Erken Modern Dönem

YAHUDİ TARİHİ

Yahudi topluluklara özgü tarihi ve kültürel olgular,
bu topluluklar arasındaki etkileşimler…



2010 National Jewish Kitap Ödülü

DAVID B. RUDERMAN

İNKILÂP

Erken Modern Dönem

YAHUDİ TARİHİ

DAVID B. RUDERMAN

Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi / *Early Modern Jewry*

© *2010*, Princeton University Press
Türkiye'de yayın hakkı:
Princeton University Press ve Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
© *2013*, İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Yayımcı ve Matbaa Sertifika No: 10614

Bu kitabın her türlü yayın hakları Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereğince İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.'ye aittir.

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik hiçbir formatta çoğaltılamaz veya yeniden yayımlanamaz.

Editör Senem Davis
Yayıma hazırlayan Sena Akpınar
Kapak tasarım Zühal Üçüncü
Sayfa tasarım Mebruke Bayram

ISBN: 978-975-10-3280-5

13 14 15 16 17 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Baskı ve Cilt
İNKILÂP KİTABEVİ BASKI TESİSLERİ
Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sk. No. 8
34196 Yenibosna – İstanbul
Tel: (0212) 496 11 11 (Pbx)

İNKILÂP
Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sk. No. 8
34196 Yenibosna – İstanbul
Tel : (0212) 496 11 11 (Pbx)
Faks: (0212) 496 11 12
posta@inkilap.com
www.inkilap.com

Erken Modern Dönem

YAHUDİ TARİHİ

Yahudi topluluklara özgü tarihi ve kültürel olgular,
bu topluluklar arasındaki etkileşimler...

DAVID B. RUDERMAN

İngilizceden çeviren
Lizet Deadato

İNKILÂP

David B. Ruderman
Sırasıyla City College of New York, The Teacher's Institute of the Jewish Theological Seminary of America ve Columbia Üniversitesi'nde eğitim alan yazar, 1971 yılında Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion'da rabinik metinler üzerine ve 1975 yılında Kudüs İbrani Üniversitesi'nde Yahudi tarihi üzerine doktora çalışmalarını tamamlamıştır. 1974-1983 yılları arasında Maryland Üniversitesi'nde, 1983-1994 yılları arasında da Yale Üniversitesi'nde Yahudi Tarihi kürsülerinde profesör olarak görev yapmıştır. Şu anda Pennsylvania Üniversitesi'nde Modern Yahudi Tarihi dersleri vermektedir. Pek çok makale ve kitabın yazarı olan Profesör Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham B. Mordecai Farissol* adlı kitabı ile 1982 ve *Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi* kitabı ile de 2010 yılında olmak üzere iki kez National Jewish Kitap Ödülü'nü almıştır.

Lizet Deadato
1953 yılında İstanbul'da doğan çevirmen, Sainte-Pulchérie ve Robert Kolej'de eğitim aldıktan sonra Boğaziçi Üniversitesi İşletme Fakültesi'nden mezun olmuştur. 2005 yılından beri İngilizce ve Fransızca dillerinden roman ve tarihi belge çevirileri yapmaktadır.

Kız kardeşim Nomi Raz'a

İçindekiler

Haritalar IX
Giriş 1

1. Hareket Halindeki Yahudiler 17

Erken Modern Dönemde
Avrupalıların ve Diğer Milletlerin Hareketliliği 18
İtalya'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'na Yahudi Göçü 19
Doğu Avrupa'ya Yahudi Göçü 22
Konverso Göçü 25
Yahudi Hareketliliğinin Toplumsal Sonuçları 27
Yahudi Hareketliliği Kültürel Verimliliğe Yol Açtı mı? 30

2. Toplumsal Birleşme 43

İtalyan Toplumsal Gelişmeleri 45
Konverso Toplumsal Kuruluşları:
Leghorn ve Amsterdam 49
Alman Topraklarında Yahudi Cemaat Kuruluşu 55
Osmanlı Yönetiminde Yahudi Cemaati 60
Doğu Avrupa'da Yahudilerin İdari Özerkliği 64
Bazı Karşılaştırmalı Gözlemler 70

3. Bilgi Patlaması 75

Basılmış Kitap ve Birleşik Bir Yahudi Kültürünün Yaratılması 75
Yahudi Kitaplarını Basmanın Diğer Sonuçları 78
Hıristiyan İbraniler ve Onların Yahudilikle İlgili Yayınları 83
Kültürel Ufukların Yayılması 90
Üniversitede Yahudi Tıp Öğrencileri 94

4. Dini Otoritede Kriz 101

On Yedinci Yüzyılda Bir Yahudi Krizinin Başlangıcını Tespit Etmek 103
On Sekizinci Yüzyılda Sabetaycı Kargaşa 106
On Sekizinci Yüzyılda Sabetaycılık ve "Ortodoksluğun" Doğuşu 110
Sabetaycılık ve Erken Modernlikte Diğer Krizler: Deneme Niteliğinde Bazı Sonuçlar 117

5. Karışık Kimlikler 121

Konversoların Hayatındaki Belirsizlik 122
Farklı Görüşlerin Sabetayist Uzlaşması 124
Hıristiyan İbranilerin Çatışan Bağlılıkları 131
Hıristiyanlığa Dönen Yahudilerin Uzlaştırıcı Rolleri 136
Yahudi Hıristiyanlar ve Hıristiyan Yahudiler 140

6. Modernite'ye Doğru: Son Birkaç Düşünce 143

Erken Modern Dönem Ne Zaman Başlar ve Ne Zaman Biter? 145
İlk Haskala, Erken Modernizm ve Haskala'yı Tekrar Ele Alış 148
Modern Çağa Erken Modern Çağ Işığı Altında Bakmak 151

Ek. Tarih Yazıcılığıyla İlgili Düşünceler 155

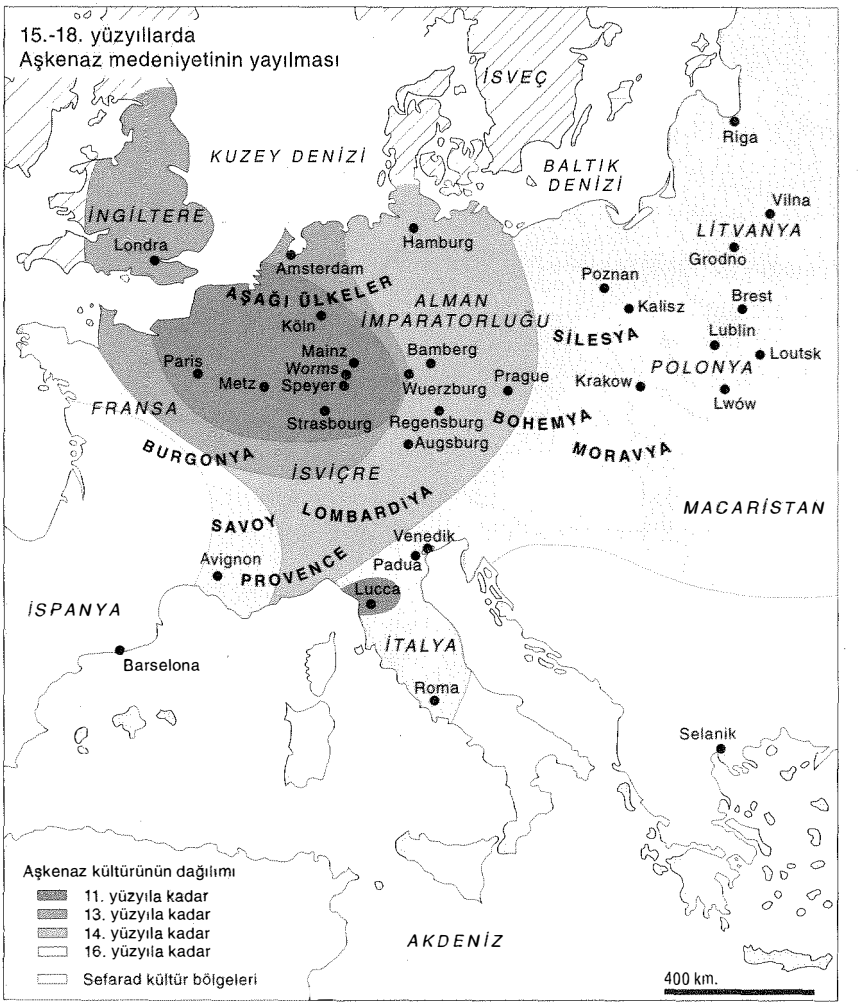
Erken Modern Yahudi Kültürü Hakkında Jonathan Israel'in Yorumu 155
Erken Modern Dönemde Yahudi Tarihçiler 160
Avrupa ve Dünya Tarih Yazarlığında Erken Modernlik 165

Teşekkür 171

Notlar 175

Kaynakça 237

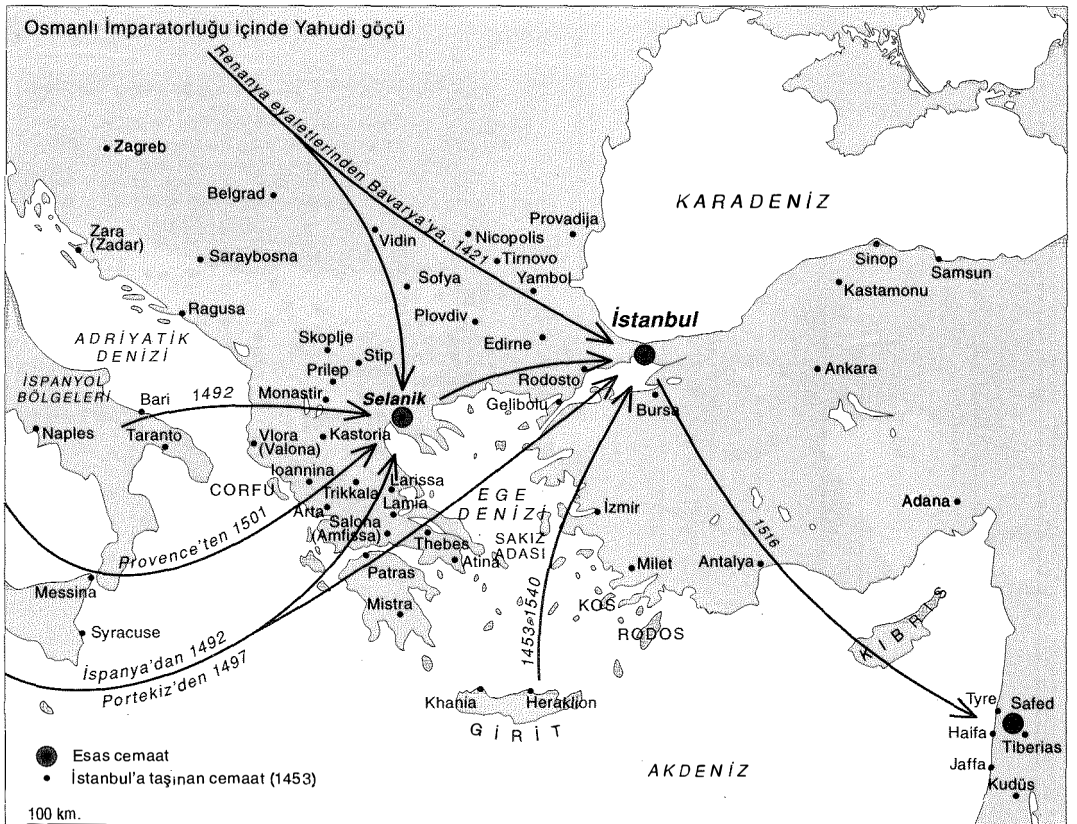
Dizin 269


15.-18. yüzyıllarda
Aşkenaz medeniyetinin yayılması
İSVEÇ
KUZEY DENİZİ
BALTIK DENİZİ
Riga
Vilna
İNGİLTERE
Londra
Hamburg
LİTVANYA
Grodno
Amsterdam
AŞAĞI ÜLKELER
ALMAN İMPARATORLUĞU
Poznan
Kalisz
Brest
Köln
SİLESYA
Lublin
Mainz
Bamberg
Loutsk
Paris
Worms
Metz
Speyer
Wuerzburg
Prague
Krakow
POLONYA
Lwów
FRANSA
Strasbourg
Regensburg
BOHEMYA
Augsburg
BURGONYA
İSVİÇRE
MORAVYA
MACARİSTAN
SAVOY
LOMBARDİYA
Venedik
Avignon
PROVENCE
Padua
Lucca
İSPANYA
İTALYA
Barselona
Roma
Selanik
Aşkenaz kültürünün dağılımı
11. yüzyıla kadar
13. yüzyıla kadar
14. yüzyıla kadar
16. yüzyıla kadar
Sefarad kültür bölgeleri
AKDENİZ
400 km.

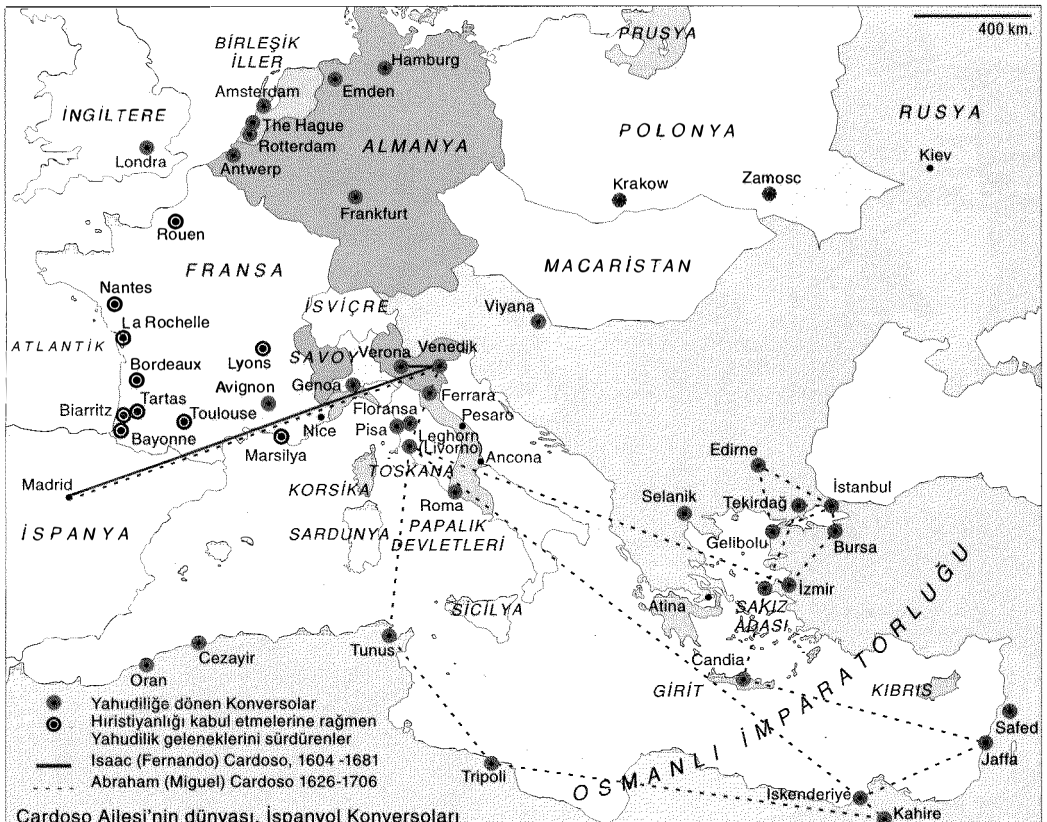
Harita 1


16.-18. yüzyıllarda İtalya'daki gettolar
İspanya'dan (1492) ve Portekiz'den (1492-1497) sürülen Yahudiler
İtalya'da İspanyol bölgelerinden sürülen Yahudiler (1492-1493)
İtalya'nın iç bölgelerine çıkarma
Getto
1575
SAVOY
1597
MİLANO
Milano
Turin
1489
Cremona
Trent
VENEDİK
1550
Mantua
Padua
Venedik
PIEDMONT
CENOVA
Modena
Bologna
1593
Ravenna
Cenova
Rimini
1515
1550
Floransa
Pisa
Leghorn
(Livorno)
1571
Sienna
Ancona
PAPALIK DEVLETLERİ
Tiber
ADRİYATİK DENİZİ
TOSKANA
1569
KORSİKA
Roma
1515
1541
Naples
NAPOLİ KRALLIĞI
Brindisi
Sassari
Alghero
SARDUNYA
Cagliari
Messina
Palermo
Reggio
Marsala
Nicosia
SİCİLYA
Paterno
Agrigento
Ragusa
Syracuse
Scicli
AKDENİZ
150 km.

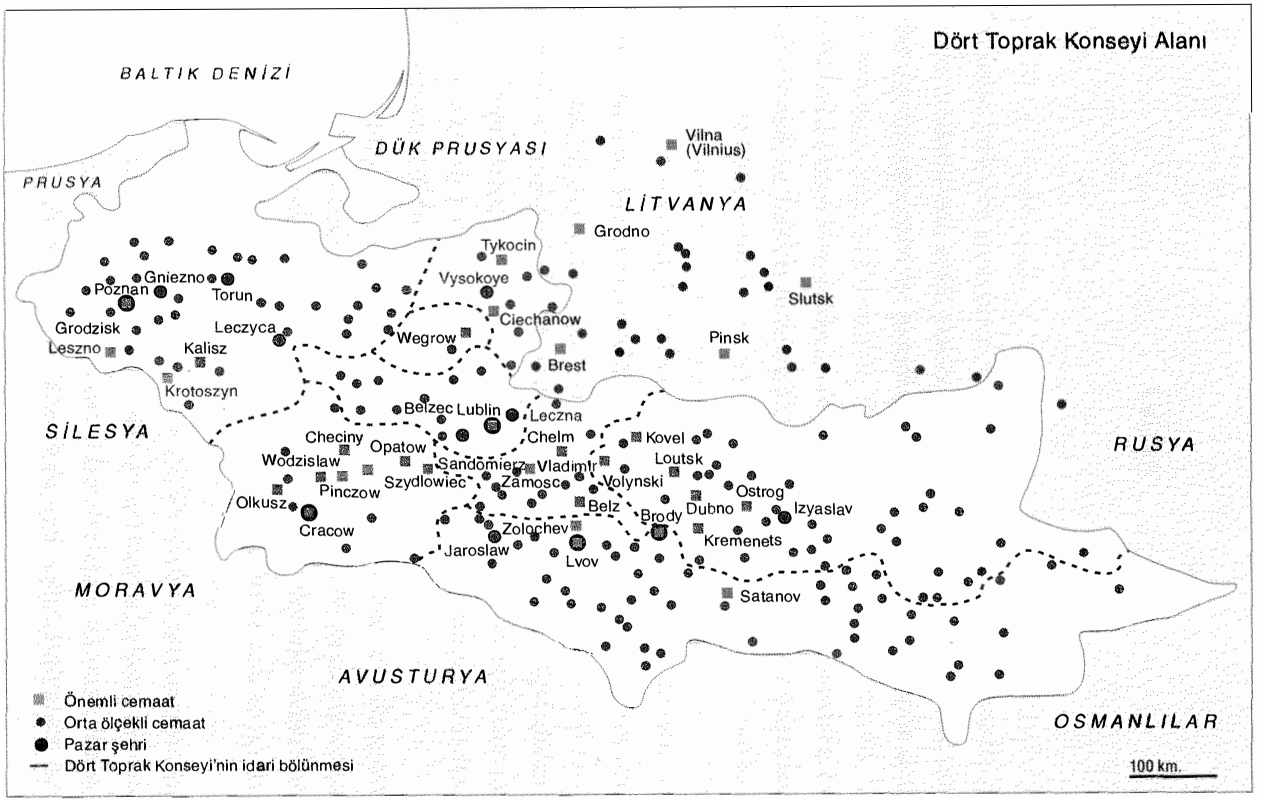
Harita 2


Osmanlı İmparatorluğu içinde Yahudi göçü
Rönanya eyaletlerinden Bavarya'ya, 1421
Zagreb
Belgrad
Zara (Zadar)
Saraybosna
Ragusa
ADRİYATİK DENİZİ
İSPANYOL BÖLGELERİ
Bari
1492
Naples
Taranto
Skoplje
Stip
Prilep
Monastir
Selanik
Vlora (Valona)
Kastoria
Ioannina
CORFU
Trikkala
Larissa
Lamia
Arta
Salona (Amfissa)
Thebes
Atina
Patras
Mistra
Messina
Syracuse
Provence'ten 1501
İspanya'dan 1492
Portekiz'den 1497
Vidin
Nicopolis
Provadija
Tirnovo
Yambol
Sofya
Plovdiv
Edirne
İstanbul
Gelibolu
Rodosto
Bursa
KARADENİZ
Sinop
Samsun
Kastamonu
Ankara
Adana
İzmir
EGE DENİZİ
SAKIZ ADASI
Milet
Antalya
1516
1453-1540
KOS
RODOS
KIBRIS
Khania
Heraklion
GİRİT
AKDENİZ
Tyre
Safed
Haifa
Tiberias
Jaffa
Kudüs
Esas cemaat
İstanbul'a taşınan cemaat (1453)
100 km.

