'a kadar uzanan bin yıllık bir teoloji, felsefe, tarih ve edebiyat tarihini kuşatır. Dominiken kilisesindeki bir başka dizi de antik Yunanca metinler ve Latince çevirilerinden oluşur. *Mimesis*'in yayımlanmasından yıllar sonra, Auerbach *Mimesis* için yazdığı "Epilegomena"da bu önemli keşiften bir dipnotta bahseder. Bu dipnotta, Roncalli'nin paha biçilmez kaynaklara erişmesine yardım ettiğini belirtir: "*Figura* ve *passio* üzerine eserlerimi, Sen Pier ve Sen Paul Kilisesi'nin tavanarasındaki kütüphane odasında eksiksiz bir setini bulduğum Migne'nin *Patrologia*'sı sayesinde yazabildim."[27]

İlerde Papa XXIII. Ioannes olacak Monsenyör Roncalli 1930' larda Yahudi akademisyene manastırın kütüphanesinde çalışma ayrıcalığı tanımıştır. Auerbach bu yüzden ona müteşekkirdir. Dahası Roncalli çok daha takdire şayan bir girişimde bulunarak 1943-44 yıllarında binlerce Yahudinin soykırımdan kaçmasına yardım etmiştir.[28] Auerbach Roncalli'nin Yahudi kurtarma dernekleriyle, en önemlisi de Filistin için Yahudi Ajansı İstanbul şubesi müdürü Chaim Barlas ile iletişim içinde olduğundan haberdar mıydı bilmiyoruz.[29] Elimizde yalnızca 1956'da Roncalli tarafından Auerbach'a yazılmış, *Mimesis*'in bir kopyasını yolladığı için teşekkür ettiği bir mektup var. İki yıl sonra Papa olan Roncalli bu akademik çalışmayı "evrensel kardeşliğin" kanıtı olarak nitelemiş, Auerbach'a "1937'de Türkiye'de nasıl da hoş ve arkadaşça sohbet ettiklerini" hatırlatmıştır.[30] Mektupta, aralarında akademik bir ilişki mi olduğu, yoksa siyaset ve teolojiden mi konuştuklarına dair başka bir bilgi yok. Ancak bizzat Auerbach'tan öğrendiğimiz bir şey var: Dominiken kütüphanesine erişimi olmasaydı, o çığır açıcı fikirlerinin bazılarını oluşturamayacaktı. Teolog John Dawson, Auerbach'ın *Patrologia*'da "Antik Yahudilerin tarihsel gerçekliğini ortadan kaldırmak yerine muhafaza

27. Erich Auerbach, "Epilegomena zu Mimesis", *Romanische Forschungen* 65, no. 1/2, 1953, s. 10.

28. Hannah Arendt de Roncalli'ye teşekkür eder: "Angelo Giuseppe Roncalli: Der christliche Papst", *Menschen in finsteren Zeiten* içinde, Ursula Ludz (haz.), Münih: Piper, 1989, s. 75-88.

29. 1943-44 yıllarında Avrupa Yahudilerini kurtarmadaki rolü için bkz. Margaret Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, New York: Continuum International Publishing Group, 2005, s. 82-95.

30. Papa XXIII. İoannes tarafından Auerbach'a yazılan 23 Haziran 1956 tarihli kısa mektup, Marbach'taki Erich Auerbach arşivinde bulunmaktadır.

eden, Eski Ahit üzerine zengin bir Hıristiyan figüral okuma geleneği" bulduğunu gösterir. Dawson'a göre Auerbach *Mimesis*'i bu sayede yazmaya başlamıştır.[31] Türkiye sürgünü birçok açıdan Auerbach için dönüm noktası olmuştur. Auerbach Dominiken kütüphanesinde *Patrologia*'yı okurken, Dante'nin *İlahi Komedya*'sının figüral gerçeklik yorumundan beslendiği sonucuna varmıştır. Auerbach'ın savına göre, ortaçağda zamanın ve gerçekliğin nasıl anlaşıldığını kavramamızı sağlayan şey, Hegelci tarih anlayışı –yeni olaylara yol açan olaylar– değil, olayları düşey eksende ilahi bir düzenle ilişkilendirilmesi olmuştur.[32]

İstanbul kütüphaneleri hakkındaki bu bilgiler *Mimesis*'in "zengin ve uzmanlaşmış bir kütüphanenin" olmaması sayesinde ortaya çıktığı iddiasını zayıflatır. Hatta Auerbach'ın sık sık atıfta bulunulan iddiasını farklı bir biçimde, retorik bir jest olarak yorumlamamıza olanak sağlar. Auerbach edebiyat eleştirmenliğine getirdiği öncü yaklaşımı meşrulaştırmak ve geleneksel yöntemlere bağlı okurlardan gelmesi muhtemel eleştirileri savuşturmak için mübalağaya başvurarak vurgulama yolunu seçer.[33] Filolojik gelenekle yollarını ayıran Auerbach, edebi eserlerden kısa bölümleri çıkış noktası alarak üç bin yıllık bir dönemi kuşatan farklı temsil tarzlarını açığa çıkarır.[34]

Auerbach'ın sonsözünün İstanbul'u bir yokluk mekânı olmakla itham etme amacıyla da kullanıldığını gördük. Ama bu ithamı bir

31. John David Dawson, "Figural Reading and the Fashioning of Christian Identity in Boyarin, Auerbach and Frei", *Modern Theology* 14, no. 2, 1998, s. 186.

32. "Figura"nın İngilizce çevirisi için bkz. Erich Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature*, Gloucester, MA: Peter Smith, 1973, s. 72.

33. Bkz. James I. Porter, "Auerbach and the Scar of Philology", *Classics and National Culture* içinde, Susan Stephens ve Phiroze Vasunia (haz.), Oxford: Oxford University Press, yayıma hazırlanıyor. Ayrıca bkz. James Porter, "Auerbach and the Judaizing of Philology", *Critical Inquiry* 35, 2008, s. 115-47.

34. 1939'da Martin Hellweg'e yazdığı mektupta yöntemini tarif ederken, Auerbach belirli bir görüngüden, "belki de bir sözcüğün tarihi veya bir bölümün yorumundan" başladığını söyler. Belirlenen görüngü hiçbir zaman yeterince küçük veya somut olmaz ve kesinlikle biz akademisyenlerin takdim ettiğimiz bir kavram olmamalıdır, incelenen malzemenin kendiliğinden sunduğu bir şey olmalıdır". Martin Elsky, Martin Vialon ve Robert Stein, "Scholarship in Times of Extremes: Letters to Erich Auerbach (1933-46), on the Fiftieth Anniversary of His Death", *Publications of the Modern Language Association of America* 122, no. 3, 2007, s. 756. Auerbach-Hellweg yazışmasının derlemesi için bkz. Vialon, *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg*.

mübalağa biçimi veya Batı'nın o köklü gezi yazısı geleneğine ait bir söz sanatı, yani *litotes* olarak da düşünebiliriz. Bu söz sanatının bir örneğine Homeros'un Kykloplar diyarı betimlemesinde rastlarız; söylenene göre burada ne yasa ne meclis ne de kültür vardır, yani buraya medeniyetten gelen birinin beklenti ve isteklerini karşılayacak hiçbir şey yoktur.[35] Esasen normatifleştirme niteliğiyle bilinen bu retorik aygıt için Jonathan Lamb "her şey ve hiçbir şey, yeterlik ve yetersizlik arasında bir tahterevalli" der.[36] Auerbach'ın sürgünden önce Almancaya çevirdiği bir 18. yüzyıl metninde, yani Giambattista Vico'nun *Yeni Bilim*'inde ise belki de konumuz itibariyle bizi daha çok ilgilendiren başka bir olumsuzlama biçimine rastlarız. Fikirleri Auerbach'ın tüm eserlerinde merkezi rol oynayan Vico, tarih felsefesi çalışmak için "dünyada hiç kitap yokmuş gibi ilerlemek gerektiğini" öne sürmüştür.[37] Düşünsel olumsuzlamada gösterdiği bu başarı, Vico'nun kendi tarih felsefesi tasavvurunu oluşturmasına ve bu sayede eserinin özgünlüğünün ön plana çıkmasına olanak sağlamıştır.

Entelektüel Ağ: İslam, Dante ve Avrupa'nın Teşekkülü

Türkiye'deyken başyapıtını yazmaya çalışan her akademisyen bu retorik aygıtları kullanmamıştır. Örneğin Alexander Rüstow *Ortsbestimmung der Gegenwart* (Günümüzün Konumunu Belirlemek) üzerinde çalışırken farklı bir yaklaşım izlemiştir.[38] Rüstow 1933'te iktisatçı sıfatıyla Türkiye'de akademik kadro bulmuş, burada Nazi

35. Homer, *Odyssey*, İng. çev. Albert Cook, New York: Norton, 1993, s. 94; Türkçesi: *Odysseia*, 8. basım, çev. A. Kadir, Azra Erhat, İstanbul: Can, 2009.

36. Jonathan Lamb, *Preserving the Self in the South Seas, 1680-1840*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 13. Lamb'e göre *litotes* hem gerçek hem de kurmaca gezi yazılarında önemli yer tutan bir retorik aygıttır. Ayrıca bkz. Jonathan Lamb, "Coming to Terms with What Isn't There: Early Narratives of New Holland", *Eighteenth Century Life* 26, no. 1, 2002, s. 147-55. Litotes ve gezi edebiyatıyla ilgili başka bir tartışma için bkz. Vanessa Agnew, *Enlightenment Orpheus: The Power of Music in Other Worlds*, New York: Oxford University Press, 2008, s. 166.

37. Giambattista Vico, *New Science*, Londra: Penguin Classics, 1999, s. 119. Vico'nun Auerbach üzerinde etkisi için bkz. 1. Bölüm; Türkçesi: *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doğu Batı, 2007.

rejimine direnmeye devam etmiştir. Akademik ilgileri, medeniyetin kapsamlı bir eleştirisini yazmaya yoğunlaşmıştır.[39] *Ortsbestimmung*'a yazdığı önsözde Rüstow, yazdığı kapsamlı kültürel-tarihsel çalışmayı bitirmesini sağlayan koşulları özetlemiştir. Bu "Alman kitabı" yazmanın ilk koşulu boğucu Hitler Almanyasını terk etmekti, diye not düşmüştür. İkinci koşul, sığınmacının görevi olarak tanımladığı bir etik sorumluluk, günümüz "felaketini" dünya tarihi bağlamında açıklama sorumluluğudur. Üçüncü koşul olarak ise Rüstow da dahil sığınmacıların Türkiye'nin Batılı bir kültüre dönüşmesine yardımcı olmak için işe alınmasını göstermiştir. Auerbach'ın aksine Rüstow, sürgünde yazdığı kitapta, sürgünden doğan bazı zorlukların "yoldaşların işbirliği" sayesinde hafiflediğini kabul etmiştir.[40] Kişisel yazışmalarında, Türkiye sürgünüyle ilgili hislerinin türlü türlü olduğunu görürüz. Rüstow İstanbul'a kök salıp "yersiz yurtsuzluk" hissini gidermenin imkânsız olduğundan yakınmış, fakat buradaki yaşam şartlarının eserinin ortaya çıkmasına olanak sağladığını kabul etmiştir.[41]

İktisatçı, sığınmacılar İstanbul'a vardıktan kısa süre sonra kurulan *Privatakademie* adında canlı bir entelektüel çevrenin parçasıydı. Grup düzenli aralıklarla buluşuyor, disiplinlerarası seminerler düzenliyordu, Karon Kitabevi'nin müdavimi olmuşlardı. 1930'ların başında grubun üyeleri arasında Spitzer, hukukçu Andreas Schwarz, iktisatçılar Fritz Neumark, Gerhard Kessler ve Alfred Isaac, arkeolog Kurt Bittel, botanikçiler Heilbronn ve Brauner, zoolog Kosswig,

38. İngilizce çevirisi için bkz. Alexander Rüstow, *Freedom and Domination: A Historical Critique of Civilization*, çev. Salvator Attanasio, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

39. Kreisau Çevresi adlı direniş grubunun en önemli üyesi Helmuth James von Moltke 1943'te Türkiye'yi ziyaret ettiğinde Rüstow ile temas halindedir. Rüstow ABD istihbarat teşkilatı OSS (Stratejik Hizmetler Bürosu) ile irtibat halindedir ve Moltke'nin erken barış antlaşması teklifini Müttefiklere iletmiştir. Stanford J. Shaw, *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933-1945*, Hampshire, UK: Macmillan, 1993, s. 304. Ayrıca bkz. Michael Balfour ve Julian Frisby, *Helmuth James Graf von Moltke, 1907-1945*, İng. çev. Freya von Moltke, Berlin: Henssel, 1984, s. 260-71.

40. Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart: Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Erlenbach: Eugen Rentsch Verlag, 1952, s. 9.

41. Meier-Rust Rüstow'un bugün Koblenz Federal Arşivi'nde bulunan yazışmalarını incelemiştir. Meier-Rust, *Alexander Rüstow*, s. 64, 67, 77.

gökbilimciler Freundlich ve Rosenberg ile kimyacılar Arndt ve Breusch bulunuyordu.[42] Grubun 1930'ların ikinci yarısındaki faaliyetlerini pek bilmesek de, hümanizm yoluna baş koyan Rüstow'un Auerbach için önemli bir entelektüel ahbap olduğundan haberdarız. Auerbach ile Rüstow'un bir kısmı Marbach Edebiyat Arşivi'nde korunan kişisel yazışmalarına bakarsak, Auerbach'ın bu ahbaplıktan nasıl istifade ettiğini öğreniriz: Kitap değiş tokuş edip birbirlerinin taslak metinlerini okumuş, eserleriyle ilgili akademik konuları tartışmışlardır.

Paul Bové *Mimesis*'in "yazıldığı akademik kültürel bağlama çok şey borçlu" olduğunu öne sürer – çok haklıdır aslında, yayımlanmamış mektuplarından birinde bizzat Auerbach da ima eder bunu, ancak yayımlanmış eserlerinde bu nokta atlanmıştır.[43] İstanbul'un Türk entelektüelleriyle sığınmacı bilimciler arasında entelektüel iletişime olanak vermeyen bir yer olduğu anlayışı, Auerbach'ın ölümünden kısa süre sonra, 1957'de, Harry Levin'in Spitzer ve Auerbach hakkındaki makalesiyle de güçlenmiş olabilir. Levin'e göre İstanbul'un yeterli akademik kurumlardan yoksun olması, iki akademisyenin "ayrılma noktasını" belirlemiştir: İstanbul "aynı alandaki iki farklı yaklaşım arasına kesin sınırlar çizmiştir: bir yanda Spitzer'in temel-ilmi, öbür yanda Auerbach'ın yan-ilmi".[44] Levin Türkiye sürgününün Auerbach için "gizli bir lütuf" olduğunu, çünkü kitaplığındaki eksikler sayesinde Auerbach'ın "hayali bir Avrupa medeniyeti müzesi" kurabildiğini iddia etmiştir.[45] "Kendisine mesleki açıdan birçok kolaylık sağlayan bir ortamda yazabileceğinden daha özgün

42. Fritz Neumark, *Zuflucht am Bosporus: Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933-1945*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1980, s. 180.

43. A. Paul Bové, *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 79. Ayrıca bkz. Auerbach'm savaş bittikten sonra Hellweg'e yazdığı mektup: Vialon, *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg*, s. 70.

44. Levin'e göre Spitzer karşılaştırmalı analizinde süreklilikleri ve temel öğelerin özünü çıkarmış, Auerbach ise dönüşümü vurgulayarak göreci bir yaklaşım benimsemiştir. Harry Levin, "Two Romanisten in America: Spitzer and Auerbach", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* içinde, Donald Fleming ve Bernard Bailyn (haz.), Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 1969, s. 472.

45. *A.g.y.*, s. 466, 471.

bir kitap yazmaya mecbur kalmıştır."[46] Levin savını bir adım daha ilerletmiş, Auerbach'ın boşluğa düşüp sonra da buradan *Mimesis*'iyle birlikte çıkmasına neden olan şeyin yeterli bir kütüphanenin olmaması değil, Türk çağdaşlarının cehaleti olduğunu öne sürmüştür. Savını bir örnekle desteklemek isteyen Levin, Auerbach ile *İlahi Komedya*'nın Türkçe çevirmeninin karşılaşma hikâyesini anlatır:

> Bir anısı, nasıl bir kopuş hissinden muzdarip olduğunu komik bir şekilde ortaya koyar. İstanbul'daki resmi görevleri sırasında, kendisiyle ortak yanı olabileceği varsayılan muhtelif Türkle tanıştırılmıştır Auerbach. Tahmin edersiniz ki bu kişilerden biri de *İlahi Komedya*'nın Türkçe çevirmenidir. Çeviriyi iki yıldan az bir sürede bitiren çevirmen, sırf para kazanmak için vasat edebiyat kitapları da çevirmek zorunda olmasa, bu işi daha da kısa sürede bitirebileceğini söyleyerek övünmektedir. Auerbach dil hâkimiyeti için çevirmeni tebrik edince, çevirmen bir kelime İtalyanca bilmediğini itiraf eder. İtalyanca bilen bir kardeşi vardır, ama uzaklarda olduğundan bir yardımı dokunmamıştır. Çevirmene beklenen soruyu soran Auerbach, *İlahi Komedya*'nın Fransızca çevirisini kullandığı yanıtını alır. Gözü seğirmeye başlayan Auerbach hangi Fransızca çeviriyi kullandığını sorduğunda, Türk "ismini hatırlamıyorum, ama büyük kahverengi bir kitaptı" diye cevaplar. Böyle koşullar altında Auerbach gibi vasıflı bir âlimden ne beklenebilir? Kendi tabiriyle "*dans un grenier*", yani tavan arasında çalışıyordu. Aldığı notları tüketene dek kullandıktan sonra ortaçağ araştırmalarını askıya almak zorunda kalacaktı. Dergi, derleme ve yorum yokluğunda nasıl akademisyenlik yapılırdı?[47]

Hikâyeyi bu denli eğlenceli kılan, Alman âlimliğinin karşıtı olarak nitelenen vasat edebiyat eserlerinin cahil çevirmeni Türk karakteridir. Anekdot retorik amacına ulaşmış olmalı, zira Alman akademisyeni kuşatılmış göstererek sempati uyandırıyor, hatta tezatları ve tuhaflığına rağmen bugün bile ayakta kalmayı başarıyor. Levin'in hikâyeyi komikleştirmek için ne kadar abarttığını bilmediğimizden, bu anıyı başka bir açıdan incelemekte fayda var. Bu noktada Levin'in anlatıcının çeviri mekaniğine odaklanıp bizzat çeviri projesinin önemini gözden kaçırmasının önemli bir mesele olduğunu düşünüyorum. Gelin Türk okurlar için Dante çevirme projesini ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

Osmanlı geçmişini daha yeni geride bırakan bir toplumda, Dante'nin *İlahi Komedya*'sını yayımlamanın devrimden aşağı kalır yanı

46. *A.g.y.*, s. 466. 47. *A.g.y.*, s. 465-6.

yoktur. Eserde "Yeryüzünde bölücülük, bozgunculuk tohumu"[48] ektikleri gerekçesiyle cehennemin dokuzuncu katmanında cezalandırılmakta olan Muhammed ve Ali ile Dante ve Vergilius'un karşılaşmasının anlatıldığı sahneyi hatırlayalım. Peygamber tasviri bakımından Müslüman okurlar için küfür gibi bir betimlemedir bu. (Hatta Muhammed ve Ali ile şeytan arasında yalnızca Yehuda, Brutus ve Cassius vardır; bu üçü cezalarını cehennemin bir sonraki katmanında çekmektedir). Söz konusu sahne Ali ile Muhammed'e acımasızca işkence edilmesini ayrıntılarıyla tasvir eder, Muhammed'in bağırsakları deşilmiştir. İşkence sahnesinin o kadar kışkırtıcı olduğu düşünülüyordu ki, 1882'de *İlahi Komedya*'yı modern Yunancaya çeviren Osmanlı'nın Londra Büyükelçisi Musurus Paşa çareyi bölümü kitaptan çıkarmakta bulmuştu.[49] İslamın temsilini düzenleyen dini normlar *İlahi Komedya*'nın *Cehennem* adlı ilk bölümünün çevrilmemesini buyuruyordu; sonuçta bu dönemde Dante Osmanlı'da neredeyse hiç kabul görmedi. Tüm bu uygulamalar nedeniyle, *İlahi Komedya* çoğu Osmanlı okur için mevcut değildi.

Levin'in Auerbach ile çevirmenin karşılaşma hikâyesini Alman sığınmacının İstanbul'da muzdarip olduğu kötü koşulları özetlemek için kullanıldığından bahsettik. Fakat Türkiye'nin kültür tarihine aşina olan okurlar için 1938 tarihli Dante çevirisi başka bir şeyin kanıtıdır: Türkiye'nin laikleşmesiyle beraber ortaya yeni ve heyecan verici entelektüel imkânlar, yayıncılık dünyasını yerinden oynatacak imkânlar doğduğunu gösterir. Dolayısıyla "cahil Türk" veya daha önce sözünü ettiğim kitap sevmeyen dekan gibi tiplemeleri bir yana bırakıp bu insanların kimliklerini açığa çıkarmakta, onlar hakkında bir şeyler öğrenmeye çalışmakta fayda var. Sözü edilen çevirmenin adı Hamdi Varoğlu'dur. 1938'de *İlahi Komedya*'nın ilk Türkçe düzyazı çevirisini yayımlamış, daha sonra birkaç farklı çevirmen

48. Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, s. 232.

49. Paget Jackson Toynbee, *Dante Studies*, Londra: Clarendon Press, 1921, s. 112. "Sultan [Abdülhamid] tebaasından Musurus Paşa, Dante'nin İslamın kurucusuna yönelik küfür kabilinden sözlerini atlamayı vazife bilmiştir." Toynbee, Dante'nin imparatorun yetkisini Tanrı'dan aldığını söylemeye cüret ettiği için kara listede olduğunu hatırlatır. Toynbee, bölümü atlayan Musurus Paşa'nın çevirisini metnin "kırpılıp" sakat bırakılmasının diğer örnekleri bağlamında, sözgelimi 18. yüzyılda yapılan bir Latince çeviri ile birlikte değerlendirir.

de bu çeviriyi geliştirmiştir. Varoğlu ülkedeki en üretken çevirmenlerdendir ve Zola çevirileriyle tanınır; Stendhal, Rousseau, Zweig, Cervantes, Platon ve Euripides'in eserlerini de Türkçeleştirmiştir: Çevirmenin Levin'in bahsettiği vasat edebiyat eserlerini, ya da yalnızca onları çevirmediği kesin. Burada çevirilerin kalitesini tartışacak veya çevrilebilirlik, aradilden çeviri yapmanın meşruiyeti, çeviri kuramı, çeviri etiği gibi meselelere girecek değiliz. İsterseniz bunun yerine çevirilerin Türkiye'nin laik hümanist projesi için daha geniş anlamlarını hatırlayalım. *İlahi Komedya*'nın 1938 tarihli düzyazı çevirisi, Maarif Vekili Hasan Âli Yücel tarafından başlatılan çok daha büyük bir çeviri projesinin habercisidir.

Dante'nin Türkiye'de alımlanışı Nüshet Haşim Sinanoğlu'nun Dante üzerine çalışmasıyla başlar. 1934'te yayımlanan çalışmada yazar, *Cehennem*'in farklı katmanlarında çekilen cezaların bir özetini sunar. Sinanoğlu'nun belirttiği gibi, cömertliği ve kahramanlığıyla tanınan 12. yüzyıl Mısır Sultanı Selahaddin de arafta kalan büyük filozof ve şairler arasındadır.[50] Bu grubun vaftiz edilmemişlerle beraber Dante'nin cehenneminin kıyısında kısılıp kalmalarının sebebi günahkâr olmaları değil, Hıristiyan olmamalarıdır. Sinanoğlu arafta kalan üç Müslümandan birinin adını açıkça belirtmişse de (Dante' nin arafa koyarak onurlandırdığı diğer iki Müslüman, filozof İbn-i Sina [980-1037] ve İbn Rüşd'dür [1126-1198]), cehennemin dokuzuncu katmanındaki Muhammed ve Ali'yi atlamıştır. Daha kesin konuşmak gerekirse, Sinanoğlu bölücülüğe verilen cezayı tasvir eder ama cezayı alanların kimliklerini açıklamaz. Dokuzuncu katmanda bağırsakları deşilmiş bir halde bulunan figürün "Hıristiyanlar için birçok muharebeye sebep olan dinin müessisi"[51] olduğunu söylemekle yetinir.

Sinanoğlu 1934 dolaylarında Türk okurların *Cehennem* cildindeki bölücülükle ilgili kısma hazır olmadıklarını düşünüyordu; bunu göz önünde bulundurursak, Varoğlu'nun birkaç yıl sonraki Dante çevirisinin ne kadar önemli olduğunu daha rahat anlarız. Varoğlu ile yayımcısı İbrahim Hilmi Çığıraçan'ın çeviriye temkinli yaklaştıkla-

50. Nüshet Haşim Sinanoğlu, *Dante ve Divina Commedia: Dante ile İlk Temas*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1934, s. 63.

51. "Bu, hıristiyanlar için birçok muharebelere sebep olan dinin müessisi idi". *A.g.y.*, s. 74.

rı kesin. Bu *İlahi Komedya* çevirisi bir önsözle başlar; burada M. Turhan Tan okurlara eseri "cennetle cehennem hakkında, dinî değil, bedîî bir fikir edinmek" üzere yorumlamayı tembihler.[52] Tan Dante'nin diğer dinlere saygı göstermeyen, onlarla alay eden tasvirlerini Dante'nin Katolik Kilisesi'ni memnun etme gereksinimine bağlar. Tan'a göre Dante'nin şaheserini yaratmasının tek yolu budur.[53] Varoğlu önceki çevirmen Rum Musurus Paşa gibi sansürle tehdit edilmemişse de, Tan'ın önsözü *İlahi Komedya*'nın nasıl alımlanacağına dair ciddi kaygılar olduğunu gösterir. İlk defa, Türk okurlar Muhammed'in *Cehennem*'deki imgesiyle yüzleşecektir. Şimdi o bölümü Varoğlu'nun Türkçe düzyazı çevirisinden aktarıyorum:

> Dibi çıkan veya bir tahtası kopan hiçbir fıçı yoktur ki, benim gördüğüm, çenesinden şercine kadar yarılmış bir günahkâr derecesinde delinmiş olsun. Bağırsakları bacaklarının arasında sallanıyor, ahşası ve yenilen şeyleri necasete tahvil eden murdar kese meydanda görünüyordu. Ben, sabit nazarlarla ona bakarken, o da bana baktı ve göğsünü elile açarak, dedi ki:
>
> – Bak, nasıl vücudumu paralıyorum; bak Muhammed nasıl alil oldu. Önümden ağlayarak giden Alinin yüzü, çenesinden kafatasına kadar yarıktır. Ve burada gördüğün bütün diğerleri, yeryüzünde, nifak ve itizal saçmışlardır, onun için böyle yarıldılar. Arkamızda bir zebani var ki, bu elem yolunu bir kere devrettiğimiz zaman, bizi keskin kılıncı ile bir kere daha zalimane biçiyor; zira, onun önüne varmadan evvel yaralarımız tekrar kapanmış bulunuyor.[54]

Dante'nin görüşlerinin kendi görüşleri sanılmasından çekinen Varoğlu, Muhammed ve Ali tasvirleriyle arasına mesafe koyan uzun bir dipnot yazma gereği duymuştur. Çevirmen işini sağlama almak için Osmanlı şairi Abdülhak Hamid Tarhan'ın Muhammed ve Ali'ye muamelesi nedeniyle Dante'yi eleştirdiği bir şiirini de aktarmıştır.

52. Bkz. M.Turhan Tan'ın önsözü; Dante Alighieri, *İlâhî Komedi (Divina commedia) Cehennem-Âraf-Cennet*, çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1938, s. xxvi. "Cennetle cehennem hakkında, dinî değil, bedîî bir fikir edinmek ve bir şaheser okumak isteyenler bu nefis kitaptan mutlaka birer nüsha edinmelidirler." Yayınevinin editörü İbrahim Hilmi Çığıraçan metne Dante'nin yaşamı ve eserleriyle ilgili bir önsöz eklemiştir. Bkz. Dante Alighieri, *İlâhî Komedi*, s. v-xx içindeki önsöz. 1938'de Hamdi Varoğlu da Dante'nin yaşamı ve eserleri üzerine bir kitap yayımlamıştır: Hamdi Varoğlu, *Dante Alighieri: Hayatı, Eserleri ve İlahi Komedi*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.

53. Bkz. Turhan Tan'ın önsözü, Dante Alighieri, *İlâhî Komedi*, s. xxvi.

54. *A.g.y.*, s. 132-3.

Şiirde Abdülhak Hamid İtalyan şaire ironik ve hor gören bir dille hitap eder: "Sen misin o? Büyük iftira ustası Dante!"[55] Durumun değiştiği sanılmasın, okuduğum tüm Türkçe çevirilerde (Rekin Teksoy'un daha güncel çevirisi de dahil olmak üzere) tüm çevirmenlerin hâlâ bir biçimde Dante'nin İslam peygamberini temsili ile kendileri arasında mesafe koyma ihtiyacı duydukları görülüyor.[56] Demek ki Komedya'yı dini değil estetik bir metin olarak yorumlamayı tembihleyen Turhan Tan'ın 1938 tarihli uyarısı bugün hâlâ geçerli. Ayrıca Türkiye'de din ve devlet işlerini ayırıp düşünce özgürlüğünü güvence altına alma vaadiyle doksan yıl önce başlatılan laik reformların henüz hedefine ulaşmadığını da gösteriyor bu.[57]

Alman Yahudi Dante uzmanı Auerbach'ın Dante'nin eserinden doğan gerilimlerle nasıl baş ettiğini merak ediyor insan. Yayınlara ve çevirilere bakılırsa, tıpkı Rönesansı doğuran toplumsal ve kültürel koşullara yönelik ilgi gibi, Dante için de hassas bir piyasa vardır. Bu ilgiden yararlanan Spitzer üniversitede Boccaccio, Rabelais ve Cervantes hakkında dersler vermiştir.[58] Spitzer üç derste de Dante'nin Rönesansa etkilerine değinmiştir. Fakat Sinanoğlu gibi, Spitzer ve 1944'te Türkçe yayımlanan *Roman Filolojisine Giriş* kitabında *İlahi Komedya*'yı tartışan halefi Auerbach da Dante'nin *Cehennem*'

55. Dante Alighieri, *İlâhî Komedi*, s. 132. Şiirin orijinali, şairin "Tayflar Geçidi" derlemesinde yayımlanmıştır.

56. Örneğin bkz. Feridun Timur'un dipnotu: Dante Alighieri, *İlâhî Komedya*, çev. Feridun Timur, Ankara: Maarif Basımevi, 1959, s. 346-7. Sözgelimi Edward Said, bölümün eleştirel okumasını yaptığı *Şarkiyatçılık*'ta şunları yazar: Muhammed'in iğrenç bir biçimde cezalandırıldığı sahnede "okur capcanlı resmedilen bir cezanın hiçbir eskatolojik ayrıntısından sakınılmaz. Muhammed'in iç organları büyük bir cesaretle açıkça betimlenir". Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979, s. 68; Türkçesi: *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, İstanbul: Metis, 2006. Said'in Dante okuması ve tarihsel dönemselleştirmesinin bir eleştirisi için bkz. Kathleen Biddick, "Coming Out of Exile: Dante on the Orient(alism) Express", *American Historical Review* 105, no. 4, 2000, s. 1234-49.

57. Laikliği Osmanlı'da 18. yüzyıldan beri evrilen bir tarihsel süreç olarak inceleyen bir çalışma için bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964. Berkes bu çalışmasında "sekülerizm" ve "laiklik" terimlerinin Hıristiyan ve Müslüman toplumlardaki değerliğini inceler.

58. Derslerin üçü de Türkçeye çevrilip yayımlanmıştır. Leo Spitzer, "Bocaccio", "Cervantes" ve "Rabelais yahut Rönesansın Dehası", *Üniversite Konferansları 1935-1936* içinde, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937.

deki Muhammed tasvirinden bahsetmemiştir.[59] Muhammed sahnesinden imtina etmenin pragmatik sebepleri olabilir, ama kaçan bir fırsat olarak dikkatimi çekiyor: Bu konuya değinmek, laik hümanizmin Hıristiyanların hâkim olduğu bir toplumdan Müslüman bir topluma tercüme edilip edilemeyeceği hakkında kritik bir tartışmayı ateşleyebilirdi.

1939-1940 akademik yılında üniversite, halka açık konferanslar dizisi kapsamında Auerbach'ın başına dert açabilecek bir etkinlik düzenlendi. Daha önce Spitzer'in verdiği Rönesans derslerinin aksine Auerbach'ın konuşması, bilhassa Dante'nin *İlahi Komedya*'sına odaklanan ilk konuşmaydı. Riskli bir konuydu bu; fakat Auerbach'ın tartışmadan kaçındığını, çoğunluğu Müslüman olan dinleyici kitlesinin hoşuna gidecek kısımları vurgulamayı tercih ettiğini ileride göreceğiz. Spitzer'in öğrencisi olan ve daha sonra da Auerbach'ın asistanlığını yapan Güzin Dino'ya göre bu etkinlikler büyük bir kitleye ulaşıyordu. 2007'de Paris'te yaptığımız bir söyleşide, Spitzer'in derslerinden birinde Fransızcadan Türkçeye simültane çeviri yaptığını anımsadı. Dediğine göre o konuşmada, öğrenciler, akademisyenler ve diğer ziyaretçilerden oluşan neredeyse üç bin kişilik bir dinleyici kitlesi varmış.[60] Halka açık dersler sığınmacılara çığır açıcı çalışmalarını Türk halkına sunma fırsatı sağlamıştır: Mesela Paul von Aster özgür irade kavramı hakkında konuşmuş, Wilhelm Peters Avrupa üniversitelerinin tarihinden bahsetmiş, Gerhard Kessler de siyaset ve etik üzerine bir ders vermiş, Alexander Rüstow proletaryanın geçmişi ve geleceği üzerine fikirlerini paylaşmış, Alfred Heilbronn cinselliğin kökenleri ve amacı, Philipp Schwartz ise Freud ve psikanaliz gibi konuları ele almıştır.

59. Erich Auerbach, *Roman Filolojisine Giriş*, çev. Süheyla Bayrav, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından, no. 236, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944. Auerbach'ın Dante üzerine yeni çalışmaları da 1944'te İstanbul'da yayımlanmış fakat Türkçeye çevrilmemiştir. Erich Auerbach, *Neue Dantestudien: Sacrae scripturae sermo humilis; Figura; Franz von Assisi in der Komödie. Dante Hakkında Yeni Araştırmalar*, Robert Anhegger, Walter Ruben ve Andreas Tietze (haz.), İstanbul Schriften – İstanbul Yazıları, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944.

60. Güzin Dino ile Paris'te söyleşi, 26 Ekim 2007. Yayımlanan 1935-36 konferanslarına bir önsöz yazan Cemil Bilsel, bu derslerin müthiş rağbet gördüğünü, konferans salonunda yüzlerce kişinin ayakta kaldığını belirtmiştir.



Giovanni da Modena (1409-1455), *Muhammed Peygamber*, Dante'den esinlenen bir Cehennem freskinden detay, 1410 civarı. Bolognini Şapeli. S. Petronino, Bologna, İtalya.

Bu konuşma dizisinde tek başına Auerbach en az yedi ders vermiştir. Söz konusu dersler sırasıyla şu başlıklarda Türkçede yayımlanmıştır: "On Yedinci Asırda Fransız 'Public'i" (1937), "Jean Jacques Rousseau" (1939), "XVIıncı asırda Avrupada Milli Dillerin Teşekkülü" (1939), "Dante" (1940), "Edebiyat ve Harp" (1941-1942), "XIXuncu Asırda Avrupada Realism" (1942) ve "Montesquieu ve Hürriyet Fikri" (1945).[61] Türkçe yayımlanan bu dersleri ilginç kılan,

61. Auerbach'ın Türkiye'deki dersleri için bkz. Erich Auerbach, "On Yedinci Asırda Fransız 'Public'i", *Üniversite Konferansları* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 50, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. 113-23; Erich Auerbach, "Jean Jacques Rousseau", *Üniversite Konferansları 1938-1939* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 96, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1939, s. 129-39; Erich Auerbach, "XVIıncı asırda Avrupada Milli Dillerin Teşekkülü", *Üniversite Konferansları 1937-1938* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 93, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1939, s. 143-52; Erich Auerbach, "Dante", *Üniversite Konferansları 1939-1940* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 125, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1940, s. 62-70, Erich Auerbach, "Edebiyat ve Harp", *Cogito* 23, 2000, s. 219-30; Erich Auerbach, "XIXuncu Asırda Avrupada Realism", in *Üniversite Konferansları 1941-1942* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, No.172, İstan-

Auerbach'ın kendi çağını ve Türkiye'deki reformları yakından ilgilendiren konular üzerine fikir yürütmüş olmasıdır – dünyanın birbirine giderek daha fazla bağlanması, Rönesans'ın ortaya çıkışı, ulus ile konuşma dili arasındaki ilişki, özgürlük kavramı, burjuvazinin yükselişi, vb. Bu derslerde edebiyat, ulus inşası ve savaş arasındaki ilişkiler veya sömürgeciliğin edebiyata etkisi gibi konuları da ele alması, Auerbach'ı ilginç ama temkinli bir siyasi figür gibi gösterir.

Dersler Auerbach'ın diğer çalışmalarından farklıdır, çünkü Auerbach burada Türk dinleyicileri için bağlam boşluklarını doldurur. Tarihsel, toplumsal, siyasi bağlam hiç kuşkusuz *Mimesis* için de önemlidir, ama Türkiye'deki derslerde edebiyatın toplumsal ve siyasi bağlamı daha merkezi bir rol oynar. Nitekim yılda bir yapılan bu konferanslar, Auerbach'ın *Mimesis*'i oluşturan fikirleri nasıl geliştirdiği, dinleyicilerle nasıl bir ilişki kurduğu hakkında önemli ipuçları verir. Akademik olmayan ama epey eğitimli bir dinleyici kitlesine ulaşması beklenen bu ders dizisi amacına ulaşmıştır: Siyaseten alakalı konulara tarihsel bir çerçevede odaklanan dersler, dinleyicileri ortaçağdan 19. yüzyıla Avrupa kültür ve edebiyat tarihiyle tanıştırmıştır.

Sürgün filolog Dante dersine şu sözlerle başlamıştır: "1265, hicrî 633 senesinde Floransada doğan 1321 de 56 yaşında menfada ölen Dante Aliguieri [Alighieri] Orta Zaman Avrupasının en büyük şairi idi" [aynen alınmıştır].[62] Bu açılış cümlesi Dante ile Auerbach için

---

bul: Kenan Basımevi, 1942; Erich Auerbach, *Dante Hakkında Yeni Araştırmalar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no. 5, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1944; Erich Auerbach, "Montesquieu ve Hürriyet Fikri", *Üniversite Konferansları 1943-1944* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 273, İstanbul: Kenan Matbaası, 1945, s. 39-49; Erich Auerbach, "Voltaire ve Burjuva Zihniyeti", *Garp Filolojileri Dergisi* 1, 1947, s. 123-34; Erich Auerbach, "Kötünün Zaferi: Pascal'ın Siyasi Nazariyesi Üzerine Bir Deneme", *Cogito* 18, 1999, s. 279-99. Pascal hakkındaki bu makaleye 19 Mayıs 1941 tarihi yazılmış, çeviren Fikret Elpe diye not düşülmüştür; makale ilk defa *Felsefe Arkivi* (1946, s. 2-3) dergisinin ilk sayısında yayımlanmıştır. Aynı yıl, İngilizce bir versiyonu da "The Triumph of Evil" başlığıyla *Hudson Review*'da yayımlanmıştır. Makalenin Almanca versiyonu ise "Über Pascals Politische Theorie" başlığıyla yayımlanmıştır: Erich Auerbach, *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern: Francke, 1951. Makalenin İngilizce çevirisi için bkz. Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature*, 1973, s. 101-29.

62. Auerbach, "Dante", s. 62.

ortak bir "ebedi ve hiç değişmeyen [sürgün] kaderi" imgesi uyandırır – David Damrosch, Seth Lerer ve Kathleen Biddick de Auerbach'ın *Mimesis*'teki Dante okumasıyla ilgili olarak bu noktayı vurgularlar.[63] Şairin hayatını ve onu sürgüne zorlayan sebepleri özetleyen Auerbach, 13. yüzyıl İtalyasının tarihsel ve siyasi arka planına ışık tutmuştur. Auerbach'ın dersi aynı zamanda Varoğlu'nun henüz yayımlanan çevirisine referansta bulunmuş, Dante'nin Rönesans'ta oynadığı katalizör rolünü anlatmakta girizgâh görevi görmüştür.

Dersin açılış cümlesinde kulağa tuhaf gelen kısım Auerbach'ın hem Hıristiyan hem de İslami takvime gönderme yapmasıdır – Miladi takvime geçildikten on küsur yıl sonra, 1930'ların sonunda, laik akademisyenler arasında artık yaygın değildir bu. Böyle bir açılış jesti Auerbach'ın Dante ve dönemini daha geniş bir bağlama yerleştireceği beklentisi yaratır: Ne de olsa İtalya ile İslam dünyası yalnızca Akdeniz coğrafyası, ticaret ve seyahat ile değil, Dante'nin açıkça kabul ettiği Müslüman felsefeciler, özellikle de Aristotelesçi filozoflar İbn-i Sina ve İbn Rüşd tarafından korunan, çevrilen ve yorumlanan klasik Yunanca metinler vesilesiyle de birbirine bağlıdır. Auerbach İslam dünyasına yalnızca birkaç kez, İstanbul'daki dinleyicilere uygun göndermeler yapmıştır. Mesela Haçlı Seferleri'nin Avrupa'yı İslama karşı birleştirdiğinden, Doğu ticaretinin Floransa gibi bir şehir için ne denli önem taşıdığından bahsetmiştir.

Auerbach'ın bahsetmediği şeyse cehennemde Muhammed'in iç organlarının dışına çıktığı kanlı sahnedir. Dinleyiciler öylece oturup dinler miydi bunu? Yoksa homurdanarak salonu topluca terk mi ederlerdi? Dinleyiciler ne tepki verirlerdi bilemeyiz, zira konuşmacı tarafından bilfiil sınanmadılar. Yine de Auerbach bu riski alsaydı, en azından bazı dinleyiciler ortaçağdaki İslam imgesi üzerine ciddi ciddi kafa yorar mıydı acaba diye düşünmeden edemiyor insan. Rönesans'ın ortaya çıkmasında Dante'ye neden merkezi rol atfediliyor, diye sorabilirlerdi. Öyleyse laik hümanizmin Müslümanların hâkim olduğu bir toplumda nasıl bir geleceği olacaktı? Bu kadar spekülatif tarih yeter: Sonuçta Auerbach bu riski almadı. Tereddüdü anlaşıla-

63. David Damrosch, "Auerbach in Exile", *Comparative Literature* 47, no. 2, 1995, s. 107-9. Auerbach *Mimesis*'te Farinata ile Cavalcanti'nin "ebedi ve değişmez kaderlerinin aynı" (s. 192) olduğunu yazar.

bilir, fakat bu meseleyi bir yana bırakan Auerbach *İlahi Komedya* üzerindeki İslami etkileri de atlamıştır. Aslına bakılırsa Auerbach sürgün öncesi çalışmalarında Dante üzerindeki dolaylı İslami etkileri kısmen de olsa kabul etmiştir. Auerbach'ın bu meseleyi İstanbul Üniversitesi'ndeki konuşmasında kasten atladığını varsayabilir miyiz? Dinleyicileri Dante'nin eserini Müslüman-Hıristiyan dünyanın ortaklığı bağlamında düşünmeye çağırmış, ama Dante'nin Türkiye'de alımlanışı için verimli olabilecek bağlamsal bilgilerden sakınmıştır. Daha da önemlisi, böyle bir tartışma modern Avrupa'nın oluşum sürecini Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslamın karşılıklı ilişkilerinin bir sonucu olarak yeniden düşünmeyi gerektirecektir.

Dante'nin İslamdan etkilendiğini söylemek zorlama bir sav değildir aslında. Auerbach'ın da bildiği gibi, 20. yüzyılın başında Dante araştırmacıları İslam ile Hıristiyanlığın *İlahi Komedya*'da örtüşmesi üzerine hararetli bir tartışma yürütmüşlerdir: Bir yandan Arap dünyasının Provans şiiri ve haliyle Dante üzerindeki etkisiyle ilgilenmiş, bir yandan da *İlahi Komedya*'nın İslami ve Hıristiyan eskatolojik fikirleri birleştirdiğini öne sürmüşlerdir. Örneğin 1919 tarihli *Dante ve İslam* başlıklı çalışmasında Miguel Asín Palacios, İslamın isra ve mirac kavramlarının Dante'nin *İlahi Komedya*'daki "kavrayışının asıl örneği" olduğunu öne sürer.[64] Arap filoloğu Asín, Dante'nin acı çeken Muhammed ve Ali tasviri ile İslami tasvirlerin örtüştüğünü iddia eder – örneğin "kana susamış General el-Haccac gibi günahkârlar İslam geleneğinde cehennemde işkence görürken bağırsakları bacakları arasından sarkan figürler olarak sunulur".[65] Asín Dante ve İbn Arabi'nin araf tasvirleri arasındaki benzerliklere dikkat çekmiş, İbn Arabi'nin arafı birtakım hücreler, istasyonlar ve pasajlardan oluşan bir yer olarak tahayyül ettiğine değinmiştir.[66] Asín'e göre, Dante öncesi Hıristiyan eskatolojisinde böylesine ayrıntılı ve net bir araf tasviri yoktur.[67]

64. Miguel Asín Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, Londra: John Murray, 1926, s. xiii; Türkçesi: *Dante ve İslam*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Okuyan Us, 2010. Bu argümanı destekleyen bir çalışma için bkz. René Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, Paris: Bosse, 1925; Türkçesi: *Dante ve Ortaçağ'da Dini Sembolizm*, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan, 2001.

65. Asín Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, s. 104.

66. *A.g.y.*, s. 114. 67. *A.g.y.*, s. 112.



Muhammed Peygamberin Burak Üstünde Miracı, minyatür, 19. yüzyıl Kuzey üslubu, Türkiye'de kopyalanmış. Inv. Ms. or. oct. 952, f. 9a. Staatsbibliothek zu Berlin, Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Almanya.

Leonardo Olschki'ye göre, Dante'nin nelerden etkilendiği meselesi iki dünya savaşı arasında "farklı ülke ve çevreler tarafından... gerilim içinde ve tutkuyla tartışılmıştır".[68] Bu tartışmalarda, Batı Avrupa'nın teşekkülüne bizzat Akdeniz'in katkı sağladığı fikri ilginç bir rol oynamıştır. Örneğin Romanolog Werner Mulertt, 1924' te yazdığı bir makalede Dante uzmanlarının o güne kadar bilmediği Arapça kaynakları tartışmaya dahil ederek Asín'in Batı akademisine önemli bir katkı sağladığını kabul eder. Mullert, Müslümanların ve Dante'nin kıyametle ilgili görüşlerinin bazı noktalarda kesiştiğini bütünüyle inkâr etmese de, Asín'in çalışmasını ideolojik olduğu gerekçesiyle açıkça reddetmiş, seçici yöntemin tehlikelerine karşı uyarıda bulunmuştur.[69] Akdeniz'in çeşitli ahret tasvirleri sunduğunu Mullert de kabul etmiş, fakat İslami ve Danteci kıyamet görüşlerini birleştiren bir soykütüğünün izini sürmeyi sorunlu bulmuştur.[70] Arap edebiyatı uzmanlarıyla Dante uzmanları arasındaki tartışma, temel eseri *Die Göttliche Komödie*'yi (İlahi Komedya) 1925'te yayımlayan Karl Vossler'in de gözünden kaçmamıştır. Asín'in eserine yalnızca bir dipnotta değinen Vossler, Dante'nin ve İslamın kıyamet an-

68. Arap dili ve edebiyatı uzmanının "Dante'nin şöhretini büyük ölçüde İspanya'ya, hatta Mağribe mal etmek" istediğini, bu yüzden "bulgularını abartıp sonuçlarını olduğundan daha büyük gösterdiğini" söyleyen Olschki, Asín'in çalışmasını ıskartaya çıkarır. Leonardo Olschki, "Mohammedan Eschatology and Dante's Other World", *Comparative Literature* 3, no. 1, 1951, s. 1. Olschki'nin makalesi *Comparative Literature*'da yayımlandıktan bir yıl sonra, Theodore Silverstein *Journal for Near Eastern Studies* için, Asín Palacios'un metodolojisini ve tartışmasını eleştiren bir değerlendirme yazmış; Olschki'nin aksine, Hıristiyan ve İslami gelenekler arasındaki paralellikleri keşfedilen yeni malzemeler ışığında tekrar ele almıştır. Theodore Silverstein, "Dante and the Legend of Mi'raj: The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Otherworld", *Journal of Near Eastern Studies* II, no. 2, 1952, s. 89-110. Tartışma hakkında daha sonra yazılan bir değerlendirme yazısı için bkz. Vicento Cantarino, "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy", *A Dante Symposium* içinde, William de Sua ve Gino Rizzo (haz.), Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965, s. 175-98; Paul A. Cantor, "The Uncanonical Dante: The Divine Comedy and Islamic Philosophy", *Philosophy and Literature* 20, no. 1, 1996, s. 138-53. Paul Cantor, Dante'nin *İlahi Komedya*'sının Müslümanları yalnızca bölücü olarak resmetmediğini söyleyerek tartışmaya katkıda bulunur. Müslüman felsefeciler İbn-i Sina ile İbn Rüşd'ü hatırlatan Cantor, *Komedya*'da iki tane de olumlu Müslüman figürü bulunduğunu belirtir.

69. Werner Mullert, "Asíns Dantebuch", *Islam* 14, 1924, s. 119.

70. *A.g.y.*, s. 115.

layışları arasındaki ortak noktaları, Müslüman kıyamet fikrinin Yahudi-Hıristiyan kökenleri olduğunu öne sürerek meşrulaştırmaya çalışır. Ancak Vossler "kitabın bazı kısımlarının Batı dünyasının ortaçağ kıyametçiliğine geri döndüğünü, bunun da muhtemelen Sicilya veya İspanya etkisinden kaynaklandığını" da kabul eder. Mullert gibi Vossler de hiç değilse Akdeniz'in çeşitli kültürlerle dinlerin birbirini beslediği bir yer olduğunu, bunun da Avrupa'nın teşekkülüne etki etmiş olabileceği fikrini benimsemiştir.

Avrupa'nın kökenleri ve Akdeniz, Auerbach'ın sürgün öncesi çalışmalarında da ele aldığı bir meseledir. Dante hakkındaki 1929 tarihli tezinde Auerbach, Dante'nin eserine ilham veren fikrin ve bu eserdeki mitik ayrıntıların çoğunun "Akdeniz havzası ülkelerinde yüzyıllar boyu biriken, hem Doğu hem de Batı kökenli zengin bir mitoloji hazinesinden" alındığını kabul eder. Auerbach'a göre Dante bu hazineye edebi modeller olmadan da erişilebilirdi; onları "soluduğu hava" gibi içine çekiyordu.[71] Suzanne Marchand'ın da belirttiği gibi, 1920'lerde Batı ilminin Doğu'ya borçlu olduğunu vurgulamak alışılmış bir şey değildir.[72] Bu açıdan düşünüldüğünde, Auerbach'ın "Akdeniz havzası" ülkeleri arasında kültürel temas ve iletişim olduğunu kabul etmesi daha da önem kazanır. Yine de bu kabul çok sınırlıdır: Auerbach İbn Arabi'nin örneklediği İslam edebiyatı kültürünün Dante'yi doğrudan etkilemiş olmasına ihtimal vermemiştir. Ancak Şark'ın Avrupa edebiyatı üzerindeki etkisi meselesi

71. Erich Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, 2. baskı, Berlin: Walter de Gruyter, 2001, s. 102. Bu etkileri kabul etmek, Auerbach'ı Dante'nin üslubunun habercisi olan Provans şiirinin nevi şahsına münhasırlığını savunmaktan alıkoymamıştır. Auerbach bu argümanı yaparken süslü bir dile başvurup "*Heimatfreude*" (memleket sevinci) ve "Einheit von Landschaft und Lebensform" (coğrafya ile yaşam tarzının birliği) gibi romantik kavramların yanı sıra "Blutmischung" (kan karışımı) ve "unterirdische Kulturtradition" (yeraltı kültür akımı) gibi romantik kavramlar da kullanmıştır. İngilizce çeviride bu dil bir ölçüde yumuşatılmış ve sözgelimi "Blutmischung" "ethnic mixture" (etnik karışım) olarak çevrilmiştir. Karş. Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, s. 21 ile Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World*.

72. Örneğin bkz. Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus: Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996 ve "Nazism, Orientalism and Humanism", *Nazi Germany and the Humanities* içinde, Wolfgang Bialas ve Anson Rabinbach (haz.), Oxford: Oneworld, 2007.

Auerbach'ı ileriki yıllarda da meşgul etmiştir; "Provans I" başlıklı tarihsiz bir elyazması bunu açıkça ortaya koyar.

Auerbach Almanca yazdığı bu ders metninde, Türkiye'ye gelmesinden birkaç yıl önce ortaya çıkan pek çok çalışmaya, örneğin Konrad Burdach, Samuel Singer, Alfred Jeanroy, Gaston Paris, Hennig Brinkmann'ın yayınlarına gönderme yapmıştır. Muhtemelen Auerbach'ın Marburg'daki öğrencilerine sunulmak üzere hazırlanmış bir metindir bu. 11 ve 12. yüzyıl Provans edebiyatı ve bu edebiyatın Dante'nin üslubunu ve halk dili kullanmasını nasıl etkilediği hakkındadır. Auerbach İspanyol-Arap dünyasının Provans şiirini etkilediğini iddia eden Konrad Burdach'a katılmaz, bu savı desteksiz bulur. Fakat 1929 tarihli Dante araştırmasında olduğu gibi, Şark etkisini de bütünüyle inkâr etmez. Ortaçağın başlarında Hıristiyan, klasik, Cermen ve Arap gelenekleri arasında, efsaneler, hikâyeler ve yerleşik uygulamalarda yaşayan gizli bağlar olduğunu belirtir.[73] Antik Yunan-Roma dünyasının Mısır, Babil, Acem ve diğer Doğu kültürlerinden etkilendiğini iddia eden Auerbach, Avrupa'yı sürekli akış halinde resmeder: Farklı akım ve etkiler sonucu Avrupa durmaksızın dönüşüme uğramıştır. Hepsi Roma hâkimiyeti altındaki bu "halk ve efsane kalabalığından" Doğu ve Müslüman Arap kültürleri doğmuştur.[74]

Sürgünden önce yazdığı bu metnin aksine, Auerbach'ın sonraki akademik çalışmaları burada "kültürlerin evrensel kardeşliği" dediği şeye bağlı kalmaz. Sonraki çalışmalarında İslam dünyasının rolü azalmış gibidir. Türkiye sürgünü, Avrupa sınırlarını İslamın etkilerini geçirmeyecek şekilde daha sıkı çizmesine neden olmuştur adeta. Auerbach Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamın ortaya çıkış yeri olarak "Akdeniz havzası" fikrine bağlı kalmak yerine, *Mimesis*'te sınırlı bir Yahudi-Hıristiyan dünya sunmuştur. Aslında Auerbach'ın sürgünde yaptığı çalışmaların hiçbiri –ne *figura* kavramı üzerine bir metnini de içeren 1944 tarihli *Neue Dantestudien* (Yeni Dante Araştırmaları), ne de *Mimesis*'in Dante bölümü– ortaçağ ve Rönesans'ta İslam ile Hıristiyanlığın "buluşma noktaları" meselesi üzerinde durmaz.

73. Erich Auerbach, "Provenzalen 1" (Literaturarchiv Marbach, Nachlass Auerbach), s. 8.

74. *A.g.y.*, s. 9-10.

Türkiye'ye geldikten sonra Auerbach'ın Avrupa merkezci bir düşünme biçimine çekilip İslam dünyasına yeterince önem vermemesi epey ilginçtir. Ancak Dante'nin Müslüman ve Hıristiyan ahret kavramlarını nasıl birleştirdiği sorusu kafasını kurcalamayı sürdürmüştür. 1942 yazında yazdığı bir mektupta Rüstow Auerbach'a Dante'nin eserinin "Rönesans esintileri taşıyan", "ortaçağa özgü olmayan" tarafı nedir diye sorar. Rüstow lafı hiç dolandırmadan Auerbach'm Dante'ye adeta taptığını söyleyip *Cehennem*'in "kindarlıkta sınır tanımamasını" eleştirir.[75] Mektubun genel havası, iktisatçı ile filoloğun siyasi anlaşmazlıklarla dolu bir entelektüel ilişki kurduklarını düşündürür. Rüstow taşı gediğine koymak için Goethe'nin İtalyan şairi "itici, hatta iğrenç büyüklüğü" yüzünden beğenmediğini hatırlatır. *Mimesis*'in Dante bölümünde, şairin "yüce âlemdeki fiili dünyaya fazla yaklaşmasının" birçok eleştirmeni huzursuz ettiğini kabul ederken, Auerbach Rüstow'un deyişini aynen kullanır. Doğrudan Rüstow'a cevap verir gibi, *İlahi Komedya*'nın "birçok hümanisti ve hümanist eğitim almış insanı huzursuz" ettiğini de kabul eder.[76]

Rüstow'un mektubu ve Auerbach'ın Dante üzerine bölümü, İstanbul'daki sığınmacılar arasında canlı bir diyalog olduğunu ispatlar – sürgünde çalışma koşullarıyla ilgili olarak Auerbach'ın hiç değinmediği bir noktadır bu. Rüstow ile Auerbach'ın fikir teatisi, Müslüman dünyasıyla Hıristiyan dünyasının etkileşimini yeniden tartışmaya başlamalarında, içinde bulundukları ortamın da önemli bir rol oynadığını gözler önüne serer. Rüstow Auerbach'a Carra de Vaux' nun *Fragments d'eschatologie musulmane*'ının (İslam Eskatolojisinden Parçalar, 1895) ve Miguel Asín Palacios'un bir çalışmasının, muhtemelen *La Escatología musulmane en la Divina Comedia*'sının (İlahi Komedya'da İslam Eskatolojisi, 1919) elinde bulunup bulunmadığını sorar. Auerbach'ın Asín'in eserini Türkiye'ye gelmeden önce bile bildiğinden Rüstow haberdar değildir belki. Belki de böyle çalışmaların Auerbach'ı Dante'de İslam ile Hıristiyanlığın kesişim noktalarını yeniden değerlendirmeye itebileceğini ummaktadır. Dante'nin İslamiyet ve Hıristiyanlıktaki ahret kavramlarını kaynaş-

75. Alexander Rüstow, Erich Auerbach'a mektup, 16 Haziran 1942, Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Auerbach.

76. Auerbach, Mimesis, s. 182.

tırdığı yorumunun Hıristiyanlar cephesinin tepkisini çekeceğini düşünmüş olmalı. Rüstow daha da kışkırtıcı bir biçimde, tarihin bu kısmını "susturmanın" sorumlularının Auerbach gibi Dante meraklıları olduğunu yazmıştır.

Dante'nin eserinin Müslüman emsalleri olduğunu iddia etmek gibi bir niyetim yok; hâlâ epey tartışmalı bir sav bu. Daha ziyade Auerbach'm sürgünde beklenmedik entelektüel seçimler yaptığını ortaya koymak istiyorum. En azından benim için şaşırtıcı olan, Dante'yi yorumlarken Dante uzmanlarıyla Arap filologları arasındaki tartışmayı dışarıda bırakması. Dante'nin eserinin kökenleri hakkındaki bu tartışmayı Auerbach'ın neden atladığı konusunda ancak spekülasyon yapabiliriz. Saikleri ne olursa olsun, böyle atlamalar yüzünden Yahudi, Hıristiyan ve İslam dünyaları arasında bir tartışma başlatma fırsatı kaçmıştır. Auerbach'ı böyle düşünmek, Said'in filolog hakkındaki şu sözlerini şüpheli duruma düşürür: "Türkiye'ye, Avrupalı olmayan Müslüman bir ülkeye sürülmüş Prusyalı Yahudi bilimci; yüklü ve birçok açıdan uzlaşması imkânsız çatışkı dizileriyle başa çıkıyor (hatta bu çatışkılarla hokkabazlık yapıyor)."[77] Auerbach hiç kuşkusuz kendisini yabancı bir yerde yeni bir hayatın içinde bulmuş, her türlü çelişkili itkiyi top gibi havada çevirmiştir. Ama sürgündeki bazı sığınmacı arkadaşlarından farklı olarak bütün bu itkileri sentezlememiş, Said'in metaforuyla söylersek bazı topları bırakıvermiştir. Avrupa kültürü içindeki Yahudi mirasını sürdürmekle ilgilenen filolog, Helenistik ve Yahudi kökenlerini vurgulayarak Avrupa kavramını genişletmiştir. Geoffrey Hartman'ın gösterdiği gibi, Auerbach'ın Yale'de ders verdiği 1950'li yıllarda Yahudi Çalışmaları diye bir bölüm yoktu henüz; "Yahudilikle kültürel olarak ilgilenmek bile, Yale'in seçkin ve Hıristiyan *ethos*'u tarafından pek hoş görülüyordu".[78] Kuşkusuz, Auerbach'ın öncü yaklaşımı, Avrupa edebiyatı tarihine bakışımızı değiştirmiştir. Bununla beraber, Auerbach'ın Helenizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dini ve kültürel geleneklerin

77. *A.g.y.*, s. xviii.

78. Geoffrey Hartman, *A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe*, New York: Fordham University Press, 2007, s. 104. Ancak Hartman şunu da ekler: "Auerbach kendi geleneğinin tefsir edebiyatım daha iyi bilseydi eğer, buradan yola çıkıp yine benzer bir perspektife ulaşabilir miydi bilmiyoruz." Hartman, *Scholar's Tale*, s. 174.

yanına İslamı da koyan bir laik hümanizme katkıda bulunmadığını görmek de önemlidir.

Said gibi bir eleştirmenden, Batı Avrupa edebiyatı tartışmalarına İslamı dahil etmediği gerekçesiyle Auerbach'ı eleştirmesini bekleyebilirdik. Ancak Apter'ın haklı olarak dikkat çektiği gibi, bilakis Said'in "Auerbach'ın Avrupa merkezciliğine ilgisizliği" çarpar gözümüze.[79] Apter, Auerbach'ın Avrupa merkezciliğini vurgulamanın Said'in menfaatine olmayacağına işaret eder.

Said sürgün filologdan "hümanizmin, bir tür kimlikçi etnik kaderin ve birbiriyle yarışan kutsal lisanların giderek daha fazla idaresi altına giren bir dünyada, seküler eleştiriyi şekillendirecek parametreler sunduğunu" savunmak için bahseder.[80] Said Auerbach gibi kendisinden önceki araştırmacıların hümanizmini gerçekten de iyileştirmiştir belki; yine de 1930'lar ve 1940'larda Türkiye'de seküler eleştirinin halihazırda gerçekçi bir imkân olduğunu unutmamak lazım. Hem Auerbach'ın hem de Türk ve sığınmacı çalışma arkadaşlarının çalışmaları bunu açıkça ortaya koyar. 4. Bölüm'de bazı filologların, sözgelimi Rosemarie Burkart'ın Avrupa kavramını genişleterek Müslümanların tarihiyle Yahudi-Hıristiyanların tarihi için bir ortak zemin hazırladıklarını görmüştük. Auerbach bilakis bu tür verimli bir entelektüel ağ kurma imkânını terk etmiş, esas itibariyle İslamdan kopuk bir Yahudi-Hıristiyan dünyası sunmuştur. Almanya'dan Dante araştırmacısı olarak ayrılan Auerbach, Türkiye sürgününde karşılaştırmalı edebiyatçıya dönüşmüştür. Bu dönüşümün sebebi kısmen Nazilerin yok ettiği dünyayı unutulmaktan kurtarmak istemesi, kısmen de Türkiye'de kendisine Romanolog değil Avrupa

79. Emily Apter, "Saidian Humanism", *Boundary 2* 31, no. 2, 2004, s. 40.

80. *A.g.y.*, s. 45.

81. *The Chinese Taste in Eighteenth-Century England* adlı kitabın taslağında David Porter, Thomas Percy'nin sinolojik araştırması ile *Reliques of English Poetry* adlı balat derlemesi arasında bir bağ olduğunu öne sürer. Porter "iki projenin eşzamanlı olmasının ve biçimsel açıdan birbirini andırmasının pek dikkate alınmadığını" savunur; Percy'nin İngiliz edebi ve kültürel tarihi ve kimliği kavrayışı, "Çin'in kesinlikle olağanüstü kültürel başarılarına karşı yansıtılır". Percy ve Auerbach'ta paralel olan "tarihsel hafıza kaybı" yapılarını tartışmak için, daha taslak halindeyken çalışmasının bir bölümünü benimle paylaşan David Porter'a teşekkür ederim. David L. Porter, *The Chinese Taste in Eighteenth-Century England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

uzmanı rolü biçilmiş olmasıdır. İşin paradoksal tarafı, böylece kendisini içinde bulduğu bağlamın ta kendisini atlayan bir Avrupa fikrinin propagandasına destek olmuş olmasıdır.[81]

Sonuç olarak, Auerbach'ın Türkiye'de içinde bulunduğu entelektüel bağlamın, Harry Levin'in aktardığı anekdotun düşündürdüğünden çok daha karmaşık olduğunu söyleyebiliriz. Bu sapma ve atlamaların izini *Mimesis*'te de sürebiliriz. Auerbach *Mimesis*'in ilk bölümüne Homeros'un *Odysseia*'sı ve Kutsal Kitap'taki İbrahim ve İshak hikâyesi ile başlarken, iki metnin de modern Türkiye ile bağlantılı olduğu gerçeğine herhangi bir gönderme yapmaz. Auerbach'ın Türkiye yıllarında, Homeros dönemi Yunanistan çoktan Türkiye'nin hümanizm vizyonunun bir parçası olmuş, Homeros'un coğrafyası ile Türkiye coğrafyasının örtüşmesi nedeniyle Türkiye'nin kendi geçmişinin bir parçası kabul edilmiştir. 1930'lar ve 1940'lardaki reformların hümanizmin Müslümanların hâkim olduğu laikleşmiş bir toplumla ne kadar bağdaştığını sınadığını söyleyebiliriz. Yücel reformları hem Homeros'u Anadolu'nun evladı sayan, hem de Türkiye'nin kendi kültürel kökeninin tohumlarını Truva'ya kadar götüren bir Anadolu hümanizmi tahayyülleriyle doruk noktasına ulaşmıştır.[82]

Auerbach'ın ilk bölümde analiz ettiği İbrahim hikâyesi de Türkiye için büyük bir önem taşır. Müslümanlar İbrahim'in iman sınavını anmak için her yıl kurban bayramında koyun keser.[83] Türkçe kurban kelimesi İbranice *korban*'dan gelir. Türkiye'nin dünyadan en kopuk akademisyeni bile, İbrahim'in İslam için önemini bilmiyor olamazdı. Ama *Mimesis*'te İslamın peygamberlerinden biri olarak İbrahim'e yer yoktur. İbrahim ya açılış bölümünde olduğu gibi bir Yahudi hikâyesini imler, ya da son bölümde olduğu gibi –Proust aracılığıyla– Şarklılaştırılmış bir figür olarak karşımıza çıkar.[84] Bu nedenle bir sonraki kısımda, İslamın etkisi söz konusu olunca devreye giren bir hafıza kaybının *Mimesis*'in inşasında ne gibi işlevler gördüğünü incelemek istiyorum. Bu sayede tavan arası, ada, deniz feneri gibi

82. Bkz. Sabahattin Eyuboğlu, "İlyada ve Anadolu", *Mavi ve Kara: Denemeler (1940-1966)*, İstanbul: Çan, 1967, s. 283-91.

83. Baba-oğul hikâyesinin yapısı temelde aynıdır, fakat İslamiyette Allah'ın İbrahim'den kurban etmesini istediği İshak değil İsmail'dir.

84. İbrahim, İshak, Hacer ve Sara'nın Mimesis ile ilişkisi hakkında bir tartışma için bkz. Damrosch, "Auerbach in Exile".



İbrahim ve Ishak, Safed, Filistin, 19. yüzyıl. Üstteki yazı her Roş Aşana'da "İshak'ın kurban edilişini" bir kere daha yâd etmeye çağırıyor. Suluboya, 19. yüzyıl. Isaac Einhorn Koleksiyonu, Tel Aviv, İsrail.

münhasır, kapalı yerlerin Auerbach'ın sürgündeki yazarlığında metafor görevi gördüğünü keşfedeceğiz.

Tavan Araları, Adalar, Deniz Fenerleri

Türkiye'de Auerbach'a zıt bir örnek varsa, muhtemelen Rüstow'dur. Rüstow yakın çevresiyle yakından ilgilenirken, Auerbach uzamsal ve zamansal olarak Avrupa'dan ayrı bir dünyada yaşadığını iddia etmiştir. Harry Levin'in anekdotundan bildiğimiz gibi, filolog İstanbul'daki sürgün yıllarını "tavan arasında" çalışmaya benzetir.[85] Auerbach'ın bu sözünü önemsemeyip geçmek yerine bir mecaz olarak inceleyebiliriz. Ne de olsa tavan arası modern Batı edebiyatının

85. Levin, "Two Romanisten in America", s. 466.

yaygın mecazlarındandır. Örneğin Auerbach'm tavan arası göndermesi, Virgina Woolf'un hem düşünmek için tavan arasına çekilen karakteri Bayan Dalloway'i, hem de kendine ait bir oda arayışını anımsatır. Auerbach'm Avrupa'dan uzamsal-zamansal kopuşu *Mimesis*'in yazılma koşulu olarak vurgulamasının, Woolf ve Proust'un hafıza ve yazarlığı gündelik yaşamdan uzamsal veya mekânsal bir kopuş hissine bağlamasından çok da farklı olduğunu düşünmüyorum.

Mimesis'in "Kahverengi Çorap" başlıklı son bölümünde, kopuş mecazlarının sadece modernist edebiyat için değil, Auerbach'ın kendi yöntemi için de merkezi olduğunu keşfederiz. Bu bölümde Auerbach, Woolf ve Proust'ta geçmiş şeylerin hatırlanması meselesine, modernliğe göre kendi filolojik yöntemi üzerine düşünmek için değinir. Her zamanki gibi bu bölümde de, Auerbach edebi alıntılardan yola çıkarak gerçekliğin temsiliyle ilgili savını özenle açar. "Kahverengi Çorap", Woolf'un *Deniz Feneri*'nden Ramsay ailesini yazlıklarında, Auerbach'm deyimiyle "Hebridlerdekilerde geniş bir yazlık evde" resmeden sahneyle başlar.[86] Kısa bir süre önce, felsefe profesörü Bay Ramsay bulundukları İskoç adasından deniz fenerine gitmeyi dört gözle bekleyen ailesi ve misafirlerine kötü hava koşullarından ötürü geziyi ertelemek zorunda kalabileceklerini söylemiştir. Küçük oğlu James büyük hayal kırıklığına uğramıştır. Bayan Ramsay James'i avutmaya çalışırken, bir yandan da deniz feneri bekçisinin oğluna ördüğü çorabı oğlunun bacağına tutarak ölçmektedir. Bu basit işle uğraşırken, bu kırık dökük yazlığın aile için ne anlama geldiği üzerine uzun uzun düşünür:

> Neyse kirası çok azdı; çocuklar burayı seviyorlardı; kocasına da kitaplığından, konferanslarından, çömezlerinden binlerce –doğrusunu söylemek gerekirse üç yüz– mil uzakta olmak iyi geliyordu; hem konuklar için de bol bol yer vardı. Hasırlar, portatif karyolalar, Londra'da gününü tamamlayıp emekli edilmiş bir sürü koltuk, iskemle ve masa – hepsi burada pekâlâ işe yarıyordu. Birkaç fotoğraf vardı, bir de kitaplar. Kitaplar da kendiliklerinden ürüyor, diye düşündü. Onları okumaya bir türlü vakit bulamıyordu. Ozanın kendi eliyle, "Arzusu buyruk olana" ... "Çağımızın bahtı daha açık Helen'ine" ... diye armağan ettiği kitapları bile –ayıptı ama– okumamıştı.

86. Auerbach, *Mimesis*, s. 528.

Croom'un yazdığı *Akıl*, Bates'in *Polynesia'nın Vahşi Gelenekleri* filan da ("Yavrum, doğru dur" dedi) – Fener'e gönderilmezdi ki.[87]

Sahne, Bayan Ramsay'yi pencere kenarında otururken gösterir; bu sırada zihni, evin içinden çevresine doğru bir tur atar. Sahnenin devamında Bayan Ramsay "tüm odayı baştan aşağı süzüp" pencere ve kapıların açık olup olmadığını duyabilmek için odayı dinlemeye başlar. Düşünceleri İsviçreli hizmetçiye gelip çatar; hizmetçi pencereden dışarı bakıyor, memlekette ölüm döşeğindeki babasını düşünüyordur. Ardından bir kez daha Bayan Ramsay'nin ve bir misafirin düşünce akışını izleriz; ancak tekrar tekrar Bayan Ramsay'nin ördüğü çorabı yerinde duramayan oğlunun bacağına tutarak ölçtüğü âna döneriz. Auerbach'ın alıntıladığı bölümün son kısmında bilinmeyen bir karakter ya da anlatıcı "hiç kimse bu derece üzgün görünmemiştir" sözünü tekrarlar. Kimin söylediğini kestiremediğimiz için "gerçekliğin ötesindeki alemin eşiğine düşen" bu sözü duymamızın nedeni gözyaşlarını gizlemek ister gibi duran Bayan Ramsay'nin görüntüsüdür.[88] Auerbach bu sahneyi analiz ederken, güncel gerçekliğin "muhtelif bireylerin sayısız öznel izlenimleri aracılığıyla" temsil edildiğini öne sürer.[89]

Kitabının son bölümünde modern bilincin çok katmanlılığını tartışırken, bu sahneyi (Rüstow'un deyişiyle) kendi bugününü ve sürgünde bir entelektüel olarak kendi koşullarını saptamak için de kullanır. Nitekim Auerbach'ın *Deniz Feneri*'nden özellikle bu bölümü seçmesi tesadüf değildir. Uzaklara dalıp gittiğinde memlekette ölüm döşeğinde olan babasını düşünüp kederlenen İsviçreli hizmetçiye gönderme yapılması, *Mimesis* okuru için, sürgüne giderek Yahudi soykırımından kurtulanların çektiği tarifsiz ızdırabın tekinsiz bir hatırlatıcısı olur. Kitap boyunca olduğu gibi bu sahnede de zamansal ayrışma ile mekânsal ayrışma bağlantılıdır; evden uzak olmak, geçmişin hatıralarını uyandırır. Sadece Bay ve Bayan Ramsay ile İsviçreli hizmetçi için geçerli değildir bu; meta düzeyde, Avrupa'da olup bitenlerle ilgili korkunç haberler savaştan sonra Türkiye'ye vardığında kitabın son bölümünü yazmakta olan Auerbach'ın kendi-

87. Virginia Woolf, *Deniz Feneri*, çev. Naciye Akseki Öncül, İstanbul: İletişim, 2000, s. 42-3.

88. *A.g.y.*, s. 532. 89. *A.g.y.*, s. 536.

si için de böyledir.

Londra'dan –kitaplarından, derslerinden, öğrencilerinden– ayrılma hissi, insanlık haliyle ilgili meseleler konusunda kafası karışık felsefeci Bay Ramsay için faydalı olur. Auerbach sahneyi betimlerken deniz fenerinin "cilt cilt âlimlik" yeri olmadığını söyler – entelektüelliğin dizginlemediği bir düşünme ve yaratıcı enerji mekânını akla getirir bu. Kitapsız deniz feneri imgesi, *Mimesis*'e yazdığı sonsözdeki İstanbul tasvirini akla getirir. Auerbach burada bir kez daha mekân ile düşünce, kendi sürgün yeri ile geçmişe yaklaşma yöntemi arasında bir ilişki olduğuna işaret eder. *Mimesis*'te, çeperdeki kitapsız bir yer olan deniz feneri hakkında daha fazla ayrıntıya girmez. Yine de *Mimesis*'in son bölümüne derinlik katan tam da bu kopuk mekân fikridir. Deniz feneri Woolf'un romanının dönüm noktasını teşkil eder; Bayan Ramsay'nin vefatından ve ailenin I. Dünya Savaşı'nda yaşadığı trajik kayıplardan yıllar sonra, Bay Ramsay oğlu ve kızı ile birlikte oraya nihayet gider; öyle bir yerdir ki burası, nihayet vardığında anımsama yoluyla bir birlik ve ahenk hissi yaratır. Deniz feneri gezisi, sanatçı Lily Briscoe'nun modern çağda sanat vizyonunda merkezidir. Öyleyse deniz fenerleri, adalar, tavan araları gibi kopuk mekânların hem anımsamayı hem de modernliği imlediğini düşünebiliriz.

Simgesel *Jederzeitlichkeit*, yani "hatırlayan bilinçte sabitlenmiş olayın tüm zamanlara ait oluşu" ile ilgili argümanını ortaya koymak için, Auerbach Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sinden bir bölüm alıntılar: Anlatıcı çocukluğunda teselli edildiği bir ânı capcanlı hatırlamaktadır.[90] Bu sahne Proust'un anlatısının birden çok zaman katmanı tarafından yapılandığını örnekler: Anlatıcı okuru eskiden anne şefkati isteyen gergin bir çocuk olduğu konusunda bilgilendirir; "Hacer'e, İshak'tan kendisini koparması gerektiğini" söyleyen İbrahim'in aksine, anlatıcının babası annesinin çocuğu sakinleştirmesine karışmaz.[91] Bölümün ayrıntılı analizini yapmayan Auerbach, Proust'un geçmişi anımsama tekniğinin "bilincin katmanlı yapısını" açığa vurduğunu belirtir.[92] Auerbach'ın eserinin ilk bölümündeki bazı motiflerle benzerlik taşıyan Proust ve Woolf alıntıları, *Mimesis*'in de katmanlı bir yapısı olduğunu açığa vurur. *Deniz Feneri*'nden alı-

90. *A.g.y.*, s. 544. 91. *A.g.y.* 92. *A.g.y.*, s. 542.

nan bölüm, Auerbach okurlarına Homeros'un *Odysseia*'da kullandığı tema ve anlatı aygıtlarını hatırlatır. Mesela Woolf ve Homeros tartışmasında, Auerbach uzlaşma vaat eden ertelenmiş bir seyahatten bahseder; insanı anımsamaya veya düşünmeye iten alelade ayrıntıları vurgular (ayakların yıkanması veya çorabın ölçülmesi); bir anlatı aygıtı olarak asıl konudan ayrılma (*digression*) üzerinde durur. Diğer yandan, *Kayıp Zamanın İzinde*'den alınan bölüme İbrahim ile İshak'm hikâyesini işleyerek, Tekvin'in bu bölüme delalet eden figüral temsillerini yorumlamanın anlatıya nasıl bir tarihsel derinlik kattığını gösterir.[93] Auerbach böylece Batı Edebiyatı'nın çerçevesini tekerrür eden motifler, anlatı aygıtları, metinlerarası açık göndermelerle tarihsel olarak birbirine bağlı bir külliyat olarak belirler.