Harita 3


400 km.
BİRLEŞİK İLLER
PRUSYA
Hamburg
Amsterdam
Emden
İNGİLTERE
The Hague
Rotterdam
ALMANYA
POLONYA
RUSYA
Londra
Antwerp
Kiev
Krakow
Zamosc
Frankfurt
Rouen
FRANSA
MACARİSTAN
Nantes
İSVİÇRE
Viyana
La Rochelle
ATLANTİK
Bordeaux
Lyons
SAVOY
Verona
Venedik
Avignon
Genoa
Ferrara
Tartas
Biarritz
Toulouse
Floransa
Pesaro
Bayonne
Nice
Pisa
Leghorn (Livorno)
Marsilya
Ancona
Edirne
Madrid
TOSKANA
İstanbul
KORSİKA
Selanik
Tekirdağ
Roma
İSPANYA
SARDUNYA
PAPALIK DEVLETLERİ
Gelibolu
Bursa
İzmir
SİCİLYA
Atina
SAKIZ ADASI
OSMANLI İMPARATORLUĞU
Cezayir
Tunus
Candia
Oran
GİRİT
KIBRIS
Safed
Jaffa
Yahudiliğe dönen Konversolar
Hıristiyanlığı kabul etmelerine rağmen Yahudilik geleneklerini sürdürenler
Isaac (Fernando) Cardoso, 1604 -1681
Abraham (Miguel) Cardoso 1626-1706
Tripoli
İskenderiye
Kahire
Cardoso Ailesi'nin dünyası, İspanyol Konversoları

Harita 4


Dört Toprak Konseyi Alanı
BALTIK DENİZİ
DÜK PRUSYASI
PRUSYA
Vilna
(Vilnius)
LİTVANYA
Grodno
Tykocin
Vysokoye
Slutsk
Gniezno
Poznan
Torun
Ciechanow
Grodzisk
Leczyca
Wegrow
Pinsk
Leszno
Kalisz
Brest
Krotoszyn
Belzec
Lublin
Leczna
SİLESYA
Checiny
Opatow
Chelm
Kovel
RUSYA
Wodzislaw
Sandomierz
Vladimir
Loutsk
Szydlowiec
Zamosc
Volynski
Pinczow
Ostrog
Olkusz
Belz
Dubno
Izyaslav
Brody
Cracow
Zolochev
Kremenets
Jaroslaw
Lvov
MORAVYA
Satanov
AVUSTURYA
OSMANLILAR
Önemli cemaat
Orta ölçekli cemaat
Pazar şehri
Dört Toprak Konseyi'nin idari bölünmesi
100 km.

Harita 5

Giriş

Yaklaşık kırk beş sene önce Avrupa tarihi dersleri aldığım ilk öğrencilik yıllarımdan beri, aşağı yukarı on beşinci yüzyılın sonu ile on sekizinci yüzyılın sonlarını içeren ve genellikle "erken modern" adıyla anılan tarihsel dönem beni hep büyülemiştir. Bu dönem tarihçilerin büyük bir keyifle inceledikleri kökten değişimleri, sosyal ve kültürel bunalımları, eski ile yeninin karmaşık ve beklenmeyen karışımı gibi eğilimleri ve süreçleri o kadar belirgin bir şekilde sergiler ki, kişi yeni coğrafi ve bilimsel keşifler, matbaanın icadı, yeni ulusal siyasi oluşumlar ve ilkeler, uzun süreli ve yıkıcı açlıklarla savaşlar, ekonomik küçülme ve büyümeler, dinsel disiplin ve kontrol karşısına dikilen dinsel bireysellik gibi gelişmelerin nasıl geniş kapsamlı ve açıklayıcı tek bir taslağın içine dahil edildiğini anlamakta zorluk çeker. Genellikle erken modernliği çağrıştıran "geçiş dönemi", "çelişkiler dönemi" veya "belirgin tezatlar ve tutarsızlıklar dönemi" gibi etiketler tarihçi için o dönemi, ayrı ve farklı bölümleriyle bir bütün olarak anlamanın ne kadar zor olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.

Aynı durum erken modern Yahudiliği inceleyenler için de geçerlidir. Örneğin, on yedinci yüzyılın ilk yarısında, Venedik'te yaşamış ve çalışmış üç ünlü haham ve yazarın öyküsünü düşünün. Her birinin diğerinin değerini bildiğini, her birinin diğerinin bilgeliğine ve zekâsına çok saygı duyduğunu söylemek yersiz olmaz.

Bunlardan ilki olan Leon Modena (1571-1648) gettoda bir haham, bir kantor ya da hazan* ve bir vaiz olarak hizmet ederken, bir otobiyografi, hahamların cevaplarından oluşmuş bir derleme, vaazlar, Kabala'nın bir eleştirisi, Yahudi olmayanlara Yahudiliği açıklayan İtalyanca bir çalışma,

* Sinagogda ayin şefi. (çev.)

Talmud'un ve dinsel geleneğin bütünlüğünü savunan eserler gibi basılmış ve basılmamış birçok kitap yazmıştır. Modena aynı zamanda *Sha'agat Aryeh* (Aslanın Kükremesi) adında tamamlanmamış bir eser yazdı. Bu eser *Kol Sakhal* (Bir Delinin Sesi) adlı, dinsel Yahudiliğin temellerini yeren, yıkıcı ve kökten bir eleştiri niteliğindeki bir diğer çalışmaya olumsuz bir cevap şeklindeydi. Modena'nın bu çalışmaya karşı çıkmaya yönelik eksik cevabı göz önünde bulundurulunca, *Kol Sakhal'ı* onun da yazdığı sıklıkla varsayılmıştır. Bu renkli kişilikli haham ve eğitimci sadece birçok türde eser vermiş bir yazar değil, otobiyografisinin sonunda listelediği birçok mesleğin de sahibiydi. Ayrıca Talmud'u ve hahamları hem savunmuş, hem de Yahudi cemaatine çektirdikleri acılar için onları açıkça sorumlu tutmuş ikiyüzlü bir adamdı. Modena aynı zamanda gizemli kitaplara ve öğretmenlere doymuş bir Yahudi kültürünün içinde Kabalistik ukalalığın hâkimiyetine meydan okurken, doğasına aykırı hareket ediyordu. Modena'nın hayatı ve düşüncesi, erken modern Avrupa'da dini kişiliklerin arasında en çok belgelenmiş, ama buna tezat olarak da en az anlaşılmış olanıdır.[1]

Modena'nın rabinik meslektaşı olan Simone Luzzatto (1583-1663) aynı şekilde elli seneden fazla Venedik'te haham ve eğitimci olarak görev almış, ama bu alanlarda İbranice yazısının yetersizliği göz önünde bulundurulunca hahamlık veya geleneksel Yahudi konularına pek ilgi göstermediği anlaşılan esrarengiz bir kişilikti. Esasında Luzzatto, Yahudi olmayan okuyucular için yazıldığı belli olan, İtalyan dilinde basılmış iki eseri ile meşhurdur. Bunların birincisi *Discorso circa il stato de gl'hbrei et in paticolar dimoranti nell'inclita citta di Venetia* (Özellikle Ünlü Venedik Şehrinde Yaşayan Yahudilerin Durumu Hakkında Bir Söylev) Venedik toplumunda Yahudi varlığını şiddetle savunurken, Yahudilerin devlete ekonomik yararları, siyasi bağlılıkları ve yüksek kültürel profilleri sayesinde Katolik komşuları arasında barış içinde ve yaratıcı bir şekilde yaşamayı hak ettiklerini iddia ediyordu. Luzzatto daha sonra, dönemin felsefi ve ilmi konuları hakkında zengin konuşmalar içeren, *Socrate ovvero dell'humano sapere* (Sokrates ya da Beşeri Bilgiye Dair) adında Sokratik sorgulamanın oldukça özgün bir örneğini yayımladı. Bu eserde, insanların ilahi vahiy olmadan gerçeği anlamaktan ve dünyayı bilmekten aciz oldukları ileri sürülür. En azından uzun başlık say-

fası incelendiğinde bu çalışmanın temasının bu olduğu görülür. Ancak ne yazık ki, kitabı başından sonuna kadar okuyan biri, Yahudi veya başka bir dini vahiy özelliğine dair şüpheci yaklaşımlar dışında bir şey göremez. Esasında, ünlü Venedikli hahamın ismi dışında, bu çalışmanın Yahudi kaynağını gösteren pek az referans vardır. Yahudiliğin bu sözde ünlü temsilcisini, hiç inanç duymadığı bir metni yazmaya iten neydi? Biri kamu düşüncesini etkilemek için, diğeri ise hiçbir belirgin pedagojik veya dini amacı olmaksızın yazılan bu iki çalışmanın yüksek bilgi ve anlatım gücüne rağmen, Rabbi Luzzatto onun gerçek niyetini ve asıl inancını kavramayı arzulayanlar için bir sır olarak kalacaktır.[2]

Candia'lı (Girit) Yaşar olarak da bilinen Joseph Delmedigo da (1591-1655) diğer iki meslektaşı kadar karmaşık bir kişilikti. Girit'te doğan Delmedigo tıp alanındaki unvanını ve fen bilgisini Padua Üniversitesi'nde kazanmış, hatta Galileo ile çalışmış ve tıp mesleğini tatbik etmek için Girit'e gelmeden önce Venedik'te bir süre kalmıştır. Oradan Ortadoğu, Doğu ve Orta Avrupa'da, hatta Amsterdam'da ve her gittiği yerde Yahudilerle, özellikle Karaylarla konuşarak uzun yolculuklar yapmıştır. Bilimsel çalışması olan *Sefer Elim* (Elim'in Kitabı) Amsterdam'da Menasseh ben Israel tarafından yayımlanmıştır. Bu eser onun çağdaş evren bilimi ve astronomi hakkındaki karmaşık anlayışını göstermiş ve çağının en ünlü bilimsel yazarı olarak anılmasını sağlamıştır. Kısa bir süre sonra, müritlerinden bir tanesi *Ta'alumot Hokhmah* (Bilgeliğin Sırları) adı altında, Delmedigo'nun yazılarının geniş bir derlemesini yayımladı. Bu çalışma Kabala incelemesini savunan bir tezle birlikte son Kabalist çalışmalarının da geniş bir derlemesini içerir. Kendisi aynı zamanda ayrı bir mektupta ezoterik Yahudi bilgeliğinin bir eleştirisini yazdı ve çağdaş Yahudiler için felsefe ve fen bilimlerinin incelenmesini savundu. Delmedigo'nun son biyografi yazarı İsak Barzilay ise bu çeşitli incelemeler arasındaki belirgin farklılıklarla mücadele etti; bir yandan Kabala'yı ve onunla ilgili yazıları teşvik ederken diğer yandan evrene "bilimsel" bakış lehine, Kabala öğretilerine şiddetle karşı çıkan çelişkili bir tutum mevcuttu. Sonunda Barzilay bir yanılgıyla, Delmedigo'nun Kabalist eğilimlerini reddederek, onu bir *proto-maskil* (Aydınlanma adamı) olarak, yani rasyonel aydınlanmanın ilk savunucularından biri olarak

gördü. Ancak Barzilay, Delmedigo'nun gerçeği arayışının bileşik doğasının altında yatan içsel çelişkilerle çok zor uzlaştı. Delmedigo gizli bir Kabalist miydi, değil miydi? Zaman içinde görevleri değişmiş miydi? Ve Kahire'den Vilna'ya, Amsterdam'a kadar birbirinden farklı meslektaşlarına ve öğrencilerine yazdıklarında ortaya çıkan düşüncelerindeki tutarsız parçaları birleştirmek mümkün müydü? Gerçek Joseph Delmedigo kimdi?[3]

O halde burada erken modern Avrupa'da Yahudi kültür hayatının zengin ve karmaşık yapısına mükemmel bir örnek bulunmaktadır. Kişi bu üç hahamı, dostu ve ortağı, entelektüel bağlılıklarını ve dini inançlarının doğasını nasıl tanımlayabilir? Modena Yahudi standartlarının ve rabinik otoritenin bir savunucusu mu, yoksa kötüleyicisi miydi? Luzzatto şüpheci biri miydi, yoksa inançlı mıydı? Ve Delmedigo derin Kabalist düşüncelerin düşmanı mıydı, yoksa ona göre bunlar Yahudi maneviyatının ve yaratıcılığının doruk noktası mıydı? Bu üçü Leo Strauss'un *Zulüm ve Yazma Sanatı* adlı ünlü kitabında tanımladığı, halk önündeki konuşmalarında ağızları bir olan ama gerçek fikirlerini gizleyerek çift kişilikli konuşmalar yapan ikiyüzlü insanlar mıydı?[4] Belki de görünürdeki çelişkili konumları, bir tarihçinin çözmesi gereken daha derin kültürel ve toplumsal bir olgunun belirtileriydi: Gerçek bilgiyi oluşturan unsurda bir güven bunalımı, gizli ve rasyonel düşünce arasındaki boşluklara dair bilgi kuramı ile ilgili kuşkular, vicdanın iç sesi adına dini ve siyasi otoriteye meydan okuma dürtüsü veya belki de bütün eğilimleri ve standartları sorgulayan bağımsız bir kişiliğe dair bulgular... Merak uyandıran bu üç kişinin her birini ve etraflarındaki dünyayı anlamaya yönelik benzer arayışlarını tam olarak nasıl açıklayacağıma karar vermedim. Avrupa Yahudiliğinde erken modern kültürel şahsiyetler arasında bu rabinik âlimler kadrosu, içinde bulundukları ortamı ve şekillendirmeye çalıştıkları kültürü anlamanın, tanımlamanın ve sınıflandırmanın zorluklarını derin ve çarpıcı bir şekilde sergiler. İçinde yaşadıkları dönem geleneksel miydi yoksa modern miydi? Bir tarihçi kendilerini ifade ettikleri lisanı, bastıkları kitapları ve elyazısı halinde kalanları, hareketli veya yerleşik hayat tarzlarını, Yahudilerle ve Yahudi olmayanlarla etkileşimlerini veya birbirleri üzerindeki etkilerini nasıl değerlendirmeliydi? Bütün karmaşıklıkları ve anlaşılmazlıkları içinde bu hahamların çizdikleri bireysel portreler her şekilde

heyecan verici ve merak uyandırıcıdır. Onların öyküleri *erken modernlik* diye anılan şaşırtıcı dönemde Yahudi tarihini inceleyenleri bekleyen engin hazinelere ışık tutar. Bu büyüleyici dönemi kavramakta benim uzun süreli ilgimi harekete geçiren, onların ve diğerlerinin öyküleridir.

Ayrıca bu arayışta pek yalnız sayılmazdım. Son yıllarda birçok kişi bu alana ilgi duymuş, sadece İtalya'ya odaklanmakla kalmamış, bütün kıtada ve başka yerlerde bu alanın birçok boyutunu özenle irdelemiştir. 1960'ların sonunda, İbrani Üniversitesi'nde erken modern Yahudi tarihi konusunda yüksek lisans çalışmalarına başladığım zaman, benden özellikle Jacob Katz, Yizhak Baer ve Gershom Scholem gibi dev isimler tarafından bu dönem hakkında yazılmış son tarihi eserlerde ustalaşmam bekleniyordu. Bu liste İsrail biliminin lehine bariz bir şekilde uzatılmıştı; neredeyse hepsi İbranice yazılmıştı, ancak bazıları İngilizce idi.[5]

1970'li yılların sonlarına doğru, bu dönemin incelenmesi, genç bir bilge grubun çalışmasıyla önemli ölçüde genişledi, bu ilim adamlarının çoğu İsrail'de yaşıyordu ama bazıları başka ülkelerdeydi. Birçok araştırmacı Konversoların kültürel ve entelektüel tarihi konusundaki incelemelerini, Benedict de Spinoza'ya ve dini inançlara aykırı düşüncelere odaklanan çalışmaların ötesinde genişletti. Scholem'in Kabala tarihine egemen rekonstrüksiyonuna, şimdi en seçkin öğrencileri meydan okuyordu. Bazıları Amerika'da eğitim görmüş, ekonomi ve sosyal tarihe büyük ilgi duyan daha genç bir âlim grubu, Polonya ve Litvanya'da Yahudi tarihi incelemelerini canlandırmaya başladı. İngiliz Yahudiliğinin sosyal tarihinde yeni oluşumlar, İtalyan Yahudiliğinin kültürel ve entelektüel tarihi, Osmanlı Yahudiliğinin sosyal ve kültürel tarihi aynı yıllarda ortaya çıktı. Richard Popkin'in yetenekli bir araştırmacı grubunu etrafına toplama yeteneği ve itibarı, Yahudi-Hıristiyan ilişkileri, Spinozacılık, Konverso şüpheciliği ve millenarizm* hakkındaki incelemelere hız kazandırdı.[6]

Sonraki on yıllık dönemlerde, tarihçilerden oluşan bu genç grubun olgunlaşması geniş inceleme birimlerinin daha kapsamlı uygulamalarına yol açtı. Önceleri 1960'ların sosyal ve ekonomik tarihinden büyülenen birçok

* Büyük bir değişimin yaklaşmakta olduğu konusunda bir inanç. (çev.)

ilim adamı, ilgisini aynı zamanda kültürel tarihe de yöneltti. Başta Israeli olmak üzere birçok tarihçi onlara katıldı, ama onları temsil edenler daha ziyade Kuzey Amerikalı ve Avrupalı ilim adamları oldu.[7]

Daha önceki neslin göz ardı ettiği birçok alan öne çıktı, bu da kuşkusuz genel tarih araştırmasında meydana gelen eğilimlerin bir sonucuydu. Birçok biliminsanı erken modern Yahudi kültürünün oluşmasında matbaa ve kitap sansürü incelemelerine önderlik etti. Başkaları Hıristiyan İbrani dini, özellikle Hıristiyan Kabalası, eski eserler ve Yahudilerin sahip olduğu derin bilgiler gibi konulara dikkat çekti. Diğerleri ise bu dönemde kadınları ve cinsiyeti incelerken, çeşitli araştırmacıların üç kıtada da Konversolar hakkındaki çalışmaları devam etti. Orta ve Doğu Avrupa'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve başka yerlerde yeni arşiv çalışmaları Yahudi kültürünün ve sosyal tarihinin tekrar değerlendirilebileceği yeni görüşler sundu. Bütün bu yeni araştırmaların sonucu çeşitli dillerde yazılmış olağanüstü kitaplar ve makaleler ortaya çıktı. Şimdi benim öğrencilerim hiçbir zaman tam olarak özümseyemeyecekleri bir edebi bilgi yığını ile karşı karşıyadırlar. Kendi öğrencilik günlerimdeki sınırlı liste artık geride kaldı![8]

Şaşırtıcı bir şekilde, erken modern Avrupa'da Yahudi tarihiyle ilgili yeni çalışmaların bolluğuna ve bu edebiyatın Yahudi tarihi öğrencileri arasında gördüğü büyük ilgiye rağmen bütünü anlamak ve araştırmanın daha küçük birimlerini uyumlu ve anlamlı bir şekilde birleştirmek için çok az çaba harcanmıştır. Sadece Jonathan Israel adında bir tarihçi bütün dönemin ciddi, geniş kapsamlı bir portresini sunmaya çalışmış, ilk kez erken modern Yahudi tarihinin belirgin bir dönem olarak, hem ortaçağdan hem de modern dönemlerden farklı biçimde kavranması gerektiğini savunmuştur.[9] Başkaları bu döneme kayıtsız kalmış, onu sadece orta çağların bir uzantısı olarak görmüş veya onun belirgin özelliklerini tanımlamadan, sadece ortaçağlılık ile modernlik arasında bir geçiş dönemi olarak isimlendirmişlerdir.