Mimesis'in ilk bölümü Homeros'un üslubu ile kutsal metinlerin üslubu arasında ayrım yaparak bugünün temsili ile tarih kavramının birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini gösterirken, son bölümü de gerçekliğin temsili, zaman, mekân ve bilinç akışı ilişkilerine odaklanır. Auerbach'a göre Homeros'un üslubunun tersine, kutsal metinlerde zaman ve mekân açıkça anlatılmaz. Bu da Kutsal Kitap'ın tarihsel evrensellik iddialarını güçlendirir. Son bölüm Woolf'un zamanı nasıl kullandığını inceler ve dışsal olayların rasgeleliği ile içsel süreçlerin yoğunluğu arasındaki uyumsuzluğu gösterir. Auerbach önemsiz bir olayın "dışarıda olup bitenlerin şimdisinden koparak zamanın derinliklerinde özgürce dolaşan fikirler veya fikir zincirleri saldığını" vurgular.[94] Düşüncesini bir adım ileri taşıyarak kendi şimdisi ile bağlarını koparan modern sanatçının "geçmişiyle yüz yüze geldiğini" öne sürer.[95] Auerbach burada etnografik terminolojiye başvurur; bu terminolojide kopuş, yazarı/etnografı hem katılımcı hem de gözlemci konumuna yerleştirip üretkenleştirir. Aynı fikri Auerbach'ın kendi projesine uygulayıp şöyle söyleyebiliriz:

93. *Mimesis*'in Homeros'un üslubu ile kutsal metinlerin üslubu arasında yaptığı ayrım üzerine eleştirel bir analiz için bkz. Vasillis Lambropoulos, *The Rise of Eurocentricism: Anatomy of Interpretation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. Lambropoulos *Mimesis*'te Auerbach'ın Hıristiyanlığa değil, bilakis tam da Hıristiyanlığın kutsal metinlerine özgü olmayana, yani Homeros, paganizm ve antik Yunana özgü olana" (s. 14) karşı çıktığını iddia eder. Ayrıca bkz. James Porter; Porter Homeros'un üslubuyla kutsal kitap geleneğinin yan yana gelmesini tartışmalı bulur. Porter, "Auerbach and the Scar of Philology".

94. Auerbach, *Mimesis*, s. 540. 95. *A.g.y.*, s. 542.

Auerbach ait olduğu zamandan kopmayı edebi ve kültürel geçmişini izah etmenin bir önkoşulu olarak görüyordu.

Son bölümün bitiminde Auerbach, okurlarına en az Lily Briscoe' nun *Deniz Feneri*'nin sonundaki nihai fırça darbesi kadar unutulmaz bir tahayyül sunar: "Tüm tehlike ve felaketlerine rağmen, sırf sunduğu yaşam bolluğu ve sağladığı benzersiz tarihsel avantajdan ötürü çağımızı beğenen ve sevenleri memnun etmek kolay. Fakat böyle insanların sayısı az; üstelik yaklaşan tektipleştirme ve bayağılaştırmanın ilk ikazlarından fazlasını görmeye ömürleri yetmeyebilir."[96] Auerbach'ın modernliğin derinliği ve yaşam gücüne mersiyesi bütünüyle distopik değildir. James Joyce'un *Ulysses*'inin evrensel kıyamet atmosferinin ve "bariz ve acı verici kinikliğinin" karşısına, "hem güzel ve hakiki aşkla, hem de o kendine has kadınsı ironisi, amorf hüznü ve yaşam şüphesi ile dolu" bir roman diye tanımladığı Woolf'un *Deniz Feneri*'ni koyar.[97] Auerbach'ın toplumsal cinsiyet anlayışı bugün bize sorunlu geliyor elbette.[98] Yine de Auerbach'ın kültürün standartlaşmasına karşı gündelik hayatın sıradan anlarında yaşanan "zengin gerçeklik ile yaşam derinliğini" koyması ilginçtir.[99] Auerbach'ın iddiasına göre neredeyse "rasgele" seçtiği yöntem, yani bir edebiyat alıntısında insanın derinliğini keşfetmesi ile, modernist yazarın insan ruhunun derinliklerini açığa vuran rasgele ve alelade anları vurgulaması arasında bir paralellik vardır.[100] Auerbach günlük hayatın bu anlarına ilgi göstermenin kültürü "tektipleştirme ve bayağılaştırmaya" meyleden güçlere karşı koyacağını ümit eder.[101]

96. *A.g.y.*, s. 543. 97. *A.g.y.*, s. 542.

98. David Damrosch, Auerbach'm *Mimesis*'teki kadınlık inşasını şurada tartışır: "Auerbach in Exile", s. 114. Damrosch'a göre Eurykleia ve Bayan Ramsay, *Mimesis*'in "kadınlık çerçevesini" oluşturur; buna da "İshak'ın patriyarkal yaptırımı eşlik eder; ilkin kutsal kitap üslubunda, daha sonra yeniden Proust'taki metaforik haliyle". Seth Lerer *Mimesis*'i anne-baba-çocuk ilişkileri etrafından dönen "paternalistik bir metin" olarak okur. *Mimesis*'in toplumsal cinsiyet siyasetini de bu bağlamda eleştirel bir okumaya tabi tutar. Seth Lerer, *Error and the Academic Self: The Scholarly Imagination, Medieval to Modern*, New York: Columbia University Press, 2002, s. 255-6.

99. Auerbach, *Mimesis*, s. 552.

100. *A.g.y.*, s. 556. David Damrosch, *Mimesis*'e temel oluşturan metinleri rasgele seçtiğini söyleyen Auerbach'm iddiasını sorgular: Damrosch, "Auerbach in Exile", s. 106.

Filoloğa göre bu rasgele anlar, insanların uğruna "savaştığı ve ümidini kestiği" siyasi ve toplumsal düzenden büyük ölçüde bağımsızdır.[102] Postyapısalcılık dönemecine girdiğimizden beri, siyasal veya söylemsel rejimlerin dışında kalan bir şeyin –gündelik yaşamdan bir an, bir sürgün yeri, ada, tavan arası ya da deniz feneri– olabileceği fikri bize pek mümkün gelmiyor. Ancak eleştirel mesafe anlayışımız tam da mekânsal ve zamansal yerinden edilmeye ilişkin bu modern imgelerle alakalı. İstanbul'da tavan arasında çalışma imgesi, cazibesini bugün bile koruyan bir modernist yazarlık mecazı olarak okunmalıdır. Tavan arası tam da yakın çevresinden kopuk olduğu için hatırlamayı kolaylaştıran bir çeper mekânıdır. Bunun bir yansımasını Spitzer'in hümanist tanımında da görürüz. Hümanist "diğer insanların arasında yaşamalı", "onlarla bağını koparmamalıdır, çünkü öyle olursa kendi insanlığını kaybeder; yine de diğer insanlara biraz mesafeli yaşamalıdır. Hümanist bizim milli medeniyetlerimizin penceresinin kenarında durur, diğer medeniyetlerin manzarasına açılan pencerenin. Hümanist o penceredir; odaya değil, dışarı bakar".[103] Savaş sonrası dönemde Spitzer ve Auerbach'ın Avrupa edebiyat ve kültür tarihini yorumlama bakımından verimli olacağını söyledikleri *habitus* işte budur.

Auerbach "*Mimesis*'e Sonsöz"de (1953) "*Mimesis*'in belirli şartlar altında, belirli biri tarafından, 1940'ların ilk yarısında yazılan bir kitap" olduğunu söyler.[104] Kitabı yazma mekânını, Avrupa kültür ve edebiyat tarihini hatırlamak için eşsiz bir çıkış noktası olarak resmeder. Auerbach'ın metodolojisini sürgün ontolojisinden türettiği söylenebilir. Biliminsanları, bilginin oluşmasında deneyimin önemi meselesiyle epey zamandır uğraşmışlardır. Vanessa Agnew'in dikkat çektiği gibi, tarih yazmak için o tarihe sahne olan yerlere gitmenin zaruri olup olmadığını, böyle bir seyahatin gezgine ayrıcalıklı, karşılaştırmalı bir perspektif sağlayıp sağlamayacağını sorgulamışlardır.[105] Gelgelelim II. Dünya Savaşı akabinde bunun tam tersini

101. Auerbach, *Mimesis*, s. 553.

102. *A.g.y.*, s. 552. Almanca aslında Auerbach şöyle yazar:. Düzen derken, Auerbach'ın aslında siyasi ve toplumsal düzenden bahsettiğini düşünüyorum.

103. "Leo Spitzer", s. 27.

104. Auerbach, "Epilegomena", *Mimesis*, s. 574.

105. Agnew, *Enlightenment Orpheus*, s. 29-31. Agnew tarihe sahne olan yer-

görürüz: Auerbach yazdığı sonsözde, entelektüel üretimin temelinde o tarihe sahne olan yerleri deneyimlemekten ziyade bizzat bu yerlerden kopuşun olduğunu ima eder.

"Tarihsel bakış noktasının" özgüllüğüne karşın, Auerbach'ın Türkiye sürgünü savaş sonrası dönemde eleştirel araştırmalar için bir mecaz olmuştur. *Mimesis*'in ilk okurları ve eleştirmenleri için bu mecaz adeta bir dogmadır. İstanbul kütüphanelerinin yetersizliği ile *Mimesis*'in kapsamı ve derinliği arasındaki tezat üzerine tartışmalar, Auerbach'ın savaş yıllarında Türkiye'de geliştirdiği metodoloji üzerine bir tartışmaya dönüşmüştür. Victor Klemperer'in 1948 tarihli *Mimesis* değerlendirmesi, "Sürgünde Filoloji", bu tartışmanın başlangıcını gösterir. Klemperer sürgün deneyimi sayesinde Auerbach'ın kendi disiplininin at gözlüğünü çıkarıp sosyolog, estetisyen ve tarihçi gözüyle baktığını yazar.[106] Klemperer Auerbach'ın disipliner sınırları ortadan kaldırmasını sağlayan şeyin Auerbach'ın İstanbul'da bulunmasından ziyade sürgün deneyiminin kendisi olduğunu öne sürer.[107] Görünüşe göre, sürgün deneyiminin sürgünde yazılan esere ya hiç etki etmeyeceği ya da ancak yokluğu, yabancılaşması veya olumsuzlamasıyla etki edeceği fikri hâlâ varlığını sürdürmektedir. Böylece Auerbach "siyasetten geri duran" yazar figürü olur: "Günümüzün Dantesi, 1950'lerin Ovidiusu'dur."[108] Savaş sonrası dönemin sığınmacı akademisyenlerinin tipik örneği olur, çünkü –Seth Lerer'in haklı olarak dikkat çektiği gibi– eleştirmenler Auerbach'ın Türkiye sürgününü ya bir araştırma meselesine ya da bir "şeref madalyasına" dönüştürerek dışsallaştırır.[109]

---

lere seyahat etmeyi şurada da tartışır: Vanessa Agnew, "Genealogies of Space in Colonial and Postcolonial Re-enactment", *Settler and Creole Re-enactment* içinde, Vanessa Agnew ve Jonathan Lamb (haz.), Basingstoke, UK: Palgrave, 2010, s. 294-318.

106. Victor Klemperer, "Philologie im Exil", *Vor 33 nach 45: Gesammelte Aufsätze* içinde, Berlin: Akademie Verlag, 1956. Klemperer'in makalesi ilk olarak 1948'de yayımlanmıştır: Victor Klemperer, "Philologie im Exil", *Aufbau* 4, no. 10, 1948, s. 863-8.

107. İstanbul Üniversitesi'nde Spitzer'den boşalan pozisyona geçme çabaları başarısız olan Klemperer, Auerbach'ın İstanbul'daki çalışma koşulları hakkında sınırlı bilgiye sahiptir. Referans noktası, kendisinin de kütüphanelere erişememiş, Yahudi soykırımında içsel bir sürgün yaşamış ve bütün bunlardan günlükleri ve *Lingua Tertii Imperii*'siyle çıkmış olmasıdır belki de.

108. Lerer, *Error and the Academic Self*, s. 241. 109. *A.g.y.*, s. 4.

Bu bölümde, savaş yıllarında İstanbul sürgününün iyi bir araştırmacı olmaya başlı başına bir engel teşkil etmediğini gördük – Auerbach'ın muhtelif kütüphaneden, sığınmacı biliminsanlarının kurduğu o verimli disiplinlerarası ağdan ve Türk hümanistlerin fikirlerine önem vermesinden faydalandığını gördük. Sürgünü salt yabancılaşma ve kopuş çerçevesinde değerlendirmek yanıltıcıdır. Sürgün çift taraflıdır: Bir yandan düşünmeyi ve anımsamayı tetikleyip aşina ile yadırgatıcıyı karşılaştırmaya iterken, bir yandan da sürgün yeri ile yeni bağlar kurmayı gerektirir. Buradan kopuk olmaları, sığınmacıların geçici de olsa yeni bağlar kurmaktan istifade etmelerine mâni değildir nihayetinde. Sürgünün olumlu sonuçları –yenilikçilik, doğaçlama– durağanlık veya eksiklik durumundan doğmaz. Nitekim entelektüel üretkenliğin ortaya çıkışını, sürgünün bir şekilde zaman ve mekân bakımından donup kalmış olmasına bağlamakta ısrar edenlere katılmıyorum. Auerbach gibi sürgünler hiçbir zaman bütünüyle yerleşik sığınmacılar olmamış, bir bakıma arafta kalmışlarsa da, Auerbach'ın deyişiyle "zengin gerçeklik ve yaşam derinliği" taşıyan gündelik hayata temas etmedikleri elbette söylenemez.[110] Dolayısıyla tecrit edilmiş sürgün mecazının modernist edebiyat mecazlarıyla birlikte ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz. Tam da bu nedenle, ontolojinin epistemoloji ile doğrudan bağıntılı olduğundan şüpheliyim. Evinden olanların geride kalanlara karşı "epistemolojik avantaj" kazandığı varsayımını sorunlu buluyorum.[111] Çünkü eleştirel düşüncenin ancak kökünden koparılmanın travmasıyla mümkün olduğunu, dolayısıyla öğrenilemeyeceğini ima ediyor.

Güncel Türk edebiyatına bakarsak, Orhan Pamuk'un farklı bir yazarlık anlayışı sergilediğini görürüz. "Göçlerin çokluğu ve göçmenlerin yaratıcılığıyla belirlenmiş bir çağda"[112] yaşadığımızı ileri

110. Auerbach, *Mimesis*, s. 552.

111. Bir yerden bir yere gitme, epistemoloji ve gidenin bakış konumu (*vantage / stand point*) hakkında bir tartışma için bkz. Agnew, *Enlightenment Orpheus*, s. 29-31. Bakış konumu sorunsalını tartışan Caren Kaplan, Said'in Auerbach'ın bakış konumunu benimsemesine de eleştirel bir biçimde yaklaşır. Kaplan'a göre sürgün, "kültür eleştirmeni için en uygun durum haline gelmiştir – mesafe ve yabancılaşma derin içgörülere olanak sağlar". Caren Kaplan, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, NC: Duke University Press, 1996, s. 115.

112. Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, s. 14.

süren Pamuk, kendisinin neden İstanbul'da kaldığını açıklamasının zor olduğunu söyler. Kendisini "yaratıcı kimlikleri sürgünden ya da göçten güç almış" Conrad, Nabokov, Naipaul gibi yazarlar ile kıyaslayan Pamuk, kendi hayal gücünü besleyen şeyin "hep aynı eve, sokağa, manzaraya ve şehre bağlanıp kalmak" olduğunu vurgular.[113] Çocukluk dünyasından hiç ayrılmamıştır. Ama kopuş kavramı yazarlığıyla alakasız değildir – İstanbul'un son dönem Osmanlı geçmişi ile erken dönem cumhuriyet geçmişi hakkındaki düşünceleri arasındaki fark, Pamuk'un mekânsal değilse de zamansal bir kopuş ve yabancılaşma hissi olmasından kaynaklanır. Dahası bir yazar olarak konumu, Batılı gezgin veya sürgünün bakış açısı ile kendi görüşünü bütünleştirir. Yerleşik bir yazar olarak Pamuk örneği, kültürel üretimin sürgüne has biçimleriyle bağlantılıdır ve 21. yüzyılda entelektüel sürgün, göçmen ve ulusaşırı araştırmacı/yazar arasındaki sınırların belirsizleştiğini gösterir. Keza İstanbul temsillerinin daima Doğu ile Batı diye adlandırdıklarımız arasındaki mimetik sahiplenmelerin ürünü olduğunu da kanıtlar.

113. *A.g.y.*

Sonsöz

Türkiye'nin Hümanist Mirası



ELİNİZDEKİ KİTAP, Auerbach ile sürgündeki meslektaşlarının tarihi özgüllüklerinin çok ötesine uzanan soruları gündeme getiriyor: Türk hümanizminin –devletin desteğine ve dış desteğe, iyimserliğe rağmen– kusurlu olmasının nedeni, bünyevi Avrupa merkezciliği midir? 21. yüzyılın laiklikle ilgili beklentileri nelerdir? Dış politikanın köktendincilik ve küresel sermaye tarafından belirlendiği bir dönemde –hâlâ tarihin zirvesi sayılan– modernleşme ve laikleşmenin ille de Batı modellerini mi izlemesi gerekiyordu? *Doğu Batı Mimesis* bu sorulara hazır cevaplar sunmuyorsa eğer, eleştirel düşünme ve daha fazla tartışmaya yönelik bir çağrı olarak anlaşılmalı.

Türkiye'de laik hümanizm dönemi 1947'de resmen sona ermişse de, hümanizm edebiyat çevreleri ve yükseköğretim kurumlarında etkisini sürdürmüştür. Auerbach, Spitzer ve Rohde'nin eski öğrencileri sözü geçen çevirmen, akademisyen ve yazarlar olmuşlardır. Sığınmacıların yetiştirdiği birçok öğrenci ülkenin önde gelen akademisyenleri, kamusal entelektüelleri olmuştur – klasik filologlar Azra Erhat ve Suat Sinanoğlu, Romanolog Süheyla Bayrav, edebiyat eleştirmenleri ve yazarlar Sabahattin Eyuboğlu, Adnan Benk ve Güzin Dino, İngiliz Dili ve Edebiyatı profesörleri Mina Urgan ve Berna Moran, Germanist Şara Sayın hemen akla gelen isimlerden bazı-

1. Süheyla Bayrav Fransız edebiyatı üzerine tezini Spitzer'in danışmanlığında yazmış, Auerbach'ın Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü başkanı olduğu dönemde savunmuştur. Asistanı olarak yakın bir çalışma ilişkisi yürüttüğü Auerbach'ın hususi Türkiye'deki öğrenciler için yazdığı Romanoloji ders kitabını da Türkçeye

ları.[1] Eyuboğlu ve Erhat Küçük Asya'nın Truva mirasına dayanan bir Anadolu hümanizmini savunurken, kimileri de hümanizmin ile İslamın pekâlâ bağdaştığını vurgulamıştır.[2] 1971'de Kültür Bakanı Talât Sait Halman, bu yerel geleneğin temsilcisi tasavvuf şairi Yunus Emre'ye yeniden hayat vermiştir.[3] Yunus Emre şiirlerini İngilizceye çeviren Halman, Batı hümanizmi ile buradaki Doğulu biçimleri arasındaki yakınlığa dikkat çekmiştir. Sufinin şiirlerini Fransızca ve İngilizceye çeviren Güzin Dino da Avrupa hümanizminin büyük kahramanları Erasmus ve Martin Luther'in Yunus Emre'nin şiirlerinden haberdar olduklarını öne sürmüştür. Yunus Emre'den "insanın kendini ve dünyayı anlama çabasını geliştirmeye çalışan bir hümanizm habercisi"[4] olarak bahsettiklerini söylemiştir. Vahdet-i vücud inanışı, dünyeviliği, Yunus Emre'yi döneminin diğer Sufilerinden ayırır.

Halman daha da ileri gidip Yunus Emre'nin mirasını Dante'ninkiyle karşılaştırmıştır.[5] Anadolu mutasavvıfı ile İtalyan şair arasındaki kıyaslama gerçekten de ilgi çekicidir: Aynı yılda ölmüş olmala-

---

çevirmiştir. Bayrav Spitzer'in yönteminden etkilenmiş, dillere karşılaştırmacı bakış açısından yaklaşmıştır. Kariyerinin ilerleyen yıllarında, Türkiye'de yapısalcılık ve göstergebilim konusunda en yetkin kişi olmuştur. 1980'e dek İstanbul Üniversitesi Roman Dilleri ve Edebiyatları bölümünde başkanlık yapmıştır. Bayrav'ın eserleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Emily Apter, "Global *Translatio*: The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933", *Critical Inquiry* 29, no. 2, 2003, s. 262; Osman Senemoğlu, "1933 Üniversite Reformunda Batı Dilleri ve Prof. Süheyla Bayrav", *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 11, 1998, s. 59-64. Azra Erhat ile Mina Urgan'ın öncü Kemalist kadın akademisyenler olarak oynadıkları rol üzerine bir çalışma için bkz. Erika Glassen, "Töchter der Republik: Gazi Mustafa Kemal Pasa (Atatürk) im Gedächtnis einer intellektuellen weiblichen Elite der ersten Republikgeneration nach Erinnerungsbüchern von Azra Erhat, Mina Urgan und Nermin Abadan-Unat", *Journal of Turkish Studies – Türklük Bilgisi Araştırmaları* 26, no. 1, 2002, s. 239-64. Güzin Dino'nun Namık Kemal'in (1840-88) sürgünde yazdığı eserleri hakkındaki çalışması bilhassa ilginçtir. Türk edebiyatına Marksist bir bakış açısından yaklaşan Dino, *Türk Romanının Doğuşu*'nda, Kemal'in *İntibah*'ının burjuva öncesi Osmanlı toplumunda geçen Türk romanının habercisi olduğunu öne sürer. Kemal'in 19. yüzyıl Fransız edebiyatından esinlendiğini vurgulayan Dino, Kemal'in geleneksel Türk nesrindeki doğaüstü boyuttan yola çıktığını ve Türk edebiyatını gerçekçilikle tanıştırdığını gösterir. Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu*, İstanbul: Cem, 1978. Güzin Dino'nun *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru* kitabı, Fransız gerçekçiliğinin Osmanlı edebiyatı üzerindeki etkisinin geniş bir analizini sunar. Güzin Dino, *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.

rı bir yana, İtalyan edebiyatı için Dante neyse, Türk edebiyatı için de Yunus Emre odur. Diğer tasavvuf şairlerinin Farsça ve Arapça yazdığı yıllarda halk dili ile şiir yazan Yunus Emre bir ilktir, 13. yüzyıl sonu-14. yüzyıl başı Türk edebiyatında bir dönüm noktasıdır. Hem Dante hem de Yunus Emre şiirinin gurbet kavramından, sürgünde sıla özlemi ve ilahi aşk arayışından ilham aldığını da söyleyebiliriz. Dante'nin sürgünü esasen siyasal nedenlere dayanır, Yunus Emre ise ruhani yolculuğu daha en baştan itibaren yabancılaşmayı aşma çabası olarak yorumlamıştır: İnsan, tanımı itibariyle, ruhani yurdundan koparılmıştır. Bu durumu bir tür hüzün olarak düşünebiliriz – sözgelimi Orhan Pamuk yakın geçmişte hüznü tanımlarken, kavramın Kuran'a uzanan kökenlerine değinir. Hüzün Sufinin insanın yabancılaşma hissine yanıtı, "Allah'a yeterince yakın olamamaktan... ileri gelen bir tür eksiklik duygusu"dur.[6] Yunus Emre'nin dünya görüşünde, insan Tanrı suretinde yaratıldığı için "Tanrı'nın gerçekliğine dönmeye" özlem duyar; insan yaşamının ayırt edici niteliği "sürgünün trajik müşküllüğüdür".[7] Dolayısıyla İslami mistisizmin ma-

2. Eyuboğlu'nun Anadolu hümanizmi tahayyülü için Homeros ve Truva'yı benimsemesinin en çarpıcı örneklerinden biri 1962 tarihli "İlayada ve Anadolu" makalesidir. Yeniden basımı için bkz. Eyuboğlu, "İlayada ve Anadolu", *Mavi ve Kara: Denemeler (1940-1966)*, İstanbul: Çan, 1967, s. 283-91. Daha yakın bir tarihte, İslamın hümanizmle bağdaşırlığı başka çalışmalara da konu olmuştur. Örneğin bkz. Kim Sitzler, "Humanismus und Islam", *Humanismus in Geschichte und Gegenwart* içinde, Richard Faber ve Enno Rudolph (haz.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 187-212.

3. 1971'de göreve gelen Halman Türkiye'nin ilk kültür bakanıdır. Yunus Emre'nin şiirlerini İngilizceye çevirmiş, Sufizm ile hümanizm arasındaki bağlantılar üzerine çok sayıda yayın yapmıştır. Talât Sait Halman, *The Humanist Poetry of Yunus Emre*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1972.

4. Bkz. Dino'nun kısa önsözü, Yunus Emre, *The Wandering Fool: Sufi Poems of a Thirteenth-Century Turkish Dervish*, İng. çev. Edouard Roditi, San Francisco: Cadmus, 1987, s. 1. Dino, 1438 ile 1458 arasında Türklerin esiri olan Macaristanlı Georgius'un çokça okunan kitabı *Tractatus de Moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*'da Yunus Emre'den bahsettiğini vurgular.

5. Talât Sait Halman, "Turkish Humanism and the Poetry of Yunus Emre", *Tarih Araştırmaları Dergisi / Review of Historical Research* 6, no. 10-11, 1968, s. 235. Bundan birkaç yıl önce, 1965'te yazdığı bir makalesinde Eyuboğlu da bu karşılaştırmayı yapmıştır: "Halktan Yana", *Mavi ve Kara*, s. 27.

6. Orhan Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, s. 92.

7. Halman, "Turkish Humanism", s. 235.

neviyatının sürgün ve yabancılaşmayla nitelendiği söylenebilir. Halman'a göre Türk hümanizm geleneğini destekleyen de yine bu mistisizmdir.

Soğuk Savaş yıllarında bilimciler ve yazarlar laikliği ve toplumsal ahengi savunmak için Türkiye'nin hümanist mirasına başvurmuştur. 1970'lerde aşırı milliyetçilerle solcular arasındaki şiddetli çatışmalar Türkiye'nin akademik elitini derinden etkilemiş, mesela klasikçi Suat Sinanoğlu'nu Cumhuriyetin ilk yıllarındaki idealleri savunmaya itmiştir. Georg Rohde'nin eski öğrencisi, çatışmanın doruğa tırmandığı bir dönemde, laiklik, demokrasi ve ifade özgürlüğü için hümanist geleneğin ne kadar önemli olduğu konusunda ülkeyi ikna etmeyi denemiştir.[8] Sinanoğlu hümanist eğitimin insanlık onuru ve etik özgürlük için vazgeçilmez olan bir "zihin *habitus*"u yarattığını öne sürmüştür.[9] Ne var ki siyasi hizipçiliği aşıp Türkiye'nin ilk yıllarındaki vizyonu diriltme çabası kısa ömürlü oldu. Sinanoğlu Ankara'da yeni bir Klasikler Okulu ile Hümanist Araştırma Enstitüsü kurmayı planlarken, siyaset aniden yön değiştirdi.[10] 12 Eylül 1980'de Türk ordusu –yirmi yıl içerisinde üçüncü kez– hükümeti feshederek demokrasiyi askıya aldı. Siyasi yelpazenin en uçlarındaki öğrenciler arasındaki şiddetli silahlı çatışmaların mekânı haline gelen üniversiteler askeri darbe sonucunda ciddi bir darbe aldı. On yılı aşkın bir süre boyunca ifade özgürlüğü iyice kısıtlandı; üniversiteler hümanist reformcu Yücel döneminde elde ettiği özerkliği kaybederken, 1980 askeri darbesi sonrasında yükseköğretim bir kez daha merkezi yönetimin denetimine girdi. Onlarca solcu entelektüel, gazeteci, aktivist ve siyasetçi sansürlendi, tutuklandı, işkence gördü, öldürüldü. 1990'larda demokratikleşme süreci rayına girmeye başlayınca, Türkiye'nin etnik ve dini homojenliği dönüşüme uğradı, ülke daha heterojen bir yüz kazandı.

Değişim kültürel ve siyasi çalkantının ve Türkiye'nin birçok etnik kesimi için onlarca yıldır süren zoraki asimilasyon politikalarının sonucunda yaşandı. Ülkenin tüm Müslüman vatandaşlarının Türk olduğu anlayışına karşı çıkan Kürtler siyasi ve kültürel özerk-

8. Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980, s. 82, 101.

9. *A.g.y.*, s. 101. 10. *A.g.y.*, s. 100.

lik mücadelesine girdi, Kürt Hareketi ile ülke 1980'lerde iç savaşın eşiğine geldi. Çoğu Almanya'da olmak üzere Avrupa'da sürgünde yaşayan binlerce Kürt aktivist, Türk hükümetinin örgütlü ırkçılığına, Kürt çoğunluğun yaşadığı Doğu illerindeki tehcire, uygulanan askeri şiddete ve Kürtleri ana akım Türk kültürüne asimile etme baskılarına dikkat çekti. Süreç başlayınca gerisi de geldi, Türkiye'de ve yurtdışında yaşayan insan hakları aktivistleri Kürtlere, diğer etnik azınlıklara ve solculara yönelik idari ve askeri zulmü ifşa etmeye başladı.

1990'larda düşünce ve siyaset alanlarındaki kısıtlamalar yavaş yavaş hafifledi. Sivil toplum kuruluşları marjinallik, etnisite, çokkültürlülük, çokdillilik ve toplumsal cinsiyet gibi meseleleri ele aldı, beşeri bilimciler de kültüre dair temel tartışmalara geri döndü. Yıllar süren sivil direniş ve eleştiri karşısında hükümet, kısıtlanan medeni hakları yavaş yavaş yeniden yürürlüğe koymaya başladı, Kürtçe konuşan topluluğa tarihte ilk kez bazı haklar tanındı. Kürtlerin resmen tanınması diğer etnik azınlıklar arasında da zincirleme tepkimeye neden oldu. Türkiye'nin kültürel manzarası da yeni, ikili kimliklerin (Kürt-Türk, Ermeni-Türk, Rum-Türk, Yahudi-Türk) ifade edilmesiyle dönüşüme uğradı.[11]

1990'larda Yahudilerin statüsü de değişime uğradı. Sefarad Yahudilerin Osmanlı'ya göçünün 500. yılı anmalarında Yahudi vatandaşlar görünürlük kazanırken, İstanbul yeniden Yahudi yaşamının bir merkezi oldu. Tarihçiler Avner Levi ile Rıfat Bali, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki tarihini değerlendirirken, 1930'larda Alman-Yahudi bilimcilerin oynadığı role dikkat çekti.[12] Sınırdışı edilen bilimcileri işe almakla yükümlü Maarif Vekili Reşit Galip'in, Yahudilerin 15. yüzyılda İber Yarımadası'ndan toplu göçü ile

11. Rum topluluğuna dair edebi söylemde yaşanan değişim için bkz. Aslı Iğsız, "Repertoires of Rupture: Recollecting the 1923 Greek-Turkish Compulsory Religious Minority Exchange", yayımlanmamış doktora tezi, University of Michigan, 2006. Etnisite ile Türk edebiyatı arasındaki bağıntıyla ilgili bir genel değerlendirme için bkz. Kader Konuk, *Identitäten im Prozeß: Literatur von Autorinnen aus und in der Türkei in deutscher, englischer und türkischer Sprache*, Essen: Die Blaue Eule, 2001, s. 30-47.

12. Örneğin bkz. Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, İstanbul: İletişim, 1999; Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim, 1992.

20. yüzyılda Almanya'dan toplu Yahudi göçü arasında bir bağ kurmadığına değinmiştik. Fakat 1990'lar ile birlikte, ülkenin Yahudi vatandaşlarının tarihiyle ilgili kitap, sergi, konferans ve filmler, bu iki tarihi olay arasında benzerlik kurmaya başladı. Anma etkinliklerinden sonra, 1930'ların sığınmacı entelektüelleri Yahudi olarak anılmaya başladı, modernlik figürleri olarak Türkiye kültür tarihindeki yerini aldı. Mesela İstanbul'un 2001'de açılan ilk Yahudi müzesi, "Yahudilerle Türklerin 700 yıllık beraberliğini"[13] sergileme amacı taşıyordu. Müze küratörü Naim Güleryüz burada Yahudi-Müslüman ilişkilerinin olumlu veçhelerini sergilemeyi seçmişti. Müzedeki sergide, Alman Yahudi bilimcilerin işe alınması Türk hükümeti hanesine yazılan müthiş bir insanlık örneği olarak yorumlanıyor. Böylece güncel siyasi ortamdan doğan ihtiyaç karşılanarak Türkiye'de yaşayan Yahudilerle Müslümanlar arasındaki barışçıl ilişkiler vurgulanıyorsa da, tarihsel gerçekler çarpıtılıyor.

Almanya'dan Türkiye'ye entelektüel göçe duyulan ilgi son on yılda iyice arttı. İstanbul Teknik Üniversitesi Goethe Enstitüsü ile işbirliği yaparak, Nazi Almanyasından göçün esas nedeninin antisemitizm olduğuna dikkat çeken ilk sergiyi düzenledi. Berlinli heykeltıraş Rudolf Belling (1886-1972) anısına düzenlenen sergiye, sanatçının İstanbul Teknik Üniversitesi'ndeki eski atölyesi ev sahipliği yaptı.[14] Almanca ve Türkçe olarak düzenlenen *Haymatlos: Türkiye' de Sürgün 1933-1945* sergisi 1998'de açıldı, fakat kısa süre sonra Nazi zulümlerini araştırıp hatırlamaya adanmış Berlin merkezli Aktives Museum Faschismus und Widerstand (Aktif Müze - Faşizm ve Direniş) örgütünün de katılımıyla proje başka bir boyut kazandı. Alman göçünün Türk sanatı ve bilimine katkılarını göstermeyi amaçlayan bir İstanbul Teknik Üniversitesi girişimi olarak başlayan sergi, birkaç Türk ve Alman kurumun ortaklaşa yürüttüğü uluslararası bir çalışmaya dönüşüverdi. İstanbul'daki sergiden iki yıl sonra, Berlin' deki Akademie der Künste'de (Sanat Akademisi) serginin genişletilmiş bir versiyonu açıldı ve çok geçmeden de Almanya'yı dolaştı. İlk

13. Müze Karaköy'deki eski Zülfaris Sinagoğu'nda açılmıştır. 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. www.muze500.com (erişim tarihi: 16 Şubat 2009).

14. Belling 1937'de İstanbul'a varmış, daha sonra da Nazi Almanyasında "yarı-Yahudi" sayıldığından zulüm gören oğlunu da yanına almayı başarmıştır.

önce Almanya'da Almanca olarak yayımlanan sergi kataloğu, birkaç yıl sonra Türkçeye de çevrildi, ama çeviride sinir bozucu değişikler vardı ne yazık ki.[15] Türkçe çeviriye uygulanan sansür manidardı: Türkiye'yi sorunlu gösteren makaleler kırpılmış, Türkiye'nin savaş hazırlığındaki Nazi Almanyasına kromit sevk ettiğinden bahseden kısımlar dışarıda bırakılmıştı.[16]

Alman göçü üzerine Türkiye'de başka sergiler de düzenlendi, ama bunların hiçbiri resmi söyleme aykırı sayılmazdı. Sergilerden ikisi, bir zamanlar Spitzer'in asistanlığını yaptıktan sonra 1997'de vefat edene dek İstanbul'da kalan Traugott Fuchs'a odaklanıyordu. Spitzer ve ardından Auerbach zamanında Fransızca ve Almanca dersleri veren Fuchs, daha sonra eski Robert Kolej, yeni Boğaziçi Üniversitesi'nde çalışmıştı. Filolog zengin bir arşiv bırakıyordu ardında; bu mektuplar ve sanat eserleri, göç ettiği 1934'ten başlayarak savaşın bitimine, savaş sonrası dönemde gerçekleşen üç askeri darbeye ve demokrasinin yavaş yavaş dirildiği son zamanlarına kadar uzanıyordu. Auerbachların Amerika'ya göçünden sonra, Marie ile Fuchs mektuplaşmayı sürdürmüş, bu canlı mektuplaşma Erich'in 1958'de vefatından sonra bile devam etmişti. Fuchs kendi gibi eşcinsel olan ve İstanbul'da uzun yıllar kalan Oryantalist Hellmut Ritter ile de iletişimi koparmamıştı. Ritter eşcinsel olduğu gerekçesiyle Hamburg'daki işinden atılınca, 1925'te İstanbul'a taşınmıştı. Her ne kadar Fuchs hakkındaki hiçbir sergi ya da yayın bu noktayı vurgulamasa da, Fuchs'un cinsel yönelimi Türkiye'ye sürgüne gitme kararında etkiliydi muhtemelen. Sık sık tekrarlanan bir görüş, yani genç Fuchs'un antisemitizmi protesto ederek hep sadık kaldığı hocası Spitzer'in peşinden İstanbul'a gittiği de doğrudur.[17] Ancak hikâ-

15. Sabine Hillebrecht (haz.), *Haymatloz: Exil in der Türkei 1933-1945*, Berlin: Verein Aktives Museum, 2000.

16. Corry Guttstadt, "'Haymatloz' – Der Weg in die Zensur?", *Aktives Museum: Faschismus und Widerstand* 58, s. 14-17. Türkiye'den Almanya'ya kromit sevkiyatıyla ilgili olarak bkz. Selim Deringil, *Turkish Foreign Policy during the Second World War: An "Active" Neutrality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 168-9.