Erken modern Avrupa'da Yahudi kültürünün ve toplumunun kapsamlı ve bölgeler arası bir portresinin sunulmasında, kanımca Israel'in yaptıklarını denemekten alıkoyan en az üç temel zorluk vardır. İlki Jonathan Israel'in bizzat sunduğu bir zorluk; *Ticaret Döneminde 1550-1750 Yıllarında Avrupa Yahudiliği* adlı kitabının üstlendiği saygın ve yerleşmiş konumdur. Israel

Yahudi tarihinin erken modern dönemi için önemli bir dava oluşturup o dönemin ekonomik ve siyasi kuruluşlarını ustaca tanımlarken, 1985'te kitabı ilk kez yayımladığı zaman, Yahudi kültürünü kavrayışı birçok yönden yetersizdi. Ardından, son yirmi beş yılda bilimdeki yeni patlama onun rekonstrüksiyonunu demode ve eksik kılmıştır. Israel'in, Yahudi toplumunu ve kültürel tarihini Yahudi olmayan toplumlarda yerleşmiş eğilimlerin bir yansıması ve sonucu olarak tanımlaması da, tekrar gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesi gereken bir husustur. Erken modern Avrupa'da Yahudi toplumunun ve kültürünün tarihi Hıristiyan dünyasının bir aynası olmaktan öte, Israel'in yaptığından çok daha kapsamlı bir şekilde tanımlanmalıdır. Bunun yanı sıra, hem içsel hem de dışsal bakış açılarıyla değerlendirilmelidir.

İkinci zorluk erken modern dönem hakkında, inceledikleri bölgenin veya yörenin sadece avantajlarını konuşmayı tercih eden meslektaşlarım tarafından yaratılmaktadır. Çalışmalarının temel varsayımı, o dönemdeki Yahudi tarihinin sadece mikro seviyede tekrar oluşturulabileceğidir. O dönemin çeşitli tarihleri temelinde tektir, farklı ve onları birleştirebilecek ortak özelliklerden yoksun olarak heterojendir. Erken Yahudi tarihi hakkındaki son söylentilerin genel özelliği, belirgin bir erken modern Yahudi kültür deneyiminin anlamlı bir şekilde tanımlanabilme olasılığını inkâr etmektir. Benim arzum ise böyle bir tanımlamanın mümkün olduğunu ve arzu edildiğini iddia etmektir.

Üçüncü zorluk ise zor anlaşılır bir terim olan *erken modernliğe* tutunan hem Avrupa hem de dünya tarihçilerinin yarattığı zorluktur. Her şeyden önce, sıklıkla kullanılan ama hiçbir zaman açık bir şekilde tanımlanmayan bu terimi ele alırken ortaya çıkan bir rahatsızlık ve belirsizlik söz konusudur. Aynı zamanda *erken modernin* ima ettiği modern öncesinden moderne doğru teleolojik* geçişin üstesinden gelmekte ortaya çıkan büyük bir zorluk daha vardır. Ve bu tanım, inceledikleri toplumların çeşitlilikleriyle karşı karşıya kalan dünya tarihçileri tarafından kullanıldığı zaman, bütün toplumlarda ortak olan unsurlara yönelik göreceli arayışları genellikle yü-

* Doğal olaylara nihai sonuçlar arayan doktrin. (çev.)

zeysel ve basit görünür; hatta Avrupacı bir bakış açısıyla açıkça veya üstü kapalı olarak bütün yerküreye bakıldığında bir çarpıklık göze çarpar. Yahudi deneyimini yazarken sözüm ona erken modern karışıklığının üstesinden gelebilecek bir yöntem bulmayı diliyorum.

Kişi bu üç zorluğun dışında, bir tarihçinin özenle hazırlanmış dönemselleştirme planlarını sunma ihtiyacını daha temel bir seviyede sorgulayabilir. Dönemselleştirme konusunda herhangi bir çaba, geçmiş hakkında her türlü kolay genellemeyi lekelemeye hevesli uzmanların ayrıntılı eleştirilerine davet çıkarır. Özselleştirmenin önem kazanmasıyla dönemselleştirme planlarının demode olduğu bir çağda yaşıyoruz, ayrıca özele odaklanmak, daha geniş tarihi birimlerin genel açıklamalarına odaklanmaktan daha kolay ve kesindir.

Yukarıda yazılanların ışığı altında, erken modern dönemde Yahudi kültürel tarihinin cesur bir yapısına duyulan ihtiyacı önermek, doyuruculuktan oldukça uzak görünebilir. Yine de bu gündemi sunarken, yararlı bilgiler peşinde olan tarihçilerin bazen sınırlı incelemelerinden geri adım atmak zorunda kalabildiklerini iddia etmek isterim. Böylece eşsiz bir tarihi geçmişin daha derin ve geniş bir anlamını keşfederler ve sadece o günün Yahudi tarihinde Polonyalı, İtalyan veya Osmanlı koşullarını değil, aynı zamanda bir bütün olarak Yahudilerin tarihini ve onların kültürel miraslarını açığa çıkarmış olurlar. Bu tür bir girişimde günümüzün koşulları gereği geçmişi çarpıtma ve yanlış yorumlama tehlikesi mevcuttur. Buna rağmen, erken modern Avrupa'da uluslararası bir kültürü tanımlama projesi bir bakıma tamamen farklı cemaatleri ve daha da önemlisi birbirleriyle ender olarak iletişimde bulunan tarihi gelenekleri birleştirmekte yararlıdır.

O halde ben tam olarak neyi incelemeyi öneriyorum? Elimden geldiği kadar erken modern Yahudiliği bir "bütün" olarak etkileyen kültürel oluşumun daha geniş şekillerini tanımlamak isterim.[10] Kültürel oluşum benim için "saf" entelektüel gelişmelerden, Yahudi fikirlerinin tarihinden, ebedi metinlerden ve yazarlardan çok daha fazlasını ima eder. Ben daha ziyade bu dönemin Yahudi yaşantısını oluşturan siyasi, toplumsal ve teknolojik koşullarla entelektüel yaratıcılık arasındaki ilişkileri çalışmaya odaklandım. Bu nedenle, benim öyküm ne bireysel yazarların bir seri okuma parçası, ne de

Yahudi entelektüellerin ilgilendikleri genel eğilimlerin incelemesidir. Daha ziyade, onların toplumsal ve siyasi koşullarındaki düşüncelerin ve entelektüel başarının daha geniş kapsamlı bir keşfidir.

Daha geniş örnekler arayışındayım ve bu arayışta başka tarihçilerin Yahudiliğin alt kültürlerine dair özenle tanımladıkları benzerlikleri ve farklılıkları yok etme niyetinde değilim. Ne de onların kişisel yorumlarının yerine geçecek yeni bir başyapıt sunma çabasındayım. Onun yerine, sadece başka bir yorumsal katman, zaman içinde ve özel bölgelerde ilişkileri, temasları ve konuşmaları vurgulayan çalışmalarına yeni bir bakış açısı öneriyorum. Bu konuda özellikle Jerry Bentley ve Sanjay Subrahmanyam'ın çalışmalarına ve dünya için erken modernliğin anlamını dile getirirken kültürel değiştokuş ve "bağlantılı tarihler" ile ilgili kavramları kapsamlı bir şekilde ele alışlarına minnettarım. Bağlantılı tarihler benzersizlikleri gizlemekten veya çarpıtmaktan ziyade, farklı yöresel gelenekleri kabul ederler. Tarihçi bu dönemi başka cemaatlere ve gruplara maruz kalma ve aralarındaki yoğun iletişim anlamında tanımlarken, farklı bölgesel ve yöresel kimliklerin devamlılığını kabul eder ve ortak kültürel deneyimler hakkında daha net konuşabilir. Buna göre, Subrahmanyam gibi, bölgesel koşullarla kıtalararası hatta küresel örnekler arasında şivesel ilişkiye ışık tutmak, aralarındaki olası gerginliği kabul etmek ama aynı zamanda bağlantılı tarihler açısından, bu çok yönlü dönemi tekrar yapılandırırken yöresel ve özel şekle bakmanın yararlı ve verimli olduğu konusunda ısrar etmek isterim. Sonuçta, Yahudi kültürünün ve toplumsal tarihinin sade ve türemiş bir anlatımı veya farklı yöresel öykülerle bölünmüş bir anlatım entelektüel açıdan doyurucu değildir. Bunun yanı sıra, eğer kaynakların ve modern günün yeni oluşumlarının birbirleriyle bağlantı kurmalarına ve konuşmalarına izin verilirse daha kapsamlı bir tablonun çıkarılmasında yetersiz kalırlar.

Bu dönemi bir bütün olarak tanımlamama izin verecek beş unsuru düşünüyorum. Her bir unsurun, yeni ortaya çıkan bir Yahudi kültürü deneyiminin işareti olarak değerlendirilebilmesi için bütün dönem boyunca ve bütün bölgesel sınırlarda incelenmesi gerekir. Birbiriyle kenetlenen bu unsurlar kanımca, bağlantılı modern Yahudi deneyiminden söz ederken çok ümit verici bir başlangıç ile o alanın gelecekte incelenmesi için bir gündemin planını

çıkartırken bir taslak sunarlar. Bu noktalara diğerlerinden daha fazla önem vermemin felsefi ve metodolojik nedenlerini vurgulamakta sıkıntı yaşıyorum. En azından, yıllarca bu dönemin çok yönlü boyutlarını öğretmeme ve incelememe dayanarak bu dönem hakkında neyin farklı ve eşsiz olduğu konusunda kendi sağduyumu simgelediklerini söyleyebilirim.

Bu işaretlerin yine de belirsiz olduklarını, tanımlamayı arzu ettiğim daha geniş bir tabloyu eksik ve yetersiz bir şekilde tanımladıklarını ilk kabul eden ben olurdum. Bununla birlikte, erken modern dönemde parçaları birbirine bağlı ortak bir Yahudi kültürünün oluşumunu tanımlarken daha iyi bir yöntem keşfetmeliyim. Şimdilik, erken modern Yahudiliğin ortak tarihi deneyimi hakkında konuşurken, benim için en anlamlı bölümleri temsil etmekteler. Belki de bu kitabın okuyucuları bu beş unsura kesinlikle ucu açık, başlatmayı umduğum tartışma, araştırma ve yorumun öncüsü ve temel, değişebilir öneriler olarak bakmalıdırlar. Bu beş unsur düzeltilse, tekrar gözden geçirilse, şimdiye kadar âlimler tarafından yetersiz bir şekilde incelenmiş başka alanlardan yeni sezgilere dayanarak geleceğe uzansa hiçbir itirazım olmaz.

Bu nedenle, Yahudiler için aşağıdaki beş temel unsuru öneriyorum:

1. Farklı geçmişlerden, geleneklerden, lisanlardan Yahudiler arasında ve Yahudi olanlarla olmayanlar arasında gelişmiş ilişkilere yol açan hızlanmış bir hareketlilik, hızlı kültürel değişime ve tepkisel muhafazakârlığa yol açan bu ilişkilerin gerilimleri. Aklımda yerlerinden sürülürken yeni ve yabancı ortamlarda sığınmaya çalışan büyük sayıda göçmenin hareketliliği var. Bu koşul özellikle on sekizinci yüzyılda daha az olmak üzere, on altıncı ve on yedinci yüzyılda dikkat çekmiştir. Ancak ben aynı zamanda, bireylerin hareketliliğini, özellikle ikinci derecede seçkin insanları, gezgin âlimleri, kitap satıcılarını, seyyar satıcıları, yerinde duramayan entelektüelleri, bütün bu dönem boyunca erken modern Avrupa'nın neredeyse her Yahudi cemaatinde fark edilen sürekli bir hareketi ima ediyorum.
2. Bütün Yahudi yerleşim birimlerinde, bir bütün olarak Doğu Avrupa Yahudiliğinin kendi kendini idare eden devleti olan ünlü Dört Toprak Konseyi'nde doruk noktaya ulaşan cemaat bağlılığıyla dolu yüksek bir duyguyu öneriyorum. Bu tür toplumsal yapılar genellikle çarpıcı bir eğilim sergilerler, bu da yöresel farklılıklarla birlikte rabinik otoritenin çö-

küşü ve oligarşilerin yükselen gücüdür. Bunun dışında varlıklarının, onları destekleyen siyasi devletlerin şuurlu bir ilkesiyle ne derece doğrudan orantılı olduğu sorusuna yol açarlar.

3. Matbaanın gelişimi ve Hıristiyan okuyucuların Yahudi kitaplarına artan ilgileri, Yahudi eğitiminin yaygın bir müfredatı ve seçkin Yahudilerin üniversitelere girişi gibi başka unsurlarla hızlanan bir bilgi patlaması. Bu genel değişim bütün dönem boyunca diğerlerinden çok daha sabit görünmekle birlikte, daha önce yukarda sözü edilen hareketlilik ve toplumsal karışım unsurlarıyla bağlantılı görülmelidir.
4. Önceki üç unsur dahil olmak üzere faal Mesihlik, mistik kehanet, abartılı bir coşku ve sapkınlık gibi unsurlarla tetiklenen rabinik otoritenin sonraki bunalımı. Bu özellik bütün dönem boyunca kendini belli etmesine rağmen, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların sonlarında en vahim şekli görülür ve bütün Yahudi cemaatlerinde bir şekilde iz bırakırken "Ortodoksluğun" birleşmiş ön cephesinin ortaya çıkması diye adlandırabileceğimiz rabinik kuruluşun karşı tepkisini de hızlandırır.
5. Daha öncekiyle yakından ilgili olan ve on yedinci ile on sekizinci yüzyılda çok dikkat çeken kimliklerin bulanıklaşması. Özellikle Konversoların ortaya çıkışını ve tekrar Yahudi cemaatine girme çabalarını, Yahudiliğin, İslamiyetin ve Hıristiyanlığın içinde Sabetaycıların geçiş sınırlarını, Yahudi Dönmelerin Hıristiyanlığa giden yolu ve Hıristiyan İbranilerin Hıristiyan gerçekliğini ve kimliğini ararken Yahudiliğin karmaşık şekilde kullanılışını ima ediyorum. Bu unsur Doğu'dan ziyade Batı'da görülebilir. Ama Konverso tüccarlarının ve Mesihsel heveslilerin geniş uluslararası ağları, Amsterdam'dan Krakow'a ve Prag'a, bireysel Dönmelerin ve Yahudiliği öğrenen Hıristiyan öğrencilerin yayılan varlığı ve Yahudilikle Hıristiyanlığı tekrar tanımlarken en yüce anlamı ve birbirleriyle ilişkileri göz önünde bulundurulunca, bu unsur diğerleri kadar önemlidir.

Bu beş unsuru belirlerken mutlaka eleştirilere maruz kalacağımın farkındayım. Bazıları Kabala'nın ve bunun sonucunda Hasidizmin yükselişi, Yahudi kültürü ve toplumu üzerinde devrimsel etkisi, ailenin ve kadınların konumunda değişiklikler veya popüler kültürün yükselişi gibi diğer unsurları daha önemli bulabilirler. Bu dönemin sonunda Kabala'nın yayılmasının

ve Hasidizmin yükselişinin; daha önce hareketlilik, matbaa ve aşırı coşkunun yükselişi gibi sözünü ettiğim unsurların temel etkileri olduğunu iddia ediyorum. Kabala'nın etkisinin bu şartlara bağlı olarak anlaşılması gerekir. Kadınların hayatı ve popüler kültür açısından Yahudiler için erken modern deneyimi tanımlarken, henüz bu unsurlardan herhangi birini değerlendirme konumunda değiliz. Bu da kısmen, bu alanlarda henüz emekleme döneminde olan bilimin durumunun bir işlevidir. Bunun yanı sıra, kadınların ve elit olmayan kültürün değişen konumlarının bu dönemi izleyen yüzyıllarda çok daha fazla önem taşımasından da ileri gelmektedir.[11]

Bazıları bu beş unsuru seçmenin keyfi doğasına itiraz edebilirler. Acaba hepsi Yahudi yerleşim bölgelerinin her tarafında eşit olarak mevcut mudur ve aynı zamanda mı cereyan eder? Daha önce de belirttiğim gibi, göçler bu dönemin başında belirleyicidirler ama on sekizinci yüzyılda hareketlilik, Yahudi kültürünün geçmişe göre çok daha önemsiz bir özelliğiydi. Radikal Mesihlik Akdeniz Yahudi cemaatlerini Doğu Avrupa'dakilerden daha fazla etkiledi. Toplumsal gelişmeler de bazı genel benzerliklere rağmen bölgeden bölgeye değişiyordu. Karışık kimlikler daha geniş Yahudi cemaatinde belli ki sadece bazı özel toplumlarla ilgiliydi, ama bu geniş cemaati bir bütün olarak etkilemedi. Bu itirazların bir dereceye kadar geçerli oldukları konusunda hiçbir şüphe yoktur. Bu beş unsurun her biri için eşit ikna yeteneğini ve gücünü iddia etmemize izin vermeyen, yer ve zaman içinde belirgin coğrafi ve kronolojik farklılıklar vardır. Ama daha önce belirttiğim gibi, yöresel farklılıkların göz ardı edilebileceği yerlerde erken modern Yahudi kültüründe homojenlik iddia etmiyorum. Ben sadece bir yerden bir yere bariz bir şekilde değişen, ama yine de biraz müştereklilik ve bütünü ile çeşitli bölümler arasında bazı ilişkileri ortaya çıkaran genel eğilimleri arıyorum.

Unsurlarımın neredeyse hepsinin bir bakımdan birbiriyle bağlantılı olduğunu savunuyorum. Bu unsurlar kendi bütünlükleri içinde Yahudilerin arasındaki ve Yahudilerle başka inanca sahip kişilerle etnik gruplar arasındaki dini ve toplumsal sınırlar kavramında bu dönemin örnek gösterdiği baskıları ortaya çıkarırlar. Hareketlilik, toplumsal karışım, rabinik denetimin gevşemesi, bilgi patlaması ve karışık kimlikler Yahudi kanununun ve Hıristiyan toplumunun Yahudi azınlığa zorla kabul ettirdiği sınırlara açıkça itiraz eder

ve onları zorlaştırır. Bu beş unsurun hepsi, Yahudi öz tanımlaması ve Yahudi olmayan bir dünyada Yahudi medeniyetini temsil etmek için birçok yeni seçenek içeren Yahudi kimliğinin bulanıklığına yol açar. Bu unsurların hepsi aynı zamanda farklı seviyelerde derin bir bunalım duygusunu, özellikle bu dönemde Yahudi hayatının yoğun yaratıcılığına ve üretkenliğine eşlik eden toplumsal liderlerin denetim ve yetki kaybını tanımlar.

Başkaları ise benim bu beş unsurumun Avrupa toplumunda bulunanlarla genellikle aynı olduğunu ileri sürebilirler. Hareketlilik, matbaa, kültürel ufukların genişlemesi, abartılı bir coşku, senkretizm* ve kozmopolitlik erken modernliğin bütün tanımlamalarında belirgin bir şekilde göze çarpar, o halde benim tanımlamamın neden mutlaka Yahudi bir öykü olması gerekiyor? Bu unsurlara Yahudi bağlamda bakmanın anlamı nedir? Benim cevabım şöyle olurdu: Yahudiler aynı zamanda İtalyan, Alman veya Polonyalıydılar ve kişi bu insanların temas içinde oldukları diğer insanlarla aynı kültürel eğilimler sergilemelerine şaşırmamalıdır. Asıl ilginç olan, ortak bir kültürel ortam ve ortak kültürel zorluklar yaşayan farklı grupların arasında bu unsurların benzerlikleri değil, her bir grubun bu zorluklara kendi özelliğiyle ve kendi özel toplumsal şartları ve kaynaklarıyla nasıl tepki verdiğiydi. Matbaa öyküsü evrensel bir öyküdür, ancak onun özel Yahudi boyutu tam olarak Protestanlarınkine, Katoliklerinkine veya Müslümanlarınkine benzemez. Erken modern Avrupa'da başka insanlar mutlaka hareket halindeydiler, ancak hareketliliğin Yahudileri Yahudi olmayanlarla ve özellikle önceki dönemlerde çok az tanıdıkları başka Yahudilerle yüzleşip tanışmaya zorlama konusunda özel bir etkisi vardı.