17. Elbette Fuchs'un yeğeni Herrmann Fuchs'un görüşüdür bu. Auerbach ile Fuchs'un ilişkisi için bkz. Martin Vialon, "The Scars of Exile: Paralipomena concerning the Relationship between History, Literature, and Politics – Demonstrated in the Examples of Erich Auerbach, Traugott Fuchs, and Their Circle in Istanbul",

yenin bugüne kadar kabul edilmeyen bir başka yüzü de olabilir. Umarım genç araştırmacılar bugün Boğaziçi Üniversitesi'nde korunan Fuchs arşivine girerek Türkiye'ye sürgüne gelen geylerin durumları ve katkılarına ışık tutarlar.[18]

Bilimsel ve kamusal tahayyüllerde sürgün, bugüne dek faşizmden kaçışa bağlandı. Antisemitizm haricindeki etkenler, örneğin cinsel yönelim veya sosyalist görüşler nedeniyle de sürgüne gidildiği gerçeği pek az kabul gördü. Bence bu ihmal pek sözü edilmese de son derece yaygın bir tavrın, açıkça konuşulmadığı sürece eşcinselliği hoşgörmenin bir dışavurumu. Sosyalist sığınmacıların bu kadar gözardı edilmesi ise Soğuk Savaş'tan kalma komünizm karşıtlığından kaynaklanıyor. Soğuk Savaş'ın ardından hikâyenin bu yanını diriltmek, kimsenin siyasi menfaatine değil. Buna karşılık Auerbach ve Spitzer gibi akademisyenlerin Yahudilikleri ise hiç olmadığı kadar ön planda. Sığınmacıların modernleşme sürecine katkılarını inceleyen yakın tarihli çalışmalar, sığınmacıların Alman-Yahudi bir entelektüel azınlığın üyesi olduğunu vurguluyor. Ancak kitabın başından beri savunduğum gibi, bu insanların yeniden gündeme gelişlerini daha incelikli bir tarih anlayışıyla ele almak gerekiyor. Alman-Yahudi sığınmacıların 20. yüzyıl Türk kültür tarihinde oynadıkları rolü kavramak istiyorsak, sürgün yıllarında algılanma biçimleri ile binyılın son yıllarında algılanma biçimleri arasındaki ayrımı gözardı edemeyiz. 3. Bölüm'de Türk reformcuların Nazi Almanyasından dışlanan Yahudilere modern Avrupa'nın temsilcileri olarak kucak açtıklarını görmüştük. İstanbul'da geçirdiği on yıl boyunca Auerbach esasen eski Konstantinopolis'in hümanist mirasını diriltebilecek bilgi deryası bir Avrupalı biliminsanı olarak saygı görmüştür.

Ancak son yıllarda, önde gelen Kemalistler hümanist reform hareketi ile çoğu sığınmacının Yahudiliği arasındaki bağa öncelik vermeye başladı. Avrupa Birliği'ne girme çabalarıyla başlayan mevcut reform sürecinde, Kemalistler Avrupa'daki Türkiye imajını cilalamanın yollarını arıyor. Katılım müzakereleri hükümete ülkenin in-

---

Yeditepe University Philosophy Department: A Refereed Yearbook 1, no. 2, 2003, s. 191-346.

18. James Baldwin'in 1960'lardaki İstanbul deneyimleri için bkz. Magdalena J. Zaborowska, *James Baldwin's Turkish Decade: Erotics of Exile*, Durham, NC: Duke University Press, 2008.

san hakları sicilini düzeltmesi, cumhuriyetin laik temellerini koruması ve vatandaşları arasında eşitliği tesis etmesi yönünde de baskı yapıyor. Türkiye'nin Avrupalı bir ülke olduğunu kabul ettirmek isteyen Kemalistler, düşünce özgürlüğü, laiklik ve aydınlanmanın garantisi olarak bir kez daha hümanizmi öne çıkarıyor. Örneğin Atatürkçü Düşünce Derneği yönetim kurulu üyesi Ahmet Saltık Atatürk'ü bilimcileri Nazi Almanyasından kurtaran hümanist devlet adamı diyerek över. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki reformcuların insancıllığı temelinde bir Türk hümanizmi kurma çabası da tıpkı Yahudi müzesi sergisi gibi özünde siyasi bir hamledir.

Tarihin her zaman bir anlatının ürünü olduğu söylenebilir, fakat taraflı anlatım bazen aşırıya kaçıyor. Yani Türkiye üniversitelerinde modern eğitim tarihini, Yahudileri Nazi ölüm kamplarından kurtaran Türklerin hikâyesi olarak anlatmak, belirli ideolojik çıkarlara hizmet eder. 1993 ile 2000 arasında cumhurbaşkanı olan Süleyman Demirel, 2006'da Avrupa Üniversiteler Birliği'nde bir yaptığı bir konuşmada, Türkiye yükseköğretiminde Avrupa etkisini vurgular. Demirel konuşma sırasında dinleyicilere "İstanbul Üniversitesi'nin Almanya'dan gelen Yahudi profesörler sayesinde dünyanın en önemli ilim merkezlerinden biri olduğunu" hatırlatır: "Avrupalı güçlerin Hitler'i bastırmaya çalıştığı bir dönemde, yeni kurulan üniversitenin çok sayıda Yahudi profesöre kapılarını açması tarihimizin en gurur verici anlarından biridir."[19] Demirel Yahudi bilimcilerin işe alınmasını Türkiye'nin hayırlara vesile olmasını, hatta Batı modelini geçebilme kapasitesinin bir kanıtı olarak sunar: Kendi Yahudi vatandaşlarına Avrupa bile sahip çıkmazken devreye girip onları kurtaran Türkiye'dir. Türk-Alman ilişkilerini çarpıtan bu temsille, Demirel Almanya'nın barbar geçmişine karşı Türkiye'nin medeni tabiatını ortaya koyuyordu. Avrupa bile kendi ideallerine sadık kalmazken, Türkiye bu ideallerden vazgeçmemiştir, demek istiyordu. Bir başka deyişle Türkiye, Yahudileri soykırımdan kurtarma kudreti yoluyla Avrupalılaştırılıyordu. Türk-Alman ilişkilerinin böyle yorumlanmasının geçmişi en iyi ihtimalle yanlış temsil ettiğini, en kötü ihtimalle

19. Süleyman Demirel, 2 Şubat 2006, Avrupa Üniversiteler Birliği (EUA) İstanbul Teknik Üniversitesi buluşması, www.eua.be/eua/jsp/en/upload/demirel.1142257241117.pdf (erişim tarihi: 20 Mayıs 2006).

de tarihsel sicili güncel siyasi emeller için kasten çarpıttığını kitap boyunca gördük. Sonuç, Türkiye'deki antisemitizmin, mültecilerin Türk sularında ölmesinde ülkenin oynadığı rolün, Rum, Ermeni ve Kürt vatandaşlara uygulanan zulmün örtbas edilmesidir.

Türkiye'nin bir kez daha Avrupalılığını kanıtlamaya çabaladığı bir dönemde bu iddiaların seferber edilmesi şaşırtıcı değil. Türklüğün anlamına dair kaygılar son on yılda iyice yoğunlaştı. Örneğin 2005'te, Türklüğe hakaretle ilgili o meşhur 301'inci madde, cumhuriyetin üzerine bina edildiği Türklük kavramını muhafaza etme amacıyla Türk Ceza Kanunu'na eklendi. Madde Türklüğü, Cumhuriyeti veya Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni alenen aşağılamayı suç kapsamına alıyordu. Sonuçta ülkenin geçmişinin uzun zamandır susturulan olaylarıyla yüzleşmesi hukuken engellenmiş oldu. Ancak suçlamaların artması, suistimaller, *Türklük* teriminin geniş tanımı gibi etkenlere bir de uluslararası baskı ile Türkiye'de yükselen sivil itaatsizlik kampanyaları eklenince ceza kanunu biraz değiştirildi. 2008'de "Türklük" yerine "Türk Milleti"ni aşağılamak cezaya tabi oldu. Yapılan değişikliğe rağmen, madde Türk-Osmanlı tarihini eleştirel bir yaklaşımla revize etme çabalarına köstek olmaya devam ediyor. 1915 Ermeni soykırımının resmen tanınması, haliyle Osmanlı tarihinin gözden geçirilmesi Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girebilmek için geçmesi gereken önemli bir sınav haline gelmiş durumda.

Türk yetkililerin iddiaları yanıtlamak için kullandıkları stratejilerden biri, ülkenin Avrupalı Yahudileri soykırımdan kurtarmada oynadığı rolü hatırlatmak. Nitekim Ermeni soykırımının faili olarak Türkler fikrine karşı, Yahudi soykırımında kurtarıcı rolü oynayan Türkler imgesi koyuluyor. Bu imge sözgelimi Türkiye'nin eski Fransa Büyükelçisi Behiç Erkin'in yakın zamanda yayımlanan biyografisinde de karşımıza çıkıyor; burada Erkin'in Fransa tarafından sınırdışı edilerek toplama kamplarına yollanacak binlerce Türkiyeli Yahudiyi kurtardığı söyleniyor.[20] Türk yetkililer, Türk Schindleri deni-

20. Emir Kıvırcık, *Büyükelçi*, İstanbul: Goa, 2007. Ayrıca bkz. Stanford J. Shaw'm Türkiye'yi Yahudilerin kurtarıcısı olarak ele alan çalışması, *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933-1945*, Hampshire, UK: Macmillan Press, 1993. Shaw'ın araştırmasının eleştirisi için bkz. Corry Guttstadt, *Die Türkei, die Juden und der Holocaust*, Berlin: Assoziation A, 2008.

len böyle elçi ve konsolosları bulup uluslararası camianın ilgisine sunmak için sürekli çaba harcıyor. Büyükelçi Erkin ve 1940'ların başında Türkiye'ye gelmelerine olanak sağlayarak on sekiz bin kadar Yahudiyi kurtarmada oynadığı rol hakkındaki bir Hollywood filmine sponsor olmak da bunlardan biri. Hemen savunmaya geçen bir yapımcı, filmin çekilme saiklerini şu sözleriyle gözler önüne serer: "Avrupa'nın göbeğinde meydana gelen insanlıkdışı olaylara Avrupa'nın kendisi bile sessiz ve kayıtsız kalırken, sesini yükseltip fark yaratan kişinin Müslüman bir Türk olduğunu, İslam ve Türkiye'nin saldırı altında olduğu bir dönemde bir kez daha kanıtlıyor."[21] Geçmişin böyle siyasallaştırılması nadir değil, tarihsel emsalleri de var. Margaret Anderson'ın da gösterdiği gibi, 1890 yılında Ermenileri katlettiği gerekçesiyle Osmanlı'nın suçlanmasına karşı, Türk hayranı Almanlar da Yahudilere hoşgörüyle yaklaşan Türk mecazını yeniden gündeme getirmiştir.[22]

Ancak Yahudilerin kurtarıcıları olarak Türklere övgüler düzen mecaz ve anlatıların başka zulümleri gizlediğini, yardımdan mahrum bırakılan binlerce Yahudi olduğu gerçeğini görmemizi engellediğini düşünüyorum. Berlin'deki Siyasi Arşiv, tek tek Türk görevlilerin sergilediği müthiş insanlık örneğini teyit eden belgeler barındırdığı gibi, Türk yetkililerin Nazi zulmüne uğrayan Yahudilere kayıtsız kaldığını gösteren deliller de bulundurur. 1942'de Başbakan Refik Saydam'ın Türkiye'nin "başkaları tarafından arzu edilme-

21. Duygu Güvenç, "Turkey Battles Genocide Claims in Hollywood", *Turkish Daily News*, 13.2.2007, www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=66071 (erişim tarihi: 19 Mart 2007).

22. Örneğin gazeteci Hans Barth, Konstantinopolis'e Sefarad göçünü Türk hoşgörüsünün bir kanıtı olarak kullanmış, Türklerin taciz edilmesine karşı çıkmıştır. Margaret Lavinia Anderson, "'Down in Turkey Far Away': Human Rights, the Armenian Massacres, and Orientalism in Wilhelmine Germany", *Journal of Modern History* 79, no. 1, Mart 2007, s. 97. Margaret Anderson'a göre, "Şarkiyatçılığın temel kavramlarının altını oyarak, Almanya sözcüsü kurbana duyulan acıma duygusunu faillere aktarır. Almanya'nın tepkilerinin neden böyle istisnai bir değişim geçirdiğini açıklayan birkaç hipotez ortaya attıktan sonra, Ermeni-Türk çatışmasına verilen bu tepkilerin uyandırdığı daha genel düşüncelerle bitireceğim: 'insan' kategorisinin kaçınılmaz zafiyeti, 'hemen burası' ile 'çok uzaklar'ın kaleydoskopik doğası, Almanya'nın 'Avrupası' ile 'Doğusu' (ve bizim Avrupamız ve Doğumuz) arasındaki geçirgen sınırlar". Anderson, "'Down in Turkey Far Away'", s. 83.

yen"[23] Yahudilere yurt olmayacağını söylemesini hatırlayalım. Başka bir deyişle, bir Türk-Amerikan film şirketi uluslararası camiada Türk algısını Ermenilerin katilinden Yahudilerin kurtarıcısına çevirme niyetiyle bir film yapabilir; ancak ikna edici arşiv araştırmaları, sözlü mülakatlar ve birinci ağızdan tanıklıklarla desteklenen, daha dengeli başka sesler de var. Örneğin Türk-Fransız film yönetmeni Meta Akkuş, Erkin hakkında *Son Tren* adlı bir belgesel çalışmasına başladı. Film, elçinin yardımıyla Fransa'dan kaçmayı başarıp hayatta kalan Yahudilerle yapılmış mülakatlara dayanıyor. Paris'te yaşayan Akkuş, kahraman Türk hikâyesini anlatmak yerine, felaketzedelerin bugüne dek ihmal edilen hikâyelerini belgeleme iddiasında.[24]

Auerbach'ın Sürgününü Tekrar Gözden Geçirmek

Germanist Şara Sayın, Türkiye Cumhuriyeti'nin yetmiş beşinci yılı kutlamaları vesilesiyle filolojinin Türkiye üniversitelerindeki ilk yılları hakkında bir makale yazarak, Auerbach gibi Alman-Yahudi akademisyenlerin ne kadar geniş bir alanda etkili olduğuna dikkat çeker.[25] Makale, Türkiye'ye bilimci getirten Türk reformcuların Alman akademisyenlerin Nasyonal Sosyalist mi yoksa sürgün mü olduğuna çoğu zaman bakmadığı gerçeğinden bahsetmez. 4. Bölüm' deki savım şuydu: Alman Eğitim Bakanlığı ile Türkiye'deki akademik kurumlar arasındaki muğlak ilişki, Nazi öğretilerinin Türkiye' de hoş görüldüğünü, hatta bazen memnuniyetle karşılandığını gösterir. II. Dünya Savaşı yıllarında Türkiye'de antisemitizm, Hennig Brinkmann ve Gerhard Fricke'nin İstanbul Germanistik müfredatında bıraktığı ideolojik iz henüz derinlemesine incelenmiş değil. Auerbach ve diğer sığınmacıların Nazi akademisyenlerle iç içe çalışmak zorunda kaldığı gerçeği, Türkiye'yi Nazi Almanyasının zıttı olarak gösterme amacıyla çoğu zaman geçiştiriliyor.

23. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 361.

24. N.N., "1 Film, 4 Ülke, 500 Hayat", *Cumhuriyet*, 25 Eylül 2008, cumhuriyet.com.tr/?im=yhs&kn=12 (erişim tarihi: 12 Şubat 2009). Fransa'da hapsolan Türk Yahudiler üzerine kurmaca bir hikâye için bkz. Ayşe Kulin, *Nefes Nefese*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

25. Şara Sayın, "Germanistik an der 'Universität Istanbul'", *Germanistentreffen: Tagungsbeiträge Deutschland-Türkei* içinde, Bonn: DAAD, 1995, s. 29-36.

1990'larda Auerbach'ın eserleri üzerine Türkçe yayınların artması, yeniden farklı farklı disiplinlerin bu eserlerle ilgilenmeye başladığını gösterir. Auerbach'ın İstanbul'da verdiği derslerin bazıları dergilerde yeniden yayımlandı, Türkiye'deki çalışmaları üzerine birkaç kitap çıktı.[26] *Mimesis*'in ilk Türkçe çevirisi de yolda.[27] Karşılaştırmalı edebiyatçının mirası yalnızca akademik çalışmalarda değil, edebi alanda da hissediliyor. Türkiye'nin önde gelen Kürt yazarlarından Mehmed Uzun, *Heviya Auerbach* (Auerbach'ın Umudu) romanı için Auerbach'ın Türkiye sürgününü temel alır. Türkiye'de bölücü Kürt damgası yiyen ve hakkında onlarca dava açılan Uzun 1977'de, kitaplarını Türkiye'de daha düne kadar yasak olan anadili Kürtçede yazıp özgürce yayımlayabileceği İsveç'e sürgüne gitti. Kürt yazar otuz yıl boyunca siyasal aktivist ve entelektüel olarak yaşamış, Kürtçeyi bir edebiyat dili olarak kabul ettirme mücadelesi vermişti. Uzun 2007'de, Auerbach üzerine romanını bitiremeden vefat etti. Ancak Müslüman dünyada bir Yahudi sürgün olarak Auerbach'a ilgi duyma nedenlerini açıklayan muhtelif söyleşiler, denemeler, günlükler bıraktı ardında. Auerbach'ın deneyimi üzerine düşünürken, Doğu ile Batı arasındaki dinsel ve kültürel ayrımları müzakere eden bir azınlık entelektüeli olarak kendi gündemini dile getirdi. Auerbach ile kendisi arasında pek çok muhtelif bağlantı kurdu; fakat özellikle altını çizdiği şey, sürgünden doğan eleştirel mesafeydi. Ölümünden iki yıl önce, Türkiye, Kürt vatandaşları ve Avrupa Birliği arasındaki ilişkiler üzerine bir konferansta sunum yapması için Avrupa Birliği Parlamentosu'na çağrılan Uzun, Doğu-Batı ilişkilerinin temellerini atan sürgün olarak Auerbach'a selam ediyordu konuşmasında. Uzun'u Auerbach hakkında bir roman yazmaya iten neden şuydu:

> Ataları Mezopotamya'ya kadar uzanan Doğu kökenli bir Müslüman aileden geliyorum. Ege, Anadolu ve Akdeniz kültürlerinin ürünüyüm... Türkiye'den kaçtım... Batı'ya sığındım ve siyasi mülteci olarak İsveç'e yerleştim. Auerbach gibi ben de sürgün hayatı yaşadım, hayatta kalıp kendi yolu-

26. *Yabanın Tuzlu Ekmeği: Erich Auerbach'tan Seçme Yazılar*, Martin Vialon (haz.), çev. Sezgi Durgun, Haluk Barışcan, Cevdet Perin ve Fikret Elpe, İstanbul: Metis, 2010.

27. Ender Ateşman (Hacettepe Üniversitesi) halihazırda *Mimesis*'i çevirmektedir.

nu çizmeye çalışan bir entelektüeldim. Edebiyat yazarı oldum. Batı'yla tanışmak, Batı'da yaşamak ve modern Kürt romanları yazmak kendime bir hayat kurmamı sağladı. Batı'da yaşamamış olsam, her şeyi Doğu kültürü gözüyle görmeye devam eder, yazdıklarımda bu kadar başarılı olmazdım.[28]

Uzun'a göre Auerbach sürgündeki azınlık entelektüeli konumundaydı; Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman dünyalar arasında gidip geliyordu – Uzun bu deneyimi, Türkiye'deki azınlık haklarını iyileştirme bakımından üyelik müzakerelerinin önemini vurgulamak için hatırlatıyordu. Sürgün Auerbach'ın Doğu ile Batı arasında ilişki kurmasına olanak sağladıysa eğer, Uzun'un kendi sürgünü de diyaloğu ilerletmek için bir fırsat olmalıydı.[29]

İstanbul'daki sığınmacıları anma meselesi Almanların da ilgisini çekiyordu, ama farklı siyasi emellerle. İstanbul Üniversitesi'nin kapısından girerken, hemen solda, 1986'da sürgüne gelen Alman bilimciler anısına oraya yerleştirilmiş bir plaket görürsünüz. Bu plaket Federal Almanya Cumhurbaşkanı olduğu dönemde Richard von Weizsäcker'in girişimiyle asılmış. "Alman halkının" şükranlarını dillendirdiğini söyleyen başkan, Alman bilimcilere sığınma hakkı tanıdığı için Türkiye'ye teşekkür ediyor. Ama anmanın zamanlaması manidar. Cumhurbaşkanının Türkiye ziyareti, Almanya'da genel seçim yarışının sürdüğü 1986 yılına denk geliyor. Bu yarışın en önemli meselelerinden biri iltica yasasının değişip değişmeyeceğiydi. Federal Almanya'ya iltica edenlerin sayısı çok artınca, muhafazakâr siyasetçiler de iltica hakkına kısıtlama getirme talebinde bulunmaya başlamıştı. Kısmen Yahudi soykırımı suçlarından duyulan vicdan azabının bir ifadesi olarak, kısmen de Nazi zulmünden kaçmaya çalışan mağdurlara sığınma hakkı tanıyanlara bir jest olarak, bu hak 1949 anayasasında garanti altına alınmıştı. Weizsäcker, üniversite kapısına yerleştirdiği plaketle, ilticayı anayasal bir hak olmaktan çıkarma-

28. Mehmed Uzun, "The Dialogue and Liberties of Civilizations", Avrupa Birliği Parlementosu'nda yapılan İkinci Uluslararası AB, Türkiye ve Kürtler Konferansı'nda sunum, 19-21 Eylül 2005, eutcc.org/articles/8/20/document217.ehtml (erişim tarihi: 10 Şubat 2009).

29. 15 Mart 2001 tarihli bir makalede Mehmed Uzun, sürgünde yaşamanın müşterek noktalarını keşfetmek için sürgün yerlerini ziyaret ettiği Auerbach gibi birçok sürgün yazar ve araştırmacı üzerine düşüncelerini ifade eder. Mehmed Uzun, *Ruhun Gökkuşağı*, 2. baskı, İstanbul: İthaki, 2007, s. 214.

ya çalışanlara bir mesaj veriyordu. Ama bu mesaj pek önemsenmedi; bugün Almanya'ya iltica hakkı kazanmak epey zor.

Gelene Buyur Demek

Türkiye'nin 21. yüzyılda ivme kazanan Batılılaşma süreci ve Müslüman dünyada Avrupa'nın müttefiki olarak konumu, Avrupalı olmak ile Avrupalılaşmak arasındaki yarığı ortadan kaldırmış değil. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne uyum süreci ve Almanya'da yaşayan iki milyon Türkün statüsü hakkındaki tartışmalar yüzünden hâlâ kritik meseleler bunlar. Auerbach'ın sürgün deneyimini Avrupa'daki göçmenlerin statüsüne dair güncel tartışmalar ışığında değerlendirirsek, entegrasyon ve asimilasyon modelleri ile bu modellerin tarihselliği hakkında çıkarımlar yapabiliriz. Batı Avrupalı ülkelerde, kültürel asimilasyonun yararlı olduğu sorgusuz sualsiz doğru kabul ediliyor: Neredeyse tüm Batı Avrupalı ülkeler, Müslüman göçmenlerin kendi kültürel pratiklerini ılımlılaştırarak, hatta askıya alarak ev sahibi ülkenin kültürüne alışması gerektiğini hararetle savunuyor. Ancak Auerbach örneğinde, Türkiye'nin milli projesi için bunun tam tersi gerekli görülmüştür: Yeni gelenden çoğunluğun kültürüne uyum sağlaması değil, kendi kültürel farkını koruması istenmiştir. Bugün bu talep ne kadar değişik, hatta tuhaf geliyor insanın kulağına.

Savaş sonrası dönemde Türkiye'den Almanya'ya göç edenlere baktığımızda, asimilasyonun hem hukuki hem de toplumsal açıdan şart koşulduğunu görürüz; ancak bunun fiilen mümkün olmadığını düşünüyorum. Türkiyeli göçmenler 1960'larda geçici "misafir işçi", 1970'lerde "yabancı" addedildi, 11 Eylül'den beridir de "Müslüman" olarak anılıyor. Terminolojide meydana gelen bu tür değişikliklerin yanı sıra, göçmenlerin Alman toplumuna entegrasyonunu kolaylaştırmak niyetiyle birtakım yasal düzenlemeler de yapılmıştır.[30] 2000'

30. Rita Chin, Batı Almanya'ya Türk göçünün tarihini incelemiştir: *The Guest Worker Question in Postwar Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Türk göçmenlerin eserlerinden oluşan Almanca edebiyatın kapsamlı bir analizi için bkz. Leslie Adelson, *The Turkish Turn in Contemporary German Literature: Toward a New Critical Grammar of Migration*, New York: Palgrave Macmillan, 2005. Türk-Alman gazeteci, denemeci, romancı Zafer Şenocak'ın birçok

den beri, Alman toplumunun yerli olmayan mensupları ancak dil ve vatandaşlık sınavlarından geçtikten sonra tam vatandaşlık hakkı kazanıyor. Vatandaşlığa geçen göçmenlerin, bu göçmenlerin çocuklarının ve torunlarının sayısı hiç olmadığı kadar fazla; ama bu insanlar Alman sayılmıyor. Resmi dilde "göçmen asıllı Alman" tabir ediliyorlar, gündelik dilde ise "yabancı". Almanya'nın Yahudi soykırımı geçmişi ışığında düşünüldüğünde, asimilasyonun başarısızlığa uğramasının veya reddedilmesinin genelde hâlâ dine ve etnik kökene bağlandığını görmek ne yazık ki ironiktir. Bugün ne iddia ediliyor olursa olsun, milli aidiyet sorununun çözümü hiçbir zaman asimilasyon olmadı. Yabancı ve misafir işçi gibi Alman modelleri ile ebedi misafir, taklitçi, dönme gibi Türk modellerine başvurmak yerine, ulusal aidiyet ve vatandaşlığı din ve etnik kökenden tamamen azade kılabilsek çok daha iyi olurdu.

Kitap boyunca, sürgünlerin de sığınmacıların da birden çok milli yakınlığı olduğunu gördük.[31] Bu tarihsel açıdan olumsal yakınlıklar, Auerbach örneğinde olduğu gibi, açmazlar yaratabileceği gibi yeni yollar da açabilir. Kitabın merkezinde duran bu içgörü, ister ümitsizlik ister kendi seçimleri sonucu olsun, insanların yerküreyi katetmesiyle meydana gelen toplumsal, kültürel, siyasi ve epistemolojik dönüşümleri yansıtır. Bu dönüşümlere olanak sağlayan şeyler en nihayetinde misafirperverlik jestleridir. Osmanlı İmpara-

---

vesileyle değindiği Türk göçmen, Alman, Yahudi dinamiği bilhassa ilginç bir konudur. Dinamiğin bir analizi için bkz. Leslie Anderson, "Touching Tales of Turks, Germans and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s", *New German Critique* 80, 2000, s. 93-124. Andreas Huyssen, Almanya'daki Türk azınlığın Yahudi Soykırımı hafızasını nasıl değerlendirdiğini incelemiştir: "Diaspora and Nation: Migration into Other Pasts", *New German Critique* 88, 2003, s. 147-64. Ayrıca bkz. Türk-Alman edebiyatında Yahudi Soykırımı ve Ermeni soykırımının hatırlanmasıyla ilgili olarak bkz. Kader Konuk, "Taking on German and Turkish History: Emine Sevgi Özdamar's *Seltsame Sterne*", *Gegenwartsliteratur: German Studies Yearbook* 6, 2007, s. 232-56.

31. Ulusaşırılık ve kozmopolitizm hakkında bir tartışma için bkz. Timothy Brennan, "Cosmo-Theory", *South Atlantic Quarterly* 100, no. 3, Yaz 2001, s. 659-91; Ulrich Beck, "The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach", *Common Knowledge* 10, s. 3, 2004, s. 430-49; Bruce Robbins, "Comparative Cosmopolitanism", *Social Text* 31-32, 1992, s. 169-86; Thomas Faist ve Eyüp Özveren, *Transnational Social Spaces: Agents, Networks and Institutions*, Aldershot, UK; Ashgate, 2004.



Erich Auerbach Princeton Üniversitesi'nde, 1949/50.

torluğu ve Türkiye hemen her dinden, etnik kökenden ve siyasal arka plandan sürgüne kapılarını açmıştır: 15. yüzyılda Sefarad Yahudilerinden 19. yüzyılda Polonyalılara, 20. yüzyılda sosyalist devrimden kaçan Çar yandaşlarından, Stalin'den kaçan Troçki'ye, antisemitizmden kaçan Yahudilerden, Nazilerden arındırma politikalarından paçayı kurtarmaya çalışan Nazilere kadar envai çeşit insanın bir araya gelmesidir bu. Demirtaş Ceyhun'a göre, bu her geleni buyur etme tavrının altında, habersiz misafiri tanrı misafiri sayan bir misafirperverlik anlayışı yatar.[32] Ceyhun'a göre Türk misafirperverliğinin başlıca özelliği, misafire ayrıcalık tanınması ve ev sahibinin her şeyin en iyisini sunmakla yükümlü olmasıdır. Bu özcü misafirperverlik tanımlarını benimsediğimi söyleyemem, ancak misafirperverlik ve karşılıklılık kavramlarını ulusaşırı iletişim, kozmopolitizm ve sürgün gibi meseleler bağlamında yeniden değerlendirmekte fayda olmadığını düşünüyor da değilim elbette.[33] Nihayetinde Auerbach *Mimesis*'e Odysseus'un yabancı kılığında Truva'dan döndüğü sahneyle başlar. Odysseus'un kim olduğunu, ne niyetle geldiğini bilmeyen Eurykleia yabancının ayaklarını yıkamaya girişir ve Odysseus'un asıl hikâyesini ortaya çıkaran tam da bu âlicenap misafirperverlik jestidir. *Odysseia*'yı okuyanlar hatırlar: *Xenos* yabancı demektir, ama misafir-dost anlamına da gelir.

—

32. Demirtaş Ceyhun, *Ah Şu Biz "Karabıyıklı" Türkler*, İstanbul: E, 1988, s. 267.

33. Günümüzde Avrupa'da misafirperverlik meselesi için örneğin bkz. Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Jacques Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, İng. çev. Rachel Bowlby, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000; Mireille Rosello, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

Ekler

Erich Auerbach'ın Türkiye'de Verdiği Dersler

19. Yüzyılda Avrupa'da Gerçekçilik[1]



MUHTEREM REKTÖR, BAYANLAR, BAYLAR,

Edebiyatta gerçekçiliğin ne olduğunu herkes bilir, fakat zannedersem onu açıklamakta, hatta tarif etmekte herkes zorlanır. Buna şaşırmamalı. Bireycilik, Sembolizm, Romantizm gibi genel anlamı olup, bir düşünme tarzı veya bir sanata yönelik sözcükler tam ve sınırlı anlamlarını ne kadar çok kimseye kabul ettirmişlerse, genel anlamlarını o oranda yitirirler. Çok kullanılan sözcüklerin anlamı tanınmayacak hale gelir, tıpkı elden ele dolaşmaktan yazıları ve köşeleri aşınan paralar gibi.

Gerçi ben Gerçekçilik hakkında düşündüklerimi anlatmakla başlamayacağım. Gerçekçilik konusu konferansımın başlangıç noktasından çok hedefidir. Gerçekçiliğin 19. yüzyılda ne olduğunu olabildiğince esaslı biçimde bilmek ve bunu kavramak için, 19. yüzyıl roman türünü çözümleyeceğiz ve ortaya çıkış hallerini somut örneklerle tartışacağız.

On dokuzuncu yüzyılda herkes roman okurdu ve herkes hâlâ roman okuyor, bizim devrimiz babalarımızın ve atalarımızın devri kadar okumaya düşkün olmadığı halde sinema ve radyo, dış dünyadan alacağımız bilgi ve sanat tecrübelerine erişme biçimlerini çok değiştirmiş olsa da, roman daima önemli bir yer taşımaktadır. 19. yüzyılda, bir iktisatçının diyeceği gibi, en çok tüketiciye ulaşarak üretimi büyük miktarda işgal eden edebi tür romandı. Ve bu romanların çoğunu Gerçekçi romanlar oluşturuyordu.

1. *Üniversite Konferansları 1941-1942*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 172, İstanbul: Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, 1942; yeniden basım için bkz. *Yabanın Tuzlu Ekmeği*, s. 244-56.

Bunun ne demek olduğunu kabaca söyleyelim. Bunlar çağdaş konulardan söz eden romanlardır, okur ile aynı zamanda yaşayan ve onun çevresinden çok uzakta olmayan birisinin hikâyesini anlatırlar. Örneğin bir öğretmen, bir köylü, doktor, fabrikatör, asilzade bir sanatkârın öyküsü. Çok defa romanda kahramanın yaşamı izlenerek toplumun birçok kesiminden söz edilirdi; konu çağdaş olmak kaydıyla sıradan olabilirdi. Bu "çağdaş" ve "sıradan" terimlerini açıklamak gerekecek.

Çağdaş, yalnız maddi olarak hemzamanlık anlamına gelmez. Bir konunun Gerçekçi anlamda çağdaş olabilmesi için şimdi söylemiş olduğum gibi güncel olması ve okurun dünyasından çok uzak olmaması lazımdır.

Bizim çoktan beri aşmış olduğumuz medeniyet seviyesinde hâlâ yaşayan Afrikalı Habeşler veya Avustralyalılar gibi çağdaşlarımız Gerçekçi romanın konusu olamazlar, ancak egzotik romanın konusu olabilirlerdi. Aslında bu fark çok belirsizdir ve orantısal bir yönü vardır. 1835'te yaşayan bir Fransız için Merimée tarafından betimlenen İspanyolların ve Korsika adasında oturanların örf ve âdeti kendilerinden o kadar farklıydı ki, Kolomb veya Karmen onlara gerçekçi olmaktan ziyade egzotik geliyordu. Halbuki bugün Parisli bir doktor San Franciscolu bir işçinin yaşamını çağdaş bir öykü olarak algılayabilir: Pearl Buck'ın harikulade Çin romanlarını haklı olarak Gerçekçi roman diye kabul ediyoruz.

İnsanların yeryüzündeki yaşamı gitgide, benzerlikten değilse bile, bireyi ilgilendiren bir olayın derhal bir başka bireye etki etmesiyle bir ortaklığa işaret eder. Öyle ki bugünün çağdaş romanı, yapısı gereği Gerçekçidir. Egzotik olabilecek bir roman yazmak gitgide güçleşmektedir.

Demek Gerçekçi roman çağdaş olmalıdır, öyle ki okur kendi deneyimlerinin, ortak hayatın bir kısmı olduğunu anlasın; bütün insanların ortak hayatı olmaya başlayan modern hayat, 19 yüzyılda yalnız Avrupa'nın, yahut Avrupa'nın bir kısmının modern hayatıdır.

Gerçekçi romanın, konusu çağdaş olması kaydıyla, sıradan olabileceğini söylemiştik. Sıradan kelimesini de açıklamak gerekir, zira burada özel bir anlamda kullanılmıştır. Gerçekçi romanda karakterler sıradan olabilirler değil, olmalıdırlar. Sıradan bir fırıncı, gemici, devlet adamı veya yazar ünlü olmayıp, yazar tarafından yara-

tılmış olmak şartıyla, Gerçekçi romanın birincil karakterlerinden biri olabilir. Zira Atatürk, Roosevelt, Einstein hatta örneğin önemli bir davaya karışmış olması sebebiyle herkes tarafından bilinen bir fırıncı, tarihte rol oynamış bir insan roman kahramanı seçilirse, o eser bir Gerçekçi roman sayılamaz. Daha çok romanlaştırılmış bir hayat olarak kabul edilir. Bunlar çağdaş da olsalar Gerçekçilikten çok tarihi roman diye kategorize ediyoruz.

"Sıradan" teriminin kapsamı daha geniştir; geçmiş zamanların özellikle Fransız klasisizmi zamanının tragedya eserlerinde sıradan bir konudan söz edilmezdi. Seçkin bir konu seçilmesi gerekirdi; bir eserin kahramanlarının gündelik ve sıradan hayatın dışında kimseler olması gerekliydi; krallar, prensler, zamparalar veya âşık çobanlar... her günkü hayat yüksek şiire giremezdi. Şimdi bir yüzyıldan beri bunun tam tersi hâkimdir: Modern Gerçekçilikte seçkin kesim yoktur, sıradan kesimleri tercih etmek bir zorunluluk haline gelmiştir. Bundan ileride söz edeceğiz.

Zannedersem Gerçekçi romanın ne olduğunu anlamış bulunuyoruz. Çağdaş ve sıradan kimselerin hayatını anlatan romandır. Daha ileri giderek diyebiliriz ki Gerçekçi edebiyatta olan her şeyin niteliği konunun çağdaş ve sıradan oluşundan belli olur. Fakat amacımıza erişmiş olduğumuzu söyleyip konferansımı burada bitirirsem memnun olmazsınız. Daha birçok konu açıklığa kavuşmamıştır.

Neden Gerçekçilik ve özellikle Gerçekçi roman 19. yüzyılda bu kadar önemli bir konumdaydı? Eskiden erişmesi olanaklı olmayan bir konum. Acaba teknik ve maddi durum evvelki yüzyıllara nazaran ona daha mı çok olanak tanıyordu? Yoksa 19. yüzyılın Gerçekçiliği önceden bilinen olaylardan farklı ve insanları daha çok ilgilendiren bir olay mıydı?

Önce teknik durumdan söz edelim: Roman bir maldır; onu imal etmek lazımdır ve bunun için de yeterli derecede alıcısı olup, imal edene bir kazanç sağlaması gerekir. Romanı imal etmek için onu sadece yazmak yeterli değildir, yayımlanması da gereklidir. Bildiğiniz gibi matbaa 15. yüzyılda keşfedildi, fakat bu öncelikle bir sanattı; oldukça az bir masrafla büyük miktarda baskıyı mümkün kılan teknik gelişmeler yavaş yavaş gerçekleşmiştir; tam 1800 sıralarında makineli baskı keşfedilmiştir, bunun da büyük miktarda kitap baskısına ve gazeteciliğin gelişimine yardımı olmuştur; 18. yüzyılda

günlük gazete yok gibiydi, modern matbaa 19. yüzyılda keşfedilmiştir. Bununla beraber geniş bir rağbet gören tefrika romanı bu devirde meydana çıkmıştır. Fakat mesele müşteriler açısından ele alınırsa daha çok önem kazanır. Romanların çok miktarda satılması için çok miktarda kimsenin kolaylıkla okuyabilmesi gerekirdi, zira ancak bu surette 300 veya 500 sayfalık bir kitaptan zevk alabilirlerdi. Biliyorsunuz ki Avrupa ülkelerinde bile ilkokul ancak 19. yüzyılda yaygınlaşmıştı, hatta yüzyılın sonlarına doğru, en medeni ülkelerde bile pek yavaş ve ancak güçlükle okuyabilenler vardı.

On sekizinci yüzyılda okuma yazma sanatı toplumun kalabalık fakat özel bir kısmına özgüydü, bu zümre de Gerçekçi romanın okur kalabalığım oluşturmaya yetmiyordu. Bir yazarın kitaplarının satışıyla geçinmesinin, ekonomik olarak ancak son zamanlarda olanaklı hale geldiğini de anımsamak gerek. 17. yüzyılda şahsi servetleri olmayan ve kilise üyesi olmayan Fransız yazarlar kralın ya da büyük bir asilzadenin himayesinde yaşarlardı.

On sekizinci yüzyılda bu durum yavaş yavaş değişti. Fransa'da ve İngiltere'de yazıları ile geçinen kitaplarını satan ve sattıran yazarların sayısı gitgide çoğalıyordu. Fakat bunlar 19. yüzyılda olduğu kadar çok değildi, sayısı 19. ve 20. yüzyıla oranla pek daha az olan okurların zevki daha çok asilzade kibar zevkiydi.

Okurlar yalnızca asilzadelerden oluşmuyordu. Aksine sayıca üstünlüğü, zenginliği, zekâsı, mevkii sayesinde iktidar sahibi olan burjuva sınıfı da geniş ölçüde okurlar arasında temsil ediliyordu. Fakat söz konusu burjuva okurlar milletin bir ufak kesimini teşkil ediyordu; bu sınıf 15. yüzyıldan beri Avrupa'da gelişmekte olan ekonomi dünyasının zenginleriydi; daha yasalarda eşitlik isteyecek kadar kendi sınıflarının bağımsızlık bilincine varmamış, feodal despotizmin kalıplarından kurtulamamış, onun fikir ve zevklerine bağlı olmakla beraber, ara sıra bilmeden önemli değişimlere neden olmuşlardı. Bunlar modern anlamda gerçekçi romanın okur tipini oluşturamazlardı. Bu tipin oluşabilmesi için daha sorumlu, bilinçli, bilgili olan, kendine benzer olanların modern hayatı yani ortak hayatı ile ilgili olan ve aynı zamanda okumaktan kişisel bir zevk duyan okur kitlesi gerekliydi. 19. yüzyılda böyle bir kitle oluşmuştu. Bu evvela Fransız, İngiliz, Alman, Rus okur kitlesiydi; daha sonra Avrupa okur kitlesi oldu, şimdi de aşağı yukarı bütün dünyanın okurlarıdır. Ger-

çekçilik alanında, homojen, heterojen ve her ânı belgeleyen dokümanları ile ona rakip sinema sanatı olmasa, Gerçekçi romanın uzun vadede daha parlak bir istikbali olacağını şimdiden söyleyebilirim.

Roman okumak bireyin kendi başına duyduğu bir zevktir. Çağdaş insanlar daha seri bir şekilde bilgi edinmek veya bilgilerini genişletmek için okuyorlar; zevkleri, hatta zihinsel zevkleri çok görerek, topluluk halinde seyrederek doyuma ulaşıyorlar. Hangi araçla olursa olsun roman, film veya başka bir şey, bugünkü anlayışımıza göre Gerçekçilik, 19. yüzyıldan önce ortaya çıkamazdı. Çünkü ondan önce onu anlayacak bir okur kitlesi yoktu.

Aranızda Avrupa edebiyatını biraz bilenler Gerçekçiliğin 19. yüzyıldan önce de var olduğunu iddia edebilirler. Scarron, Moliére, Boileau, Lesage ve daha birçokları Gerçekçidir; 18. yüzyılda İngiltere'de burjuva romanı vardır; Almanya'da 18. yüzyılın ikinci yarısında Lessing, Goethe ve Schiller tarafından başlatılan edebi akımlarda da kuvvetli bir Gerçekçilik vardır. Demek 18. yüzyılda da sınırlı bir okur kitlesi Gerçekçi yazarların yazılarını okuyup beğenmişti denebilir; fakat bu tamamıyla başka bir şeydi; 17. ve 18. yüzyılın Gerçekçiliği ile 1830'dan, Stendhal ve Balzac'ın romanlarından beri gelişmekte olan Gerçekçiliğin arasında derin farklar vardır. Bir kıyaslama ile size bunu açıklamaya çalışacağım. Dinleyicilerimin arasında Moliére'in şaheserlerinden *Cimri* ve Balzac'ın tam bir modern cimri tipini tasvir eden *Eugénie Grandet* romanındaki Grandet Baba'yı anımsayanlar vardır.

Moliére elbette Balzac kadar Gerçekçidir. Fakat tarzı bambaşkadır. Onun cimri tipi Harpagon, her zamanın cimrisidir; Grandet'de olduğu gibi onda da mülkiyet hırsı, bütün hislerini öldürmüştür. O da bir aile reisidir. Fakat Harpagon'un yaşadığı zaman ile bağları pek az gösterilmiştir; Moliére bize Harpagon'un sosyal ve ekonomik vaziyeti hakkında bir fikir vermemiştir: Zengindir, cimridir ve tefecidir işte o kadar. Bu nitelikler her dönemde, her cimri kişide gözlenebilir. Harpagon'un servetini kendi kendine mi kazandığını yoksa ona miras yiyerek mi sahip olduğunu, onu nasıl idare ettiğini bilmiyoruz; bu servet hakkında bize verilen azıcık bilgi o kadar geneldir ki piyes 17. yüzyılın Fransızcası ile yazılmış olmasaydı, Harpagon'u başka bir ülkede ve başka bir devirde yaşamış kabul edebilirdik.

Balzac'ın romanındaki Grandet Baba'ya gelince tamamıyla aksi

söz konusudur. Fransa'da 1789 ile 1830, Büyük Devrim ile Louis Philippe'in tahta geçmesi arasında geçen zamanın siyasi ve iktisadi tarihi, Grandet Baba ve servetinin hikâyesinde anlatılır. Kendisi eskiden bir fıçıcı ve Touraine'de bir bağcı iken, biriktirdiği biraz para ve karısının çeyiziyle, çok düşük fiyata, el konulmuş bir asilzade arazisini satın almıştır. Devrim zamanında coşkun bir cumhuriyetçi olarak geçinmiş ve kendisini belediye reisliğine yükseltmiştir, mevkiinden istifade ederek ürünlerinin nakliyatını kolaylaştıracak yollar yaptırmış ve kendi çıkarını gözeten bir vergi usulü uygulamıştır; arazisinin vergilerini ve kıymetini yine kendisi saptamıştır. Napoléon zamanında ordulara müteahhitlik etmiştir ve çok zengindir, nüfuz sahibidir; hububat, odun ve şarap piyasasına hâkim, kendi geliri ile yaşayan bir ihtiyardır.

Birkaç sözle burada size anlattıklarım Grandet'nin şahsiyetini teşkil eden bir sürü ayrıntının özetidir. Bu ayrıntılar onu Balzac'ın çağdaşı olan tarihi zamana, Restorasyon zamanındaki Touraine'e bağlar; bu zamanın bütün havası romanda somutlaşmış, canlandırılmıştır. Moliére ile Balzac arasındaki farkı görüyorsunuz. Moliére'in kimi zaman çevresini, çağdaş hayatı, *Cimri*'de yaptığından çok daha fazla abarttığı olmuştur; esas olarak hareket ve tarife çok az yer bırakan tiyatro türünü roman türü ile kıyaslamak tehlikelidir. 17. ve 18. yüzyılın başlangıcında yazılmış birkaç Fransız romanı küçük burjuvalara ve aktörlerin hayatına has özelliklerden bahsederek zamanın toplumsal havasını yeterince net bir şekilde verir. Hatta aralarında Lesage'ın *Gilblas* adlı romanında olduğu gibi örf ve âdetleri ayrıntılı olarak anlatmak için kahramanlarını toplumun bütün kesimlerinde yaşatanlar olmuştur.

Bununla birlikte 19. yüzyılın Gerçekçiliği bambaşkadır. İnsanları harekete geçiren, tarihi akım dediğimiz sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmeler bu romanların hiçbir yerinde hissedilmez; okurun da yaşamakta olduğu hayat hissedilmez, yazarın gizli sesi ona, "senin hayatını tasvir ediyorum, çünkü başka ülkede yaşıyor da olsan, kahramandan farklı bir durumda isen bile senden söz ediyorum," demez. "Sen ailen ve dostların gitgide, ortak hayatımız olan tarihi yazgıya bağlıyız," diye seslenmez. Bu yüzden geçmiş yüzyılların örf ve âdetinin etkisi, çok hoş ve canlı olmakla beraber nisbeten yüzeysel kalır, insanı doğrudan doğruya ve derin bir şekilde yaşadığı hayatın içinde

görmeyiz, çevresinde olup bitenler söz konusu olmaz: Sosyal hayat durgun ve kesin bir biçimde tanzim edilmiş kabul edilir. Oysa, 17. ve 18. yüzyılın Gerçekçiliği bambaşka okurlara sesleniyordu.

On yedinci ve 18. yüzyıl Gerçekçiliğinin biçimlendirdiği örf ve âdet, toplumun özel bir zümresini eğlendirmek için anlatılıyordu; bu zümre kendini haklı veya haksız olarak, hayatları Gerçekçi bir şekilde anlatılan insanlardan üstün görüyordu. Tarif edilen yaşayış tarzı kendilerinki değildi ve o insanların bu halk kitlesiyle ilgisi yoktu. O zümrenin insanları genel anlamda herkese özgü olan erdem ve kötülükleri kabul etmekle beraber kendi hayatlarını, hikâye edilen hayatta hissedemiyorlardı. Bu da bize 19. yüzyılın Gerçekçiliği ile ondan önceki yüzyıllardaki Gerçekçiliğin derin farklarını düşündürüyor. 17. yüzyılın Fransız Klasisizmi Yunan ve Romalı kuramcıların "türlerin ayrışması" denilen estetik tarzını kabul edip, uç bir şekilde uygulamıştı. Bu iddia, Trajik olan ile Gerçekçiliğin birbiriyle uyuşmadığını ileri sürer; Gerçekçi olan her şey doğası gereği komiktir ve komik olan her şey Gerçekçi olduğu oranda seviyesinden düştüğünü savunur.

İçinizde 17. yüzyılın edebiyatını biraz bilenler, bir doktorun, avukat, işçi, köylünün hep gülünç olarak tasvir edildiğini anımsayacaktır; halbuki tragedyada hiçbir Gerçekçi detaya yer yoktur. Var olan karakterlerin hepsi ya prens, ya büyük bir asilzadedir. Bu özelliklerinde de ancak genel sembolik bir nitelik vardır; onların dünyasında yemek yenilmez, uyku uyunmaz, yağmurdan ve havadan söz edilmez. Hepimizin bildiği o zaman ve mekân birliği, ya bütün zamanlara hastır veya zaman kavramının dışındadır.

Bu durum olağandışıdır ve benzeri olmayan büyüklükte gerçek şiir eserlerinin meydana gelmesine neden olmuştur. Ama sonuçta hayatın somutlaşmış hakiki ve çağcıl tarafı olan günlük gerçeklik, sanatta ciddi bir nitelik arz etmiyordu; bir insanın bu şiir dünyasında Tragedya havasına girebilmesi için, kişisel, mesleki, özel ve günlük niteliklerini bırakması gerekirdi, demek ki Gerçekçi olayların tragedya âleminde yeri yoktu.

Burada, söz konusu kuramın kaynağını ve 17. yüzyılda yeniden ortaya çıkmasının nedenlerini, özellik ve aşamalarını açıklayacak değilim. Yalnız Fransız klasik şiirine hâkim olduğunu, Klasisizmin büyük nüfuzu sayesinde 17. ve 18. yüzyıllarda bütün Avrupa'da ege-

men olduğunu bilmek yeterli. Bu tarz 18. yüzyılda yavaş yavaş hâkimiyetini yitirmeye başlamıştır ve yüzyılın ikinci yarısında klasik kuralların despotizmine karşı her safta isyan baş göstermiştir. En kuvvetlisi Almanya'da *Sturm und Drang* denilen ve Goethe ve Schiller'in gençlik zamanına denk gelen akımdır; İngiltere ve Fransa'da da böyle akımlar vardı. Fransa'da J. J. Rousseau'dan çok Denis Diderot, türlerin birleşmesi çabasının kahramanıdır. Fakat bütün bunlar bir başlangıçtan ibarettir.

Ancak devrimden, Napoléon devrinden, yani eski toplumsal yapının yıkılmasından sonra, gelişmiş, kendi bilincinin ayırdına varmış, aralarında keskin bir ilkesel ayrılık bulunmayan halk tabakası ile çatışmaya başlamış burjuva sınıfının kesin zaferinden sonra, yani 1830'a doğru, türlerin ayrılığı ortadan kalkmış ve Gerçekçilikte tragedya doğabilmiştir.

Bütün elkitaplarında bu devrimi Fransa'nın en büyük romantik şairi Victor Hugo'nun yaptığını okursunuz, kendisi de bunu iddia eder ve bununla övünürdü. Kendisini Danton ve Robespiere'e benzetip şiiri demokratlaştırdığını ileri sürer; bu iddia pek doğru değildir; hele söz konusu olan Gerçekçi bakış açısından hiç doğru değildir; Victor Hugo'nun yapmak istediği ve yapmış olduğu, ulvi olanla kaba ve gülünç olanı (*le sublime et grotesque*) birleştirmekti. Fakat böyle bir iddia gerçek hayatımızdan çok uzaktır. Bu ancak Victor Hugo'nun eserlerinde olduğu gibi romantik, belagatli, çok zevk veren, beklenmedik detaylarla dolu şiirler meydana getirebilir; hiçbir zaman hayatımızı olduğu gibi gösteremez; çünkü hayatımız nadiren ulvi, kaba ve gülünçtür; ama her zaman gerçektir. Günlük hakikatler ile doludur ve trajik olabilir.

Gerçek hayattaki ciddiyet ve tragedyayı ilk gösterenler Stendhal ve Balzac olmuştur. Biri bunu 1830'da basılmış olan *Kızıl ile Kara*'da, diğeri de ilk ciltleri aynı tarihte basılan *İnsanlık Komedyası*'nda göstermiştir.

Stendhal'i psikolojisinin inceliğinden ve fikirlerinin serbestliğinden dolayı takdir etmek yaygın ve sık rastlanır bir şeydir. Çağdaş romantiklerin belirsizlik, abartı ve iç dökümlerine karşılık Stendhal'deki özenli çözümlemeleri, kendisinin egoizm dediği, daima kendini düşünen özgürlükçülüğü onu pozitif zihniyetin ve Nietzschevari bireyciliğin habercisi haline getirmiştir.

Bütün bunlar doğrudur. Elli sene sonra anlaşılmış ve takdir edilmiş olan düşünüş tarzını yukarıda anlatılan bireyciliğin habercisi olarak beğenenler tamamıyla haklıdır. Fakat Stendhal'in değeri bu alanla sınırlansaydı ona gösterilen ilgi çok özel bir şekil arz eder, ancak estetik deneyim meraklılarına seçkin, kıymetli bir zevk verirdi. Stendhal'in tarihi önemi olmazdı; zamanında yalnız kalmış, hiçbir nüfuzu olmayan bir şahsiyet olarak anılırdı. Oysa Stendhal bizim ilgimizi sadece yalnız kalmış bir şahsiyet olarak çekmez. Şahsiyetini, yaşadığı çağda yalnız kalması, devrimden önce yaşamış bir büyük burjuva ailesinin üyesi olması, Fransa'da, İtalya'da, Almanya'da, Rusya'da yaşamış olması, ihtilalci ve Napoléon'un ortaya koyduğu kavgaların deneyimleri ve özellikle cesur Epiküryen karakteri ile açıklayabiliriz. Bu yalnızlık ona Napoléon devriminden sonra yeni kurulan reaksiyoner ve kapitalist toplumu gülünç ve iğrenç gösteriyordu. O zamanlarda 30 yaşından fazla değildi; gençliği macera ve sefahat ile dolu idi. Buna rağmen, bu yalnızlık, başkalarına yaptığı gibi onun cesaretini sarsmadı.

Parasız olduğu halde beğendiği ve istediği hayatı sürmeye devam etti. İçinde yaşadığı toplum sıkıcı ve kendisine düşmandı. Toplumun insanları gibi hakir bir çaba sarf etmedi o. Ama amacını belirlemiş, ancak bu amaç ile yeni çevrede başarılı olacağını anlamıştı. Bu çevreyi çalışkan, dedikoducu, yenilikten ve maceradan nefret eden, daima devletten ve olası bir devrimden korkan reaksiyoner insanlar oluşturuyordu.

Stendhal muhteristi; ama istediği yalnız aşk, ihtiras, hâkimiyet, belki de şan ve şöhretti. Mütevazı bir burjuva tipinden çok uzaktı; yeni toplumun insanlarından çok farklıydı ve başarılı olamazdı. Ancak eski toplumun kalıntılarıyla yaşayan İtalya'da rahat edebiliyordu. Fakat kişiliğinin zenginliği ile, nefret ettiği, bir türlü ortadan kaldıramadığı ve her gün ilerleyişine tanık olduğu bu düşman toplumun büründüğü biçimleri anlatan bir eser yarattı.

Stendhal, modern toplumu bütün günlük gerçekliğiyle, siyasi, ekonomik, dini kökleriyle, bütün ciddi olaylarıyla tragedya türünden bir sanat eseri konusu olarak gören ilk kişidir. *Kızıl ile Kara*, Julien Sorel'in öyküsü, Stendhal'in devrine karşı kişisel kavgasını anlatır; bu kavga ona bu devri çağdaşlarından daha derin bir biçimde göstermiştir; eser türlerin birleşmesini temsil eder; 19. ve 20. yüzyıl

insanlarının sıradan, ciddi, dertli veya trajik olan hayatı paylaştığı, yani Gerçekçiliği içerir.

Stendhal'in eseri üstün özellikleri, kusur ve noksanları ile yaşadığı devre karşı bir kavga ve bir kin sonucu iken, Balzac'ın eseri, aksine, etrafında gözlemlediği birleşik ve çeşitli hareket ve faaliyetle dolu hayata karşı duyduğu taşkın heyecandan doğmuştur.

Stendhal'den on altı yaş küçük olan Balzac, eski toplum ve devrimi görmemişti. Vigny ve Hugo'nun kuşağındandı. Gerçekçi olduğu kadar romantikti; bu iki tarz birbirine uygun olabilir, zira aynı fikrin ayrı algılanışlarından meydana gelir; türlerin birleşmesi fikrini paylaşırlar.

Balzac, insanüstü bir çalışma yeteneği ile çağdaş hayatın bütün cephelerini tasvir ederken çoğu zaman zevkini olağanüstülüğe, melodrama ve garabetlere kaptırmıştır; bunlar şairliğinin olumsuz yönleridir. Zira hesapsızlığa rağmen şairdir; onun hayranları eserini haklı olarak *Bin Bir Gece Masalları*'na benzetirler. Çağdaş hayatın yazılmış en büyük destanıdır.

Balzac'ın eserinde Stendhal'inkinden daha geniş bir kavrayış ile düşünülmüş, modern hayatın ekonomik detayları daha yakından kavranmış, toplumun bir araya geliş halleri, etkinlik, alışkanlık, eğilim, ve kusurları ile daha doğru olarak çözümlenmiştir; bazen okur, taşkın hayal gücü, kabalığı ve gülünç abartılarla dolu üslubunun zevksizliğinden rahatsız olsa da görüşünün kudreti telkin edici olduğundan kusurları genel yargıyı etkilemez.

Balzac, ölçüsüzlüğüne rağmen ne yapmak istediğini biliyordu, bunu kabul etmek gerek; toplumsal konumları içeren insan hissiyatını inceden inceye tasvir eden toplumsal tarihi bütün kısımları hayal ürünü olmayıp, her yerde olan olaylardan meydana gelen eserine, *İnsanlık Komedyası* ismini vermişti.

Türlerin birleşmesi denilen edebiyatın demokratlaşma devrimini büyük Romantik şair Victor Hugo'nun yapmış olduğunu bütün elkitaplarında okursunuz. Bu doğru değildir; Victor Hugo'nun yaptığı şey, kendisinin de söylediği gibi, ulvi olan ile kaba ve gülünç olanı birleştirmek olmuştur. Gerçekçilik için lazım olan şey bu değildi; çünkü hayatımız nadiren ulvi veya kaba ve gülünçtür, fakat her zaman günlük somut hakikate tabidir, her gün olaylarla doludur ve trajik olabilir.

Hayat bize ulvi, kaba ve gülünç olanı vermiyor. Günlük gerçekliği, ciddi bir şeyi veriyor. Bunu da bize Victor Hugo değil, onun çağdaşı olan iki yazar, Balzac ve Stendhal vermiştir. Biri yaşadığı topluma karşı duyduğu kin ve nefret, diğeri ise etrafındaki hareketli ve ihtirasla dolu hayata duyduğu coşkun sevgi sayesinde bu gerçekliği idrak etmiştir. Stendhal ile Balzac Modern Gerçekçiliğin gerçek yaratıcılarıdır.

Modern Gerçekçiliğin kaynağını yalnız iki Fransız yazarına atfedip başka ülkelerdeki edebiyatlarından söz etmeyişime belki şaşırdınız. Bunun nedeni benim Romanoloji uzmanı olmam değil. Başka birçok Avrupa ülkelerinde 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başındaki gelişmeler Fransa'dakinden daha yavaş ve olaysız geçmiş, olaylar daha sakin bir şekilde çözülmüş. Siyasi ve ekonomik nedenlerden dolayı bu ülkeler 19. yüzyıl gerçekliğinin çok daha geç ayırdına varmışlardı.

Örneğin tragedya ile karışık Gerçekçiliği Almanya, Goethe ve Schiller'in gençlik zamanında tanıdı. Ama ülkenin siyasi ve ekonomik durumundan dolayı, bu Gerçekçilik 19. yüzyıl boyunca taşracılık ve idil özelliği gösterdi. Modern gerçekçilik ancak 1900 senesine doğru Hauptmann'ın dramları, Thomas Mann'ın romanları gibi birinci sınıf eserlerde yer bulmaya başlamıştı. Stifter, Keller, Storm, Fontane gibilerinin hoş taşracılık kırıntılarında mevcuttu.

Durum İngiltere için başkadır, birçok kimse Modern Gerçekçiliğin kaynağından söz ederken Balzac ve Stendhal'in yanında, Thackeray ve Dickens'a da yer ayırmamı isteyecektir. Şüphesiz bunlar büyük gerçekçi yazarlardır. Fakat onları Stendhal ve Balzac ölçüsünde gerçekçiliğin yaratıcısı saymakta tereddüt ediyorum. Ne Thackeray'ın alaycı ahlakçılığı ne de Dickens'ın şairane ince alayı bana modern hayat kavramını veriyor. Trajik Gerçekçiliğin yeni şekillerini oluşturan siyasi ve iktisadi varlıkların vücuda gelmiş hallerini bunlarda bulamıyorum. İngiltere'de günlük hayat çok modern olmakla beraber, hayata bakış açısı nispeten çok geridir.

Avrupa'da diğer bir millet, Rus milleti için durum tam tersidir. Bütün 19. yüzyıl boyunca Rusya, gelişmesine engel olan siyasi ve ekonomik düzenden kurtulamamış, Avrupa'nın en geri kalmış milletiydi. Hükümeti despotizme dayanıyordu, iktisadi hayatı tam anlamıyla kapitalistleşmemiş, feodal kalıplarından kurtulamamıştı.

Bununla beraber Rusya'nın, trajik Gerçekçiliğin Avrupa'daki gelişimine kuvvetli bir yardımı olmuştur.

Gogol, Tolstoy, Dostoyevski gibilerinin Gerçekçi sanatı öncelikle Avrupa'nın etkisiyle oluştuğu halde, 19. yüzyılın sonlarında bu etkiden kurtularak, cesurane, derin ve zengin eserlerle Avrupa'da ilk devresindeki burjuva Gerçekçiliğini dar çerçevesinden çıkarmıştır. Bu devir Fransa'da Balzac, Flaubert ve çağdaşlarının yayımlanmasına denk gelir.

Türler ayrılığını bıraktıkları halde çağdaş ve sıradan konuları trajik ve derin bir surette anlattıkları halde, Fransız Gerçekçileri yalnız kendi bilincinin ayırdına varmış olan kitleden yani burjuvalardan söz ediyorlardı; halk tabakası eserlerine çok geçici ve yüzeysel bir tarzda girebiliyordu. Halk, kendi bağımsız ve özel hayatıyla görülmüyordu. Kuşbakışı bir perspektiften merhamet, küçümseme, onu terbiye etme arzusu, bazen de idealist bir Sosyalizm ile seyrediliyordu.

1850'den beri Avrupa'da beliren oluş halinde toplumu şekillendiren bir akım olarak Sosyalizm öncelikle sanat alanından çok ekonomik ve siyasi alanda kendini göstermişti. Sanatta bunu ilk uygulamak isteyen Emile Zola'nın insan görüşünü dar bir iktisadi ve biyolojik anlayıştan kurtaramadığı için, uzun süren bir nüfuzu olmamıştır.

Ruslar bu nüfuza sahipti; neden olduğunu anlatmak biraz güç. Herhalde Gorki'nin bile ihmal edemediği burjuvalar ve asilzadelere dair konularının içerik değerinden olmasa gerek. Bunun nedeni, Batı milletlerinde olduğu gibi burjuvazi ile halk arasındaki ruhsal uçurumun Rusya'da var olmayışıdır. Ortaçağda Avrupa'da olduğu gibi, milletin çeşitli sınıfları mevki ve servet bakımından ve kökleşmiş geleneklerden dolayı birbirinden ayrılıyorsa da, aynı kültüre, dini ve ahlaki görüşlere sahiptirler. Söz konusu sınıflar birbirlerini içgüdüsel olarak ve hemen anlıyorlardı. Aynı merdivenin çeşitli basamakları gibiydiler. Rus romanları çok daha geniştir ve halka aittir ki bu da, Tolstoy ve Dostoyevski'nin büyük romanlarına, Fransız romanlarındakinden bambaşka, içinde milletin bütün sınıflarının kaynaştığı bir hava veriyordu.

Biliyoruz ki Rus Gerçekçileri ve özellikle Dostoyevski, ruhta o zamana dek meçhul kalmış derinlikler bulmuşlardı; onlarda ruhiyat şaşırtıcı, karışık ve her zaman kolaylıkla anlaşılamayacak bir özel-

lik arz eder. Fakat anlama yeteneğinin, okurun ait olduğu sınıfla ilgisi yoktur. Okunulan şey çok insanidir ve bazen de fazlasıyla Rusluk taşır, insan olmak şartıyla ve bazen de Rus olmak şartıyla anlamak kolaydır.

Rus yazarları, Batı Gerçekçiliği için yeni bir hakikati temsil ederler. Batı Gerçekçiliğinin alanını genişletmiş ve derinleştirmişlerdir. Sözünü ettiğimiz akımlara tek bir konferansta birbirinden ayrılması güç olan çeşitli etkiler de eklenmiştir; Gerçekçi sanat gelişme halindedir ve zihinlere yeryüzündeki hayatımızı ve bu hayatın gitgide ortak bir hayat olmaktaki eğilimini göstermeye çalışır.

Bu durumu anlayan, bugünkü trajik olaylar karşısında sarsılmamalıdır. Tarih buhran ve nöbet devreleriyle meydana gelir. Bugün hazırlanmakta olan, bir yüzyıldan beri hazırlanmakta olan bu ciddi ve trajik Gerçekçilik, Modern Gerçekçilik, yeryüzündeki insanların ortak hayatıdır.

Erich Auerbach
Ordinaryus Profesör
1941-1942

—

Edebiyat ve Harp[1]

İKİ TÜRLÜ harp edebiyatı vardır. Biri harplerle beraber meydana gelen, lirik neviden kısa parçaların teşkil ettiği edebiyattır: zafer duaları, askerleri kahramanlığa teşvik eden şarkılar, düşmanı tahkir eden, ve onunla alay eden hicviyeler, muzafferiyeti tazim eden türküler, ilâhlara şükran türküleri. Bütün bunlara dair pek çok misaller mevcuttur.

En eskisi kitabı mukaddeste bahsi geçen, Beni İsrail milletinin, Filistinin eski sakinlerinden: Kenanî Canaenleri mağlûp ettiği zaman, Rahibe Deborah tarafından söylenen zafer şarkısı ile Yunan edebiyatının, en eski eserlerinden olan, (Tyrté)enin, Ispartalıları Peloponezdeki komşularına karşı teşvik eden mersiyeleridir. Herkesçe malûm olan ve o zamandanberi tekrarlanan "ön safta vatanı içi çarpışarak ölmek güzel bir şeydir" fikri ilk defa olarak onun tarafından söylenmiştir.

Bu nevi edebiyatı, harp bütün bir milletin güttüğü bir gaye olunca, Avrupanın bütün milletlerinde de bulursunuz.

XII inci asrın haçlı seferlerinin şarkıları ve XVI ıncı asrın dinî ve harp şarkıları zamanından beri çok şey değişmiştir. Şimdi bu mücadelelerin mevzularına karşı lâkaydız. Fakat, bu şarkıları okuyunca bunları ilham eden heyecanı halâ seziyoruz. Daha yakın zamanlarda size Fransızların harp ve hürriyet şarkıları olan Marseillaise'i veya Almanların birinci Napolyona karşı Kurtuluş mücadelelerinde söyledikleri hürriyet şarkılarını hatırlatacağım.

Bu konferanstaki maksadımı Marseillaise misali daha iyi izah edecektir. Çünkü söylemiş olduğum gibi bu ayni zamanda bir harp

1. *Üniversite Konferansları 1940-1941*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 159, 1941; yeniden basım için bkz. *Cogito*, no. 23, 2000, s. 219-30.

ve bir hürriyet şarkısıdır, bütün milletin dahilî ve haricî zulme karşı silâhlanışını anlatan şarkı. Görülüyor ki Fransada diğer Avrupa milletlerinde olduğu gibi, milliyetçiliğin kökleri halktadır ve onun vicdan hürriyeti, iktisadî hürriyeti, ferdî hürriyeti, yani arzularile sıkı bağları vardır.

Şimdi harp edebiyatının ikinci şekline geçelim; bu şekil belki daha sanat bakımından daha ehemmiyetlidir. Çünkü bu nevide daha çok şaheser mevcuttur, ve her yerde millî edebiyatın esasını teşkil eder. Bu eserler ekseriyetle uzundur; lirik değil epik (destan nevindendir), şairin muasır bulunduğu bir harpten bahsetmez, geçmiş zamana ait bir harpten bahseder, ataların kahramanlıklarını anlatır.

Bunlar, evvelâ millî destanlardır; Omerosun İlyadı, Virgiliyusun Eneidi, Almanların Nibelungeni, Fransızların Rolan destanı, ve daha bir çokları gibi. Daha yakın zamanlarda Goethe ve Schillerin bazı tarihî faciaları ve hatta bazı romanlar da bu nevidendir. Romanlardan Tolstoïnin büyük bir romanını zikredeceğim; bunun ismi "harp ve sulh"tur; mevzuu Napolyonun 1812 Rus seferine aittir; Bence 19. uncu asrın en güzel kitaplarından biridir okumanızı tavsiye ederim. Türkçe bir tercümesi mevcuttur.

Bu ikinci nevideki bütün eserler, söylediğim gibi halihazıra ait değil tarihîdir, fakat hepsi de (bilhassa eski destanlar) millî şuuru hazırlamaya ve kuvvetlendirmeğe yardım etmiştir. Omerosun İlyadı tarihin en tehlikeli anlarında, Yunanlıların vahdetini muhafazaya kuvvetli bir âmil olmuştur; Fransızların Rolan destanı, İspanyolların Cid destanı dahi bunlar kadar mühimdir.

Milletlerin tarihlerinin tehlikeli anlarında, ikinci neviden eserler dahi mevzuları hali hazırla alâkası olmadığı halde, tarihin o anında müessir olabilir. Çok defa, Yunan, Fransız ve diğer milletlerde, sahnede eski bir şairden söylenmiş bir kaç mısra, dinleyiciler arasında halihazırdaki hislerine yakın olduğundan büyük bir heyecan yaratmıştır; 1871 de Parisin işgali esnasında, Prof. Gaston Paris'in "Rolan destanı ile Fransız milliyetçiliği" hakkında verdiği bir konferans, mukavemet fikrinin tekrar canlanmasına çok yardım etmiştir. Demek oluyor ki mevzuları tarihî olan, ikinci gurubun, siyasî ehemmiyeti, birinci gurubunkinden aşağı değildir.

Fakat 17. ve 18 inci asırlarda, yani Avrupanın mutlakıyet devrinde o devirde çok harpler olduğu halde, ne birinci gruptan, yani lirik

ve hali hazıra ait, ne de ikinci gruptan yani destan ve tarihî mevzulara ait olan halkın yarattığı bir harp edebiyatı mevcut değildir.

Volterin Fransız kralı IV üncü Hanrinin harplerini anlatan destan nevinden Henriadı var ise de bu soğuk ve halkla alâkası olmıyan bir eserdir; daha ehemmiyetli olan halkın sevdiği bir kaç askerî şarkı mevcuttur. Bunlar prens Eugène de Savoie ve Malbourough gibi, zamanın bazı meşhur generalleri için yapılmıştır; Başvekil Çörçilin ecdadından olan General Malbourough'a ait olanı belki bazılarınız bilirsiniz; fakat bu şarkı ve marşlarda, başka zamanlardaki harp şiirlerinde görülen ciddiyet ve heyecan yoktur; bunlar dans musikisine benzer; sözleri zamanın siyasî fikirlerini, veya vatan müdafaasının vahim ve kahramanca vazifelerini anlatmaz; bunlar daha ziyade neş'eli, bazen teessürlü, bazan havaîdir; varlığı ve hürriyeti için mücadele eden bir milletin edebiyatı değildir.

Harp ile geçen bu iki asrın bu nevi edebiyatta, bu kadar az feyizli oluşunun sebebi ne olabilir? Bunun sebebi, edebiyatta umumî bir kuraklıktan ileri gelmiyor; çünkü biliyoruz ki 17. ve 18. asırlarda Avrupa ve bilhassa Fransız edebiyatı çok verimlidir: Fransız klâsik edebiyatının şaheserler devridir. Racine, Molière, Boileau, La Fontaine'lerin, ve Fransada olduğu kadar diğer memleketlerde de onları taklit edenlerin devridir.

Fakat bu klâsik edebiyat halkın edebiyatı değildir: cemiyetin muayyen bir zümresine hitab eden, gerek mâna gerek şekil itibarile ve o inceliğin en yüksek derecesini bulmuş olan halkını hiç alâkadar etmeyen bir edebiyattır.

Bu müşahede, bizi şimdi alakadar eden meselenin hallini bulabilmek için takip edilmesi lâzımgelen usulü gösterir: Avrupada, iki asırlık mutlakiyet devrinde, halk dilsiz gibi idi.

Orta zaman ve Rönesansta, Halk tarihî bakımdan mühim ve faal bir rol oynamıştır; Devletin kurduğu, veya meslekî teşkilâtlarda şehir burjuvası ve köylü, umumî hayatın tam ve kuvvetli bir unsuru idi. Bunlar modern demokrasilerde olduğu gibi, ferdiyetci esaslara istinad eden teşkilatlar değil, esnaf ve sınıf zihniyeti taşıyan teşkilâtlardı; çok faaldiler ve siyasî nufuslarını biliyorlardı. Esasen bir çok memleketlerde, halk derebeylerine karşı mücadelesinde, merkezî kuvvetin yâni kralın tabiî müttefiki bulunuyordu.

Fransa da millî vahdet ve şuurun esası budur: Partikülarist derebeyi asılzadelerine karşı, kral ve halk müttefik. O zamanlarda halkı alâkadar etmeden ve sebebini ona kabul ettirmeden ve sempatisini kazanmadan büyük bir harbe girişmek kolay olmazdı: Çok zaman, şehir ve köy ahalisi kendiliğinden silâha sarılırdı. Fakat dinî harplerin sonunda, mutlakiyet kat'î zaferini kazanıp, derebeyi asilzadeleri nufuslarını tamamile kaybedince, kralın merkezî kuvveti o kadar büyüdü ki artık halka ihtiyacı kalmadı. Hükümeti mutlaka esnaf teşkilatlarının ve halk mümessillerinin yardımını aramadan, memleketi kendi memurları ile idare ediyordu: harpler, halkın sade masrafına iştirak ettiği nazır odalarında hazırlanıp ilân ve idare olunan prenslerin harpleri idi.

Harp san'atının inkişafı, halkın askerî faaliyetinin ortadan kalkmasına tesir etmişti. Ateş eden silâhlar, bilhassa topçuluk, o zaman bütün millete öğretilmesi kabil olmıyan bir askerî terbiyeyi istilzam ediyordu. Düşünün ki o zaman Avrupada bile, askerlik ve okumak mecburî değildi ve Avrupalıların büyük ekseriyeti elifbelerini bilmezlerdi. Ordular askerliği meslek olarak seçen ve çok defa başka memleketlere mensup olan, ücretli askerler tarafından teşkil edilirdi. Bunlar kanlarını satan insanlardı.

Zabitler arasında ekserisi büyük ailelerin en küçük evlâtlarından olan bir nevi asker de vardı. Bunlar mirasdan mahrum bulunduklarından servetsiz ve mevkisiz kimselerdi. Muharip prenslere hizmetlerini arzederler, macera ve servet peşinde dünyayı dolaşırlardı.

Bu Tipi, Alman şairi Gotthold Ephraim Lessing tarafından yazılan, 18 inci asrın meşhur bir komedisi, Minna Von Barnhelm'de buluruz. Bu Fransız asil ailelerinden birinin en küçük evlâdı olup, sıra ile Hollanda, papa, Prusyalı büyük Fredirikin ordularında hizmet ettikten sonra hayatını kumarda kazanmak mecburiyetinde kalan mülâzım Ricaut de la Martiniere'dir.

Zabitler böyle olursa neferlerin ne olabileceğini tasavvur edersiniz. Efendileri olan prenslerin hizmetine girecek, muktedir gençler arayan, bir takım adamlar; Avrupanın muhtelif memleketlerinde dolaşırlardı. Gayri memnunları, aileleri ile araları açık kimseleri, serserileri, fakir kimseleri ümitsizleri, çok defa canileri toplarlardı; bazen yaptıkları vaadlerle, sarhoşluk esnasında tecrübesiz bir genci kandırarak, 10, 12, hattâ 20 senelik mukaveleler imzalattırırlardı.

Hattâ parasız kalan küçük prenslerin kendi tebalarından bir kaç binini zengin ve kuvvetli prenslere harp için sattıkları görülmüştür.

Görüyorsunuz ki bu şekilde idare olunan harpler, milletin harpleri olamazdı; bunlar ancak saltanat ve vükelâ işi idi. Bu muharebelerin en uzun ve en ehemmiyetlisinin sebebi, varissiz kalan İspanya tahtına Burbon ve Habsburg hanedanından birinin geçmesi etrafındaki mücadele idi; iki aile de İspanyol hanedanları ile akraba idiler. Görüyorsunuz ki bu sırf bir sülâle kavgasıdır. Ve bununla ne Alman ne de Fransız milleti doğrudan doğruya alâkadar değildi; İspanyol milletine gelince, onun fikrini sormuyorlardı bile.

Böyle muharebeler idare eden kıralların milletlerini hiç düşünmediklerini söylemek doğru olmaz; saltanatlarını büyüterek, siyasî ve iktisadi imtiyazlara sahip olarak, milletlerinin zenginlik ve refahını çoğaltacaklarını umuyorlardı, sade onun fikrini sormak itiyadını kaybetmişlerdi, bu ihtiyacı duymuyorlardı.

Çok zaman uzun harpların yük ve masrafı karşısında milletlerinin kabiliyetlerini ölçememişlerdi; XIV üncü Louis'nin verdiği meşhur misal gösterir ki: Kral çok akıllı, vicdanlı ve hatta daima muzaffer olsa dahi, herşeye kendi başına karar vermek isterse, veya yalnız kendi tarafından seçilmiş memurlara sorarak hareket ederse, memleketin iktisadî, ve siyasî bünyesini mahveder.

Millete gelince, o bidayette halinden memnun idi. Merkezi idarenin, yâni kralın idaresinin sağlamlaşması onun çok işine geliyordu; eskiden kendilerine zulum eden, derebeyi baronlardan kurtulmuşlardı. İdarenin kralın elinde teşkilâtlanması, ve onun bürokrasisi, dahilî sulhu ve çalışmalarının emniyetini temin ediyordu. Onlar, dinî mücadelelerden yorulmuş, asırlarca süren kargaşalıklardan bezmiş, haklarından feragat ediyorlar, teşkilâtlarının eski imtiyazlarından vazgeçiyorlar ve sükûnetle prensleri tarafından idare edilmeye razî oluyorlardı.