On beşinci yüzyılın sonlarıyla on sekizinci yüzyılın sonları arasında Yahudi dünyasının neredeyse her tarafında bu beş unsura bakmaya çalıştım. Özellikle İtalya'da, Hollanda'da, Orta Avrupa'da, Doğu Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi cemaatlere odaklandım. Bu kitapta İngiliz Yahudiliğine, Fransız Yahudiliğine veya Kuzey Afrika Yahudiliğine yeteri kadar değinmedim. Bu daha ziyade, bilimin bu cemaatlerle ilgili durumundan kaynaklanmaktadır. İngiltere örneğinde cemaatin kültürel görünüşü

* Birbirinden farklı ilkelerin birleşmesi. (çev.)

sadece on sekizinci yüzyılda ve ancak o yüzyılın sonunda ortaya çıkar.[12] Kuzey Afrika Yahudiliği hakkında daha az bilgim var, çünkü bilim o bölgenin büyük bir kısmında bu konuları ele almadı. Erken modern Fransa'da, Konverso cemaatlerinin dışında, modern bilimde Yahudi kültürü ancak son zamanlarda incelenmiştir.[13] Bu nedenle seçmiş olduğum cemaatlerde benim odak noktam, diğer cemaatlerin karşısındaki önemleri konusunda bir yargı değil, günümüz araştırmaları ve bir birleştirici olarak kendi sınırlarım hakkında gerçekçi ve derin bir düşüncedir. Benim projem özellikle Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış olan Yahudiler hakkındadır. Kuzey Afrika'daki Yahudi deneyimlerini ve İsrail topraklarının ötesinde Ortadoğu'nun geri kalan kısmını göz önünde bulundurmuyorum. Onların tarihlerinin benim Avrupa merkezli görüşüme açıklama getirememe olasılığını kabul ediyorum. Umarım diğerleri başka görüşleri benimkiyle daha iyi kaynaştırabilirler. Esasında bu projenin açık uçlu doğasında kullandığım bağlantılı tarihler stratejisi, böylesi bir gelişmeyi de mutlaka teşvik eder.

Sonraki bölümlerin düzenlenmesi konusunda son bir yorum yapmak istiyorum. Bazı okuyucular seçmiş olduğum sırayı sorgulayabilirler. Eğer kişi hareketlilikle başlarsa, neden kitapların hareketliliğini izlemesin? Ya da toplumsal dayanışma hakkında bir bölüm hemen toplumsal bunalım hakkındaki bölümden önce gelmemeli mi? Bunun dışında öykümde, Konversoların dünyaya yayılması, Hıristiyan İbraniliği veya Sabetaycılık gibi daha önce değindiğim konulara döndüğüm noktalar görülmektedir. Bu belirgin fazlalıkların farkında olmama rağmen onları bıraktım. Önce hareketlilikle başlıyorum, ardından toplumsal dayanışma geliyor, çünkü bunları erken modern Yahudi kültürünün dayandığı iki temel kurum olarak görüyorum, bu nedenle onları baştan size tanıtmak isterim. Bu son iki unsur oldukça ilişkili görünür ve dönemin sonunda ortaya çıkarlar; bu nedenle kitabın sonunda ortaya çıkmaları daha yerinde olur. Fazlalıkları azaltmaya çalıştım ama aynı zamanda daha geniş kapsamlı öyküm gözler önüne serildikçe aynı konuları farklı açılardan ele almayı arzuladım. Tüm umudum, ben resmi kademeli olarak, katbekat tamamlarken okuyucunun çabamı takdir etmesidir. Her bölüm zor ve daha önceki bölümlerde sözü edilen diğer konularla bağlantılı olan yeni sezgiler sağlar. Kanıtlarım bi-

riktikçe, bunalım ve sınır geçişleri hakkında genel iddiam umarım daha zorlayıcı ve ikna edici olur.

Böylece kitabın gerisi, erken modern dönemin Yahudi kültürel tarihinin anlamlı ve kronolojik bir birimi olduğunu göstermek için sözü edilen beş unsurun üzerinde durma çabasını temsil eder. Belirgin farklara rağmen, bu beş unsurun hâlâ Krakow'dan Venedik'e, Amsterdam'a ve İzmir'e kadar erken modern Avrupa'da Yahudi cemaatlerin nasıl büyüleyici şekilde birbirleriyle bağlantılı olduklarını, bu dönemde yaşayan Yahudilerin birbirleriyle ekonomik, toplumsal ve dini açıdan nasıl iletişim kurduklarını ve geçmişe oranla bağlarının nasıl daha çok farkında olduklarını düşünmemize izin vereceğini umuyorum. Yer ve zaman içinde bu işaretlerin kapsamlı bir incelemesi sayesinde erken modern Avrupa'da Yahudi kültür deneyiminin benzersiz doğasını kavramak mümkün olacaktır. Bu deneyim bütün kıtada ve diğer Avrupa milletleri ile paylaşılan Yahudi cemaatlerine has bir deneyimdir. Son olarak, erken modern Yahudi kültürünü tanımlama projesi sayesinde, Yahudiler için modern dönemi, hemen ondan önce gelen döneme göre sürekliliğini ve süreksizliğini anlamakta daha iyi bir konumdayız. En azından, modern Yahudi deneyiminin tarihçileri artık bu dönemi bu belirgin çağın dışında inceleyemezler. Erken modern Avrupa'yı haritalandırmak, modernliğin esasında neye yol açtığını değerlendirmek için paha biçilmez bir ortam ve görüş sağlar.

BİR

Hareket Halindeki Yahudiler

Devletlerin hem içerde hem de ulusal sınırların ötesinde bütün toplumları zorladıkları hareketler ile ekonomik ve toplumsal konumlarını geliştirmek için kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri göçler bütün dünyada ve Avrupa'da erken modern dönemin önemli özellikleridir.[1] Yahudi tarihinin bakış açısıyla 1492 ve 1497 yıllarında Yahudilerin İspanya'dan ve Portekiz'den sürülmeleri, neden oldukları fiziksel yer değişiminde ve kültürel dönüşümde birer dönüm noktası olarak görülmüştür. Tabii ki on beşinci yüzyılın sonunda ve on altıncı yüzyıl boyunca İber Yarımadası'ndan çıkan büyük sayıda Yahudi için göç, yeni kökler kurma, özellikle İtalya'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda diğer Yahudi toplumlarla karışma ve yeni ortamların yaratıcı gerginliği gibi süreçler bu dönemin tarihçileri için büyük sonuçlar doğuran konulardır.[2] Bazı uzmanlar, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'nın başka yerlerinde Sefarad ve Aşkenaz Yahudilerinin gerçekleştirdikleri göçlere dikkat çekse de, bu göçler İber Yarımadası sürgünü kadar önemsenmedi. Ancak bir bütün olarak düşünüldüğünde, göç ve hareketlilik unsurları bu dönemin Yahudi hayatında giderek daha büyük ve sürekli bir önem kazanır. Bunun yanı sıra, hareket ile kültürel üretim ve yaratma, yani entelektüel devinim arasında olası bir bağlantı, aynı dönemde incelenmeye değer bir konu olarak ortaya çıkar.[3] İnfaz ve ekonomik sıkıntılar gibi nedenlerle kaçmaya zorlanan tüm cemaatlerin kitlesel göçü, toplumsal yükseliş veya bozulma gibi nedenlerin dışında, özellikle kişisel nedenlerle göç eden kültür ve okuryazarlık taşıyıcıları gibi bireysel göçlerin yanında göz önünde bulundurulmalıdır. Yahudi göçünün bütün bu unsurları birleştirilince ortaya çıkan etki bunaltıcıdır; sonuçta erken modern Avrupa'da Yahudi kültürünü oluşturmanın temel koşulu göçtü.

Erken Modern Dönemde Avrupalıların ve Diğer Milletlerin Hareketliliği

Erken modern dönemde hareket halinde olan tek millet tabii ki sadece Yahudiler değildi. Beşeri hareket, bireysel aile ekonomisinin mahremiyetinden yerküredeki bütün devletlerin ticari ve sömürgeci ilkelerine kadar hayatın her kademesiyle bağlantılıydı. Yoğun savaş hali, siyasi zulüm ve dini infazlarla dolu bir dönemde sürekli olarak bireylerin ve büyük cemaatlerin göçleri yaşanıyordu. Örneğin, Otuz Yıl Savaşları'nın ardından insanların mekân değiştirmesi veya Huguenot'lar, Mennon'lar, Püriten'ler, Socian'lar ve Comenyan'lar gibi dini azınlıkların sancılı göçleri çok iyi bilinir.[4]

Denizciliğin gelişmesi, Afrika'nın, Asya'nın ve Yeni Dünya'nın Avrupa tarafından keşfini ve sömürgeleştirilmesini derinden etkiledi. Gelişmiş denizler arası ticaret ve okyanusları aşan ekonomik takas sayesinde aristokratlar, tüccarlar, rahipler, denizciler, askerler, hizmetkârlar, köleler, göçmenler, öğrenciler, âlimler, aylaklar ve dilenciler motive olup bazen ekonomik ve toplumsal koşullarını geliştirmek için uzun yollar kat ettiler.[5]

Keşif ve fetih yolculukları kadar etkileyici ve renkli olmasa da, Avrupa kıtasının içindeki göçler, ekonomik ve toplumsal hayatın önemli bir unsuruydu. Dini mültecilerin yanı sıra, iktisadi göçmenler, ister küçük ister büyük olsun, her Avrupa şehrinde fark ediliyorlardı. Özellikle genç, bekâr ve çocuksuzlar için göç, ister geçici ister kalıcı olsun, ekonomik durumlarını düzeltmenin bir yoluydu. Mevsimsel tarımda iş arayışı içinde köylere göç edenlerin veya vasıflı vasıfsız işçilerin çokça talep edildiği kırsal alanlara çıkan gençlerin, evi terk etmek için haklı nedenleri vardı. Bu gençler kuşkusuz, göç etmelerini hoş gören ve cesaretlendiren aileleri, anadillerini konuşan ve girdikleri yeni ortamda aynı kültürel alışkanlıkları paylaşan insanlar gibi göçlerini kolaylaştıran toplumsal ağlar, bu tür göçlerin yol açtığı sancılara baskın çıkan ekonomik teşvikler sunan devletler ve bölgesel idareler tarafından teşvik ediliyorlardı. Yolculuğun taşıdığı risklere ve rahatsızlıklara rağmen, bu gençlerin göçleri, devletleri ve işverenleri yolları, araba ve misafir hizmetlerini düzeltmeye, göçlerini daha uygun ve

keyifli kılmak için gerekli bir eğitime teşvik edecek kadar sıklıkla rastlanan bir faaliyet oldu[6].

Erken modern şehir sonunda bir hareketin düğüm noktası olurken, göç de yüksek ölüm oranlarının görüldüğü çevreleri kalabalıklaştırdı. Liman şehirleri çok yoksul kişileri, denizcileri, hizmetkârları ve diğer geçici işçileri, aynı zamanda küçük tacirleri ve daha varlıklı iktisadi aracıları çekmekte bir mıknatıs görevini üstlendiler. Yabancılar şehir dışındaki her cemaatin doğal tablosunda hayati ve belirgin bir varlık oluşturdular. Bazı şehirler siyasi ve dini zulüm için bir sığınak, aynı zamanda ana vatanlarından kopan göçmen grupların kültürel faaliyetlerini ebedileştirmek için bir yerleşim bölgesi oldular. Bunun dışında, bu şehirler sözlü ve basılı alışverişler aracılığıyla haberlerin ve fikirlerin dolaşımı için birer merkez olarak hizmet ettiler. Öğrenciler ve profesörler daha gelişmiş eğitim ve meslek fırsatları arayışı içinde düzenli olarak şehirden şehre dolaştılar. Büyük üniversitelere sahip şehirler dönemsel olarak büyük sayıda yabancı öğrencileri barındırdılar. Öğrenim arayışında sunulan destansı *Peregrinatio academia* kavramı neredeyse bütün Avrupa şehirlerinde bu genç entelektüellerin göçlerini haklı çıkardı. Sanatçılar, müzisyenler, mimarlar, padişahın nedimleri, devlet memurları her büyük şehirde oturan ve "arzu edilen" yabancıların etrafında toplandılar.[7] Yahudi göçmenler için, ister zorla ister gönüllü, ister kısa ister uzun yol kat etmiş olsunlar, ister siyasi sınırları geçmiş, ister yakın bir çevreye göç etmiş olsunlar, giderek artan çevresel ve kozmopolit bir Avrupa'nın kültürel faaliyetlerine uyum sağlamaları hızlı, başarılı ve sonunda oldukça dönüştürücü olmuştur.

İtalya'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'na Yahudi Göçü

Yahudi göçleri Batı ve Doğu Avrupa'da on beşinci yüzyılın sonundan çok önce başladı. 1348 gibi erken bir tarihte çok sayıda Yahudi batıya doğru Polonya'ya ve Litvanya'ya, güneye doğru ise İtalya'ya göç etti. İtalya'ya vardıkları zaman özellikle Piedmont ve Veneto bölgelerine yerleştiler. Onları on dördüncü yüzyılın sonlarında Fransa'nın güneyinden Yahudi göç-

menler, güneyden Orta ve Kuzey İtalya'ya göç eden İtalyan Yahudiler ve sonunda 1569'da papa arazilerinden, İspanya ve Portekiz sürgünlerinden ve 1597'de Milano Dukalığı'ndan Yahudiler izledi. Kuzey ve Orta İtalya'da Yahudi ekonomik hayatın istikrarsızlığı göz önünde bulundurulunca, tefecilerin ve diğer Yahudilerin göçleri çok sık görülen olaylardı. Bu da on altıncı yüzyılın ikinci yarısında bütün İtalya Yarımadası'nda getto sisteminin kurulmasından çok önce kısmen hareketli bir Yahudi nüfusu yarattı.[8]

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi yerleşimi dalgalar halinde olmuştur. İlk Yahudi göçmenler Anadolu'da ve Balkanlar'da Osmanlı öncesi cemaatler olarak Romaniyot ve Karay cemaatlerinden geldiler. Onları Orta Avrupa'dan gelen Aşkenaz Yahudileri izledi. II. Sultan Mehmet 1453'te Kostantinopolis'in fethi ile yeni başkenti İstanbul'u, yeniden inşa edilmiş ve yoğun nüfusa sahip bir şehre dönüştürdü. Şehre getirdiği toplumların arasında Yunanistan'dan, Makedonya'dan, Arnavutluk'tan, Bulgaristan'dan ve Osmanlı'nın diğer bölgelerinden Yahudiler vardı. On beşinci yüzyılın ortasından başlayarak, Sefarad Yahudileri ve daha sonra Konversolar İstanbul'a, Selanik'e, Halep'e, Safed'e ve Kudüs'e geldiler. Ancak daha geniş göç dalgaları 1492 ve 1497 sürgünlerinden sonra geldi. Bazıları Kuzey Afrika'dan, bazıları ise İtalya ve Sicilya'dan geldiler. Daha sonraki göç akınları 1562'den ve yine 1536'dan sonra Portekiz'den geldi.[9]

Bir veya iki nesil boyunca Sefarad göçmenleri bölgedeki Yahudi toplumunu etki altına alarak toplumsal, dini ve kültürel hayata hâkim oldular. Romanyot Yahudileri ve Sefaradlar İstanbul'da iken birbirleri arasında toplumsal bağları ve kültürel kimlikleri muhafaza etmeye çalışırlarken, Selanik'te, Halep'te ve Safed'de Sefaradlar kısa bir süre sonra üstünlük sağladılar. Onlar Osmanlı Devleti'nin yarattığı imparatorluk sistemine karışarak yeni bir toprağa ve sosyo-ekonomik düzene kolaylıkla uyum sağladılar. Osmanlıların bu Yahudi göçmenlerin ihtiyaçlarını gidermekte çok az şey yapmalarına rağmen, bunlar diğer gruplara nazaran çok daha kısa zamanda Osmanlı ekonomisinin bir parçası oldular ve geliştiler. Yahudilerin, devletin ekonomik ve siyasi ihtiyaçlarına gösterdiği uyum çok hızlı ve başarılı oldu. Yahudiler kısa zamanda tekstil endüstrisinde, tıpta, şarap üreticiliğinde, bankacılıkta ve uluslararası ticarette, vergi toplamakta, bü-

yük miktarda besin malzemeleri, giyecek ve silah sağlamakta hızla öne çıktılar, böylece hem kendilerine hem de Osmanlı amirlerine kazanç sağladılar. Örneğin, Yahudiler tekstil endüstrisinde, Osmanlıların Hıristiyan tacirlere duydukları güvensizlikten ve Batı'da diğer Yahudi cemaatleriyle olan Yahudi ticari bağlar nedeniyle İtalyanların yerini aldılar. Yahudiler aynı zamanda İspanya'dan ve İtalya'dan ithal edilmiş ve geldikleri ülkelerde doğmuş teknolojilere dayanan tekstil endüstrisinde öncü oldular. Ekonomik çaba gerektiren her alanda rekabet etmek için kültürel ve siyasi sınırları aşan Yahudilerin becerileri, yerleştikleri ekonomik merkezlerin her birinde yeniden dinamik bir entelektüel ve kültürel doğuş ile el ele ilerledi. Özellikle Safed, Yahudi diasporasında kültürel bir merkez olurken, asırlar boyunca Yahudi entelektüel ve ruhsal yaratıcılığın gidişatını tetikleyen rabinik ve Kabalist âlimleri cezp etti. Bir âlimin belirttiği gibi, "Bu cemaatler Osmanlı gelişme dalgasının yolunu izlediler, ünlü Osmanlı yükselişinde geliştiler ve diğer sosyo-dini gruplardan daha büyük bir sadakatle Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşlılık ve hastalık dönemine eşlik ettiler."[10]

Diğerlerinden farklı bir gelişme yolu izleyen tek Osmanlı Yahudi cemaati İzmir idi. Yahudiler on yedinci yüzyılın başlarında İzmir'e, infaz ve sürgün yüzünden birer mülteci olarak değil de, ticarette biberden, tarçından, ipekten, porselenden yünlü giysiler, pamuklular ve meyve gibi daha hacimli ürünlere doğru küresel yeni bir düzenlemeden kaynaklanan ekonomik hayatiyeti nedeniyle göç ettiler. Batı Anadolu'da bulunan İzmir'in konumu bu ürünleri arayan tacirlerin ilgisini çekiyordu. Osmanlı Devleti'nin bu gelişmeye olan itirazına rağmen ve bu ticaret patlamasını denetim altına alma kabiliyetsizliği yüzünden şehir Portekizli Konversolar dahil, Alman, İngiliz, Fransız ve Venedikli tacirlerin akınına tanık oldu. Yahudiler ilk önce kendi yararlarına olacak şekilde gümrüklerin toplanmasını denetledi ama sonunda bu alanda tekel konumunu kaybetti ve İtalyanların, Ermenilerin ve Yunanlıların egemen olduğu yeni bir küresel ticaret ortaya çıktıkça onlar çöktü. Azalan iktisadi servetleriyle, müşterek bir kurumsal çöküş yaşandı; daha önceki on yıllık dönemlerin dinamik çoklu kültürel çevresine tezat olarak kültürel coşkuda bir kayıp ve giderek artan bir tecrit görüldü.

Doğu Avrupa'ya Yahudi Göçü

Polonya'ya ve Litvanya'ya Yahudi göçünün tarihi, Osmanlı karşılığıyla dikkat çekici benzerlikler taşır. Osmanlı İmparatorluğu'na Yahudi göçünde olduğu gibi, göçün doruk noktası ancak on altıncı yüzyılın başında ortaya çıktı. Aşkenaz dalgaları Batı Avrupa'ya on üçüncü yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir tarihte ulaştı ve önceki yüzyıllarda bazı Yahudiler bu bölgeye Batı Bizans'tan ve Müslüman bölgelerden, özellikle eski Hazar bölgelerinden göç ettiler. Ama Osmanlı Yahudiliğinin bütün yöresel geleneklerini yutan Sefarad unsurunun egemenliğinde olduğu gibi, Alman unsuru da hızla Doğu Avrupa Yahudi cemaati üzerinde en dikkat çekici kültürel ve toplumsal izini bıraktı. Alman şehirlerinde Yahudi yaşantısının kötüleşen durumuyla, ardından Bohemya ve Moravya'da Yahudi hayatının istikrarsızlığıyla, Macaristan'ın çöküşüyle, Polonyalı kralların olumlu tavırlarıyla yerleşmelerine ve iktisadi bütünleşmelerine izin veren toprak sahipleri dikkate alınınca, Yahudi göçmenler Doğu Avrupa'da yeni bir hayata başlamaya hazırdılar. Böylece, Avrupa'nın doğu ve güney sınırlarında dünya Yahudiliğinin en büyük yoğunluğu on altıncı yüzyılda görüldü. Bunların etnik oluşumları ve kültürel özellikleri Batı'dan gelen Yahudi göçmenler tarafından tespit edilmişti. Her iki cemaat de Avrupa'da karşılıklı itiraf için en hoşgörülü yerleri oluşturan devletlerde parladı. Sadece on yedinci yüzyılda yine Yahudi göçünde belli başlı bir mekân olan Birleşik Hollanda, az sonra göreceğimiz gibi, azınlıkları için benzer koşullar sundu. Bu koşulların arasında Yahudilerin kendi dinlerini uygulamalarını, yönetici sınıfın müdahalesi olmaksızın kendi yarı otonom siyasi yapılarını yaratmalarını sayabiliriz.[12]

Israel Halpern çok önceleri Alman ve Polonyalı Yahudilerin ortak özelliklerine dikkat çekmişti: Zaman içinde Alman kökeninden sapan ortak bir Yidiş dili, *Minhag Aşkenaz* adında dini bir uygulama ve ayiniyle ilgili ortak bir temel, son olarak da liderlikte ortak cemaat yapısı ve rabinik tarzı bu özelliklerin bazılarıydı.[13] Durum Osmanlı İmparatorluğu'ndan tamamen farklı değildi. Sefaradlar beraberlerinde İspanya'dan kendi Kastilyano lehçelerini getirdiler; bu lehçe daha sonra Ladino basını sayesinde gelişti.

Onlar da kendi geleneklerini âdetlerini, kendi yönetim şekillerini ve yeni çevrelerinin koşullarına uyarladıkları rabinik otoriteyi beraberlerinde getirdiler. Her iki toprakta da kendi ülkelerinden tamamen farklı olan ama yine de birbirleriyle karşılaştırınca çarpıcı bir şekilde benzeyen unsurlar, Yahudi göçmenlerin iktisadi faaliyetleriydi. Polonya'da ödünç para vermekten kira yöneticiliğine, vergi toplamaya ve gümrük denetimine yöneldiler. Bu faaliyetler de Osmanlı İmparatorluğu'nda Sefaradların iktisadi rolleriyle büyük çapta benzerlik taşıyordu. İki yerleşim bölgesinde de Yahudiler sömürgecilik faaliyetlerinde, geniş ölçekli yerleşimle ilgili devlet projelerinde, askeri finansmanda görev alırlarken, aynı zamanda monarşinin ve asil sınıfın çıkarlarına da hizmet ettiler. Bunun yanı sıra, her iki göçmen cemaat de dini ve kültürel alanda yüksek bir öz-yeterlilik sergilediler. Kendi dahili sorunlarının üstesinden gelerek kendi kültürel uygulamalarını oluşturdular ve onları ev sahibi kültürden ayıran bir dilde konuşup yazdılar.

On altıncı yüzyılın kitlesel Aşkenaz göçü en çok Batı'dan Doğu'ya ve Güneydoğu'ya gerçekleşti. O yüzyılın başında Almanya'dan, Bohemya'dan ve Avusturya'dan sürülen Yahudiler Krakow ve Poznan gibi, Polonya'nın batı bölgelerine ve Lwów'a yerleştiler. Ama o yüzyılın ilerleyen dönemlerinde Yahudiler, zulümler yüzünden veya Litvanya'da tarım alanlarının sunduğu ekonomik fırsatlar nedeniyle sürekli doğuya hareket ettiler. Bu Yahudiler vergi ve gelir toplayıcılığı, hancılık, aracılık gibi hayati rolleri üstlenirken, aynı zamanda Polonyalı sömürgeciler adına aracı olarak hizmet ettiler. Yahudiler 1569'da Polonya'nın ilhakı ile doğuda Ukrayna bölgesine doğru hareket ettiler.[14] Bazı Sefarad ve İtalyan Yahudileri ve daha önceki Konversolar nispeten yalnız kalan Doğu Avrupa cemaatinin yerini işgal ettiler. Başka Aşkenazlar Batı Orta Avrupa'da Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-48) etkisinden kaçarak doğuya hareket ettiler. 1648'de Chmielnicki isyanının siyasi sonuçlarına ve vahşetine rağmen, Yahudilerin doğuya hareketi on yedinci yüzyıl boyunca devam etti. Ve on sekizinci yüzyılın ortalarına doğru, Polonya ve Litvanya'da Yahudi nüfusunun üçte ikisinden fazlası Ukrayna'nın, Litvanya'nın ve o zamanlar Beyaz Rusya denen yerin doğu bölgelerinde oturuyordu.[17]

Ancak on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Aşkenaz Yahudilerinin göç

şekilleri de doğu yönünden batı yönüne değişti. 1648'den sonra özellikle bir sonraki on yıllık dönemde Amsterdam; şimdi yeni gelenleri desteklemekte büyük bir mali yükle karşılaşan bu şehir daha önce yerleşmiş olan Sefaradların yaşadığı ikileme rağmen, Doğu Avrupa Yahudilerinin içeri alındığı bir merkez oldu. Aşkenaz aylakları ve dilencileri için Amsterdam, Almanya'ya, Bohemya'ya ve Polonya'ya dönerlerken sadece yol üstündeki bir durağı simgeliyordu. 1650'lerde Litvanya'dan binlerce Yahudi mülteci Amsterdam'a ulaştı ama birçoğu Hamburg ve Frankfurt am Main'a, İtalya'nın çeşitli bölgelerine, Londra'ya ve İsrail topraklarına göç ederlerken, bazıları sonunda Polonya ve Litvanya'ya dönme umuduyla Danzig'e gönderildiler. Aynı şekilde, on sekizinci yüzyılda Doğu Avrupa'dan Batı'ya doğru göç dalgaları devam etti; yeni göçmenlerin çoğu, çoğunlukla Polonyalı hahamlar Almanya'ya nüfuz ettiler. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda diğer Aşkenazlar Macarsitan'a, Romanya'ya ve Kuzey Balkan ülkelerine, Osmanlı İmparatorluğu'na ve özellikle İsrail topraklarına göç ettiler. Polonya'dan ve Litvanya'dan bazı hahamlar İsrail topraklarına doğru ilerlerken veya Kutsal Toprak'tan dönerken ayinsel ve diğer dini görevlerini yerine getirerek kitap satıcıları olarak Güney Fransa'ya, Comtat Venaissin bölgesine bile yerleştiler.[18]

Batı'ya veya Doğu'ya doğru yaşanan göçler daha önceki tarihçiler tarafından ya olumlu bir şekilde, Yidiş kültürünün geniş çapta yaygınlaşmasının işareti olarak ya da bunun tam aksi, Alman Yahudiliği için kültürel bir çöküşün işareti olarak görüldü. Bu erken göçler mutlaka on dokuzuncu yüzyılın sonlarında gerçekleşen Doğu Avrupa Yahudilerinin kitlesel göçlerinden birkaç yüzyıl önce yaşanmıştı. Bu göçler bariz bir şekilde Aşkenaz kültürünün Sefarad kültür bölgelerine ve bunun tam aksi olarak Sefarad kültürünün Aşkenaz bölgelerine nüfuz edişini akla getirir. Bu sınır geçişleri matbaa sayesinde hızlandı ve daha sonra keşfedeceğimiz gibi, özellikle hem Sefaradları hem de Aşkenazları cezp eden Sabetaycılığın ve Frankizmin gizemli hareketlerini ortaya çıkardı. Bu iki kültür İsrail topraklarında özellikle iki cemaatten gelen göçmenlerin yakın mevcudiyetiyle karışır.[19]

Konverso Göçü

Hareketlilik tabii ki on yedinci yüzyılda İber Yarımadası'ndan sürülüp zulümden kaçarken sığınak ve birçok kez yeni Yahudi kimliği arayışında olan Konverso mültecilerin temel bir koşuluydu. Bu insanlar Güney Fransa'ya, Amsterdam'a, Hamburg ve Londra'ya, İtalya'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'na geldiler. Atlas Okyanusu'nu geçerek Batı Hint Adaları'na, Brezilya'ya, Meksika'ya ve hatta Kuzey Amerika'ya geldiler. Böylece dolaşırken on sekizinci yüzyıla doğru Avrupa ticaretinin ve sömürgeciliğinin gelişmesinde oldukça belirgin bir görev üstlendiler. Karayollarından ziyade deniz yollarını kullanarak Avrupa'nın dışındaki ürünleri uzun mesafelerden ithal ederek, Amsterdam ve Hamburg'dan Resif ve Curaçao'ya, İzmir'e, Halep'e ve hatta Uzak Doğu'ya uzanarak Doğu ile Batı, Kuzey ile Güney Avrupa arasında önemli bir bağ oluşturarak Yahudi ticari ağları yarattılar.[20]

Konversolar erken modern Yahudi kültürünün oluşmasında önemli bir boyut teşkil ederler ve bu kitabın ileriki bölümlerinde odak noktası olacaklardır. Burada ele alınması gereken konu geniş çaplı göç şekillerinin ve böyle bir hareketin neden olduğu dikkat çekici iletişim ağlarının önemidir. Yukarıda sözü edilen yoğun Aşkenaz göçmen çoğunluğunun aksine, hareketliliklerinin bir başka boyutu daha vardı. Uluslararası bir ticaret sisteminin aracıları olarak uzun mesafeler kat edip sürekli ticaret ve kültür bölgelerini geçerek bir yerden bir yere seyahat etmek için nedenleri vardı. Bunun yanı sıra, Yahudi, Katolik, Protestan, Müslüman ve diğerlerinde itiraflar ve kültürler arasında seyahat etmeleri onlara kendilerini tanımlarken çok büyük bir cesaret veriyor, Ortodoks dini ve devlet otoritelerinin dini incelemelerine karşı bir nebze güvenlik sağlıyordu. Sürekli hareket halinde oldukları için, toplumsal ve dini kimliklerini kesin ve kararlı bir şekilde tanımlama taleplerinden kolaylıkla kaçabiliyorlardı.[21]

İber Yarımadası'ndan nispeten özgür bölgeler olan Hollanda'ya ve Güney Fransa'ya kaçtıktan sonra, bu tür yolculukların taşıdığı fiziksel ve duygusal tehlikelere rağmen, "tapınma" topraklarına, yani çıkış yerlerine geri dönmeyi seçen, Konverso Dönmeleri diye adlandırılan kişileri incelemek-

le başlayabiliriz. Bunlar dini kimliklere pragmatik bir şekilde bakan gezginlerdi. İspanya ve Portekiz'den çıkıp geri dönmek, genellikle kimliklerin Hıristiyanlıktan Yahudiliğe ve tekrar Hıristiyanlığa dönüşmesi anlamına geliyordu. Seyahat etmenin toplumsal ve ekonomik yararları, ürün alıp satma ve borç toplama ihtiyacı, akrabaları ziyaret etme, bilinen bir anavatana dönmenin dayanılmaz özlemini giderme ihtiyacı, Yahudiliğe veya Hıristiyanlığa ve bazı durumlarda İslamiyete karşı duyulan sabit bir bağlılığa ağır basıyordu. Daha sonra erken modern Avrupa'da Yahudi kültürünün oluşmasında bu karışık kimliklerin etkilerini keşfetme fırsatımız olacaktır. Burada Konversoların hareketliliğinin dini algılama eşiğini nasıl yaratıp teşvik ettiğini, kolektif etnik ve dini deneyimlerde nasıl önemli bir etken olduğunu vurgulamak yeterlidir.[22]

Bir inançtan diğerine mekik dokuyan Konversoların maceralı yolculuklarından başka, Yahudi kimliğinin herhangi bir şekline uymayı seçenler hem bireysel, hem de kolektif hayatlarının hareketli doğasına uymuşlardı. Bireylerin, fikirlerin, ürünlerin ve kuruluşların dolaşımı ve değiştokuşu Sefarad diasporasının özünü tanımlıyordu. Bu durum on yedinci ve on sekizinci yüzyılda hiçbir yerde rabinik liderlerin dolaşımından daha belirgin değildi. Amsterdam'a gelen ilk hahamlar Venedik ve Kuzey Afrika'dan gelmişlerdi. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda Hamburg ve Londra'da hizmet eden hahamlar özellikle Amsterdam'dan gelmişlerdi. Bu durum Bayonne, Kuraçao ve Surinam'da da geçerliydi. Ancak Jamaika, Barbados ve New York cemaatleri, hahamlarını özellikle Londra'dan getirtiyorlardı. Leghorn, hahamlarını Balkanlar'dan ve Kuzey Afrika'dan işe almış, ama on yedinci yüzyılın sonunda Amsterdam'a dönmüştü. Başka durumlarda, İsrail'den rabinik temsilciler Leghorn'da, Amsterdam'da ve Londra'da, Doğu Akdeniz'de ve Yeni Dünya'da haham olarak görev aldılar. Göçebe Sefarad hahamlığı birçok açıdan Aşkenaz hahamlığını yansıtıyordu. Prag, Metz veya Londra'daki gibi bütün Avrupa'daki cemaatler hahamlarını Almanya ve Polonya'dan getirtiyorlardı. Tek fark Sefarad Amsterdam'ında olduğu gibi, hahamların işe atanması konusunda kaynak eksikliğiydi. Amsterdam bu açıdan modern çağın ilk temel rabinik ilahiyat fakültesini yarattı ve Sefarad diasporasının "ana kilise" rolünü üstlenirken, rabinik mezunlarını dışarıya ihraç etti.[23]

Rabinik ulaştırma ve iletişim uzantılarının yanı sıra, Sefaradların geniş ekonomik ve aile bağları genelde başka bilgi toplama ve iletişim yollarını teşvik etti. Onların uluslararası ticaret ağları, özellikle giriş limanlarında yerel yetkililerden siyasi ve ekonomik imtiyazlar edinmekte büyük yararlar elde etmelerini sağladı. Örneğin, Leghorn'dan Sefarad tüccarları bütün Akdeniz'de geniş çapta ticari imtiyazlar kazandılar. Buna benzer imtiyazlar İspanyol Amerikası'nda Sefarad tüccarlarına da sağlanmıştı. Onların cemaatleri, ister Aşkenaz ister Sefarad olsun, diğer Yahudi cemaatlerinde yer alan acil durumları ele almak için düzenli olarak para naklediyorlardı. Londra ve Amsterdam Provence, Polonya ve Venedik'teki bunalımlara olumlu bir şekilde tepki verdi. Örneğin, hem Sefarad hem de Aşkenaz cemaatleri 1745'te Bohemya'dan Yahudilerin sürülmesini önlemek için yoğun siyasi destek sağladılar. Amsterdam cemaati istenmeyen yoksulları Surinam ve Georgia gibi uzak yerlere nakletmeye çalışarak fakirliğin ezici sorununu ele aldı. Bir keresinde, toplumsal sorunlarını hafifletme umuduyla Kutsal Topraklar'da zaten yoksullaşmış cemaatlerinin pahasına, yerli yoksul halkı gemiye bindirerek İsrail'e sevk ettiler. Daha zengin Sefarad ve Aşkenaz diasporasında mücadele eden cemaatleri için ekonomik destek arayışında bulunan *shelulim* (gizli görevli) adında gerçek bir ordunun mevcudiyeti göz önüne alınınca, ortaya ters bir anlam çıkar.[24]

Yahudi Hareketliliğinin Toplumsal Sonuçları

Burada, İspanya ve Portekiz'den İtalya ve Osmanlı İmparatorluğu'na kadar, Orta Avrupa'dan Doğu Avrupa'ya ve geriye, İber Yarımadası'ndan Amsterdam, Hamburg ve Londra yoluyla Kuzey'e ve Yeni Dünya'ya kadar tanımlanan hareketler kaçınılmaz olarak çeşitli tepkilere ve değişimlere yol açtı. Tarihçi bunları hiçbir zaman tam olarak göremedi ve hiçbir zaman kaynaklarda tam olarak belgelenmedi. Yabancı kültürler için alışılagelmiş çevreleri kökünden sökmenin acısı ve zorluğu, özellikle İspanya'dan ve Portekiz'den ilk sürülenlerin durumu gibi, yolculuğun ve tekrar yerleşmenin kahredici zorlukları çok iyi bilinir.[25] Aynı şekilde, yeni göçmenlerin İtalyan

Katoliklerle, Türk Müslümanlarla, Doğu Avrupa'da çeşitli etnik gruplarla, Alman şehirlerinde, Amsterdam'da veya Londra'da Protestan Hıristiyanlarla katlanmaya zorlandıkları gerekli toplumsal ve ekonomik çatışmalar oldukça belirgindir. Farklı geçmişleri olan Yahudiler arasında yoğun toplumsal karışımlar, Provensal ve Aşkenaz kökenli Yahudiler için, yerli İtalyan Yahudileri için ve İtalyan şehirlerine yakın semtlerde oturan Sefarad Yahudileri için oldukça şaşırtıcı olabilirdi. Sefaradlar Osmanlı İmparatorluğu'nda diğer yöresel cemaatleri ezerken ve Aşkenazlar aynı şekilde yeni Polonya ve Litvanya cemaatlerine baskın çıkarken, farklı altyapılardan gelen Yahudiler sadece Venedik'te, Roma'da ve Mantua'da değil, aynı zamanda Amsterdam'da, Hamburg'da, Frankfurt anı Main'da, Londra'da, Prag'da, Krakow'da ve Kudüs'te yan yana yaşadılar. Konversolar Leghorn'a, Pisa'ya ve kuzey liman şehirlerine göç ettikleri zaman, bileşik Yahudi yerleşim karışımına yeni bir unsuru dahil ettiler. Liderlikleri geleneksel rabinik ilkelere uymaya çalışırken, bireysel Konversoların dini ve toplumsal hayatları, kendi aralarında ve başka Yahudilerle karşılaştırılınca büyük ölçüde değişiyordu. Güçlü etnik kimlikleri, Amsterdam ve Hamburg'da sözüm ona millet diye adlandırdıkları toplumun gerçek üyeleri olmayan Yahudilerle yakın ilişkiye cesaret vermiyordu.[26]

Eğer kişi ortaçağ Yahudi cemaatlerinin egemen yöresel kimliklerini ve örneğin İspanya'da felsefe ve Kabala, Kuzey Fransa'da Talmud yorumu veya Almanya'da dindarlık gibi uzmanlaşmış kültürel ürünleri kabataslak ayırt edebilirse, bu tür kimlik saptamaları erken modern dönemde daha bulanık ve karmaşık bir hal alır. Daha önce tanımlanan yoğun hareketlilik, İtalya'daki Yahudi cemaatlerini, Sefarad ve Aşkenaz Yahudileri ile İtalyan atalarının karışımından oluşan karışık kültürel merkezler haline getirdi. Aynı işlem Osmanlı İmparatorluğu'nun bir başka yerinde, Polonya'da, Litvanya'da daha az bir yoğunlukta ve bir yerden başka bir yere önemli farklılıklar olmasına rağmen, Batı Sefarad diasporasında tespit edilmiş olabilir. Sonuç, Avrupa'nın her yerinde yaşayan Yahudilerin ortak bir mirasa, ortak bir siyasi ve ekonomik konuma rağmen, alt cemaatlerde bariz garipliklerin yaygın olduğunu isteksizce kabul etmeleriydi. Bu gariplikler farklı ayinlerde ve geleneklerde, liderlik tarzlarında, kolektif hafızalarında ve kültürel kökenlerde kendilerini belli

ediyordu. Bu nedenle, on altıncı yüzyılda Mısır'dan David ibn Zimra "her bir şehrin ve dilin insanları kendi cemaatlerini oluştururlar, diğer şehirlerin ve dillerin insanları ile karışmazlar… çünkü yürekler mekânların ve dillerin bölünmesine göre bölünürler…" diye yazmıştır.[27]

Bu tür bir çeşitlilik daha önce belirtildiği gibi, özellikle farklı sinagogların, duaların, ezgilerin ve ayinsel uygulamaların ölçü olduğu İtalyan Yarımadası'nda dikkat çekmişti. Bu çeşitlilik aynı zamanda İtalyan topraklarında Aşkenaz ve Sefarad alt cemaatlerinde benimsenen rabinik liderliğe iki farklı yaklaşımda da görülebiliyordu. Burada İspanya'dan sürülenlerin İtalya'ya getirdikleri *marbiz Torah* (Yahudi bilgisinin yayılması) adıyla anılan model ile Fransız ve Alman Yahudilerinin *rosh yeshivah* (akademi başkanı) modeli arasında ortaya çıkan gerginliklerden söz ediyorum. Bu tür zıt durumlar cemaatler arasında rekabet ve çatışmaya yol açabilir. Aşkenaz ve İtalyan cemaatlerinin hahamları arasında en ünlü çatışma 1560'larda Tamari ile Venturozzo aileleri arasındaki çekişmeli boşanma idi. Bu olay etnik hatlarda patlak veren içsel çekişmelerin sadece bir tanesiydi. Ayrı inşa edilmiş sinagogları, şehir sınırları içinde yan yana duran farklı kurumsal yapılarıyla Venedik veya Roma'daki Yahudi gettolarının gerçek fiziksel görünümleri bile, her bir etnik alt cemaatin belirgin bireyselliği ile getto duvarları içinde daha geniş kamu alanına eş zamanlı bağlanmışlık arasında karmaşık bir mantığın görsel tanıklığını sunar.[28]

Hareketlilik aynı zamanda Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasında, çeşitli etnik ve dini alt yapılardan gelen Yahudiler arasında daha az süreli, daha seyrek ve tesadüfi karşılaşmalar yarattı. Yahudiler ve Hıristiyanlar düzenli olarak İtalyan şehirlerinde gündüz vakti getto kapıları açıkken ticaretle ve başka gündelik alışverişlerle meşgul olurlardı. Yahudiler zorunlu ayrımlara rağmen, Hıristiyan komşularına benzer şekilde şehir hayatının manzaralarını, seslerini ve kokularını deneyimliyor ve takdir ediyordu. Padua tıp okulunda okuyan Aşkenaz ve Sefarad öğrencileri kendi resmi ödevlerinin çok ötesinde yeni toplumsal deneyimlere ve kültürel uygulamalara maruzdular.[29] Almanya'da Glikl von Hameln, Yahudi olmayan mahkemelere ziyaretleri ve zengin Yahudi tüccarların rastgele alt sınıfa ve katillere rastladığı Brunswick, Frankfurt am Main ve Leipzig'teki ticaret fuar-

ları hakkında rapor yazdı.[30] Sefarad Yahudileri ve Müslümanlar Osmanlı İmparatorluğu'nda sık sık kamusal ve özel alanlarda karşılaşırlarken, Yahudi *stadlanim* (arabulucular) ve tüccarlar düzenli olarak Polonya asilleri ve burjuvazi ile yüz yüze geliyorlardı.[31] Yahudi yazarlar ve kitap satıcıları kitapları için yeni pazarlar bulma amacıyla sürekli hareket halinde olup, Hıristiyan yayıncılar ve bayilerle düzenli olarak iş yaparlardı. Gezgin vaizler kendi söylevlerini dinleyecek ve basılmış eserleriyle büyülü içkilerini satacak yeni dinleyiciler ararlardı.[32]

Yahudi Hareketliliği Kültürel Verimliliğe Yol Açtı mı?