Ancak yavaş yavaş feragatlerinden dolayı pişman oluyorlar ve mutlakiyete karşı isyan etmeğe başlıyorlardı. Devlet idaresinden uzak, vergilerin yükü altında, bürokrasinin haksızlığına ve bozukluğuna karşı, sükûnet ve itiyat yerine, yavaş yavaş isyan kaim olmuştu. On sekizinci asırda millî ve ferdî hürriyet hakkında ki yeni fikirler yazılmaya başladığı zaman, bunlar evvelâ fransız milletinde, daha sonraları diğer Avrupa milletlerinde, derin bir aksülamel yapmıştı.

1789 daki fransız ihtilâli bu değişikliğin ilk merhalesi olmuştur; ihtilâl, mutlâkiyeti devirerek halkın millî hâkimiyetini tesis ederek ve millete bütün siyasî mesuliyeti vererek, ayni zamanda eski ordu teşkilatını yıkıyor, harp hakkındaki fikri değiştiriyor ve millî müdafaa mefhumunu yaratıyordu. Askerlikte hizmeti mecburiye bundan sonra teessüs etmiştir ve bütün çocukların devlet tarafından okutulması da buna yakından bağlıdır.

Avrupada, siyasî inkişafı, diğer Avrupa devletlerinkinden bir hattâ birkaç asır ilerde olan, bir millet vardır, bu millet İngiliz milletidir. Demokratik sistem onlarda 18 inci asırda değil 17 inci asırda başlar, o zamanda bile, çok evvel başlamış bir inkılabın nihaî merhalesi olarak tezahür eder. Modern demokrasilerin hemen bütün müesseseleri evvelâ İngiltere'de teşekkül etmiştir; fakat askerî teşkilâtın bundan istinası lâzım gelir; coğrafî vaziyetleri sayesinde, millî müdafaa meselesi onlar için bambaşka bir şekilde tecelli etmektedir; 1914 e kadar bütün harplerini donanmalarile ve çok zaman müstemleke ahalisinden müteşekkil gönüllü efradı ile idare etmişlerdir; şimdi bile hizmeti mecburiyeyi fevkalade bir tedbir olarak ve ancak millî bir tehlike karşısında zarurî görmektedirler. Onun içindir ki, milleti müsaleha, teşkilâtı, menşei Ingilterede olmayıp Fransada olan, yegâne büyük demokrat müessesedir.

Derhal dünyaya yayılan, bütün milletin silâhlanarak vatanı müdafaa etmesi hususundaki, Fransız fikirlerinin eğer menşeini araştıracak olursak, muharebe ile alakası olmıyan ve çok hassas bir siyasî muharrir olan J. J. Rousseau'nun içtimaî sisteminde buluruz: J. J. R. yazılarında hiçbir zaman harpten bahsetmez, ve şüphesiz askerî muzafferiyetler, fikirlerinin tabiî çerçevesinden çok uzak kalır. Bununla beraber her vasıta ile müdafaası zarurî olan mukaddes bir mülk telâkki ettiği insanların hürriyeti tabiiyeleri fikri, onu, meşhur, millî hâkimiyet ve birlik nazariyesine sevkediyordu; Bu da, müşterek hürriyet tehdit edildiğinde her eli silâh tutan vatandaşın, bu hürriyeti korumayı bilmesini icap ettiriyordu.

Rousseau'nun ölümünden on sene sonra zuhur eden inkilâbın hâdiseleri onun siyasî sisteminin bu bilinmiyen cephesini inkişaf ettirmişti. İsyan halindeki millet haklı veya haksız olarak kralın ücretli askerleri tarafından tehdit edildiğini zannettiği bir anda zarurî ve acil surette alınması lâzım olan tedbir bütün milleti kendini koru-

mak için silâhlandırmak olmuştur ve daha sonraları da mutlakiyeti tekrar tesis etmek üzere kralı kurtarmak kat'iyetle elde edilmiş bir millî ve ferdî hürriyeti ortadan kaldırmak emeli ile komşu kral ve prenslerin, yine meslekten askerlerinden müteşekkil ordularını gönderdikleri tehlikeli anda, ayni tedbire başvurulmuştur. 1792 de alelacele toplanmış, fena teçhiz edilmiş olmasına rağmen memleketin müdafaası için mucizeler yaratan milletin teşkil ettiği bu ilk ordu, Napolyon ordusunun temelidir.

İnsanların tarihinde bu inkişaf birinci derecede bir ehemmiyeti haizdir ve bu ehemmiyet askerlik noktayı nazarının fevkindedir. Kendi şuurunu bulan ve millî müdafaanın bütün millet tarafından yapılmasının lâzım geldiğini anlıyan bir milletin bu vazifenin modern zamanların icap ettirdiği entelektüel zaruretleri de idrak etmesi lâzımdır kendini korumak için bilgi sahibi olmak zaruridir. Askerî hizmetle mecburî tedrisat birbirlerine yakından bağlıdır. Ve birbirlerinin mütemmimidir. Mektep kışlanın hazırlığıdır. Ve kışla çok defa milletin terbiyesini yalnız askerî cihetten değil, meslekî ve umumî cihetten de hazırlar ve inkişaf ettirir.

Fransız milleti kendisini muvaffakiyete vardıran millî müdafaa tedbirlerini kabule Avrupanın diğer milletlerini de sevketmiştir. Çünkü ihtilâl zamanında yalnız müdafaa için kullandığı kuvvetleri, Napolyon zamanında bütün Avrupayı istilâ etmek üzere kullanmıştır. Böylelikle diğerlerinin milliyet hislerini uyandırıyor ve onları ezen Millî kuvvetle kendilerini korumaya mecbur ediyordu, Avrupayı Napolyonun hâkimiyetinden kurtaran 1813-1815 harbi milletlerin harbi, onların silâhlanması olmuştur.

Prusyalı Kral III üncü Fredrik Giyom 1813 de Napolyona harp ilân ederken, resmî tebliğini şöyle neşretmiştir: (Milletime); böyle bir vaziyette bize tabiî görünen bu hitap o zaman için yepyeni işidilmemiş ve fevkalâde bir şeydi. Bu milletlerin fiilen uzak kaldıkları ve kralların onların rızasını almadan yaptıkları nazır odalarından zuhur eden harplerden beri, bütün değişikliği şüphe götürmiyecek bir tarzda gösteriyor.

Fransız ihtilhali ve birinci Napolyon zamanındanberi Millî müdafaa ve askerî hizmeti mecburiyeye dair fikirler Avrupada ve çok başka bir çok milletlerde derin bir surette kökleşmiştir. Bu kökleşme mücadelesiz cereyan etmemiştir. Meseleyle muhtelif fırkalar alâka-

dar olmuşlar bâzen askerî hizmeti lâğvetmek bazan da onu millî demokrat menşeinden uzak maksatlarda kullanmak istemişlerdir; bu gibi siyasî mücadelelerin tarihini anlatacak değiliz bu mücadeleler asla ordu teşkilâtının inkişafına mâni olmamıştır: Millî silâhlanma fikri zamanımıza kadar modern harbin temelini teşkil eder.

Böyle bir değişikliğin edebiyata müessir olacağı çok tabiîdir. 19 uncu asrın harp edebiyatı mücadele eden milletin edebiyatıdır. Bu başlangıcından beri böyle olmamıştır. Bir çok şair, Fransız ihtilâlinin dehşetinden ürkmüş ve halk kitlesinin ayaklanmasını hoş görmemişti. Bütün medeniyetin ahlâkî ve bedîî kıymetlerinin coşmuş kitlelerin zulmü önünde mahvolacağını zannediyorlardı.

Gençliğinde, Goethe Von Berlichingen facialarını yazdığı zaman hürriyet ve halkın şiddetli taraftarı olan Goethe bile Fransada 1789 dan beri cereyan eden hâdiselere taaccüp, istirap ve nefretle bakıyordu. 1792 de Alman prenslerini ihtilâlci Fransaya karşı açtıkları harbe iştirak etti. Oradan bize bıraktığı malûmat çok realist ve herhangi bir taassuptan uzak olmakla beraber ihtilâlci harekete karşı bir meyil göstermemektedir.

Bununla beraber Valmide ihtilâl ordusunun önünde Alman prenslerini kaçıran topçu muharebesinin akşamı kendisile görüşen endişeli arkadaşlarına. Bu gün tarihin yeni bir safhası başlamıştır ve onun doğuşuna şahit olduğumuzu söyliyebilirsiniz demiştir. Bu cümle onun anlayışlı olduğunu gösterir. Ekseri arkadaşlarının ümitlerine kapılıp milletlerin ayaklanmasının önüne geçileceğini zannetmiyordu. Bununla beraber muzafferiyetinden emin bulunduğu bu ayaklanmanın tarafdar değildi. Hayatının sonuna kadar (1832 ye kadar yaşamıştır) her hangi bir halk ayaklanmasına benziyen harekete karşı çekingen bir tavır takınmıştır.

Almanların diğer büyük klâsik şairi Göthe'den on yaş genç Şiller gençlikte yazdığı facialarının ruhu olan ihtilâlcılıktan hiç bir zaman tamamile vazgeçmemiştir. Son facialarından belki de en tanınmış olan Guillaume Tell'in mevzuu 14 üncü asrın başlarında İsviçredeki kantonların yabancı telâkki ettikleri Habsburgların hâkimiyetine karşı isyanını gösterir; Şiller bu fikri bir halk menkıbesinden almıştır, bu menkibe aslında uzun bir hazırlanma devresi geçiren bir millî isyanı, birden zuhur eden bir isyan olarak gösterir. Ve trajedilerindeki şahısların izhar ettiği hürriyet fikirleri 14 üncü asrın fikirleri ol-

maktan ziyade kendi zamanının fikirleridir. Bundan dolayı piyesin şöhreti daha büyük olmuştur. Şiller İsviçreli olmadığı halde ve İsviçreyi hiç bir zaman görmemiş olduğu halda trajedisi İsviçrelilerin millî şiirleri sırasına geçmiştir.

Fransada harp edebiyatı 19 uncu Asrın ilk nısfında bilhassa Napolyonun şahsına ve menkıbelerine bağlıdır. Napolyon'un sukutu ve ölümünden sonra, yavaş yavaş halkın destanevi bir kahramanı ve milliyetçiliğin bir sembolu olmuştur, bu hissin inkişafını Pol Lui Kurye ve Stendal gibi İmparatorun ordusunda hizmet etmiş ve edebiyata onun sukutundan sonra atılmış muharrirlerde görebiliriz.

Onun hâkimiyeti esnasında ne Kurye ne de Stendal ona karşı muhabbet beslemezlerdi. Onlarda bir çok muasırları gibi Napolyonu inkilâpçı olarak değil, inkilâbın yıkıcısı olarak telâkki etmişlerdir. Fakat onu sukutundan sonra, burbonların küçüklükler gösteren mürteci hükümeti, halkın sevgisini kaybedince onun fikirlerinin büyüklüğü ve Fransaya bahşettiği zafer hatıraları onun devrinde duyulan istirapların hatıralarını unutturmuştur. O artık bir müstebit değil, ecnebî prenslerin ve sürgün asilzadelerin irtica siyasetlerine karşı harplerde, milleti zaferden zafere koşturan bir kahramandı.

İmparatorun hatırası bilhassa genç neslin cesur ve hayalperest olanlarına büyük tesir icra ediyordu. Kurye ve Standal biraz da gayrı şuurî olarak bu cereyana kapılmışlar ve onun hakkında, hâkimiyeti devrinde aslâ düşünemiyecekleri fikirleri taşıyan coşkun yazılar yazmışlardır. Onlar gibi hatıraları olmadığı halde Napolyona karşı hayranlıkda onları geçenler vardı. Bunlardan en tanınmışı, Hürriyetperver Beranjer idi. Şöhreti vardı, imparatoru severdi, kıymeti vasattan aşağı idi. Fakat kolay ve hoşa giden şarkılarla umumun hissiyatını ifade ettiğinden muasırlarına büyük tesir icra etmişti.

19 uncu asrın ortalarına doğru halkçı ve demokrat milliyetçilik Avrupada çok terakki etmişti. Fransada Romantik ceryanının başı olan Viktor Hugo evvelce siyasette muhafazakârlığı tercih ettiği halde zamanla demokrasinin coşkun ve adeta mistik bir taraftarı olmuştur; Les châtiments, Legendes des siècles, ve daha sonraları L'année terrible gibi eserlerinde dehasının bütün şiddetini milletlerin hürriyet mücadelelerine hasretmişti. Romantik devrin Michelet gibi tarihçileri aynı zihniyeti kabul etmişlerdi.

Almanyada "genç almanya" namı verilen ve 1848 ihtilâlinde mü-

him bir rol oynayıp 1871 de meydana gelen Alman ittihadının hazırlayıcısı olan demokratlar grubu, milliyetçi olduğu kadar demokrat fikirlerinden doğmuş ve edebiyatta derin izler bırakmıştır. İsviçrede bile millî silâhlanma fikri demokrat fikirlerle ayrı değildir: Gotfrit Kellerin hikâyelerini okuyanlar bilhassa (Das Fahnlöin der 7 aufrechten) bu haleti ruhiyeyi anlarlar.

Avrupada, 19 uncu asrın demokrat milliyetperverlik havasından uzak yalnız iki millet vardır. Birisi hepsinden demokrat olan İngiltere, diğeri o zamanın Avrupa devletleri arasında hepsinden büyük bir istibdat içinde yaşıyan Rusyadır. Ingilterede demokrat devlet sarsılmaz bir ananeye bağlı bir halde idi; coğrafî vaziyetleri istilhaya karşı milleti koruduğundan milliyetçiliğin askerî şekli hiçbir zaman teşvik edilmemiş, harpte kahramanlık 19 uncu asrın edebiyatında ikinci devrede rol oynamıştır.

Waterlo harbinin tarihî hâdiselerinden bahseden Thackeray'nin meşhur Vanity Fair romanı çok manâlı bir misaldir. Bunda büyük hâdiseler yalnız ferdî ve içtimaî meseleleri ortaya koymaya yarayan çerçevelerdir; Napolyona karşı İngilizlerin göstermiş oldukları kahramanlıklardan pek az bahsedilmektedir; ve Thackeray, büyük kahramanlıklar gösterebilen bir adamın ahlâkça gösterişe düşkün ve zayıf olabileceğini ısrarla iddia eder.

Rusyaya gelince vaziyet tamamile aksinedir. 19 uncu asırda millet orada demokrat fikirlerine tamamile yabancı idi; onun milliyetçiliği anavatan sevgisinin insiyakı tezahürü idi. Konferansımın başında bahsetmiş olduğum Tolstoïnin Harp ve Sulh adlı, Vanity Fair gibi, Napolyon harplerini son safhalarından bahseden romanında bütün Rusyanın mukaddes toprağının müstevliye karşı geldiğinin hissî hâkimidir ve insanlar toprağın iradesinde imiş gibi görünürler; onların başı, sakin sabırlı sebatkâr ve basit bir ihtiyar olan general Kutuzov'da o toprağın ve ırkın bir sembolu gibi görünür.

1871 den 1914 e kadar Avrupada süren uzun sulh devresinde de, harp edebiyatı ehemmiyetini kaybetmiştir. Her tarafta hâkim olan gitgide zarifleşen bir lirik edebiyatla ruhî ve içtimaî meselelerdi. Gençliğimi bu devrin son senelerinde geçirdim. Ve zannıma göre diyebilirim ki siyasî buhranlara rağmen, muhtemel bir harbin etrafındaki münakaşalara rağmen maddeten ve ciddî bir surette bir Avrupa harbine inanan çok az kimse vardı.

1914 de harp patlayınca Edebiyatı onu güçlükle takip ediyordu. Ismarlama yahutta esasen çok basit olan geçici ihtirasların meydana getirdiği birkaç piyes müstesna 1914-1918 harbinin edebiyatı harpten sonra meydana gelmiş bir edebiyattır. Bu muazzam bir edebiyattır. Ben ancak bazı nümunelerini biliyorum. Esasen bu edebiyat hakkında ŞAHSİ Noktayı nazara göre değişen muhtelif hükümler verilebilir. Ben size ancak kendi intibalarımı söyliyeceğim.

Bu harbe ait kitaplarda hâkim yine silâhlanmış milletler mefhumudur; ve her zamankinden daha kuvvetli bir surette hâkimdir; münferit kahramanlardan, generallerden olsun, tayyarecilerden denizaltı kumandanlarından olsun bahseden kitapların miktarı tabiî çoktur. Fakat bu çeşit kitaplar o kadar rağbet görmedi. Halbuki en iyi yazılmış olan ve çok okunanlar herkesten bahseden kitaplardı: İstihkâmlarda herhangi bir neferden bahseden kitaplar. Bunun sembolunu meçhul askerin hatırasını tazim etmek için her tarafta dikilen âbidelerde görüyorsunuz. Demek 19 uncu asırda olduğu gibi hâkim olan usur millettir.

Fakat zihniyet değişmiş bulunuyor. Kahramanlık ve büyük gayelerden ziyade harbin istiraplarından bahsolunuyor, İstihkâmlardan, çamurdan, açlıktan bahsediliyor. Ve bütün bunlar neden? Hür yaşayıp çalışmak, çocukları yetiştirip onlara, herkes makul davransa, medeniyetimizin verdiği imkânlara uygun bir istikbal hazırlamak arzu ediliyor. Beni öldürmek için mitralyözünü âyar eden karşıdaki adam da aşağı yukarı ayni şeyleri istemiyor mu? Onun fikirleri benimkiler gibi değil mi? Bundan dolayı birbirini öldürmek mi lâzım? İşte Avrupada harpten sonra hâkim olan fikirler zannedersem bunlardı. İşte büyük harpten bahseden kitaplardaki hâkim olan fikir.

Bütün milletlerin yeni bir harpten nefret etmelerini birçok devletlerin böyle bir akibeti düşünmek istememesini ve hattâ bu yolda hazırlıklar yapmamasını pek iyi anlarız. Fakat bu haleti ruhiyeye rağmen şimdiki harp patladı ve gittikçe genişlemekte belkide evvelki harbi yalnız vus'atı bakımından değil insanların hayatına getireceği değişiklikler bakımından da geçecektir. Bu harbin edebiyatından bahsetmek pek erkendir. Fakat halkın oynıyacağı rol hakkında bazı mülâhazalar yapılabilir. Konferansımı bu mülâhazalarla bitirmek istiyorum.

Harp her zamankinden fazla bütün milletin işi oldu. Onu hazırlayıp idare etmek için bütün fertleri teşkilâtlandırmak lâzım; Endüstride, ziraatte, hava korunmasında, nakliyede, herkes, kadın ve çocuklar da dahil olmak üzere, her günkü hayat şeraitinden uzak, harbin zarurî kıldığı çok değişik şeraite, faal ve gayri faal olmak üzere alışmaları lâzım. Hali hazır vaziyette çarpışan efradın mikdarı nisbî şekilde fazla olmamakla beraber, mücadele eden memleketlerde, kimse her zamanki yaşadığı hayatı yaşıyamaz.

Öyleki, muvaffakiyet devletlerin teşkilâtlanma kabiliyeti ile daha mühim olan milletin haleti ruhiyesine bağlıdır. Hatta diyebilirim ki, ilk unsur, yani teşkilâtlanma, büyük mikyasta milletin haleti ruhiyesine bağlıdır. Her şey pahasına müdafaaya karar vermiş bir milletin nufusu az, ve müşkül bir vaziyette olsada kolaylıkla yenilmiyeceğini gördük. Bütün milletin yardımı olmadan harp yapılamaz. Ve millet cesaret ve soğukkanlılığını muhafaza ettikçe harp kaybedilemez. İkinci bir mülâhaza şudur: Halihazırdaki her harp cihan harbi olmak istidadındadır. Avrupanın bir köşesinde halledilmiyen bir meselenin bütün dünyaya tesirleri dokunur. Meselâ Akdenizde, Afrikada, Uzak-şarkta, Amerikada az çok bilinen meseleleri ortaya koyar. Dünyanın hali hazır teşkilâtında herşey biribirine bağlı bulunmaktadır; Bir ihtilâfı tahdit etmek kadar müşkül bir şey yoktur. Bu fevkalâde müthiş bir şey olmakla beraber, bir ümittir. Dünya insanın zekâsının bir bakışla kavramaya başladığı bir kül olmaktadır. Cihan harbi, cihan meselesini meydana koyuyor, medeniyetimizin teknik inkişafı, kürreye 30 sene evvel tasavvur bile edemiyeceğiniz bir tarzda hâkim olduğundan, meselenin askerî vasıtalarla olduğu kadar muslihane usullerle halline çare bulunmalıdır. Bir hadise bu kadar zarurî ve günlük bir mesele oldumu halledilmesi gecikmez. Bu harbin son harp olduğunu söyliyemiyeceğim, fakat diğer seyyarelerde düşman aramadıkları takdirde, insanların yer yüzünde görecekleri son harplerden biridir.

Her millet sulhu sever fakat varlığını idrak etmiş her millet, istiklâli mevzuu bahs olduğunu anlayınca mücadele etmesini bilir.

Erich Auerbach
1941-1942

Chaire de philologie Romane à la Faculté
des lettres.

Entre Monsieur le Professeur Cemil Bilsel, Recteur de l'Université d'Istanbul, agissant au nom du Ministère de l'Instruction Publique d'une part et Monsieur Auerbach, d'autre part il a été conclu le contrat suivant:

1 - Monsieur Auerbach est nommé par le Ministère de l'Instruction Publique Professeur de la philologie Romane à Faculté des Lettres Il assumera, outre les cours de sa chaire, la Direction de l'Ecole des langues dependant de la dite Faculté de l'Université d'Istanbul.

Monsieur Auerbach s'engage à consacrer toutes ses forces au travail d'enseignement et de recherches qui lui est confié, à donner lui-même tous les cours nécessaires pour sa branche à procéder lui-même et à fond à tous les examens relevant de sa chaire.

2 - Il s'engage à fournier un sertificat médical singné de 3 Professeur constatant qu'il n'est sujet à aucune maladie qui l'empêcherait de remplir régulièrement ses fonctions de professeur et de directeur.

3 - La durée du présent contrat est de cinq ans. Il commence le 15.10.1936 pour expirer le 15.10.1941.

4 - Jusqu'à la fin de la troisième année, l'enseignement peut être fait dans une langue étrangère (française, allemande, anglais) Monsieur Auerbach s'engage à faire tout son possible pour enseigner en langue Turque après la troisième année.

5 - Monsieur Auerbach s'engage, avant la fin de la troisième année de son contrat, à préparer un manuel exposant tous les aspects principaux de la philologie romane. Une édition en turc de ce manuel sera faite avec sa collaboration.

6 - Monsieur Auerbache, outre ses cours aux étudiants, s'engage à donner régulièrement et gratuitement des cours de perfectionnement destinés aux professeurs de lycée.

Erich Auerbach'ın İstanbul Üniversitesi ile yaptığı sözleşme, 1936.

La forme et la matière de ces cours sont fixées d'accord avec le doyen de la Faculté.

7 - Il s'engage à collaborer aux cours d'extention Univairsitaire destinés au grand public et éventuellement, à y faire participer les Docents de son service, et les assistantes.

8 - Il s'engage à prendre une part active au développement des organisations de culture en relation avec son enseignement.

9 - Les frais des voyages de service sont remboursés selon les réglements en viguer pour les fonctionnaires supérieurs de l'Etat.

10 - Le contrat présent ne peut être resilié que d'un commun accord entres les parties.

11 - Les Parties s'engagent à notifier l'une à l'autre 5 mois avans l'échéance du contrat, qu'elles n'entendent pas prolonger ce dernier. Faute de quoi le contrat est considéré comme renouvelé pour une année.

12 - Monsieur Auerbach s'engage à s'abstenir de toute activité politique économique et ainsi que toute activité ayant pour but de faire la propagande d'un gouvernement étranger il ne peut accepter aucune fonction dans des institutions ou établissements étrangers .

13 - Le traitement mensuel de Monsieur Auerbach est de 450 livres turques nettes, après défalcation de toutes retenues et de tous impôts sur les traitements, sauf, cependant l'impôt dit d'aéroplane qui est de 2 %. Ce traitement subsiste dans tous les cas, même si une elévation générale des impôts d'Etat sur les traitements ou toute autre restriction de traitement se produisaient. Au cas où le contrat serait renouvelé pour une nouvelle période le traitement mensuel de Monsieur le Professeur Auerbach sera porté à 500 livres turques. Le Payement est mensuel, il sera versé d'avance.

14 - La chaire de Professeur est liée à la direction complète de son institut. Les deux fonctions de professeur et de directeur sont inséparables.

15 - En cas d'empêchement, le professeur a le droit de choisir, sous réserve de l'aprobation du Recteur, ses suppléants ou ses remplaçants tant pour les cours que pour les examens.

16 - En cas de maladie, le traitement est payé sans intérruption pendant 6 mois. si la maladie dure plus longtems; le Ministre de l'Instruction Publique peut résilier le contrat.

En cas de décès,-suicide exclus- la veuve ou, à son défaut, les enfants mineurs, touchent le traitement de 6 mois .

17 - Une indemnité forfaitaire de 1000 livres turques sera versée à Monsieur Auerbach pour couvrir les frais de déménagements, de son déplacement et de sa famille. La même disposition sera appliquée si, à l'expiration de 5 années Monsieur Auerbach quitte la Turqie.

18 - Le tribunal d'Ankara sera comptétent pour tous les litiges qui surgiraient entre le Ministre et Monsieur Auerbach.

19 - Ce contrat est fait et signé en double exemplaire à Istanbul.

İllüstrasyonlar



s. 15 Paul Signac (1863-1935), *İstanbul, Ayasofya*, suluboya, özel koleksiyon. Fotoğraf: Visual Arts Library. Art Resource, New York'un izniyle.

s. 21 Cemal Nadir, *Hicret!*, *Akşam Gazetesi*, 1 Aralık 1928. Yeniden basım: Sabine Küper-Büsch ve Nigar Rona, *Padişahın Burnu: Türkiye'den Karikatürler*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 17.

s. 44 Penelope Ressamı (MÖ 5. yüzyıl), *Sütannesi Eurykleia, Geri Dönen Odysseus'un Ayaklarını Yıkarken*. Atina tarzı kırmızı figürlü skifolar (MÖ 440). Museo Archeologico, Chiusi, İtalya. Fotoğraf: Erich Lessing. Art Resource, New York'un izniyle.

s. 53 Domenico Peterlini, *Dante Sürgünde*, 1860 civarı. Fotoğraf: Alfredo Dagli Orti. Galleria Palatina, Floransa, İtalya. Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz / Art Resource, New York'un izniyle.

s. 75 Gea Augsbourg (1902-1974), Hümanizm konferansı, Paris, 1935. Ön kapak, *La Bête Noire*, no. 4, 1935. Kaynak: Özel Koleksiyonlar ve Görsel Kaynaklar, Getty Research Institute.

s. 79 Pharus'un Berlin-Charlottenburg, Berlin haritasından detay, 1921. Verlag Pharus-Plan'ın izniyle.

s. 83 Kuzeyden güneye Pera, Haliç ve Eski Konstantinopolis, 1934. Osman Nuri Ergin, *İstanbul Şehir Rehberi*, İstanbul: Türk Anonim Şirketi, 1934. Kaynak: Michigan Üniversitesi harita kütüphanesi.

s. 85 Margaret Bourke-White, İstanbul Üniversitesi'nin girişi, 1940 civarı. Fotoğraf: Margaret Bourke-White/Time & Life Pictures. Getty Images'in izniyle.

s. 103 Ramiz Gökçe, "Tarih-i Osmani - Gir kapanıyorum" (Son Osmanlı Padişahı VI. Mehmet Vahidettin), *Âyine*, 8 Kasım 1922, s. 64.

s. 143 Margaret Bourke-White, İstanbul'un dışındaki bir mezarlıkta, Musevilerin mezar taşları arasında otlayan koyunlar, 1940 civarı. Fotoğraf: Margaret Bourke-White/Time & Life Pictures. Getty Images'in izniyle.

s. 177 Auerbach'ın Alman Konsolosluğu'na yazdığı bir mektup, İstanbul, 1939. Politisches Archiv Berlin'in izniyle.

s. 195 Traugott Fuchs (1906-1997), *Hamamda Kese Yaptırmak* (Çorum). Herrmann Fuchs'un izniyle.

s. 196 Traugott Fuchs, *Konser* (Çorum). Herrmann Fuchs'un izniyle.

s. 197 Traugott Fuchs, *Bir de Bu Vardı: İntihar Eden Bir Ecnebi* (Çorum). Herrmann Fuchs'un izniyle.

s. 203 Anonim, 16. yüzyıl, *Büyük Konstantinopolis Yangını*. Codex Cicogna, Museo Correr, Venedik, İtalya. Fotoğraf: Cameraphoto Arte, Venedik. Art Resource, New York'un izniyle.

s. 223 Giovanni da Modena (1409-55), *Muhammed Peygamber*, Dante'den esinlenen bir Cehennem freskinden detay, 1410 civarı. Bolognini Şapeli. S. Petronino, Bologna, İtalya. Fotoğraf: Scala. Art Resource, New York'un izniyle.

s. 227 *Muhammed Peygamberin Burak Üstünde Miracı*, minyatür, 19. yüzyıl Kuzey üslubu, Türkiye'de kopyalanmış. Inv. Ms. or. oct. 952, f. 9a. Staatsbibliothek zu Berlin, Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Almanya. Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz/Art Resource, New York'un izniyle.

s. 235 *İbrahim ve İshak*, Safed, Filistin, 19. yüzyıl. Üstteki yazı her Roş Aşana'da "İshak'ın kurban edilişini" bir kere daha yâd etmeye çağırıyor. Suluboya, 19. yüzyıl. Isaac Einhorn Koleksiyonu, Tel Aviv, İsrail. Fotoğraf: Erich Lessing. Art Resource, New York'un izniyle.

s. 261 Erich Auerbach Princeton Üniversitesi'nde, 1949/50. Literaturarchiv Marbach'ın izniyle.

s. 290, 291, 292 Erich Auerbach'ın İstanbul Üniversitesi ile yaptığı sözleşme, 1936. Literaturarchiv Marbach'ın izniyle.

Kaynakça



Adelson, Leslie, "Touching Tales of Turks, Germans, and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s", *New German Critique* 80, 2000, s. 93-124.

— *The Turkish Turn in Contemporary German Literature: Toward a New Critical Grammar of Migration*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Agnew, Vanessa, *Enlightenment Orpheus: The Power of Music in Other Worlds*, New York: Oxford University Press, 2008.

— "Genealogies of Space in Colonial and Postcolonial Re-enactment", *Settler and Creole Re-enactment* içinde, Vanessa Agnew ve Jonathan Lamb (haz.), Basingstoke, UK: Palgrave, 2010, s. 294-318.

— "History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present", *Rethinking History* 11, no. 3, 2007, s. 299-312.

Akçam, Taner, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York: Metropolitan Books, 2006.

Aksan, Virginia H. ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Albert, Claudia (haz.), *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus: Schiller, Kleist, Hölderlin*, Stuttgart: Metzler, 1994.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1992; Türkçesi: *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993.

Anderson, Margaret Lavinia, "'Down in Turkey Far Away': Human Rights, the Armenian Massacres, and Orientalism in Wilhelmine Germany", *Journal of Modern History* 79, no. 1, Mart 2007, s. 80-113.

Applegate, Celia, "What is German Music? Reflections on the Role of Art in the Creation of the German Nation", *German Studies Review* 15, 1992, s. 21-32.

Apter, Emily, "Global Translatio: The 'Invention' of Comparative Literature, Istanbul, 1933", *Critical Inquiry* 29, no. 2, 2003, s. 253-81.

— "Saidian Humanism", *Boundary 2* 31, no. 2, 2004, s. 35-53.

— *Translation Zone: A New Comparative Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Arendt, Hannah, "Angelo Giuseppe Roncalli: Der christliche Papst", *Menschen in finsteren Zeiten* içinde, Ursula Ludz (haz.), Münih: Piper, 1989, s. 75-88.

Arslan, Ali, *Darülfünun'dan Üniversiteye*, İstanbul: Kitabevi, 1995.
Asín Palacios, Miguel, *Islam and the Divine Comedy*, Londra: John Murray, 1926; Türkçesi: *Dante ve İslam*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Okuyan Us, 2010.
Aslanapa, Oktay, *İstanbul Üniversitesi: Edebiyat Fakültesi Tezleri (1920-1946)*, İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, Yıldız Yayıncılık, Reklamcılık, 2004.
Aslandaş, Alper Sedat ve Baskın Bıçakçı, *Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: İletişim, 1995.
Aster, Ernst von, *Die Türken in der Geschichte der Philosophie*, İstanbul: Devlet Basımevi, 1937.
Ataç, Nurullah, *Diyelim*, İstanbul: Varlık, 1954.
Auerbach, Erich, "Dante", *Üniversite Konferansları 1939-1940* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 125, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1940, s. 62-70.
— *Dante: Poet of the Secuar World*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.
— *Dante als der Dichter der irdischen Welt*, Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
— *Dante Hakkında Yeni Araştırmalar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no. 5, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1944.
— "Edebiyat ve Harp", *Cogito* 23, 2000, s. 219-30.
— "Ein Exil-Brief Erich Auerbachs aus Istanbul an Freya Hobohm in Marburg - versehen mit einer Nachschrift von Marie Auerbach (1938). Transkribiert und kommentiert von Martin Vialon", *Trajekte* 9, 2004, s. 8-17.
— "Epilegomena zu Mimesis", *Romanische Forschungen* 65, no. 1/2, 1953, s. 1-18.
— *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern: Francke Verlag, 1967.
— *Introduction to Romance Languages and Literature: Latin, French, Spanish, Provençal, Italian*, İng. çev. Guy Daniels, New York: Capricorn Books, 1961.
— "Jean Jacques Rousseau", *Üniversite Konferansları 1938-1939* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 96, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1939, s. 129-39.
— "Kötünün Zaferi: Pascal'ın Siyasi Nazariyesi Üzerine bir Deneme", *Cogito* 18, 1999, s. 279-99.
— Johannes Oeschger'e mektup, 27 Mayıs 1938, Basel Üniversitesi Kütüphanesi (elyazmaları bölümü), Nachlass Fritz Lieb, NL 43 (Lieb), Ah 2,1.
— Oskar Krenn'e mektup, 14 Nisan 1939, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3977, Paket 9, Akte NDSAP, 1937-1940.
— *Literary Language and Its Public in Late Latin Antquity and in the Middle Ages*, İng. çev. Ralph Manheim, New York: Pantheon Books, 1965.
— *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, İng. çev. Willard R. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
— "Montesquieu ve Hürriyet Fikri", *Üniversite Konferansları 1943-1944* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 273, İstanbul: Kenan Matbaası, 1945, s. 39-49.
— *Neue Dantestudien: Sacrae scripturae sermo humilis; Figura; Franz von Assisi in der Komödie. Dante Hakkında Yeni Araştırmalar*, İstanbuler Schriften - İstanbul Yazıları, Robert Anhegger, Walter Ruben ve Andreas Tietze (haz.), İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944.

— "Önsöz", *Garp Filolojileri Dergisi* 1, 1947, s. 1-4.
— "On Yedinci Asırda Fransız 'Public'i", *Üniversite Konferansları* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 50, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. 113-23.
— "Provenzalen 1", Literaturarchiv Marbach, Nachlass Auerbach.
— *Roman Filolojisine Giriş*, çev. Süheyla Bayrav, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no. 236, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944.
— *Scenes from the Drama of European Literature*, Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.
— "Über die ernste Nachahmung des Alltäglichen", *Romanoloji Semineri Dergisi* 1, 1937, s. 262-94.
— "Vico and Aesthetic Historism", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 8, no. 2, 1949, s. 110-8.
— *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern: Francke, 1951.
— "Voltaire ve Burjuva Zihniyeti", *Garp Filolojileri Dergisi* 1, 1947, s. 123-34.
— "XIXuncu asırda Avrupada Realism", *Üniversite Konferansları 1941-1942* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 172, İstanbul: Kenan Basımevi, 1942.
— "XVInci asırda Avrupada Milli Dillerin Teşekkülü", *Üniversite Konferansları 1937-1938* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 93, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1939, s. 143-52.
— *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*, Heidelberg: C. Winter, 1921.
"Auslandsdeutschtum und deutsche Erneuerung", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 3 Nisan 1933, s. 1-2.
Baer, Marc, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
— "The Double Bind of Race and Religion: The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism", *Comparative Study of History and Society* 46, no. 4, 2004, s. 682-708.
Bahr, Erhardt, *Weimar on the Pacific: German Exile Culture in Los Angeles and the Crisis of Modernism*, Berkeley: University of California Press, 2007.
Bahti, Timothy, "Vico, Auerbach, and Literary History", *Philological Quarterly* 60, no. 2, 1981, s. 235-55.
Balfour, Michael ve Julian Frisby, *Helmuth James Graf von Moltke, 1907-1945*, İng. çev. Freya von Moltke, Berlin: Henssel, 1984.
— *Helmuth von Moltke: A Leader against Hitler*, Londra: Macmillan, 1972.
Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, İstanbul: İletişim, 1999.
— *Sarayın ve Cumhuriyetin Dişçibaşısı Sami Günzberg*, İstanbul: Kitabevi, 2007.
— *The "Varlık Vergisi" Affair: A Study of Its Legacy - Selected Documents*, İstanbul: Isis Press, 2005.
Balzac, H. de, *Otuz Yaşındaki Kadın*, çev. Mina Urgan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946.
Bammer, Angelika (haz.), *Displacements: Cultural Identities in Question*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Barck, Karlheinz, "Eine unveröffentlichte Korrespondanz: Erich Auerbach / Werner Krauss", *Beiträge zur Romanischen Philologie* 26, no. 2, 1987, s. 301-26.
— "Eine unveröffentlichte Korrespondanz (Fortsetzung): Erich Auerbach / Werner Krauss", *Beiträge zur Romanischen Philologie* 27, no. 1, 1988, s. 161-86.
— "Erich Auerbach in Berlin: Spurensicherung und ein Porträt", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* içinde, Karlheinz Barck ve Martin Treml (haz.), Berlin: Kadmos, 2007, s. 195-214.
— "'Flucht in die Tradition': Erfahrungshintergründe Erich Auerbachs zwischen Exil und Emigration", *Stimme, Figur: Kritik und Restitution in der Literaturwissenschaft* içinde, Aleida Assman ve Anselm Haverkamp (haz.), Stuttgart: Metzler, 1994, s. 47-60.
— "5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris", *Zeitschrift für Germanistik* 9, no. 6, 1988, s. 688-94.
Barck, Karlheinz ve Anthony Reynolds, "Walter Benjamin and Erich Auerbach: Fragments of a Correspondance", *Diacritics* 22, no. 3/4, 1992, s. 81-83.
Barck, Karlheinz ve Martin Treml (haz.), *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin: Kadmos, 2007.
Bardenstein, Carol, *Translation and Transformation in Modern Arabic Literature: The Indegenious Assertions of Muhammad 'Uthman Jalal*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
"Başvekil Refik Saydam'ın Gazetecilere Hasbıhali", *Vakit*, 27 Ocak 1939.
Bauer, Markus, "Die Wirklichkeit und ihre literarische Darstellung: Form und Geschichte - der Essayist Erich Auerbach beschäftig weiterhin seine Exegeten", *Neue Zürcher Zeitung*, 2.2.2008. http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/die_wirklichkeit_und_ihre_literarische_darstellung_1.663957.html (erişim tarihi: 15 Mayıs 2008).
Bäuml, Franz H., "Mimesis as Model: Medieval Media-Change and Canonical Reality", *Mimesis: Studien zur literarischen Repräsentation / Studies on Literary Presentation* içinde, Bernhard F. Scholz ve Ferda Keskin (haz.), Tübingen: Francke Verlag, 1998, s. 77-86.
Bayrav, Süheyla ve Ferda Keskin, "Siz misiniz? Burada işiniz ne?", *Cogito* 23, 2000, s. 146-54.
Beck, Ulrich, "The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach", *Common Knowledge* 10, no. 3, 2004, s. 430-49.
Behar, Isaak, *Versprich mir, dass Du am Leben bleibst: Ein jüdisches Schiksal*, Berlin: Ullstein, 2002.
Behmoaras, Liz, *Bir Kimlik Arayışının Hikâyesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
Benhabib, Seyla, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
— "Traumatische Anfänge, Mythen und Experimente: Die multikulturelle Türkei im Übergang zur reifen Demokratie", *Neue Zürcher Zeitung*, 26 Kasım 2005, s. 71.
Benjamin, Walter, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert, Mit einem Nachwort von Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987; Türkçesi: *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: YKY, 2004.

— *Illuminations: Essays and Reflections*, Hannah Arendt (haz.), New York: Schocken Books, 1969.
— *Zum Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin: Ernst Rowohlt, 1928.
Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964.
— "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology* 42, no. 2, 1936, s. 238-46.
Berman, Nina, "Ottoman Shock-and-Awe and the Rise of Protestanism: Luther's Reactions to the Ottoman Invasions of the Early Sixteenth Century", *Seminar* 41, no. 3, 2005, s. 226-45.
Berthold, Werner, Brita Eckert ve Frank Wende, *Deutsche Intellektuelle im Exil: Ihre Akademie und die "American Guild for German Cultural Freedom"*, Münih: Saur, 1993.
Bezirci, Asım, *Nurullah Ataç: Yaşamı, Kişiliği, Eleştiri Anlayışı, Yazıları*, İstanbul: Varlık, 1983.
Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Londra: Routledge, 1994.
Biddick, Kathleen, "Coming Out of Exile: Dante on the Orient(alism) Express", *American Historical Review* 105, no. 4, 2000, 1234-49.
Bilsel, Can, "'Our Anatolia': Organicism and the Making of Humanistic Culture in Turkey", *Muqarnas* 24, 2007, s. 223-41.
Bilsel, Cemil, "Dördüncü Yıl Açılış Nutku", *Üniversite Konferansları 1936-1937* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 50, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. 3-16.
Bisaha, Nancy, *Creating East and West: Reneissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
Boehlich, Walter, "Ein haus, in dem wir atmen können: Das neueste zum Dauerstreit um den Romanisten Ernst Robert Curtius", *Die Zeit* 50, 1996, s. 52.
Bosch, Clemens, *Helenizm Tarihinin Anahtarları*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1942/1943.
Bové, Paul A., *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*, New York: Columbia University Press, 1986.
Bozay, Kemal, *Exil Türkei: Ein Forschungbeitrag zur deutschsprachigen Emigration in die Türkei 1933-1945*, Münster: LIT, 2001.
Braziel, Jana Evans ve Anita Mannur (haz.), *Theorizing Diaspora: A Reader*, Cornwall, UK: Blackwell Publishing, 2003.
Brennan, Timothy, "Cosmo-Theory", *South Atlantic Quarterly* 100, no. 3, 2001, s. 659-91.
Brinkmann, Hennig, "Deutsche Dichtung der Gegenwart", *Das deutsche Wort: Die literarische Welt* 10, no. 16, 1934, s. 3.
Brockmann, Stephen, "Inner Emigration: The Term and Its Origins in Postwar Debates", *Flight of Fantasy: New Perspectives on Inner Emigration in German Literature, 1933-1945* içinde, Neil H. Donahue ve Doris Kirchner (haz.), New York: Berghahn, 2003, s. 11-26.
Bundesarchiv, Berlin, Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, R 4901/6657, Das Schulwesen in der Türkei, 7 Juni 1943, R. Preussners Bericht an das Ministerium, Blatt 67 und 68.

— Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, R 4901/13290, Wissenschaftliche Beziehungen zum Ausland, Akte Prof. Dr. Hennig Brinkmann, Univ. Frankfurt a.M., Mai 1943 - März 1945.
— Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, R 4901/15149, Wissenschaftliche Beziehungen zum Ausland, Akte Prof. Kranz Dez. 1943 - Dez. 1944.
Burian, Orhan, *Denemeler Eleştiriler*, İstanbul: Can, 1964.
Burkart, Rosemarie, "Truchement: Histoire d'un mot Oriental en Français", *Romanoloji Semineri Dergisi* 1, 1937, s. 51-56.
Busolt, C., "Deutsch als Weltsprache", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 1 Şubat 1933, s. 1-2.
Büyükdüvenci, Sabri, "John Dewey's Impact on Turkisch Education", *Studies in Philosophy and Education* 13, no. 3-4, 1994, s. 393-400.
Calvet, Louis-Jean, *Language Wars and Linguistic Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
Caner, Beatrix, *Türkische Literatur: Klassiker der Moderne*, Hildesheim: Georg Olms, 1998.
Cantarino, Vicente, "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy", *Dante Symposium* içinde, William de Sua ve Gino Rizzo (haz.), Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965, s. 175-98.
Cantor, Paul A., "The Uncanonical Dante: The Divine Comedy and Islamic Philosophy", *Philosophy and Literature* 20, no. 1, 1996, s. 138-53.
Ceyhun, Demirtaş, *Ah Şu Biz "Karabıyıklı" Türkler*, İstanbul: E, 1988.
Chakrabarty, Dipesh, "Postcoloniality and the Artifice of History - Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *The Decolonization Reader* içinde, James D. Le Sueur (haz.), New York: Routledge, 2003, s. 429-48.
Chin, Rita, *The Guest Worker Question in Postwar Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Christmann, Hans Helmut ve Frank-Rutger Hausmann (haz.), *Deutsche und Österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus*, Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1989.
Çıkar, Mustafa, *Hasan-Âli Yücel und die türkische Kulturreform*, Bonn: Pontes Verlag, 1994.
Çınar, Alev, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
Cremer, Jan ve Horst Przytulla, *Exil Türkei: Deutschsprachige Emigranten in der Türkei 1933-1945*, Münih: Verlag Karl M. Lipp, 1991.
Curthoys, Ned, "Edward Said's Unhoused Philological Humanism", *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual* içinde, Ned Curthoys ve Debjani Ganguly (haz.), Melbourne: Melbourne University Press, 2007, s. 152-75.
Damrosch, David, "Auerbach in Exile", *Comparative Literature* 47, no. 2, 1995, s. 97-115.
Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, c. 1, *Inferno*, İng. çev. Mark Musa, New York: Penguin Books, 2003.
— *İlâhi Komedi (Divina commedia) Cehennem-Âraf-Cennet*, çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1938.

— *İlâhi Komedya*, çev. Feridun Timur, Ankara: Maarif Basımevi, 1959.
Dawson, John David, "Figural Reading and the Fashioning of Christian Identity in Boyarin, Auerbach and Frei", *Modern Theology* 14, no. 2, 1998, s. 181-96.
Demirel, Süleyman, "European University Association (EUA)", 2 Şubat 2006 İstanbul buluşması, İstanbul Teknik Üniversitesi, http://www.eua.be/eua/jsp/en/upload/demirel.1 1422257241117.pdf (erişim tarihi: 20 Mayıs 2006).
Deringil, Selim, "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Society for Comparative Study of Society and History* 45, no. 2, 2003, s. 311-42.
— *Turkish Foreign Policy during the Second World War. An "Active" Neutrality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
Derrida, Jacques, *Of Hospitality: Anne Defourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, İng. çev. Rachel Bowlby, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
Dewey, John, *Democracy and Education: The Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Macmillan Company, 1922.
— *The Middle Works, 1899-1924*, c. 15: *1923-1924*, Jo Ann Boydston (haz.), Carbodale: Southern Illinois University Press, 1983.
Dieckmann, Liselotte, "Akademische Emigranten in der Türkei", *Verbannung: Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil*, Egon Schwarz ve Matthias Wegner (haz.), Hamburg: Christian Wegner, 1964, s. 122-6.
"Die Hitler-Geburtstagfeier in Stambul", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 22 Nisan 1933, s. 4.
Dietrich, Anne, *Deutschsein in Istanbul: Nationalisierung und Orientierung in der deutschsprachigen Community von 1843 bis 1956*, Opladen: Leske und Budrich, 1998.
Dino, Güzin, *Gel Zaman Git Zaman: Anılar*, İstanbul: Can, 1991.
— *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
— *Türk Romanının Doğuşu*, İstanbul: Cem, 1978.
Edebiyat Fakültesi: 1936-37 Ders Yılı Talebe Kılavuzu, İstanbul: Resimli Ay Basımevi T. L. S., 1936.
Einstein, Albert, "Einstein on His Theory: Time, Space, and Gravitation", *The Times*, 28 Kasım 1919, s. 13-14.
Elsky, Martin, Martin Vialon ve Robert Stein, "Scholarship in Times of Extremes: Letters of Erich Auerbach (1943-46), on the Fiftieth Anniversary of His Death", *Publications of the Modern Language Association of America* 122, no. 3, 2007, s. 742-62.
Ergün, Mustafa, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Coğrafya Fakültesi Yayınları, no. 325, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
Erhat, Azra, *Gülleylâ'ya Anılar (En Hakiki Mürşit)*, İstanbul: Can, 2002.
— "Üslup İlminde Yeni Bir Usul", *Romanoloji Semineri Dergisi* 1, 1937, s. 1-6.
Eusterschulte, Anne, "Kulturenwicklung und verfall: Giambattista Vicos kulturgeschichtliche Antropologie", *Humanismus in Geschichte und Gegenwart* içinde, Richard Faber ve Enno Rudolph (haz.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 17-44.

Eyuboğlu, Sabahattin, *Mavi ve Kara: Denemeler (1940-1966)*, İstanbul: Çan, 1967.

Ezine, Celâleddin, "Türk Hümanizmasımn İzahı", *Hamle* 1, 1940, s. 6-10.

Faist, Thomas ve Eyüp Özveren, *Transnational Social Spaces: Agents, Networks and Institutions*, Aldershot, UK: Ashgate, 2004.

Faroqhi, Suraiya, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839. The Cambridge History of Turkey*, c. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Türkçesi: *Türkiye Tarihi 1603-1839 (Geç Osmanlı İmparatorluğu)*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul: Kitap, 2011.

Fermi, Laura, *Illustrious Immigrants: The Intellectual Migration from Europe, 1930-1941*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.

F. F. S. D, "Die Heimat", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 18 Nisan 1933, s. 1-2.

Findley, Carter Vaugh, *Ottoman Officialdom: A Social History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

"Flaggenfeier", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 17 Mart 1933.

Fleet, Kate, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Türkçesi: *Erken Osmanlı Döneminde Türk-Ceneviz Ticareti*, çev. Özkan Akpınar, İstanbul: İş Bankası, 2009.

Fortna, Benjamin C., *Imperial Classroom: Islam, State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Frantz, Douglas ve Catherine Collins, *Death on the Black Sea: The Untold Story of the* Struma *and World War II's Holocaust at Sea*, New York: Ecco, 2003.

Friling, Tuvia, *Between Friendly and Hostile Neutrality: Turkey and the Jews during World War II*, c. 2, Kudüs: Tel Aviv University, 2002.

Fuchs, Traugott, *Çorum and Anatolian Pictures*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Cultural Heritage Museum Publications, 1986.

Ganguly, Debjani, "Elisabeth Langgässer and the Question of Inner Migration", *Flight of Fantasy: New Perspectives on Inner Migration in German Literature*, 1933-1945, Neil H. Donahue ve Doris Kirchner (haz.), New York: Berghahn, 2003, s. 269-76.

Gemünden, Gerd ve Anton Kaes, "Introduction to Special Issue on Film and Exile", *New German Critique* 89, 2003, s. 3-8.

Gencer, Mustafa, *Jöntürk Modernizmi ve "Alman Ruhu"*, İstanbul: İletişim, 2003.

Ginzburg, Carlo, "Auerbach and Dante: Eine Verlaufsbahn", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines Philologen* içinde, Karlheinz Barck ve Martin Treml (haz.), Berlin: Kadmos, 2007, s. 33-45.

Glasneck, Johannes, *Methoden der deutsch-faschistischen Propagandatätigkeit in der Türkei vor und während des Zweiten Weltkriegs*, Halle: Martin-Luther-Universität Halle, 1966.

Glassen, Erika, "Töchter der Republik: Gazi Mustafa Kemal Pasa (Atatürk) im Gedächtnis einer intellektuellen weiblichen Elite der ersten Republikgeneration nack Erinnerungsbüchern von Azra Erhat, Mina Urgan und Nermin Abadan-Unat", *Journal of Turkish Studies - Türklük Bilgisi Araştırmaları* 26, no. 1, 2002, s. 239-64.

Göçek, Fatma Müge, "The Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish, and Arab Nationalisms", *Social Constructions of Nationalism in the Middle East* içinde, Fatma Müge Göçek (haz.), Albany: State University of New York Press, 2002, s. 15-84.

— *Rise of the Bourgeoise, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1996; Türkçesi: *İmparatorluğun Çöküşü Burjuvazinin Yükselişi Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Ayraç, 1999.

Gökalp, Ziya, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, Ankara: Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1964.

— "Tevfik Fikret ve Rönesans", *Makalele V* içinde, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981, s. 173-5.

— *Turkish Nationalism and Western Civilization*, İng. çev. ve haz. Niyazi Berkes, New York: Columbia University Press, 1959.

Gökman, Muzaffer, *İstanbul Kütüphaneleri Rehberi*, İstanbul, 1941.

— *İstanbul Kütüphaneleri ve Günkü Vaziyetleri*, İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1939.

Gorki, Maxim, "Von den Kulturen", *Internationale Literatur: Zentralorgan der Internationalen Vereinigung Revolutionärer Schriftsteller* 5, no. 9, 1935, s. 10.

Gövsa, İbrahim Alaettin, *Sabatay Sevi: İzmirli Meşhur Sahte Mesih Hakkında Tarihî ve İçtimaî Tetkik Tecrübesi*, İstanbul: S. Lütfi Kitapevi, 1940.

Grosz, Elizabeth, "Judaism and Exile: The Ethics of Otherness", *Space and Place: Theories of Identity and Location* içinde, Erica Carter, James Donald ve Judith Squires (haz.), Londra: Lawrence & Wishart, 1993, s. 57-72.

Grothusen, Klaus Detlev (haz.), *Der Scurla-Bericht: Migration deutscher Professoren in die Turkei im Dritten Reich*, Frankfurt: Dağyeli, 1987.

Grudin, Robert, "Humanism", Encyclopædia Britannica Online, http://search.eb.com.proxy.lib.umich.edu/eb/article-11769 (erişim tarihi: 14 Temmuz 2008).

Grzywatz, Berthold, *Die historische Stadt: Charlottenburg*, c. 1, Berlin: Nicolai, 1987.

Guénon, René, The Esoterism of Dante, İng. çev. C. B. Bethell, Paris: Gallimard, 1996.

— L'ésotérisme de Dante, Paris: Bosse, 1925; Türkçesi: *Dante ve Ortaçağda Dini Sembolizm*, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan, 2001.

Gumbrecht, Hans Ulrich, "'Pathos of the Earthly Progress': Erich Auerbach's Everydays", *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach* içinde, Seth Lehrer (haz.), Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, s. 13-35.

Günaltay, Şemseddin, "Açış Dersi: Türklerin Ana Yurdu ve Irki Mes'elesi", *Üniversite Konferansları 1936-1937* içinde, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 50, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. i-xiv.

Gürçağlar, Şehnaz Tahir, *The Politics and Poetics of Translation in Turkey, 1923-1960*, Amsterdam: Rodopi, 2008.

Guttstadt, Corinna Görgü, "Depriving Non-Muslims of Citizenship as Part of the Turkification Policy in the Early Years of the Republic: The Case of Turkish Jews and Its Consequences during the Holocaust", *Turkey beyond Nationa-*

lism: Towards Post-Nationalist Identities içinde, Hans-Lukas Kieser (haz), Londra: I. B. Tauris, 2006, s. 50-56.
— *Die Turkei, die Juden und der Holocaust*, Berlin: Assoziation A, 2008; Türkçesi: *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim, 2012.
— "'Haymatloz' - Der Weg in die Zensur?" *Aktives Museum: Faschismus und Widerstand* 58, s. 14-17.
Güvenç, Duygu, "Turkey Battles Genocide Claims in Hollywood", *Turkish Daily News*, 13 Şubat 2007, http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enews id=66071 (erişim tarihi: 19 Mart 2007).
Halman, Talât Sait, The Humanist Poetry of Yunus Emre, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1972.
— "Turkish Humanism and the Poetry of Yunus Emre", *Tarih Araştırmaları Dergisi / Review of Historical Research* 6, no. 10-11, 1968, s. 231-40.
Hartman, Geoffrey, *A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe*, New York: Fordham University Press, 2007.
Hasan-Rokem, Galit ve Alan Dundes, *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
Hatiboğlu, Tahir, *Türkiye Üniversite Tarihi*, Ankara: Selvi, 1998.
Hausmann, Frank-Rutger, *"Deutsche Geistewissenschaft" im Zweiten Weltkrieg: Die "Aktion Ritterbusch" (1940-1945)*, Holger Dainat, Michael Grüttner ve Frank-Rutger Hausmann (haz.), Dresden: Dresden University Press, 1998.
Hebblethwaite, Margaret, *John XXIII: Pope of the Century*, New York: Continuum International Publishing Group, 2005.
Hell, Julia, "Imperial Ruin Gazers, or Why did Scipio Weep?", *Ruins of Modernity* içinde, Julia Hell ve Andreas Schoenle (haz.), Durham, NC: Duke University Press, 2010, s. 169-92.
— "Ruin Travel: Orphic Journeys through 1940s Germany", *Writing Travel* içinde, John Zilcosky (haz.), Toronto: University of Toronto Press, s. 123-62.
Hiçyılmaz, Ergun ve Meral Altındal, *Büyük Sığınak: Türk Yahudilerinin 500 Yıllık Serüveninden Sayfalar*, İstanbul: Belgesel, 1992.
Hillebrecht, Sabine (haz.), *Haymatloz: Exil in Der Türkei 1933-1945*, Berlin: Verein Aktives Museum, 2000.
Hirsch, Ernst E., *Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks: Eine unzeitgemäße Autobiographie*, Münih: Schweitzer, 1982; Türkçesi: *Anılarım: Kayzer Dönemi Weimar Cumhuriyeti Atatürk Ülkesi*, çev. Fatma Suphi, Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 1985.
— *Dünya Üniversiteleri ve Türkiyede Üniversitelerin Gelişmesi*, c. 1, İstanbul: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1950.
Homeros, *Odyssey*, İng. çev. Albert Cook, New York: Norton, 1993; Türkçesi: *Odysseia*, çev. A. Kadir, Azra Erhat, İstanbul: Can, 1984.
Howard, Harry N, "Preliminary Materials foa Survey of the Libraries and Archives of Istanbul", *Journal of the American Oriental Society* 59, no. 2, 1939, s. 227-46.
Hutton, Christopher M., *Linguistics and the Third Reich: Mother-Tongue Fascism, Race and the Sciences of Language*, Londra: Routledge, 1999.
Huyssen, Andreas, "Diaspora and Nation: Migration into Other Pasts", *New Ger-*

man Critique 88, 2003, s. 147-64.

Iğsız, Aslı, "Repertoires of Rupture: Recollecting the 1923 Greek-Turkish Compulsory Religious Minority Exchange", yayımlanmamış tez, Michigan Üniversitesi, 2006.

Istanbul University. Chaire de Philologie Romane à la Faculté des lettres, 11 Aralık 1936, Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Erich Auerbach, Zugehörige Materialen.

İrem, Nazım, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal", *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 1, 2002, s. 87-112.

İstanbul Üniversitesi Arşivi, Auerbach Dosyası.

Jäckh, Ernst, *Der aufsteigende Halbmond: Auf dem Weg zum deutsch-türkischen Bündnis*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1915.

Jacquemond, Richard, "Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation", *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology* içinde, Lawrence Venuti (haz.), New York: Routledge, 1992, s. 139-58.

JanMohamed Abdul R., "Worldliness-without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual", *Edward Said: A Critical Reader* içinde, Michael Sprinker (haz.), Oxford: Blackwell, 1992, s. 96-120.

Jay, Martin, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York: Columbia University Press, 1985.

Jüdisches Museum, Münih, "Ort des Exils / Sürgün Yerleri: Münih ve İstanbul", Münih: Jüdisches Museum München, 2008.

Kadir, Djelal, "Comparative Literature in a World Become Tlön", *Comparative Critical Studies* 3, no. 1-2, 2006, s. 125-38.

— *Memos from the Beseiged City: Lifelines for Cultural Sustainability*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

Kahn, Robert, "Eine 'List der Vorsehung': Erich Auerbach und Walter Benjamin", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Martin Treml ve Karlheinz Barck (haz.), Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007, s. 153-66.

Kandiyoti, Deniz, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", *Feminist Postcolonial Theory: A Reader* içinde, Reina Lewis ve Sara Mills (haz.), New York: Routledge, 2003, s. 263-84.

Kaplan, Caren, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, NC: Duke University Press, 1996.

Kaplan, Sam, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980s Turkey*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Kastoryano, Riva, "From *Millet* to Community: The Jews of Istanbul", *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, Aron Rodrigue (haz.), Bloomington: Indiana University Press, s. 253-77.

Katoğlu, Murat, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Eğitim, Kültür, Sanat", *Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Çevirileri Seçkisi* içinde, Öner Yağcı (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 331-2.

Kaynardağ, Arslan, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'*

nun Tarihi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.
— "Üniversitemizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1986.
Keyman, Fuat, "Modernity, Secularism, and Islam", *Theory, Culture & Society* 24, no. 2, 2007, s. 215-34.
Kıvırcık, Emir, *Büyükelçi*, İstanbul: Goa, 2007.
Klein, Fritz, "Der Einfluß Deutschlands und Österreich-Ungarns auf das türkische Bildungswesen in den Jahren des Ersten Weltkrieges", *Wegenetz europäischen Geistes: Wissenschaftszentren und geistige Wechselbeziehungen zwischen Mittel-und Südosteuropa vom Ende des 18. Jahrhunderts biz zum Ersten Weltkrieg* içinde, Richard Georg Plaschka ve Karlheinz Mack (haz.), Viyana: Verlag für Geschichte und Politik, 1983, s. 420-32.
Klein, Wolfgang (haz.), *Paris 1935: Erster Internationaler Schriftstellerkongreß zur Verteidigung der Kultur. Reden und Dokumente. Mit Materialien der Londoner Schriftstellerkonferenz 1936*, Berlin: Akademie-Verlag, 1982.
Klemperer, Klemens von, *German Resistance against Hitler: The Search for Allies Abroad, 1938-1945*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
Klemperer, Victor, *Der alte und der neue Humanismus*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1953.
— *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*, c.1: *Tagebücher 1933-1941*, Walter Nowojski (haz.), Berlin: Aufbau-Verlag, 1996.
— *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1942-1945*, New York: Random House, 1998.
— *LTI: Notizbuch eines Philologen*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1947.
— "Philologie im Exil", *Aufbau* 4, no. 10, 1948, s. 863-68.
— "Philologie im Exil", *Vor 33 nach 45: Gesammelte Aufsätze* içinde, Berlin: Akademie Verlag, 1956, s. 224-9.
König, Christoph (haz.), *Internationales Germanistenlexikon 1800-1950*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
Konuk, Kader, "Antagonistische Weltanschaungen in der türkischen Moderne: Die Beteiligung von. Emigranten und Nationalsozialisten an der Grundlegung der Nationalphilologien in Istanbul", *Istanbul: Geistige Wanderungen aus der Welt in Scherben?* içinde, Faruk Birtek ve Georg Stauth (haz.), Bielefeld: Transcript, 2007, s. 191-216.
— "Ethnomasquerade in Ottoman-European Encounters: Re-enacting Lady Mary Wortley Montagu", *Criticism* 46, no. 3, 2004, s. 393-414.
— *Identitäten im Prozeß: Literatur von Autorinnen aus und in der Türkei in deutscher, englischer und türkischer Sprache*, Essen: Die Blaue Eule, 2001.
— "Istanbuler Germanistik: Grundlegung durch Emigranten und Nationalsozialisten", *Geschichte der Germanistik. Mitteilungen* 27/28, 2005, s. 30-37.
— "Taking on German and Turkish History: Emine Sevgi Özdamar's *Seltsame Sterne*", *Gegenwartsliteratur: German Studies Yearbook* 6, 2007, s. 232-56.
Kritovulos, *History of Mehmed the Conqueror*, İng. çev. C. T. Riggs, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.
Küçük, Abdurrahman, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, Ankara: Alperen, 2001.

Küçük, Yalçın, *İsimlerin İbranileştirilmesi: Tekelistan-Türk Yahudi İsimleri Sözlüğü*, İstanbul: Salyangoz, 2006.

Kulin, Ayşe, *Nefes Nefese*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Kuruyazıcı, Nilüfer, "Die deutsche akademische Emigration von 1933 und ihre Rolle bei der Neugründung der Universität Istanbul sowie bei der Gründung der Germanistik", *Interkulturelle Begegnungen: Festschrift für Şara Sayın* içinde, Şara Sayın, Manfred Durzak ve Nilüfer Kuruyazıcı (haz.), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, s. 253-67.

Lamb, Jonathan, "Coming to Terms with What Isn't There: Early Narratives of New Holland", *Eighteenth-Century Life* 26, no. 1, 2002, s. 147-55.

— *Preserving the Self in the South Seas, 1680-1840*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Lambropoulos, Vassilis, *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Lawton, David. "History and Legend: The Exile and the Turk", *Postcolonial Moves: Medieval through Modern* içinde, Patricia Clare Ingham ve Michelle R. Warren (haz.), New York: Palgrave Macmillan, 2003, 173-94.

"Leo Spitzer", *Johns Hopkins Magazine*, Nisan 1952, s. 19-27.

Lerer, Seth, *Error and the Academic Self: The Scholarly Imagination, Medieval to Modern*, New York: Columbia University Press, 2002.

Levi, Avner, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim, 1992.

Levin, Harry, "Two Romanisten in America: Spitzer and Auerbach", *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* içinde, Donald Fleming ve Bernard Bailyn (haz), Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1969, s. 463-84.

Levy, Avigdor, *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, NJ: Darwin P., 1994.

— *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton, NJ: Darwin Press, 1992.

Lewis, Bernard, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Lier, Thomas, "Hellmut Ritter in Istanbul 1926-1949", *Die Welt des Islams* 38, no. 3, 1998, s. 334-85.

— "Hellmut Ritter und die Zweigstelle der DMG in Istanbul 1928-1949", *Hellmut Ritter und die DMG in Istanbul* içinde, Angelika Neuwirth ve Armin Bassarak (haz.), İstanbul: Orient Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1997, s. 17-49.

Lima, Luiz Costa, "Erich Auerbach: History and Metahistory", *New Literary History* 19, no. 3, 1988, s. 467-99.

Liu, Lydia H., *Translingual Practice*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*, Stuttgart: Metzler, 1986.

Makdisi, Ussama, "Ottoman Orientalism", *American Historical Review* 107, no. 3, 2002, s. 768-96.

Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Çehresi, 1925-1939*, İstanbul: Metis, 2005.

Marchand, Suzanne L., *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in*

Germany, 1750-1970, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
— "Nazism, Orientalism and Humanism", *Nazi Germany and the Humanities* içinde, Wolfgang Bialas ve Anson Rabinbach (haz.), Oxford: Oneworld, 2007, s. 267-305.
Mattenklott, Gert, "Erich Auerbach in den deutsch-jüdischen Verhältnissen", *Wahrnehmen Lesen Deuten: Erich Auerbachs Lektüre der Moderne* içinde, Walter Busch, Gerhart Pickerodt ve Markus Bauer (haz.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, s. 15-30.
Maxwell, Richard, Joshua Scodel ve Katie Trumpener, "Editors' Preface", *Modern Philology* 100, no. 4, 2003, s. 505-11.
McClennen, Sophia A., *The Dialectics of Exile: Nation, Time, Language, and Space in Hispanic Literatures*, West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2004.
Meier-Rust, Kathrin, *Alexander Rüstow: Geschichtsdeutung und liberales Engagement*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.
Mitgliederrundbrief, c. 43, Berlin: Verein Aktives Museum: Faschismus und Widerstand in Berlin, Mayıs 2000, http://www.aktives-museum.de/fileadmin/user_upload/Extern/Dokumente/rundbrief-43.pdf (erişim tarihi: 20 Mart 2009).
Mitler, Louis, "Genoese in Galata, 1453-1682", *International Journal of Middle East Studies* 10, no. 1, 1979, s. 71-91.
Moltke, Freya von, *Memories of Kreisau and the German Resistance*, İng. çev. Julie M. Winter, Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
Moltke, Helmuth James von, *Briefe an Freya 1939-1945*, Münih: C. H. Beck, 1988.
— *Letters to Freya: 1939-1945*, İng. çev. Beate Ruhm von Appen, New York: Alfred A. Knopf, 1990.
Montaigne, Michael de, *Works of Michael de Montaigne: Comprising His Essays, Journey into Italy, and Letters, with Notes from All the Commentators, Biographical and Bibliographical Notices, Etc.*, c. 2., W. Hazlitt ve O. W. Wight (haz.), New York: H. W. Derby, 1861.
Mostyn, Trevor, *Egypt's Belle Epoque: Cairo and the Age of the Hedonists*, Londra: Tauris Parke, 2006.
Mufti, Aamir R., "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power* içinde, Paul A. Bové (haz.), Durham, NC: Duke University Press, 2000, s. 229-56.
— "Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times", *Boundary 2* 31, no. 2, 2004, s. 1-9.
Mulertt, Werner, "Asíns Dantebuch", *Islam* 14, 1924, s. 114-23.
Müller, Hildegard, "German Librarians in Exile in Turkey, 1933-1945", *Libraries and Culture* 33, no. 3, 1998, s. 294-305.
Mumcu, Uğur, *40'ların Cadı Kazanı*, İstanbul: Tekin, 1990.
N., N., "1 film, 4 ülke, 500 hayat", *Cumhuriyet*, 25 Eylül 2008.
Neumark, Fritz, *Zuflucht am Bosporus: Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933-1953*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1980.

Newman, Jane, "Nicht am 'falschen Ort': Saids Auerbach und die 'neue' Komparatistik", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* içinde, Karlheinz Barck ve Martin Treml (haz.), Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007, s. 341-56.

Nicolai, Bern, *Moderne und Exil: Deutschsprachige Architekten in der Türkei 1925-1955*, Berlin: Verlag für Bauwesen, 1998.

Nissen, Rudolf, *Helle Blätter, dunkle Blätter: Erinnerungen eines Chirurgen*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1969.

Olschki, Leonardo, "Mohammedan Eschatology and Dante's Other World", *Comparative Literature* 3, no. 1, 1951, s. 1-17.

Ousterhout, Robert, "The East, the West, and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture", *Gesta* 43, no. 2, 2004, s. 165-76.

Ötüken, Adnan, *Klasikler Bibliyografyası 1940-1948*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1949.

— *Klasikler Bibliyografyası 1940-1966*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1967.

Paker, Saliha, "Changing Norms of the Target System: Turkish Translations of Greek Classics in Historical Perspective", *Studies in Greek Linguistics: Proceedings of the 7th Linguistics Conference* içinde, Selanik: Aristotelian University of Thessaloniki, 1986, s. 411-26.

— "Turkish Tradition", *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* içinde, Mona Baker ve Kirsten Malmkjaer (haz.), Londra: Routledge, 1998, s. 571-82.

Pamuk, Orhan, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, İstanbul: YKY, 2003.

— "The Two Souls of Turkey", *New Perspectives Quarterly* 24, no. 3, 2007, s. 10-11.

Peyre, Henri, "Erich Auerbach", *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* içinde, Ingeborg Schnack (haz.), Marburg: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 1987, s. 10-21.

Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (Dışişleri Siyasi Arşiv), Berlin. Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte: "Kulturpropaganda (Allgemeines), Akte 'Propaganda' besonders" März 1930-.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3970, Paket 1, Akte "Propaganda" 1935-39.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3976, Paket 8, Akte Geheim Band II, Dezember 1932-1935.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3977, Paket 9, Akte NSDAP, 1937-1940.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3977, Paket 9, NSDAP Band I 1933-.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3989, Paket 28, Akte 1 Istanbul Emigranten.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, 3989, Paket 28, Akte 2 Istanbul Emigranten.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, 4058, Paket 95.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 163, Universität Istanbul Band II 1934-1935.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 164, Band III 1935-1936.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 165, Band IV 1936-1937.

— Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 166, Band V November 1937- Mai 1939.
— Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 167, Universität Istanbul Band VI.
— Auswärtiges Amt Abteilung III, Akte Deutsche [Experten?] in der Türkei 1924-36, R 78630.
— Der Beirat des türkischen Unterrichtsministers R 63442, 1913.
— Die Deutschen Schulen in der Türkei, Allgemeines, R 62451, 1915-1917.
— Die türkische Universität zu Konstantinopel (Stambul) R 64141, 1919-1922.
— Die Universität in Konstantinopel R 64140, Oktober-November 1918.
— Die Universität zu Konstantinopel R 64142, 1923.
— Judenfrage in der Türkei, R 99446 1938-1943, Inland II A/B.
— Konstantinopel / Ankara, 539, Akte Judentum 1925-1939.
— Konstantinopel / Ankara 540, Akte Judentum Band 2.
— Konstantinopel / Ankara, 729, Akte Studium (türk. Studenten in Deutschland).
— R 100889, Akte Judenfrage in der Türkei 1942-1944, Inland II g 207.
Porter, David L., *The Chinese Taste in Eighteenth-Century England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Porter, James I., "Auerbach and the Judaizing of Philology", *Critical Inquiry* 35, 2008, s. 115-47.
— "Auerbach and the Scar of Philology", *Classics and National Culture* içinde, Susan Stephens ve Phiroze Vasunia (haz.), Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.
Potter, Pamela, *Most German of the Arts: Musicology and Society from the Weimar Republic to the End of Hitler's Reich*, New Haven, CT: Yale University Press, 1998.
Probst, Maximilian, "Baden im Bosporus", *die tageszeitung*, 23 Ocak 2009. www.taz.de/1/archiv/print-archiv/printressorts/digi-artikel/?ressort=ku&dig=2009%2F01%2F23%2Fa0022&cHash=668fab84ed (erişim tarihi: 14 Mart 2009).
Pross, Helge, *Die Deutsche Akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933- 1941*, Berlin: Dunckner & Humboldt, 1955.
Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1938.
"Reichsregierung und Auslandsdeutschtum", *Türkische Post: Tageszeitung für den Nahen Osten*, 18 Mart 1933, s. 1-2.
Reisman, Arnold, "Jewish Refugees from Nazism, Albert Einstein, and the Modernization of Higher Education in Turkey (1933-1945)", *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 7, 2007, s. 253-81.
— *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Atatürk's Vision*, Washington, DC: New Academia Publishing, 2006; Türkçesi: *Nazizmden Kaçanlar ve Atatürk'ün Vizyonu*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: İş Bankası, 2011.
Reitter, Paul, "Comparative Literature in Exile: Said and Auerbach", *Exile and Otherness: New Approaches to the Experience of Nazi Refugees* içinde, Alexander Stephan (haz.), Oxford: Peter Lang, 2005, s. 21-30.
Ritter, Hellmut, "Letter to Erich and Marie Auerbach, 1947", Literaturarchiv Marbach, A: Nachlaß Auerbach.

Ritter, Karl Bernhard, *Fahrt zum Bosporus: Ein Reisetagebuch*, Leipzig: Hegner, 1941.

Robbins, Bruce, "Comparative Cosmopolitanism", *Social Text* 31-32, 1992, s. 169-86.

Robinson, James Harvey (haz.), *Petrarch: The First Modern Scholar and Man of Letters*, New York: Knickerbocker Press, 1898.

Rodrigue, Aron, "From *Millet* to Minority: Turkish Jewry in the 19th and 20th Centuries", *Paths of Emancipation: Jews within States and Capitalism* içinde, Pierre Birnbaum ve Ira Katznelson (haz.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, s. 238- 61.

Rosello, Mireille, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

Ruben, Walter, *Kırşehir: Eine altertümliche Kleinstadt Mittelanatoliens*, Gerhard Ruben (haz.), Würzburg: Ergon, 2003.

Rüstow, Alexander, *Freedom and Domination: A Historical Critique of Civilization*, çev. Salvator Attanasio, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

— Erich Auerbach'a mektup, 16 Haziran 1942. Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Auerbach.

— *Ortsbestimmung der Gegenwart: Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Erlenbach: Eugen Rentsch Verlag, 1952.

Rüstow, Dankwart A., *Politics and Westernization in the Near East*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1956.

Said, Edward W., "Erich Auerbach, Critic of the Earthly World", *Boundary 2*, 31, no. 2, 2004, s. 11-34.

— *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979; Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 1999.

— *The World, the Text, and the Critic*, Londra: Vintage, 1991.

Sakaoğlu, Necdet, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, İstanbul: İletişim, 1993.

— *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İstanbul: İletişim, 1993.

Sayın, Şara, "Germanistik an der 'Universität Istanbul'", *Germanistentreff en: Tagungsbeiträge Deutschland-Türkei* içinde, Bonn: DAAD, 1995, s. 29-36.

Scholem, Gershom, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973; Türkçesi: *Sabetay Sevi - Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul: Kabalcı, 2012.

Schwartz, Philipp, *Notgemeinschaft: Zur Emigration deutscher Wissenschaftler nach 1933 in die Türkei*, Marburg: Metropolis-Verlag, 1995.

Schwarzenbach, Annemarie, "Die Reorganisation der Universität von Stambul", *Neue Zürcher Zeitung*, 3 Aralık 1933, Blatt 8 (Sonntagsbeilage).

— *Winter in Vorderasien*, Basel: Lenos Verlag, 2002.

Senemoğlu, Osman, "1933 Üniversite Reformunda Batı Dilleri ve Prof. Dr. Süheyla Bayrav", *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 11, 1998, s. 59- 64.

Seyhan, Azade, "German Academic Exiles in Istanbul: Translation as the Bildung of the Other", *Nation, Language and the Ethics of Translation* içinde, Sandra L. Bermann ve Michael Wood (haz.), Princeton, NJ: Princeton University P., 2005, s. 274-88.

Sezen, Yümni, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1997.

Shaw, Stanford J., *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933-1945*, Hampshire, UK: Macmillan Press, 1993.

Silverstein, Theodore, "Dante and the Legend of the Mi'raj: The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Otherworld", *Journal of Near Eastern Studies* 11, no. 2, 1952, s. 89-110.

Sinanoğlu, Nüshet Haşim, *Dante ve Divina Commedia: Dante ile İlk Temas*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1934.

Sinanoğlu, Suat, *Türk Humanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980.

Sitzler, Kim, "Humanismus und Islam." *Humanismus in Geschichte und Gegenwart* içinde, Richard Faber ve Enno Rudolph (haz.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 187-212.

Spanos, William V., "Humanism and the Studia Humanitatis after 9/11/01: Rethinking the Anthropologos", *symploke 7*, no. 1-2, 2005, s. 219-62.