Şu ana kadar zulüm görmüş ya da ekonomik olarak muhtaç durumdaki Yahudilerin geniş çaplı ve belirgin hareketlerinin erken modern Yahudi kültüründe hayati bir boyut teşkil ettiği aşikârdır. Ancak bu bölümün dile getirmek istediği bir iddia daha vardır: Yahudi entelektüel hayatı ve kültürel verimliliği büyük ölçüde bir yerden başka bir yere hareket eden Yahudi entelektüeller tarafından oluşturuluyordu, çünkü bazı durumlarda hareket etmeye zorlanıyorlardı, ama diğer durumlarda sadece kişisel tercihleri yüzünden hareket ediyorlardı. Bu kanıtlanması kolay bir iddia değildir. Göç bir yerden başka bir yere hareket etmektir, ama fikirler ve insanlar daima beraber yola çıkmazlar. Jennifer Platt'in belirttiği gibi, entelektüel kişiler entelektüel olarak değil de, fiziksel olarak göç edebilirler ve diğer taraftan kişinin kendini sürgünde hissetmesi için göç etmesi gerekmez. Gezgin fikir taşıyıcılarının da her zaman kültürel değişim gerçekleştirecekleri kaçınılmaz değildir. Onlar sadece basit bir kapalı çevre yaratabilirler veya kendileri gibi başka entelektüellerden oluşmuş hazır bir çevreye katılabilirler ya da kendi yabancı kimlikleri konusunda uzman olabilirler ve onlar da sırasıyla içe dönük göçmen bir cemaat yaratırlar. Entelektüel göç, göçmenler ve yerliler arasında yaşanan ilişkiler yüzünden karmaşık olabilir. Bu ilişkiler muhtemelen her bir grubu yeni fikirler üretmeye ve karşılıklı olarak birbirlerini teşvik etmeye yarayabilir. Ya da tam aksine, diğerinin fark edilen tehdidi yüzünden eski Ortodokslukları emin bir şekilde savunmaya teşvik edebilir.[33]

Yine de, entelektüellerin göçü ile kültürel değişim arasında kesin bir ilişkiyi kanıtlamanın imkânsızlığına rağmen, erken modern Yahudi kültürü ile ilgili olarak bu tür bir bağlantı yapmak için hâlâ koşullara bağlı güçlü bir örneğin var olduğu görülür. O halde, ilk önce on altıncı yüzyılda Moshe Idel'in hareketlilik konusunda Kabalist yazının ve uygulamaların oluşmasında yazdığı birçok kışkırtıcı makaleyi incelemekle başlayalım. Idel bu makalelerde 1492'deki İspanyol sürgününün etkilerini, şok ve bunalım anlamında değil de, kültürel hareketi ve yeniden düzenlemeyi tetikleyen bir unsur olarak anlamaya çalışır.[34] Idel büyük bir hevesle on altıncı yüzyılın entelektüel hareketlerinde Polonya'da, İtalya'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli şahıslara dönüşen çok sayıda hareketli şahsiyete dikkati çeker. İspanyol sürgünü pek az sayıda göçmeni doğrudan etkilerken edebi ürünleri, daha önce üretilenleri geçti ve yaratıcılıkları gitmeden önce gerçekleştirdiklerinin çok daha ötesindeydi. İtalya ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni siyasi, toplumsal ve ekonomik koşullar, eski malzemeyi muhafaza ederek, farklı gelenekleri daha geniş ve tamamen farklı bir ebedi içerik dahilinde, yeni bir yazı akımı ortaya çıkardı. Hareketli ve değişken durumlar genellikle yoğun bir iç gözlem ve hatırlanan bir geçmişin alt yapısını ve yeni oluşan şimdiki zamana karşı, kişinin kendi kimliğini açığa çıkarma ihtiyacını çağrıştırır. Idel aynı zamanda hareketli ile yerleşik entelektüeller arasındaki mantığı tanımlar. Özellikle Safed'de kesin olarak yerleşmiş geleneklerle yeni ve değişen koşulları uygun hale getirmek için yayılanların arasındaki kaçınılmaz uyuşmazlıkları tanımlar.

Idel'in hareketlilik konusuna olan vurgusunun, bu kitapta sözü geçen üç yüzyılda da Yahudi kültürü üretiminin her şeklini içerecek şekilde genişletilmesi gerekir. Hareketliliğin Yahudi entelektüel hayatını derinden etkilediği konusunu abartmanın tehlikelerinin farkında olmama rağmen, bu kitap yine de hareket halindeki Yahudi entelektüellerin renkli örneklerinin geniş kapsamlı sayımını sunmaya çalışır. Böylece erken modern Avrupa'nın Yahudi cemaatlerinde hareket ile yaratıcılık arasındaki olası bağlantıya dikkat çeker. Bu öncü taslakların kesin bir bağlantı göstermediğinin farkındayım. Ancak bu örneklerin net sayısı ve burada sözü edilen entelektüellerin öne çıkması en azından hareketlilik ile kültürel üretim arasındaki sıradan ilişkinin olasılığını akla getirebilir.

On altıncı yüzyılın başında, Yahudi kültüründe derin izler bırakan gezgin Yahudi entelektüellerin listesi kuşkusuz Isaac Abravanel ve oğlu Judah, Joseph Karo, Isaac Luria ve Israel Sarug gibi Sefarad sürgün cemaatinin ünlü kişileri ile başlar. Bu listeye ünlü fizikçi Amatus Lusitanus gibi Konverso entelektüellerinin çok katmanlı gezgin hayatlarını da eklemek gerekir.

Hem filozof, hem Tevrat yorumcusu, hem de diplomat olan Isaac Abravanel (1437-1508) Lisbon'da doğmasına rağmen, tehlike arz eden koşullar karşısında Alaca de Henares ve Guadalajara'da zaman geçirdiği Castile'e taşındı. 1492'de Napoli'ye gitti, ancak Fransızlar 1494'te şehri yağmalayıp kütüphanesini yıkınca Messina'ya, oradan Korfu'ya ve daha sonra Apulia'da Monopoli'ye vardı. Sonunda oğlu Joseph'in baskısıyla Venedik'e yerleşti ve Padua'da defnedildi. Yazılarında pek çok kez başıboş gezmelerine, hayatındaki kargaşalara, bunların yazılarına olan etkilerine ve Hamursuz Bayramı Haggadah yorumunun girişinde açıkça belirtildiği gibi, özgürlük ve güvenlik arayışına değindi. Daha ziyade Leone Ebreo olarak bilinen oğlu Judah Abravanel (yaklaşık1460-1523) Lizbon'da doğdu ama daha sonra babası eşliğinde İspanya'ya gitmek üzere Portekiz'i terk etti. 1492'den sonra Napoli'de tıp mesleğini sürdürdü, ardından Fransız kuşatması yüzünden şehri terk ederek Cenova'ya gitti ama sonunda geri döndü. Selanik'i ve Floransa'yı ziyaret ettiğine dair raporlar bulunmaktadır. Floransa'da Giovanni Pico della Mirandola'nın felsefi çevresindeki üyelerle tanıştı, ama bunlar doğrulanmamıştır. Kuşkusuz, *Dialoghi d'amore* (Aşk Diyalogları) adlı eseri bilimsel İberyalı kökeninden Tuscan İtalya'sının hümanist ortamına kadar, yapmış olduğu entelektüel yolculuğu kanıtlar.[35]

Joseph Karo (yaklaşık 1488-1575) belki de kendi döneminin en kapsamlı rabinik ve Kabalist inceleme arayışı ile en büyük hareketlilik örneğini sergiler. Toledo ve Portekiz'de doğduktan sonra, yaklaşık 1497'de ailesiyle İstanbul'a seyahat etti. Edirne'de hahamlardan bir randevu aldı ve yakın meslektaşı Solomon Alkabez (yaklaşık 1505-84) ile tanıştığı Nikopol'a taşındı. Daha sonra Joseph Taitazak (yaklaşık 1487-1545) ile çalıştığı Selanik'e taşındı. Mısır'da kısa bir süre kaldıktan sonra, Jacob Berav ile (yaklaşık 1474-1546) çalışmak üzere Safed'e taşındı.[36]

Isaac Luria (1534-72) Almanya'dan veya Polonya'dan Kudüs'e göç et-

miş bir Aşkenaz Yahudisinin oğluydu ve Sefarad Frances Ailesi'nin bir üyesi ile evlenmişti. Babasının ölümü üzerine, annesi onu Mısır'a götürdü. Orada görünen odur ki, zengin dayısı Mordecai Frances'in evinde büyütüldü, David ibn Zimra adlı yeşivada okudu, hatta ticari işlerle de uğraştı. Bunun dışında amcasının Nil Nehri üzerinde sahip olduğu bir adada bir süre inzivaya çekildiği görülür. Meron'da olası kısa bir hac yolculuğundan sonra, vefat ettiği 1572 yılına kadar etrafında birçok müridi topladığı Safed'e yerleşti.[37]

Israel Sarug (yaklaşık 1590-1610 arasında faal) Luria ile ilk olarak tanışmış olabileceği Mısır'da doğdu. 1570 ile 1593 yılları arasında nerelerde bulunduğu belli değildir, ama 1580'lerde bir süre Safed'de yaşamış olması mümkündür. 1594 ile 1600 yılları arasında bütün İtalya'da o bölgenin en ünlü Kabalist âlimleri arasında Luriancı ilkeleri yaymasıyla tanınır. İtalya'yı terk ettikten sonra, Ragusa ve Selanik'te görüldü, hatta Polonya'yı bile ziyaret etmiş olabilir.[38]

Ünlü Konverso doktor Amatus Lusitanus (1511-68) Portekiz'de Castelo Branco'da doğdu, Salamanca Üniversitesi'nde tıp okudu, ardından Portekiz'e döndü ama daha sonra Konversoların durumunun kötüleştiği Antwerp'e gitti. Ünü arttıkça, zengin ve güçlü Nasi Ailesi'yle, Donna Gracia ve Joseph ile yakın temasta bulunduğu görülür. 1540'ta Ferrera Üniversitesi'ne tıp profesörü olarak atandı. Yedi sene sonra, Ragusa'nın şehir doktoru unvanı ile resmi olarak atanmayı beklerken Ferrera'dan Ancona'ya gitti. Tıp mesleğini sürdürmeye devam ettiği Ancona'da alıkondu. 1555'te evi yağmalandı ve ilk önce Pesaro'ya, daha sonra da Ragusa'ya kaçtı. 1558'te Selanik'e vardığı zaman Yahudi kimliğini açıkça kabul etti ve daha ziyade Yahudi hastaları tedavi etti. On sene sonra da vefat etti.[39] On altıncı yüzyılın ilk yarısında İtalya'ya yerleşen Yahudi entelektüeller arasında Yohannan Alemanno, Elijah Delmedigo, Abraham Farissol, Judah Hayyat ve David Messer Leon adlı göçmenler vardı.

İtalyan Yahudi yorumcu, filozof ve Kabalist Yohannan Alemanno (yaklaşık 1435-1504) Perugia yakınlarında Citta di Castello'da Fransız bir Aşkenaz ailesinde doğdu. 1465'te Floransa'da zengin bir bankacı olan Yehiel da Pisa'nın evinde yaşıyordu. Judah Messer Leon'un Yeşivasında öğrenim gördüğü ve bu saygın âlim ve doktorun yönetimi altında bir doktora dere-

cesi aldığı düşünülmektedir. 1488'de Floransa'ya geri döndü ve ünlü Neoplatonik düşünür Giovanni Pico della Mirandola ile tanıştı. Ya 1494 ya da 1497'de Yahudiler şehirden sürülünce, Floransa'yı terk etti ve sonunda Kuzey İtalya'da dolaştıktan sonra vefat ettiği Mantua'ya yerleşti.[40]

Yahudi düşünür, Aristocu yorumcu ve tercüman Elijah Delmedigo (yaklaşık 1460-97) Girit'te doğdu, 1480'de İtalya'ya yolculuk etti ve sonraki on yıl boyunca Padua, Venedik, Bassano ve Floransa'da yaşadı. İtalya'da epey dolaştıktan sonra 1490'da en ünlü İbranice tezi *Behinat ha-Dat*'ı (Dinin İncelenmesi) yazdığı Girit'e döndü. Bir *kantor*, bir yazman, bir tartışma ve coğrafya yazarı olan akranı Abraham Farissol (1452-yaklaşık 1528) Avignon'da doğmuş ve 1470'te Mantua'ya göç etmişti. Bir sene sonra cemaat *kantor*'u ve yazmanlık görevlerini üstlendiği Ferrera'ya geldi. Yazmanlık görevi ve şehirdeki genel siyasi çalkantı nedeniyle, 1480'lerde vefat ettiği Ferrera'dan dönmeden önce sürekli Mantua, Sermide, Roma, Bologna ve Floransa'ya seyahat etti.[41]

Ünlü İspanyol Kabalist Judah Hayyat (yaklaşık 1450-1510) İtalya Mantua bölgesine varmadan önce Kuzey Afrika'da dolaşırken fiziki zorluklar ve maddi kayıplar yaşayan, İspanya'dan sürülmüş bir kişiydi. İspanyol Kabala'sında egemen okulun özgün bir temsilcisi olan Hayyat İtalyan Yahudi âlimlerin Kabala'yı incelediği ve kavradığı şekle karşı bir düşmanlık ve kültürel uyumsuzluk sergiledi. Bir haham ve bir düşünür olan David Messer Leon (yaklaşık 1470-1526) Mantua'da doğdu ve Napoli'de âlim olan babası Judah Messer Leon'un yeşivasında okudu. Padua'da rabinik incelemelerine devam etti, daha sonra Floransa'ya seyahat etti ve sonunda 1505'te Selanik'e taşındı. Yaklaşık 1512 civarlarında, Valona'da, Arnavutluk hahamı olarak görev aldı. Onun mesleği kendisinin de dahil olduğu halkla ilgili birçok cemaat tartışmaları yüzünden zarar gördü. Hayyat'ın yazıları İtalya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na göç ederken yaşadığı kültürel etkilerin karışımını kanıtlar.[42]

Tüm Akdeniz'de ve ötesinde Mesihsel şahıslar olan Shlomo Molcho ve David Reuveni'nin çarpıcı hareketleri herkesçe çok iyi bilinir. Egzotik maceraperest David Reuveni (yaklaşık 1538?), Judda'nın kabilesinden ve Kral David'in soyundan geldiğini iddia ederek ilk önce 1523'te Venedik'te ortaya

çıktı. 1524'te Papa II. Clement ile tanıştığı Roma'ya geldi ve daha sonra bütün İtalya'yı dolaşarak Portekiz'e ulaştı. Orada Kabalist, büyücü ve kendi başına Mesihsel bir kişi olan Diego Pires ile (aynı zamanda Solomon Molcho olarak bilinen, yaklaşık 1500-1532) tanıştı ve ikisi de kısa bir süre sonra ülkeden sürüldü. Reuveni daha sonra Provence kıyısında bir gemi kazası geçirdi, Claremont Efendisi tarafından 2 seneliğine hapse atıldı ve ardından serbest bırakıldı. 1530'da Venedik'e geri döndü, Manuta'yı ziyaret ettikten sonra hapse atılıp İspanya'ya gönderildi ve daha sonra orada vefat etti. Molcho'nun birçok şehre seyahat ettiği iddia edilir. Kendisi kuşkusuz Joseph Taitazak'ın yeşivasında okuduğu ve muhtemelen Joseph Karo ile tanıştığı Selanik'e geldi. 1529'da İtalya'ya geri döndü, Ancona'da vaaz verdi ve daha sonra Pesaro ile Roma'ya gitti. 1530'da Venedik'te Reuveni ile tekrar birleşti ve yeniden Roma'ya kaçtı. Ancak 1532'de Regensburg'da Kutsal Roma İmparatoru V. Charles'a karşı son görevlerinde tekrar Reuveni ile birleşti. Reuveni ölüm cezasından bağışlanırken, Molcho ilk Hıristiyan inancına dönmeyi reddettikten sonra kazıkta yakıldı.[43]

İspanya'daki sürgünden sonra tarihi öykü yazarlarının gezileri, Yahudilerin ve diğer milletlerin tarihine olan ilgileri göz önüne alınınca, anlamlı görünebilir. Ailesinin kökleri İspanya'da olan Joseph Ha-Cohen (1496-1578) Avignon'dan yoğun bir eğitim gördüğü Ceneviz'e göç etti. Birçok bölgesel Yahudi, sürgünün kurbanı olarak Novi'ye gitmek üzere Napoli'yi terk etti, ancak geri döndükten sonra 1550'de ikinci kez sürüldü ve tekrar Voltaggio'ya yerleştirildi. 1567'de Yahudi cemaatinin geri kalanıyla bu şehirden tekrar sürüldü.

Solomon ibn Verga'nın hayatındaki ayrıntılar (1520) daha kasvetlidir. 1492'de İspanya'dan kovuldu, Lizbon'a varınca 1497'de zorunlu olarak din değiştirdi, ama bir müddet Roma'da yaşamış olabileceği İtalya'ya kaçtı. Sonunda belki de Osmanlı İmparatorluğu'na doğru yol alırken Flanders'da öldü. Bir haham ve Tevrat yorumcusu olan Eliezer Ashkenazi'nin Selanik'ten Mısır'a, Kıbrıs'a, Venedik'e, Prag'a, Cremona'ya, Poznan'a, Gniezno'ya ve Krakow'a durmak bilmeyen yolculukları bütün Avrupa'da çeşitli Yahudi cemaatleriyle kültürel bağlarını gösterir. Onun izlediği yollar istikrarsız, tedirgin ve bazen mücadeleci bir kimliği açık bir şekilde yansıtır.[44]

On yedinci yüzyılda entelektüel göç en iyi, yukarıda sözü edilen gökbilimci, doktor ve Kabala yorumcusu olan Joseph Delmedigo'nun (1591-1655) yolculuğunda görülür. Delmedigo'nun entelektüel gerçeği, bilimsel yazılarını ve teosofik* düşüncelerini basacak olası yayıncıları arayışı onu Girit'ten Padua'ya, Kahire'ye, İstanbul'a, Romanya'ya, Polonya'ya, Vilna'ya, Hamburg'a, Amsterdam'a, Frankfurt am Main'a ve sonunda Prag'a götürdü. Onun seyahatleri Yahudi ve Konverso entelektüellerinden oluşan geniş bir seriyle eşleşir; bunların arasında Abraham Kardeşler'i (1626-1706), Isaac Cardoso'yu (1605-81), Joseph Hamiz'i (yaklaşık 1676), Abraham Herrera'yı (yaklaşık 1570?-1635 veya 39) ve daha birçok ismi sayabiliriz. Bir doktor ve düşünür olan Isaac Cardoso Portekiz Tancoso'da doğdu, Salamanca'da eğitim gördü ve Valladolid ile Madrid'de doktor olarak hizmet etti. Venedik'e giderek Engizisyon'dan kaçtı ve sonunda Verona'ya yerleşti. Sabetaycı hareketin temel mimarlarından biri olan Abraham Cardoso İspanya'da Rio Seco'da doğdu, Salamanca'da tıp okudu, Madrid'de yaşadı ve erkek kardeşi ile Venedik'e geldi. Venedik'in dışında kendini Yahudi ilan ettiği Leghorn'da da yaşadı. 1659'dan sonra Mısır'da, Tripoli'de, Tunus'ta, tekrar Leghorn'da, İzmir'de, Bursa'da, İstanbul'da, Tekirdağ'da, Gelibolu'da, Adriano'da, Sakız Adası'nda, Girit'te, Yaffa'da ve İskenderiye'de dolaştı. Otuz yıl boyunca fırtınalı tartışmalarla meşgul olduğu için, çok sayıda yolculuk yapmasının ve herhangi bir cemaatte uzun zaman yerleşememesinin nedeni, onun Sabetaycı bir lider olarak belirgin bir özelliğiydi.[45]

Bir doktor ve Kabalist olan Joseph Hamiz Venedik'te doğmuş, Padua'da doktor olarak eğitim görmüş, Kabala ve Sabetaycılıkla fazlaca meşgul olmuş ve Kudüs'te yerleşmeye karar vermişti. 1666'da yolda bazı İbranice yazılarını yazdığı ve şehirde doktor olarak hizmet ettiği Zante'de oyalandı. Bir Konverso ve Kabalist düşünür olan Abraham Herrera muhtemelen Portekiz'de doğmuştu; kendisi ilk önce Floransa'ya, sonra da Fas'a taşındı. Cadiz'de kalırken İngilizler tarafından ele geçirildi ve Londra'ya götürüldü. 1590'larda Ragusa'da açıkça bir Yahudi olarak yaşıyordu ve Israel Sarug'un

* Tanrı'nın varlığına mistik sezgilerle duyulan inanç. (çev.)

yönetiminde Isaac Luria'nın öğretilerini inceliyordu. Kendisi Amsterdam'da resmi olarak Yahudiliğe döndü ve orada kaldı. Sonraki hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir.[46]

Bunlardan çok daha renklisi (1610-98) yılları arasında yaşamış, Sabetaycı hareketin ilk yıllarının muhalifi ve belgecisi olan Jacob Sasporta'nın mesleğidir. Oran'da doğan Sasporta Tlemcen'in hahamı oldu, ama ardından devlet tarafından görevden alındı ve dolaşmaya devam etti. Fas Kralı'nın emriyle Amsterdam'a yaptığı ilk ziyaretten sonra, İspanya Kralı'nın mali temsilcisi oldu. 1656'da Londra'da Oliver Cromwell için Menasseh ben Israel'in temsil heyetine katıldı. 1664'te Londra'da kendisine Sefarad haham görevi sunuldu, ama sonunda 1665'te Amsterdam'a geri döndü. Ardından Hamburg'da yaşadı ve daha sonra rabinik bir görev üstlenmek üzere 1678'de Leghorn'a taşındı. Yaşlılığında bir Sefarad hahamı olmak için Amsterdam'a geri döndü.[47]

Hareket halinde olan Aşkenaz entelektüelleri sayıca Sefarad olanlardan çok daha az görünüyorlardı, ama bunlar kuşkusuz aynı dönemde kolayca tespit edilebilirler. En etkileyicilerinden bir tanesi, 1648'de Cossack katliamlarıyla ilgili ünlü tarih yazılarının yazarı olan ve Prag'dan Güneydoğu Polonya'ya, sonra Almanya ve Amsterdam'a seyahat eden Nathan Nata Hannover'dir (ölümü 1683).

Ardından, Sefarad Kabalistlerle Safed'den gelen Isaac Luria'nın yeni Kabalist metinlerini incelediği konusunda rapor hazırladığı Venedik ve Leghorn'a seyahat etti. İtalya'dan sonra Moldovya'ya hareket etti. 1660'ta Prag'da Yahudi gezginler için gerçek bir rehber olan *Safah Berrurah* (açık lisan) adlı kitabını İbranice, Almanca, Latince ve İtalyanca yayımladı. 1666'da o sıralar Osmanlı yönetiminde olan Jassy, Walachia'da yeşiva müdürü olarak atandı, daha sonra Pascani'ye gitti. Oradan, Macaristan sınırında bulunan Moravya'da Brod'a yerleşti ama sonunda Türk askerleri tarafından öldürüldü.[48]

Hanover'in bir Yahudi gezgin olarak bireysel farkındalığı, daha genç olan çağdaşı Shabbetai Bass'ınkini anımsatır (1641-1718). Bass'ın kendi anne ve babası 1655'te Polonya'da Kalisz'te Kazaklar tarafından öldürüldüler ama kendisi ve erkek kardeşi kurtarıldılar ve Prag'a gitmeyi başardı-

lar. Bir *kantor*, rabinik âlim, İbrani bibliyografyacı ve yayıncı olarak kütüphaneleri ziyaret etmek için 1674 ile 1679 yılları arasında Polonya'ya, Almanya'ya ve Hollanda'ya bir yolculuğa çıktı. Amsterdam'da matbaacılık sanatında usta olduktan sonra, 1680'de ünlü İbranice bibliyografik rehberi *Siftei Yeshenim* (Eskilerin Lisanları) adlı kitabı ve aynı zamanda seyahat edenler için *Massekhet Derekh Erez* (Ülke Yolunda Broşür) adlı kendi Yidiş el kitabını yayımladı. Daha sonra, Amsterdam'dan Auras'a seyahat etti ve vefat ettiği yer olan Dyherfurth'a nakledilen bir matbaa açtı.[49]

On sekizinci yüzyılda Polonya'dan Almanya'ya, Padua'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'na seyahat eden bir Aşkenaz Yahudisi olan Tobias Cohen (1652-1729) tıp okuluna kaydolmaya çalışan bir öğrencinin çilelerini ve sıkıntılarını, sonunda kabul edilişini, mezuniyetini, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Yahudi doktor olarak oldukça başarılı kariyerini ve tıp konusunda çok ünlü bir ders kitabının yazarlığını güzel bir şekilde anlatır. Bir haham ve Padua tıp okulundan başka bir mezun olan David Nieto (1654-1728) İtalya'dan İngiltere'ye -bu durumda Leghorn'dan Londra'yagöç eden birçok Yahudi entelektüelin hareketine örnek olurken, Londra'da Bevis Marks adlı İspanyol ve Portekiz cemaatinin *hakham*'ı (din adamı) oldu. Hayyim Joseph David Azulai'in (1724-1806) tüm Avrupa'yı kapsayan seyahatleri çok ünlüdür. Kudüs'te doğan Azulai, Filistin'deki Yahudi cemaatlerinin temsilcisi olarak yetişkin döneminde senelerce yurtdışına seyahat etti. 1753 ile 1758 yılları arasında Hebron yeşivası adına İtalya'yı, Almanya'yı, Hollanda'yı, Fransa'yı ve İngiltere'yi ziyaret etti. 1764'te tekrar İsrail'i terk etti ve 1769'a kadar kaldığı Kahire'ye vardı. 1772'de İtalya'ya seyahat ederken, kendisi yine Hebron'u temsil eden *shali'ah* (temsilci) idi. Sonunda hayatının geri kalanını geçirdiği Leghorn'a yerleşti. Günlük tutan, İbrani bibliyografyacı ve rabinik bir âlim olarak, bütün Avrupa'daki kütüphaneleri ziyaret etti, İbrani elyazmalarını ve kitaplarını sınıflandırırken Shabbetai Bass'ın çalışmalarına katkıda bulundu.[50]

On yedinci ve on sekizinci yüzyılların sonunda, Sabetaycı temsilciler esir düşmüş Mesihlerinin haberlerini ve mesajını yayarak bütün kıtayı defalarca arşınladılar. Nehemiyah Hiyya Hayon (yaklaşık 1655-yaklaşık 1730) ilahiliğin doğasıyla ilgili basılmış ifşalar hakkında büyük bir itiraz fırtınasına

yol açan ve geniş çapta seyahat eden propagandacıların belki de en ünlüsüydü. Bir başka değişik şahsiyet de rabinik *shelilim*'in (temsilciler) gerçek bir ordusunun güçlü bir temsilcisi ve Filistin'de Yahudi cemaatler için fon arayışında olan, bir Yahudi cemaatinden diğerine seyahat eden Moses Hagiz (1672-1751?) idi. Hagiz imanı tavsiye ediyor ve özellikle hahamlık makamının birçok kuruluşuna meydan okuyan dinsizlere karşı bunu şiddetle savunuyordu.[51] Azulai, Hayon, Hagiz ve aynı zamanda Sasportas bir şehirden başka bir şehre defalarca ortaya çıkan kendine özgü gezginlerden çok daha fazlasıydı. İdeologlardan, kitap satıcılarından, vaizlerden, para toplayıcılarından oluşan örgütlü ağların bir parçasıydılar ve genellikle her biri bütün bu rolleri aynı zamanda bünyesinde barındırıyordu. Maddi ya da manevi satış yapmak amacıyla seyahat ediyorlardı ve ziyaret ettikleri Yahudi cemaatleri onları kabul etmeye ve hatta çeşitli taleplerini gerçekleştirmeye mecbur hissediyorlardı.

Daha ileri bir tarihte gezgin hahamların arasında, yolculukları sırasında topladığı geniş bilgileri içeren büyük bir İbranice ansiklopedinin yazarı olan Phinehas Elijah Hurwitz vardır (1765-1821). Hurwitz Lwow veya Vilna'da doğdu, Polonya'da, Macaristan'da, Almanya'da, İngiltere'de dolaştı ve Avrupa dillerinde bilimsel metinleri İbraniceye çevirirken yardım eden birçok araştırmacı ile birlikte çalıştı. Bir doktor ve İbranice yazar olan Gumpel Schnaber Levinson (1741-97), ünlü doktorlar John ve William Hunter'ın tıbbi programında çalışmak için Berlin'den Londra'ya seyahat etti. Yahudilere İngiltere'den mezun olmak yasak olduğu için İskoçya'da Aberdeen Üniversitesi'nin tıp bölümünden mezun oldu. Simya konusuna entelektüel ve ruhsal ilgisi onu İsveç'e sevk etti. Sonunda Londra'ya, oradan da Almanya'ya döndü. Almanya'ya dönerken bir gemide Hz. Süleyman'ın yazmış olduğu bir kitap (Ecclesiastes) hakkında nasıl bir yorum yazdığını anlattı. Solomon Bennet (1761-1838) Polotsk'tan Belorus'a, Kopenhag'a, sonra Berlin'e yolculuğa çıktıktan sonra nihayet on sekizinci yüzyılın sonunda Londra'ya yerleşti. Bennet oldukça yetenekli bir oymacı idi; Londra'da İbranice olan Mukaddes Kitap'ın yeni bir İngilizce çevirisini başlatmak için geniş çaplı İbranice altyapısını kullanırken, Londra'da Aşkenaz hahambaşının otoritesine açıkça meydan okudu.[52] Kişi Doğu Avrupa'dan Batı'ya ay-

dınlanmış ilgilerinin peşinde seyahat eden birçok ünlü gezgin *maskilim*'i (aydınlanmış insanlar) ekleyerek bu listeyi kolaylıkla uzatabilir. Birkaçını saymamız gerekirse, Israel Zamosc (yaklaşık 1700-1772), Isaac Satanov (1732-1804) veya Solomon Maimon (yaklaşık 1753-1800) bunların bazılarıdır. Hareketlilik bütün modern dönemde de Yahudi entelektüel hayatın temel bir boyutu olarak kalmaya devam etmiştir.[53]

Ancak son incelemede bütün bu örnekler, seyahat eden insanlarla seyahat eden düşünceler arasında, mantıklı bir kuşkunun ötesinde, doğrudan bir bağlantı olduğunu kanıtlamaz. Kitabın bu bölümünün göstermiş olduğu gerçek, hareketliliğin erken modern Yahudi hayatında, özellikle birçok ünlü entelektüel şahsiyet için temel bir unsur olduğuydu. Kültürel oluşum üzerindeki tam etkisi henüz yeterli ve sistematik bir şekilde incelenmemiştir. Bu tür bir proje, bu şahısların ve muhataplarının yazılarından derlenen ayrıntılı bir biyografik veri, içinde yaşadıkları çeşitli kültürel koşulların ve değişen ortamlara uyumlarının dikkatli bir incelemesini gerektirir. Bu tür bir görev önemli ancak bu kitabın kapsamı dışındadır. Şu anda belirtebileceğim tek şey olası bağlantılardır. Bunlara birçok lisanda yazma süratinin hızlandırılmasını; hukukta, Kabala'da, edebi eserlerde, tıpta, tarihte, biyografide, vaaz verme sanatında edebi yaratıcılığın yeni şekillerinin ortaya çıkmasını veya Yahudilerin tıp, uygulamalı sanatlar, hahamlık ve ticaret gibi gezici mesleklerde yoğunlaşmalarını dahil edebiliriz. Bu dönemde Yahudi hareketliliği, en azından kısmen, unutulabilecek kültürel farklılıkları kabul etmek ve hafızalara kazımak için kitapların üretilmesi ya da Yahudi kanununun evrensel kodunun yazılıp yayımlanması, Joseph Karo ve Moses Isserles'in göç etme kargaşasının neden olduğu değişimi ve parçalanmayı ele almak üzere yazdıkları *Shulhan Aruch* ve *Mappah* gibi unsurları açıklayabilir.[54] Gördüğümüz gibi, hareketlilik lisanla ilgili yeni kapalı yerleşim bölgelerini de saptar. Aşkenaz Yahudileri Venedik ve Amsterdam'da, Polonya ve Litvanya'da, bu yörelerde yaşayan insanların çoğunluğu arasındaki garipliğine rağmen, Yidişçe konuşup yazıyorlardı. Sefaradlar Ladino konuşuyorlar ve bir Türk dil sahasında yazılarını bu lisanda basıyorlardı. Amsterdam'daki Konversolar ise yeni benimsedikleri şehirlerinde İspanyolca ve Portekizce okumak için düzenli olarak toplanıyorlar, toplumsal ticaret ve

edebi yazılar için Almancadan ziyade bu dilleri kullanıyorlardı. Sonunda, daha önce belirtildiği gibi ve 3. bölümde daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi, insanların hareketliliği kitapların hareketliliği ile bir paralellik teşkil ediyordu. Matbaacılar, diziciler ve kitap satıcıları işleri bir yerden bir yere mekik dokumaya dayalı oldukça hareketli insanlardı. Sürekli hareket halinde olan bir toplumda kitapların yayımlanması da, hareketi bir şekilde sabitlemenin, zor olsa da şimdiki zamanı düzeltmenin ve durağan kılmanın girişimi olarak, geçmişin ve geleneklerin anısını muhafaza edip depolamanın bir yolunu teşkil ediyordu.

İKİ

Toplumsal Birleşme

Biliminsanları bir yüzyıldan fazladır, erken modern dönemde nispeten güçlü Yahudi toplumsal kuruluşların göze çarpan gelişimine dikkat çekmişlerdir. Hollanda'da, İtalya'da, Almanya'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve özellikle Doğu Avrupa'da bu özenli ve karmaşık kuruluşlar mahalli devletlerin karşısında Yahudi seçmenleri temsil ederken ve bireysel üyelere dini, eğitici ve toplumsal hizmetler sağlarken çok verimli bir şekilde çalıştılar. Bu dikkat çekici gelişmenin doruk noktası, yöresel ve bölgesel Yahudi cemaatlerinden oluşmuş geniş bir federasyonun Dört Ülke Konseyi'ni yaratmak için birleştiği Doğu Avrupa'da gerçekleşti. Bu muazzam kuruluş, diasporada Yahudi özerkliğinin en görkemli yapılarından bir tanesini simgeliyordu.[1]

Bu erken modern cemaatler, onların içyapıları, dini ve laik liderlik arasındaki ilişkiler ve ev sahibi devletlerle olan dış ilişkiler çağdaş tarihçilerin de büyük ilgisini çekmiştir. Buna rağmen, maalesef en yeni çalışmalarının odak noktası kesinlikle bölgesel kalmış ve bütün Yahudi dünyasında bu gelişmelerin daha geniş bir manzarasını neredeyse hiç göz önünde bulundurmamıştır. Bildiğim kadarıyla, hiç kimse erken modern Avrupa'da Yahudi toplumsal gelişmeleri sistematik bir şekilde karşılaştırmaya yeltenmemiştir.[2]

Bu bölüm, bir deneme ve ön çalışma niteliğinde olmasına rağmen, Batı Sefarad cemaatlerine odaklanarak özellikle Amsterdam'da, Alman topraklarında, Polonya'da, Litvanya'da, İtalya'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi toplumsal yapıların bir karşılaştırmasını sunar.[3] Yahudi cemaatleri erken modern koşullarda ortaçağ Müslüman ve Hıristiyan toplumlarınkiyle çarpıcı devamlılıklar sergilerken, aynı zamanda bariz kesintiler de mevcuttu.[4] Ve daha da vahim olanı, bu kuruluşların modern Yahudi toplumlar-

da küçülmesi ve çökmesiydi. On altıncı ve on sekizinci yüzyıllarda çeşitli şekillerde gelişen toplumsal birleşme, bir bütün olarak erken modern Yahudiliğin eşsizliğinin büyük bir işaretidir ve hareketlilik unsuru ile birlikte bölgelerarası anlamda daha öncekinden çok daha büyük bir ilgiyi hak etmektedir.

Aşağıdaki tanımlama üç temel konuya odaklanır. Birincisi, erken modern Yahudilerin toplumsal yapıları ortaçağdakilerden çok daha özenli ve karmaşıktı; bu dönemin benzersiz bir gelişmesini ifade ediyordu. Bu yapılara genel bakışı sunarken, kişi Yahudilerin yaşadığı ana bölgelerin her birinde ortak bir eğilim fark edebilir mi yoksa bölgeler arasındaki önemli farklılıklar anlamlı karşılaştırmalar yapmamızı engeller mi? İkincisi, yeni cemaatler laik otoriteye, özellikle zengin tüccarlarınkine imtiyazlar sağlayıp onları hahamlardan üstün tuttular. Görünen odur ki, bu bölgedeki hahamlık daha profesyonel, daha kurumsal ve bunun neticesinde, toplumsal işleri düzenleyen elit aristokrat grupların toplumsal liderliklerine daha bağımlı oldu. Kuşkusuz hahamlar bütün güçlerini kaybetmediler ve ileride göreceğimiz gibi, durumları bir yerden başka bir yere bir nebze değişiyordu. Buna rağmen, birçoğu bağımsızlık ve yetki konusunda kayıplarının farkına vardılar, yeni konumlarına itiraz ettiler ve açıkça görebildikleri yeni gerçeklere uyum sağlamak için çaba harcadılar. Hahamlık gücünün kaybı, en çok Batı Avrupa'da görülürken, Doğu Avrupa'da ve İtalya'da daha az, Osmanlı İmparatorluğu'nda ise çok daha az görüldü. Bu farklılıklara rağmen, gerilemekte olan bir hahamlığın daha geniş bir resmi bizim bireysel keşiflerimizden mi kaynaklanır? Üçüncüsü, Yahudi toplumsal kuruluşların artan karmaşıklığı, kuşkusuz bu toplumsal yapıları kendi siyasi ve ekonomik gündemlerini geliştirmek olarak gören ticari anlayışlı devletlerin politikalarının bir neticesiydi. Bu bölümde ele alınacak olan ilginç soru ise, bu ev sahibi devletlerin erken modern Yahudi cemaatini ne ölçüde yarattığı, kendi açılarından bakınca ne ölçüde çıkarlarına hizmet eden, hatta kendi görüntülerinde oluşmuş bir öz şuur ve birleşik ilkenin sonucu olduğudur. Erken modern devletlerin politikaları, Yahudilik ilkesi açısından ortaçağdakilerden farklı mıydı? Erken modern devlet ile onun Yahudi cemaati arasındaki ilişkiyi genelleştirebilir miyiz, yoksa bölgesel farklılıklar bu tür bir olasılığı engeller mi?