Spector, Scott, "Forget Assimilation: Introducing Subjectivity to German-Jewish History", *Jewish History* 20, no. 3-4, 2006, s. 349-61.

— *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, Berkeley: University of California Press, 2002.

Spies, Otto, *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart*, Leipzig: Otto Harrasowitz, 1943.

Spitzer, Leo, "The Addresses to the Reader in the Commedia." *Italica* 32, no. 3, 1955, s. 143-65.

— "Bocaccio", *Üniversite Konferansları 1935-1936* içinde, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. 165-76.

— "Cervantes", *Üniversite Konferansları 1935-1936* içinde, 177-88.

— Karl Jaspers'e mektup, 5 Aralık 1935, Literaturarchiv Marbach, A: Jaspers 75.14541.

— Karl Löwith'e mektup, 21 Nisan 1933, Literaturarchiv Marbach, A: Löwith 99.17.113/1.

— Muavin Konsolos Saucken'e mektup, 10 Aralık 1935, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 164, Band III 1935-1936.

— Muavin Konsolos Saucken'e mektup, 12 Aralık 1935, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Berlin, Akten des Generalkonsulats Istanbul, GK Istanbul 164, Band III 1935- 1936.

— "Rabelais yahut Rönesans'ın Dehası", *Üniversite Konferansları 1935-1936* içinde, İstanbul: Ülkü Basımevi, 1937, s. 209-24.

Stephan, Alexander (haz.), *Exile and Otherness: New Approaches to the Experience of Nazi Refugees*, Oxford: Peter Lang, 2005.

Stilla, Gabriele, "Gerhard Fricke: Literaturwissenschaft als Anweisung zur Unterordnung", *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus: Schiller-Kleist-Hölderlin* içinde, Claudia Albert (haz.), Stuttgart: Metzler, 1994, s. 18-47.

Strauss, Herbert A., Klaus Fischer, Christhard Hoffmann ve Alfons Söllner, *Die Emigration der Wissenschaften nach 1933: Disziplingeschichtliche Studien*, Münih: Saur, 1991.

Sunar, Şebnem, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılılaşma Sürecinde Filolojinin Ör-

gütlenmesi (İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisi Örneğinde)", Yayımlanmamış tez, İstanbul Üniversitesi, 2003.
"Şehrimizdeki Alman Musevileri Almanlıktan Çıkardılar", *Yeni Sabah*, 12 Ağustos 1939.
Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, İstanbul: Dergâh, 2008.
— *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
— Yahya Kemal, İstanbul: Dergâh, 1982.
— *Yaşadığım Gibi*, 2.baskı, İstanbul: Dergâh, 1996.
Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York: Routledge, 1993.
Tepe, Sultan, *Beyond the Sacred and the Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.
Timms, Edward, *The Wandering Jew: A Leitmotif in German Literature and Politics*, Brighton, UK: University of Sussex, 1994.
Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press, 1997.
— "Spacing Europe: What Is a Historical Region?" *East Central Europe / L'Europe du Centre-Est* 32, no. 1-2, 2005, s. 59- 78.
Toktaş, Şule, "Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority", *Journal of Historical Sociology* 18, no. 4, 2005, s. 394-429.
Toynbee, Paget Jackson, *Dante Studies*, Londra: Clarendon Press, 1921.
Treml, Martin, "Auerbachs imaginäre jüdische Orte", *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* içinde, Karlheinz Barck ve Martin Treml (haz.), Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007, s. 230-51.
Trumpener, Ulrich, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.
Tunaya, Tarık Z., *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.
Turner, Bryan S., *Weber and Islam*, Londra: Routledge, 1998; Türkçesi: *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi, 1991.
"Türkiyede Nazi Propagandası", *Haber*, 1 Ocak 1938.
Uzun, Mehmed, "The Dialogue and Liberties of Civilizations", Avrupa Birliği Parlementosu'ndaki İkinci Uluslararası Avrupa Birliği, Türkiye ve Kürtler konferansında yapılan sunum, 19-21 Eylül 2005, http://www.eutcc.org/articles/8/20/document217.ehtml (erişim tarihi: 10 Şubat 2009).
— *Ruhun Gökkuşağı*, 2. baskı, İstanbul: İthaki, 2007.
Varoğlu, Hamdi, *Dante Alighieri: Hayatı, Eserleri ve İlahi Komedi*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.
Vialon, Martin. "Ein Exil-Brief Erich Auerbachs aus Istanbul an Freya Hobohm in Marburg–versehen mit einer Nachschrift von Marie Auerbach (1938). Transkribiert und kommentiert von Martin Vialon", *Trajekte* 9, 2004, s. 8-17.
— (haz.) "Erich Auerbach: Gesammelte Briefe 1922-1957", yayıma hazırlanıyor.
— (haz.) *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg (1939-1950): Edition und historischphilologischer Kommentar*, Tübingen: A. Francke Verlag, 1997.
— "The Scars of Exile: Paralipomena concerning the Relationship between History, Literature, and Politics – Demonstrated in the Examples of Erich Auer-

bach, Traugott Fuchs, and Their Circle in Istanbul", *Yeditepe University Philosophy Department: A Refereed Year-book* 1, no. 2, 2003, s. 191-246.
— "Wie das Brot der Fremde so salzig schmeckt: Hellsichtiges über die Widersprüche der Türkei: Erich Auerbachs Istanbuler Humanismusbrief", *Süddeutsche Zeitung*, 14 Ekim 2008, s. 16.
— (haz.) *Yabanın Tuzlu Ekmeği*, çev. Haluk Barışcan, Tuncay Birkan, Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul: Metis, 2010.
Vico, Giambattista, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Alm. çev. Erich Auerbach, 2. baskı, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
— *New Science*, Londra: Penguin Classics, 1999; Türkçesi: *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doğu Batı, 2007.
Vossler, Karl, *Die Göttliche Komödie*, c. 2, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.
Watenpaugh, Keith David, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
Wellek, René, "Leo Spitzer (1887-1960)", *Comparative Literature* 12, no. 4, 1960, s. 310-34.
Werfel, Franz, *Die vierzig Tage des Musa Dagh*, Frankfurt am Main: Fischer, 2006; Türkesi: *Musa Dağ'da 40 Gün*, çev. Saliha Nazlı Kaya, İstanbul: Belge, 1997.
White, Hayden, *Figural Realism: Studies in Mimesis Effect*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
Widmann, Horst, *Exil und Bildungshilfe: Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933*, Bern: Herbert Lang, 1973; Türkçesi: *Atatürk ve Üniversite Reformu*, çev. Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, İstanbul: Kabalcı, 2000.
Yahudi Fıkraları, İstanbul: Akbaba Yayını, 1943.
Yelda, *İstanbul'da, Diyarbakır'da Azalırken*, İstanbul: Belge, 1996.
Yücel, Faruk, "Türkiye'nin Aydınlanma Sürecinde Çevirinin Rolü", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23, no. 2, 2006, s. 207-20.
Yücel, Hasan Ali, "Önsöz", *Tercüme* 1, no. 1-2, 1940.
Yunus Emre, *The Wandering Fool: Sufi Poems of a Thirteenth-Century Turkish Dervish*, İng. çev. Edouard Roditi, San Francisco: Cadmus, 1987.
Zaborowska, Magdalena J., *James Baldwin's Turkish Decade: Erotics of Exile*, Durham, NC: Duke University Press, 2008.
Zorlu, Ilgaz, *Evet, Ben Selanikliyim: Türkiye Sabetaycılığı*, İstanbul: Belge, 1998.
Zürcher, Erik J., *Turkey: A Modern History*, Londra: I. B. Tauris & Co., 1998; Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim, 1995.

—

Dizin

I. Dünya Savaşı, 16-17, 22, 45, 47, 49, 56, 77, 93-94, 108, 155, 158
II. Abdülhamid, 27, 218
II. Dünya Savaşı, 18, 40, 46, 119, 131, 156, 241, 256
II. Mahmud, 12, 23, 96
II. Mehmed (Fatih), 122-3
III. Ahmed, 20
III. Fredrik Giyom, 284
500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi, 250, 253
"Akdeniz havzası", 229-30
Academic Assistance Council (Akademik Destek Konseyi), 59
Adelson, Leslie, 10, 259
Adorno, Theodor W., 55-56, 63, 299
Agnew, Vanessa, 11-12, 69, 214, 241-3
Akademie der Künste (Sanat Akademisi), 250
Akkuş, Meta, 256
Son Tren, 256
Ali, Sabahattin, 120
Alman Eğitim Bakanlığı, 16, 81, 99, 163, 186-88, 256
Alman Hastanesi, 158-59
Almanca okuma odası, 180
Amar, Licco, 164, 167-68
Anadolu hümanizmi, 121, 173, 234, 246-47
Anderson, Benedict, 94-95, 131
Hayali Cemaatler, 94-95
Anderson, Margaret, 79, 255
Ankara Almanya Büyükelçiliği, 35, 94, 144-5, 153, 161-3, 178
Ankara Üniversitesi, 95-96, 181, 194
Anstock, Heinz, 81, 170, 182, 187, 192
antik Yunan, 70, 106, 230
antisemitizm, 41, 57, 59, 77, 117, 127, 129, 130, 132, 141, 147, 152-3, 155, 159, 165, 179, 185, 187-9, 208, 251-2, 254, 256
Apter, Emily, 29-30, 34, 59, 61, 88, 117-9, 171, 198, 233, 246
Aravamudan, Srinivas, 88
asimilasyon, 3, 18, 36, 39, 86, 128, 136, 139-40, 148, 248, 259-60
Asín Palacios, Miguel, 226, 231
Aster, Ernst von, 16, 82
Aster, Paul von, 222
Ataç, Nurullah, 101, 110-1, 114, 121, 125, 156
Atatürk, Mustafa Kemal, 18-19, 22, 27, 85, 90, 95, 99, 101-2, 106, 107, 109, 112-3, 115-6, 123, 131, 138, 171, 193, 246, 253, 267
Atsız, Nihal, 119, 130
Auerbach, Clemens, 16, 80, 84
Auerbach, Erich, 3-4, 7, 11, 13-16, 24-26, 28-41, 43, 45-59, 61-70, 72, 74, 76-82, 84-90, 99-100, 103-12, 116-9, 123-4, 138, 140-2, 146-9, 154-8, 167, 170, 172-9, 181-7, 191-2, 194, 197-9, 204-18, 221-6, 229-43, 245, 251-2, 256-63, 277, 289-90

"19. Yüzyılda Avrupa'da Gerçekçilik", 265-77
Dante als Dichter der irdischen Welt (Dünyevi Dünyanın Şairi Dante), 52-53, 64, 229
"Dünya Edebiyatı Filolojisi", 109, 147
"Edebiyat ve Harp", 223
Mimesis: Batı Edebiyatında Gerçekliğin Temsili, 25-26, 30-31, 34, 36-38, 40-41, 46, 51-53, 64, 74, 76, 149, 194, 204-6, 210, 212-3, 216, 224-5, 230-1, 234, 236-43, 245, 257, 262
"*Mimesis*'e Sonsöz", 238, 241
Neue Dantestudien (Yeni Dante Araştırmaları), 37, 65, 230
Auerbach, Marie, 15-16, 62, 80, 84, 109, 147, 149, 175, 251
Avrupa Birliği ve Türkiye, 41, 252, 254, 257-9
Avrupa hayranlığı, 38, 113, 118, 174

Baeck, Leo, 43
Baer, Marc, 10, 133, 137, 144
Bali, Rıfat, 10, 128-30, 136, 142, 144-5, 152-5, 192, 249, 256
Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, 93-94
Balzac, Honoré de, 64, 113, 120, 269, 270, 272, 274-6
Eugénie Grandet, 269-70
İnsanlık Komedyası, 272, 274
Bammer, Angelika, 29-30
Barck, Karlheinz, 10, 29, 43, 45, 49-50, 56, 62, 105, 109, 117-8, 148-49, 175, 178
Barlas, Chaim, 212
Barth, Hans, 255
Bäuml, Franz, 124
Bayrav, Süheyla, 209-10, 222, 245-6
Bebek, 82, 84-85, 88, 148, 194
Beethoven, Ludwig van, 164-66, 169
Behar, Isaak, 80, 152
Versprich mir, daß Du am Leben bleibst'ta (Hayatta Kalacağına Söz Ver Bana), 80
Bein, Alex, 55
Belling, Rudolf, 250
Benhabib, Seyla, 10, 137, 262
Benjamin, Walter, 38, 49-51, 54-55, 62-63, 85-86, 88, 105, 108, 117, 147
Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin' de Çocukluk, 63
Benk, Adnan, 245
Berlin-Charlottenburg, 78-79, 294
Berman, Nina, 10, 32, 88
Beyatlı, Yahya Kemal, 26, 77, 111
Bhabha, Homi, 116, 134-35
Biddick, Kathleen, 221, 225
Bilsel, Cemil, 67, 104, 117, 222
Bischoff, Cornelius, 160, 193, 194
Bloch, Ernst, 49
Bodendorf, Kurt, 163, 180-1
Boğaz, 7, 14, 82, 84, 86, 88-89, 152, 155, 157
Boğaziçi Üniversitesi, 81, 170, 251-52
Bosch, Clemens, 81-82
Bové, Paul, 33, 87
Brecht, Bertolt, 56, 62, 72, 141
Brennan, Timothy, 90, 260
Brinkmann, Hennig, 181, 183-9, 192, 211, 230, 256
Buck, Eva, 81, 170-1
Bund Deutscher Mädchen (Alman Gençkızlar Birliği), 160
Burdach, Konrad, 230
Burian, Orhan, 111, 115
Burkart, Rosemarie, 81, 170-73, 182, 233

Cassirer, Ernst, 55
Cevdet, Abdullah, 135
Ceyhun, Demirtaş, 262
Chakrabarty, Dipesh, 125
Chamisso, Adelbert von, 43
Chin, Rita, 9, 259
Croce, Benedetto, 48, 65
Curthoys, Ned, 10, 30, 48
Curtius, Ernst Robert, 50, 55, 59-61, 66, 121, 138
Europäische Literatur und lateini-

sches Mittelalter (Avrupa Edebiyatı ve Latin Ortaçağı), 61

Çığıraçan, İbrahim Hilmi, 219-20
çıkış noktası, 53, 64, 199, 213, 241
Çınar, Alev, 95, 131
Damrosch, David, 46, 225, 234, 240
Dante Alighieri, 10, 13, 25, 32, 37, 40-41, 49-50, 52-54, 63-65, 68, 74, 124, 206, 211, 213-14, 217-33, 246-47, 294-95
İlahi Komedya, 10, 41, 50, 52, 64, 206, 213, 217-22, 226, 231
Darülfünun, 91, 93-94, 96-97, 100, 169, 201-2, 208, 297
Dawson, John, 212-13
Dember, Harry, 59
Demirel, Süleyman, 253
Deringil, Selim, 22, 29, 156, 251
Deutsche Arbeitsfront (Alman Emek Cephesi), 176
Deutsche Kolonie (Alman Kolonisi), 158
Deutscher Ausflugsverein (Alman Gezi Kulübü, DAV), 175-6, 178
Deutscher Buchverein (Alman Kitap Kulübü), 180
Dewey, John, 95-96
Dieckmann, Herbert, 138, 170-71
Dieckmann, Liselotte, 170-1, 198, 207, 210
Dietrich, Anne, 158-61
Dino, Güzin, 10, 107, 222, 245-6
dönme, 39, 129, 130, 132-5, 142, 144, 153, 156, 186, 260
Dundes, Alan, 142-3, 305
Dünya Edebiyatından Tercümeler, 112, 186

ebedi misafir, 39, 129, 140, 142, 148, 156, 260
Ebert, Carl, 98
Einstein, Albert, 82, 126-28, 267
Elsky, Martin, 10, 45, 56, 58, 61-62, 64, 213
Emergency Committee in Aid of German Scholars (Alman Bilimcilere Acil Yardım Komitesi), 59
emperyalizm, 22, 30, 33, 71, 78, 202, 204
Erhat, Azra, 114, 121-2, 173-4, 194, 214, 245-6
Erkin, Behiç, 150, 254, 255-6
eşcinsellik, 108, 138, 251-2
Eyuboğlu, Sabahattin, 114, 121-3, 172-3, 234, 245, 247
"İlyada ve Anadolu", 122
Ezine, Celâleddin, 111, 115

figura, 37, 64-65, 212-13, 222
Floransa, 52, 62-63, 224-5, 294
Fortna, Benjamin, 94, 96
Fransız Lisesi, 43
Fricke, Gerhard, 189-91, 256
Fuchs, Barbara, 24, 116
Fuchs, Traugott, 81, 170, 197, 251

Galata, 14, 84
Ganguly, Debjani, 30, 48
Garp Filolojileri Dergisi, 194, 197, 224
gerçeklik
dünyevi gerçeklik (*irdische Wirklichkeit*), 50
içsel gerçeklik (*inneres Leben*), 50
Germanistik, 3, 49, 105, 170, 181, 187-8, 191, 209, 246, 256
Gılgamış Destanı, 113
Gide, André, 72-73, 75
Ginzburg, Carlo, 49-50, 303
Goethe, Johann Wolfgang von, 13, 113, 120, 160, 190, 231, 250, 269, 272, 275, 279, 285
Gorki, Maxim, 73, 276
Gottschalk, Walter, 208
göçebe Yahudi figürü, 142
Göçek, Fatma Müge, 9, 20, 91, 105
Gökalp, Ziya, 90-92, 94-95, 100-1
"Garba Doğru", 94
Grosz, Elizabeth, 143
Gumbrecht, Hans Ulrich, 55, 61, 138, 148

Guttstadt, Corinna, 150-1
Güleryüz, Naim, 250
Günaltay, Şemseddin, 130-5
"Türklerin Ana Yurdu ve Irki Mes'elesi", 131
Güney, Erol, 138

Haber, 180
Halikarnas Balıkçısı, 121, 173
Halman, Talât Sait, 246-7
Hartman, Geoffrey, 232, 305
A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe, 232
Hasan-Rokem, Galit, 10, 142-3
Haymatlos: Türkiye'de Sürgün 1933-1945, 250, 251
Heilbronn, Alfred, 215, 222
Heimsoeth, Heinz, 190
Heine, Heinrich, 186
Hell, Julia, 9, 72, 202
Hellweg, Martin, 45, 147, 149, 155, 198, 211, 213, 216
Hıdiv İsmail Paşa, 21
Hıristiyanlık, 57, 60, 66, 76, 226, 230-2, 239
Hindemith, Paul, 164
Hirsch, Ernst, 18, 84-85, 96, 102, 141, 145-6, 181, 192, 207-8, 210
Hititler, 85, 108
Hitler Jugend (Hitler Gençliği), 160
Hobohm, Freya von, 109, 147, 297
Homeros, 19, 25, 46, 53, 74, 76, 114, 121, 122, 214, 234, 239, 247
İlyada, 114, 121-2, 234
Odysseia, 46, 114, 121, 214, 234, 239, 262
Horkheimer, Max, 55
Howard, Harry, 201, 206-7, 209
Hugo, Victor, 272, 274-5, 286
humanitas, 70
Humboldt Üniversitesi, 147-8
Huyssen, Andreas, 260
hüzün, 202, 247

Iğsız, Aslı, 10, 106
İbn Arabi, 226, 229
İbrahim, 46, 234-5, 238-9
içsel göç, 61
İnkılap Kütüphanesi, 209
İnönü, İsmet, 112-13, 127-28, 155
İrem, Nazım, 97
İshak, 37, 46, 234-5, 238, 240
İsmail, 234
İstanbul Alman Konsolosluğu, 35, 40, 144, 146, 158-9, 161-3, 167-9, 174, 176-80, 192, 211
İstanbul Alman Lisesi, 81, 159, 193
İstanbul Arkeoloji Enstitüsü, 159
İstanbul Teknik Üniversitesi, 250, 253
İstanbul Üniversitesi, 16-17, 32, 39-40, 54, 57-59, 61, 66-67, 81-83, 85-86, 89-90, 97, 99, 102, 104-5, 117, 130-1, 135, 138, 142, 149, 166-9, 171, 174, 179-80, 182-7, 190, 194, 198, 200, 207-9, 222-4, 226, 246, 253, 258, 265, 278, 290

Jäckh, Ernst, 92-93
JanMohamed, Abdul, 30-31, 33
Jürgens (kütüphane danışmanı), 209-11

Kadir, Djelal, 10, 30, 46, 123
Kaes, Anton, 29
"Kafe Avrupa", 60
Kahn, Robert, 49-50, 52, 62
Kalis Kitabevi, 159, 210
kamplar
gayrimüslimler için çalışma kampları, 153, 155, 193
Nazi ölüm kampları, 65, 152, 193, 253
toplama kampları, 117, 150, 254
Kaplan, Caren, 29, 243
Kaplan, Sam, 90, 101
Kapp Kitabevi, 210
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, 27, 76-77, 97, 114
Karon Kitabevi, 210, 215
Karon, Isidor, 210

karşılaştırmalı edebiyat, 3, 25, 30, 33, 59, 102, 117-9, 170-2, 174, 198
Keller, Gottfried, 163-4, 168, 179, 275
Kessler, Gerhard, 208, 215, 222
Kıvırcık, Emir, 150, 254
Klein, Wolfgang, 10, 72-73, 77, 92
Kleist, Heinrich von, 43, 189-90
Klemperer, Victor, 38, 45, 59-61, 65, 66, 69-71, 74, 117, 154, 166, 206, 242
Koch, Franz, 189
Kohen, Moiz (Munis Tekinalp), 136-7
komünizm karşıtları, 87, 194
Konstantinopolis'teki Alman Kadınlar Cemiyeti, 158
kopuş, 28-29, 33, 41, 46, 52-53, 68, 74, 121, 199, 205-6, 217, 236, 239, 242-4
Köprülü, Mehmet Fuat, 201-2, 204
Kranz, Walther, 188-9, 301
Krauss, Werner, 56, 118, 138, 147-9, 206, 299
Kritovulos, 123
Kuruyazıcı, Nilüfer, 191

Lale Devri, 20
Lamb, Jonathan, 11, 214, 242
Lambropoulos, Vassilis, 9, 46, 239
Lawton, David, 89
Lerer, Seth, 29, 46, 148, 225, 240, 242
Lessing, Gotthold Ephraim, 281
Minna von Barnhelm, 281
Levi, Avner, 130, 249
Levin, Harry, 31, 100, 216-9, 234-5
Levy, Avigdor, 133, 139, 144
Lewis, Reina, 23, 88
Librarie Hachette, 210
Liu, Lydia, 9, 105
Löwith, Karl, 57-58
Lukács, Georg, 74

Maarif Vekilliği, 76, 97, 105-6, 112, 139, 161, 181, 183, 185
Makdisi, Ussama, 27
Malche, Albert, 96-98, 102-3, 170, 207
Malraux, André, 72
Mann, Klaus, 73
Marburg Üniversitesi, 15, 32, 54, 63, 65, 72, 178-79
Marchand, Hans, 170, 172, 182
Marchand, Suzanne, 11, 71, 229
Mattenklott, Gert, 45, 47, 56
McClennen, Sophia, 29-30
Mısır, 20-21, 85, 93, 113, 219, 230
Milli İnkılap, 130
mimesis, 76, 116
modernizm, 11, 33
modernleşme, 16-22, 34, 39, 66, 70, 86, 89, 91, 99, 109-10, 115-7, 119, 125, 127, 146, 183, 200, 202, 204, 245, 252
Molière, 113, 120, 269
Cimri, 269, 270
Moltke, Freya von, 154-5, 215
Moltke, Helmuth James von, 9, 154, 155, 215, 298
Montaigne, Michael de, 121-2
Moran, Berna, 245
Muallim Cevdet Bey, 209
Mufti, Aamir, 11, 30, 33, 87
Mulertt, Werner, 228
Musa, Mark, 301
Musurus Paşa, 218, 220
Münchhausen-Halberstädter Kitabevi, 210
müzik, 114, 141, 164-6

Nadi, Nadir, 154
Nadi, Yunus, 181
Nasyonal Sosyalizm, 40, 51, 98, 100, 158, 165, 184
Neumark, Fritz, 98, 215-16
Newman, Jane, 11, 29
Nissen, Rudolf, 161-2
Nizan, Paul, 73, 75
Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland (Yurtdışındaki Alman Bilimcilerle Yardımlaşma Derneği), 59

Oeschger, Johannes, 33, 107, 110, 141, 174, 211

Olschki, Leonardo, 55, 228
Orient-Institut, 84, 108, 159, 194

Paker, Saliha, 23, 114
Pamuk, Orhan, 202, 243-4, 247, 310
İstanbul: Hatıralar ve Şehir, 202, 243, 247
Patrologia Latina, 211-3
Pera, 14, 83-84, 86, 159, 210, 294
Peters, Wilhelm, 118, 184, 222
Petrarca, Francis, 69
Pol Lui, Kurye, 286
Porter, David, 9, 233
Porter, James, 46, 56, 213, 239
Preußische Staatsbibliothek Berlin, 10, 35, 49
Privatakademie, 215
Protestan Kilisesi, 158-9
Proust, Marcel, 25, 50, 52-53, 68, 114, 234, 236, 238, 240
Kayıp Zamanın İzinde, 50, 52, 114, 238-9

Reichenbach, Hans, 55, 66, 82, 103, 138
Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung (Reich Bilim ve Eğitim Bakanlığı), 161
Reşidüddin, 132-4
Reşit Galip, 19, 96, 99, 127, 130
Reuter, Ernst, 98
Rheinfelder, Hans, 59, 66-67
Ritter, Hellmut, 84, 108, 138, 145, 163-4, 168, 175, 178, 182, 194, 251
Robert Kolej, 165, 193, 251
Rohde, Georg, 121, 245, 248
Romanoloji, 15-16, 45, 47, 54, 56, 64, 66, 112, 142, 169-74, 188, 194, 211, 245, 246, 275
Romanoloji Semineri Dergisi, 64, 171-4
Rousseau, Jean-Jacques, 48, 219, 223, 272, 283
Rönesans
İtalyan Rönesansı, 47, 100
Rönesans hümanizmi, 13, 68-69, 90
Türk Rönesansı, 124, 206
Ruben, Gerhard, 194
Ruben, Walter, 37, 65, 194, 222, 297
Rüstow, Alexander, 16, 41, 66, 82, 103, 107-8, 154-5, 208, 214-6, 222, 231-2, 235, 237
Ortsbestimmung der Gegenwart (Günümüzün Konumunu Belirlemek), 82, 108, 214-15
Rüstow, Dankwart, 107-8
Rüşdü, Mehmed Karakaşzade, 144

Said, Edward W., 22, 29-33, 39-40, 48, 70, 87-88, 205, 221, 232-3, 243
Şarkiyatçılık, 32, 165, 221
The World, the Text, and the Critic (Dünya, Metin ve Eleştirmen), 31-33, 40, 87
Saltık, Ahmet, 253
Saucken (Konsolos Yardımcısı), 162-4, 166
Saydam, Refik, 117, 144-5, 152-3, 191, 255
Sayın, Sara, 188, 191, 245, 256
Schiller, Friedrich, 165-66, 189-90, 269, 272, 275
Guillaume Tell, 285
Scholem, Gershom, 49, 132
Schwartz, Philipp, 97, 99, 127, 161-3, 222
Schwarzenbach, Annemarie, 98, 140-1
Scurla, Herbert, 182-84
"Türk Araştırma Enstitülerindeki Alman Bilimcilerin Faaliyetleri", 182
Sefarad Yahudiler, 17, 41, 80, 129, 138, 142, 144
Seghers, Anna, 72
Seiler, Julius, 153, 178-79
Sen Pier ve Sen Paul Dominiken Kilisesi (Galata), 14, 211-2
Sevi, Sabetay, 132-33, 153
Seyhan, Azade, 31

Shakespeare, William, 39, 101, 113, 115, 121, 171, 197
Shaw, Stanford, 130, 150, 159, 215, 254
Silverstein, Theodore, 228
Sinanoğlu, Nüshet Haşim, 219
Sinanoğlu, Suat, 106, 114, 245, 248
Sophokles, 19, 114
Spector, Scott, 9, 36, 139
Spitzer, Leo, 16, 25, 39-40, 55, 57-59, 61, 65-67, 74, 77, 81, 100, 102-5, 112, 118-9, 121, 137-8, 141, 158, 163-74, 190, 200-2, 204-5, 207, 215-6, 221-2, 241-2, 245-6, 251-2
Stendhal, 64, 114, 120, 219, 269, 272-5
Kızıl ile Kara, 272-3
Stephan, Alexander, 11, 29
Struma, 145, 152
Stumvoll, 180
Sunar, Şebnem, 105

taklit, 7, 19, 36-37, 39, 69, 86, 91-92, 94, 110-1, 126, 129-30, 134-5, 139-40, 142, 156, 260, 280
Talat Paşa, 78, 80
Tan, M. Turhan, 220-1
Tanpınar, Ahmet Hamdi, 26, 112, 119-21, 124, 198-9, 202
Tanzimat, 20, 90-91, 120-1, 124
Tarhan, Abdülhak Hamid, 220
Taut, Bruno, 98, 106
Teksoy, Rekin, 218, 221
Tepe, Sultan, 102
Terceme Odası, 23
Tercüme Bürosu, 23, 112-4, 121, 186
Teutonia Kulübü, 158-9
Thackeray, William, 275, 287
Vanity Fair, 287
Timms, Edward, 11, 143
Todorova, Maria, 11, 32, 122
Toepke (Alman Konsolos), 146, 160-1, 163, 167-8, 180-1, 186
Tolstoy, Leo, 113, 120, 276
Harp ve Sulh, 279, 287
Treml, Martin, 11, 29, 43, 49-50, 56, 68, 123
Trumpener, Katie, 10, 24
Trumpener, Ulrich, 22
Truva, 122-3, 234, 245, 247
Tucholsky, Kurt, 45
Turancılık, 130
Türk Dil Kurumu, 109, 147
Türk Tarih Kurumu, 106, 131, 134, 246, 248
Türkische Post, 157, 160

Union des Sociétés (OSE), 128
Urgan, Mina, 113, 245-6, 298
Uzun, Mehmed, 257-8
Heviya Auerbach (Auerbach'ın Umudu), 257

Ülkümen, Selâhattin, 150

varlık vergisi, 153-5
Varoğlu, Hamdi, 218-20, 225
Verein der Asienkämpfer (Asya Savaşçıları Cemiyeti), 180
Verein für das Deutschtum im Ausland (Yurtdışındaki Almanlar Cemiyeti), 180
Vialon, Martin, 11, 34, 45, 56, 58, 61, 62, 64, 86, 109, 147, 149, 155, 170, 198, 211, 213, 216, 251, 257
Vico, Giambattista, 47-48, 50-52, 65, 68, 214
Yeni Bilim, 47-48, 50-51, 214
Voltaire, 224
Henriad, 280
Vossler, Karl, 55, 58, 61, 64-65, 137-8, 228-9
Die Göttliche Komödie (İlahi Komedya), 228

Wannsee Konferansı, 151-2
Weizsäcker, Richard von, 258
Wellek, René, 40, 200
Werfel, Franz, 78
Musa Dağ'da Kırk Gün, 78
Wilbrandt, Hans, 154
Woolf, Virginia, 25, 53, 236-9
Deniz Feneri, 236-8, 240

Yahudi Ajansı, 156, 212
Yaşar Kemal, 193
Yeğenoğlu, Meyda, 88
Yunus Emre, 12, 246-7
yurt tarihi, 107
Yücel, Hasan Âli, 19, 23, 76, 87, 112-5, 119-21, 172, 194, 219, 234, 248
zahiri kader, 51
Ziegler, Klaus, 190-1
zorunlu nüfus mübadelesi (Yunanistan-Türkiye), 17-18, 106, 133, 136
Zuckmayer, Eduard, 98

METİS YAYINLARI

Erich Auerbach

YABANIN TUZLU EKMEĞİ

Hazırlayan: Martin Vialon

Alman filoloji geleneğinin son halkası sayılabilecek olan Erich Auerbach, tartışmasız en önemli eser olan *Mimesis*'i ve çok sayıda önemli makalesini, Nazi Almanyası'ndan kaçarak 11 yıl kaldığı İstanbul'da yazdığı halde ülkemizde yeterince tanınmıyor.

Tıpkı Auerbach gibi uzun yıllardır İstanbul'da yaşayan Martin Vialoun'un hazırladığı bu seçkiyle, Auerbach'ın bir kısmına sadece Türkçede ulaşılabilen on dört yazısını ve bir kısmını İstanbul'dan yazdığı birkaç mektubunu Türkiyeli okurların gündemine taşıyoruz. Bu yazılarda Auerbach, Montaigne, Pascal, Montesquieu, Voltaire, Vico ve Rousseau gibi düşünürlerin çalışmalarını, Dante, Flaubert, Stendhal ve Proust gibi yazarları, *Mimesis*'te de kapsamlı bir biçimde ele aldığı gerçekçilik meselesini ve son dönemlerde çok tartışılan "dünya edebiyatı" kavramını incelikli bir biçimde ele alıyor. O zamanki hayatını ve düşünsel ilgilerini yansıtan mektuplarının, özellikle de Walter Benjamin'e yazdığı ve Türkiye'nin o zamanki siyasal konumuna dair kısa ama tok gözlemler içeren mektubun özel bir ilgiyi hak ettiğini düşünüyoruz.

Martin Vialon da seçki için yazdığı kapsamlı sunuş yazısında Auerbach'm hayatını, eserlerini ve mirasını değerlendiriyor.

METİS YAYINLARI

Edward Said

BAŞLANGIÇLAR

Niyet ve Yöntem

Çeviren: Ferit Burak Aydar

Türkçede daha çok Şarkiyatçılık ve Filistin sorunu hakkındaki eleştirel çalışmalarıyla tanınan Edward W. Said'in edebiyat eleştirisi alanındaki en önemli çalışmasıdır *Başlangıçlar*. Yazar bu kitabında Milton, Hopkins, Wordsworth gibi büyük şairler ile, Dickens, Hardy, Conrad, Mann, Proust gibi romancıların eserlerini, özellikle Vico, Auerbach ve Foucault'dan hareketle geliştirdiği kendine özgü kuramsal perspektiften okuyarak, bir eser yazmaya "başlama"nın filolojik, felsefi, psikolojik ve tarihsel boyutlarını analiz ediyor.

Seküler, insan ürünü ve sürekli yeniden geliştirilen bir kavram olarak gördüğü "başlangıç"ı, ilahi, mitik ve ayrıcalıklı bir kavram olan "köken"den ayırt ederek işe başlıyor Said: Batı kültüründe romanın 18. ve 19. yüzyıllarda kazandığı önemin, sanat, deneyim ve bilgi alanlarında "başlangıçlar"a özel, otorite kazandırıcı, kurumsal bir rol yüklemiş olmasında yattığını öne sürüyor. Bu fikrin Freud'un bulguları ve modernist yazarların romanlarında oynadığı rolü ele aldıktan sonra da başlama sorununun eleştiri söylemindeki ve Foucault'daki yerini analiz ediyor.

Said, bütün eserlerinde olduğu gibi, bu kitabında da edebiyatı tarihten, felsefeden ve toplumsal söylemden koparmayı reddederek, edebiyat eleştirisinin bu ret sayesinde neler kazanabileceğinin çok parlak bir örneğini sunmuş oluyor.

METİS YAYINLARI

Edward Said

KIŞ RUHU

Hazırlayan ve Çeviren:
Tuncay Birkan

Bu seçki, Edward Said'in sürgün, göçmenlik, sömürgenin temsil edilme biçimi ve günümüzdeki edebiyat eleştirisi üzerine dokuz yazısını içeriyor. Akademi ve fikirler dünyası ile kaba siyaset, devlet iktidarı ve askeri güç dünyası arasındaki fiili yakınlıkların görmezden gelindiği çağımızda, entelektüellerin ahlaki rehabilitasyona ve yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyduğunu belirten Said, herkesi bugünkü kültürel durumla hesaplaşmaya çağırıyor ve "Entelektüel sıfatıyla içine kapatıldığımız disipliner gettoların sınırlarını yıkıp geçmek, dünyanın nesnel temsilini uzmanlarla onların müşterilerinin oluşturduğu küçük zümrenin eline bırakmamak zorundayız," diyor.

METİS YAYINLARI

Walter Benjamin

SON BAKIŞTA AŞK

Hazırlayan ve Sunuş:
Nurdan Gürbilek

Benjamin seçkisi 1993'te ilk yayımlanırken Türkçede pek az çevirisi vardı Benjamin'in. Yapıtına giriş niteliğinde en önemli ve tipik saydığımız metinleri biraraya getirmiş, 20. yüzyılın bizce en ilginç, en ilham verici düşünürünü tanıtmayı amaçlamıştık. *Son Bakışta Aşk*'ın bugünkü okurları daha şanslı çünkü artık *Pasajlar*'la, *Moskova Günlüğü*'yle sürdürebilirler Benjamin okumayı.

"Walter Benjamin, geçmişi sonraki kuşaklara aktarılacak bir hazine olarak değil, bir enkaz olarak görüyordu. Kültürün sürekliliğini oluşturan değerleri değil; tüketilmiş, bir kenara atılmış nesneleri, kültürel artıkları toplamayı, "tarihin imgesini, tarihin en silik nesnelerinde bulmayı" amaçlıyordu. Maddi temelini yitirmelerine rağmen —tam da bu yüzden— çevrelerine son kez ışık saçan, bu ışığın aydınlığında bütün imkânlarıyla son bir kez beliriveren şeyler... Onu cezbeden bunlardı.

"Kötümser, çileci bir bakış. Aynı zamanda bir inanç; miyadını doldurmuş şeylerin etrafını saran halede, bu bir anlık ışımada, hakikatin belireceğine duyulan inanç; olağanüstü bir aydınlanma beklentisi, düşüncenin ufkunda birden belirecek bir mutluluk vaadi. 'Büyük şehir insanını büyüleyen aşktır,' diyecektir Benjamin, 'ama ilk bakışta değil, son bakışta aşk'." – *Nurdan Gürbilek*

Kader Konuk

Doğu Batı Mimesis

Kader Konuk kışkırtıcı bir sav ortaya atıyor: Modern Türk kimliğinin yalnızca Kemalist kadrolar tarafından kurulmadığını, Nazi zulmünden kaçıp ülkeye gelen Alman-Yahudi sığınmacıların, yani Türkiye toplumu içerisindeki ayrıcalıklı yabancıların bu kimliğin inşasında önemli bir rol oynadığını öne sürüyor.

Kitabın merkezinde 1936'da Almanya'yı terk edip İstanbul Üniversitesi'nin yeni kurulan Yabancı Diller Okulu'nun başına gelen Erich Auerbach ve bu dönemde kaleme aldığı çığır açıcı eseri "Mimesis: Batı Edebiyatında Gerçekliğin Temsili" var. Bu eserin yazıldığı bağlamı ele alan Konuk, İstanbul'un Auerbach'ın "Mimesis"i yazma sürecini nasıl şekillendirdiği meselesi üzerinde duruyor. "Mimesis"in Türkiye'nin hümanist reform hareketini bir tür kültürel mimesis çerçevesinde anlamamızı sağlayacak bir eser olarak karşımızda durduğunu gösteriyor.

Edebiyat eleştirisi kavramlarını verimli ve yaratıcı bir biçimde kullanarak Türkiye'nin kültürel tarihini kavramamızı sağlayan bu kitap, Doğu-Batı ilişkilerine dair incelemelere de yepyeni bir yaklaşım getiriyor.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-890-3

9 789753 428903

Metis Yayınları
www.metiskitap.com