İtalyan Toplumsal Gelişmeleri

İtalya'nın Padua şehrinde Yahudi cemaatinin kayıt defterine (*pinkas*) 1585 yılı için tek bir olay dahil edilmiştir. Olay evlilik dışı bir çocuk doğuran ve cemaatin çocuğu desteklemesinde ısrar eden bir kadınla ilgilidir. Eğer talebi reddedilseydi, çocuğu sinagoga veya babayı ve bütün cemaati utandırmak için babanın evine götürecekti. Cemaatin liderleri veya *parnassim* bu tür olumsuz bir tanıtımdan endişelendiler ve ünlü haham Samuel Archivolti'nin (1515-1611) karar vermesine izin vermektense, konuyu kendileri ele almaya karar verdiler. Archivolti yetkisine el konmasına sinirlendi ve sonunda protesto ederek çekilmek zorunda kaldı. Ancak cemaatin genel konseyi liderlerinin tarafını tutarak, "bir hahamın izni olmadan" karar alma hakkında ısrarcı davrandılar. Samuel tek başına baba olduğunu düşündüğü adama karşı bir *herem* ya da bir yasak getirdi. Cevap olarak *parnassim* şunları açıkladı: "Bundan böyle Padua'da yaşayan hiçbir haham veya öğretmen cemaatimizden en az iki *parnassim*'in onayı olmadan bir *herem* veya yasak getiremeyecektir." Archivolti iki taraf arasında uzlaşma sağlamak için Venedik'in hahamı olan Judah Katzenellenbogen'i çağırdı. Judah, Padua liderinden bu kararı resmi olarak geri çevirmeden feshetmesini rica etti. Bu kayıt 1601'e kadar cemaat defterinde kaldı; bu dönemde hahamın konumu kısmen güçlendi, onunla ilgili olumsuz referanslar silindi ve dini kanunla ilgili konularda *herem* ilan etme hakkı kabul edildi.[5]

İtalya'da cemaat liderlerinin geleneksel olarak hahamlık imtiyazını ele geçirdikleri tek olay buydu; Archivolti ise kendisinden geçici olarak alınanı başarıyla geri aldı. O halde bu olay şu kuralı kanıtlarken İtalyan şehir devletlerinde ve ötesinde erken modern Yahudi toplumsal hayatın temel konularına bizim için bir pencere açar; o da laik otorite ile dini otoritenin dengeleri ve her birinin sınırlarıdır. Bu olay çok etkileyici bir noktaya değinir: Yahudiler İtalya'da hiçbir zaman kendi cemaatlerine tam olarak egemen olmadılar, ancak kendi hayatlarını sürdürürlerken, belli ölçüde bir özerkliğe ulaştılar.[6]

Yahudi toplumsal kuruluşun işaretleri ilk önce on beşinci yüzyılın sonla-

rında ve on altıncı yüzyılın başlarında Kuzey ve Orta İtalya'nın şehir devletlerinde ortaya çıktı ve on altıncı yüzyılın ikinci yarısından sonra Yahudi sinagogların, mezarlıkların ve yardım kuruluşlarının ortaya çıkmasıyla daha belirgin oldu. Şehir kuruluşlarının Yahudi toplumsal yapılar üzerindeki etkisi barizdir: Yahudi vatandaşların genel toplantıları, daha küçük toplantılar ve *parnassim* (cemaat liderleri) belediye toplantılarının ve *procuratori*'nin yapılarını taklit etmeye başladılar. En eski Yahudi toplumsal kayıt defteri 1539'da Verona'ya kadar geri gider. İlk zamanlar zengin bankerler bu cemaatlerin liderliğini ele aldılar ama daha sonra aynı derecede zengin tüccarlar bankerlerin denetimlerine meydan okuyarak liderliğe el koydular. Bu elit sınıfların en önemli görevi belediye için seçmenlerden vergi toplamak ve üyeleri için toplumsal ve eğitici hizmetler sunmaktı. Hahamlar cemaat tarafından özellikle pedagojik rolleri için atanıyorlardı, ama aynı zamanda iki tarafın da başından beri bir hakem tarafından tespit edilen ve kabul etmeye razı oldukları yasal kararları bildiriyorlardı. Bu hahamlar nispeten bir ekonomik bağımsızlık elde etmişlerdi; konumları diğer hahamların olası meydan okumalarından korunmuştu. Bunun yanı sıra, laik liderliğin onayı ve desteğiyle *herem* kullanarak kararlarını zorla kabul ettiriyorlardı, bu da yukarıda sözü edilen Samuel Archivolti'yi çevreleyen anlaşmazlığın son çözümüydü.[7]

On altıncı yüzyılın ikinci yarısından sonra, Yahudiler, bütün Yahudilerin orada yaşaması gerektiği ve hiçbir Hıristiyan'ın içinde yaşamasına izin verilmediği, "getto" denen kapalı çevrelerde tecrit edildiler. Papalığın bakış açısından, bu yeni mekân düzenlemeleri Katolik toplumu, Yahudilere "bulaşmaktan" korumak için tasarlanmıştı. Yahudiler sınırlı bir semtte daha kolay denetlenebilecekleri için, sonuçta daha kolay din değiştirebileceklerdi. Yine de, getto kurucularının misyoner niyetlerine rağmen, Yahudi nüfusunun sadece küçük bir yüzdesi din değiştirdi. Esasında, henüz yeni tecrit edilmiş bu semtlerin sefaletine ve fakirliğine rağmen, bu yeni koşulların olumlu bir tarafı da vardı: Getto Hıristiyan toplumun içinde, Yahudilere coğrafik ve siyasi açıdan, açıkça belirlenmiş bir yer sağlamıştı. Bunun yanı sıra, Hıristiyan otoriteler Yahudilerin dahili yargı kararlarıyla ilgili sistemi hoş görmeye devam ettiler. Getto mimarlarının Hıristiyan kültürünü, Ya-

hudi azınlığın sözüm ona kirliliğinden koruma amacına rağmen, Yahudiler kendilerini eskisinden çok daha fazla, çevrelerinin organik ve doğal bir parçası olarak hissettiklerinden, bu kapalı çevre çelişkisel olarak Hıristiyan çoğunlukla kültürel diyalog ve etkileşim konusunda yeni fırsatlar yarattı.

Bu yeni kentsel çevrelerin yoğunlaşması ve hatta sıkışması Yahudi toplumsal hayatına yeni zorluklar çıkardı. Sefarad, Aşkenaz ve İtalyan cemaatlerinin ve sinagoglarının bireysel olarak bulunduğu bölünmüş bir toplumda, dini otoritenin de parçalanması genel eğilimi izledi. Bu çoklu alt cemaatlerin varlığı ve genellikle hemfikir olmayan dini otoritelerin rekabeti yüzünden dini güç sınırlıydı. Ve bazı bireysel hahamların entelektüel şöhretine rağmen, hepsi sonuçta hizmet ettikleri cemaatlere ve gettoların toplumsal ve manevi hayatlarını zenginleştiren birçok kardeşlik cemiyetinden üstün olan ve toplumsal hayatı denetleyen zengin ailelere minnettardılar.[8]

Bu zamana kadar, gettonun ortaya çıkması âlimler tarafından Yahudi toplumsal gelişmesinde belirleyici bir evre olarak görülmüş, ama başlangıcının veya ortaya çıkmasının kesin temel unsuru olarak görülmemiştir. Floransa'daki getto hakkında yapılan son incelemede, bir biliminsanı "Yahudileri yeni kapalı semtlerinde yaşamalarına zorlama eylemi, bilimin öteden beri var olduğunu iddia ettiği Yahudi kuruluşları ortaya çıkardığını ileri sürdü." Floransa civarlarında yaşamış olan bir Yahudi nüfusu olmuş olabilir, ama gettonun kurulmasından önce var olan bir cemaat olmayabilir. Yahudileri ayrı bir semtte toplamakla ilgili Medici yöneticilerinin kendini bilen politikaları, kendi rejimleri altındaki bazı özel grupları içine almak, düzene sokmak, denetlemek ve "mekânlaştırmak" ihtiyacına uyuyordu. Ve bunu yaparlarken, ilk kez bir Yahudi cemaatine, Yahudi kuruluşlarına ve hatta "Yahudiliğin tekrar oluşturulmasına" şekil verdiler.[9]

Floransa'da bu nispeten önemsiz Yahudi cemaatinin ortaya çıkışı ve gettolaşmasıyla ilgili Medici hükümetinin arşivindeki kaynaklara dayanan öykü, kışkırtıcı bir şekilde devlet kurmakla ilgili amaçları ilerletmek için Yahudi tecridinin kasten kullanılması ve azınlıktaki bir cemaatin sırf siyasi manevralarla şekillendirilebilme derecesi hakkında önemli bir soruyu akla getirir. Floransa örneğinde, gettodan önce kurumsal bir hayatın varlığı hakkında çok az kanıt vardır, ama toplumsal yapılar yerleştikten sonra bile,

Yahudi meskûnların kendileri tarafından yazılmış dahili İbranice kaynakların eksikliği, Medicilerin sözüm ona yarattıkları Yahudi deneyiminin, diğer İtalyan Yahudi cemaatlerinkine göre çok zengin veya önemli olmadığını gösterir. "Yahudiliği yaratırken" yapılan büyük deney, Yahudi kültürel üretiminde çok az bir iz bırakmıştır.

Toskana Yahudilerinin olayı benzersiz miydi, yoksa "diğer yerlerdeki Yahudiler için muhtemelen kurallara uygun muydu?[10] Floransa'daki durum Venedik'teki, Roma'daki veya Padua, Ferrara ve Mantua'daki daha ünlü ve büyük gettolarla karşılaştırılınca, gerçekten de müstesna görünür. Bu önemli beş Yahudi cemaatinin her biri gettolaşmadan çok önce özenli cemaat kuruluşlarına sahipti. Diğer iki Toskana şehri olan Pisa ve Leghorn'da, Yahudi cemaatleri hiçbir getto yapısı olmadan ortaya çıkmışlardı. Bu da, her şeyden önce, Yahudi kurumsal yaşamını ele almak için tutarlı ve amaçlı bir Toskana politikasının hiçbir zaman var olmadığı anlamına gelir.[11]

Sonuçta, erken modern devletlerin kendi girişimleriyle Yahudi cemaatlerini yaratabildikleri ve yarattıklarıyla ilgili tez merak uyandırıcı ama ikna edici değildir. Floransa'da Toskanalı yetkililer tarafından saptanmış cesur tedbirlerden önce mutlaka hem bütün İtalya'da, hem de Avrupa'nın geri kalan kısmında Yahudi cemaatleri ortaya çıkmıştır. Yahudi cemaatlerinin sadece erken modern devletlerin müdahalesiyle icat edildiğini savunan varsayım, aynı zamanda asırlar boyunca Müslüman ve Hıristiyan dünyasında karmaşık Yahudi cemaat yapılarının geniş bir kanıt yoğunluğunu göz ardı eder. Yahudilerin bir araya gelmekle ilgili dini emirleri ve hahamların cemaatlerini yönetmekle ilgili güçlü emellerini göz önünde bulundurmadan, başlangıcını ve gelişmesini devlet gücünün bir ürünü olarak görmek yanıltıcıdır. Ortaçağın ve erken modern dönemin hükümetleri Yahudi azınlıkların hayatlarına müdahale etmek için saldırgan bir şekilde hareket edebilirlerdi. Bazılarının yaptığı gibi, bu azınlıkları mümkün olduğu kadar inkâr etmeyi veya geçici anlamda Yahudi vatandaşlara tutarsızca veya amaçsızca davranmayı kolaylıkla seçebilirlerdi. Erken modern devletlerin Yahudi vatandaşlarına karşı tutumlarının çeşitliliği, bu bölümün gerisindeki kanıtın önereceği gibi, tek bir örneğe indirgenemez.

Konverso Toplumsal Kuruluşları: Leghorn ve Amsterdam

Leghorn veya Amsterdam gibi cemaatlerde Konversolar tarafından kurulan Yahudi kuruluş örnekleri, İtalya'nın geri kalan kısmında daha önce gördüğümüz benzer eğilimler ve Yahudi işlerinin dahili yönetimi ve yerel hükümetleri ile dış ilişkiler açısından ilginç farklılıklar sergilerler. Bir gettoda yaşamaya mecbur olmayan geniş bir Konverso nüfusu ile hareketli bir liman şehri olan Leghorn örneği, toplumsal meseleleri şekillendirirken zengin tacirlerin egemenliğinin altını çizer.[12] Esasında bu cemaatin hahamları, cemaatin kurumsal hayatına egemen olan tacirlere verilen ekonomik imtiyazlar ve siyasi tavizler etrafında dönen bir sistemde ücretli işçiler olarak hareket ediyorlardı. Bu gerçek, Yahudi cemaatinin kuralları ve on yedinci yüzyılın sonlarında şehre gelen ünlü bir ziyaretçi olan Rabbi Jacob Sasportas'ın (1610-98) açık eleştirisi ile açıkça gösterilmektedir.

1670'te Leghorn'daki *parnassim* aşağıdaki duyuru ile gücünü açık bir şekilde doğruladı:

> Hiçbir Yeşiva, ister şehrin dışından, ister içinden açılan herhangi bir sorgulamaya, hiçbir mali konuda yazılı olarak cevap vermeyecektir. Bu ancak Senhore'lardaki *parnassim*'in onayı ile gerçekleşebilecektir. Burada Senhore'ların, *parnassim*'in veya temsilcilerinin yargısına uyması gereken her işlem...piyasanın ticari geleneğine veya başka herhangi bir mercie ihtiyaç duyulmaksızın *din Torah*'ta [Yahudilikte dini kanun] özellikle karar verilmiş şekilde tasdik ettiğimiz ve onayladığımız kurallarına sadık kalacaktır... İlahi veya manevi kanuna ait olan bütün meselelerde... Yahudi kanunlarına ve geleneklerine göre karar vermek için *parnassim*'e gerek duyulacaktır... Bu nedenle, bu davalardan Senhores *hakhamim*'e diledikleri gibi söz etmelerine izin verilecektir. Böylece fikirlerini beyan edecekler ve hüküm Senhores del Mahamad, yargıçlar veya hakemler tarafından duyurulacaktır.[13]

Diğer bir deyişle, laik liderlik bütün ticari konularda, "piyasanın ticari geleneğini veya kurallarını" izleme konusunda tam bir yetkiye sahipti. Evlilik, boşanma, rejim kuralları ve diğer ayinsel konularda hahamlara uzman görüşleri için danışabilirlerdi, ama sonunda, bu konularda tek imtiyazları olan "diledikleri gibi" karar verme hakkına sahiptiler. Dini liderliğin sadık bir savunucusu olan Jacob Sasportas, dini otoriteye yasadışı saldırısı olduğunu düşündüğü şeye kızmıştı. Marsilya'dan yazarken şunu sordu: "İlahi kanun laik kanunun altında mı sayılmalıdır ve Tora âlimlerinin mantığı, beşeri mantığı neyin saptadığı ve tacirlerin geleneklerine göre neyin yargılandığı ile ilahi kanun tarafından neyin tespit edildiğini ayırt etmekten aciz midir?"[14]

Ticari liderlik suçlaması Amsterdam'dan yazılan bir mektupta ve bir kamu genelgesinde daha sivri ve daha az diplomatikti. İlk örnek: "Gerçek şudur ki, tüm tutkuları ve arzuları, *hakhamim*'in onuruna hitap eden herhangi bir şeyi çarçur etmek ve azletmek, onları her türlü yetkiden yoksun bırakmak ve laik halk tarafından bir toz zerresi gibi ezilecek kadar alçaltmaktır. Bu şekilde cennetteki krallığı reddetmeye çalışmaktadırlar..." İkinci örnekte, sırf çıkara dayalı Yahudi cemaatinin güç yapısının geçerliliğini sorguladı: "Onlar [Leghorn liderleri] gümüşün nakliyle iltimas sağlayarak zenginlikleri ve kudretleriyle kendileri için gücü ele geçirdiler. Bir makam boşaldığı zaman toprağın efendisinden On İkiler [*parnassim*] arasında, değerli olsun veya olmasın, bir yere atanma fermanı elde ederler. Para her şeyin üstündedir ve kusurlu adam bir atanma kazanır.[15]"

Sasportas'ın keskin eleştirilerine rağmen, Leghorn'un emirleri şehirde bütün erken modern dönem boyunca mevcut durumu yansıtmış görünmektedir. Bu durum Amsterdam, Londra, Hamburg ve Yeni Dünya'daki uydu cemaatlerinkiyle aynıydı. Hollandalı yetkililer, İber Yarımadası'ndan daha önce göç etmiş olan Konverso göçmenlerinden, hiçbir hak veya kanuni yaptırım olmaksızın, gönüllü bir dernek olarak, şehirde işleyen diğer bütün kiliselere benzer bir şekilde *Jodenkerck* olarak söz eder. Ancak *kahal* (Yahudi cemaati) ve *Mahamad* adında onu yöneten konsey kendini çok daha üstün buluyordu: Hollanda'da yaşama hakkını sürdürmeye ve bir yardım derneği olarak görev yapmaya kendini adamış yabancı bir sömürge gibi görüyor-

du. Leghorn emirlerinin lisanını hatırlarsak, Yahudi cemaatinin liderleri, esasında dini bir cemaatle tüccar üreten ticari bir fabrikanın karışımıydı. Kurumsal yapılarında Yahudi cemaat uygulamaları daha enderdi ve bütün Avrupa'da yabancı tacirlerin uyguladıkları ticari geleneklere daha çok rastlanıyordu. Bu açıdan Sasportas'ın Livornese Mahamad hakkında olumsuz görüşleri, aynı şekilde Amsterdam'daki karşılığı için de geçerliydi.[16]

Amsterdam'daki Sefarad cemaati 1639'da daha küçük üç cemaatin birleşmesiyle ortaya çıkmıştı. En önemli ilgi alanları arasında, zengin tüccar sınıfı ile çoğu yeni göçmüş olan yerli alt sınıf arasındaki büyük farklılıklar barındıran bir cemaatin yoksullarını rahatlatmak için artan ihtiyaçlar vardı. Sefaradlar arasında etnik akrabalık duyguları oldukça güçlü olmasına rağmen ve Amsterdam'da kendi cemaatlerini oluşturmak zorunda kalan Aşkenaz soyundan gelen Yahudileri dışlamasına rağmen, bireysel üyelerinin taleplerini karşılayabilen bir cemaate ait olmak, bu hareketli ve bireysel toplumda tam olarak gelişmiş bir ihtiyaç değildi. Birleşme anlaşması sonunda oluşan cemaat hemen kendi oligarşik özelliğini ortaya çıkardı. Yöneten *Mahamad* hem hükümet, hem de cemaatin dahili hizmetleri için vergi hesaplama ve tahakkuk etme görevini üstlenmiş, yedi "değerli, sadık ve Tanrı korkusuyla yaşayan insandan", yani altı *parnassim*'den ve bir *gabay*'dan (bir çeşit yönetici) oluşuyordu. Bu camiada üyelik zenginliğe ve toplumsal statüye dayanıyordu. Hollanda'nın nispeten liberal ortamında Mahamad, ilk sözleşmenin açıkça belirttiği gibi otoriter bir tavırla hareket ediyordu: "*Mahamad* her şeyin üzerinde otoriteye ve üstünlüğe sahip olacaktır. Hiç kimse *Mahamad* tarafından ilan edilen kararlara karşı çıkamaz ve karşı çıkmak için hiçbir belge imzalayamaz. Bunu yapanlar *herem* ile cezalandırılacaklardır. İtaat etmeyen insanları uygun gördüğü cezalarla mahkûm edebilir ve onlardan açıkça *teva*'dan (sinagogdaki yükseltilmiş platform) af dilemelerini isteyebilir."[17]

Herem'den söz edince, kişi hemen daha önce gördüğümüz gibi, laik liderliğin otoriteyi uygulama isteği ile Yahudi kanununa göre yargılamayı liderliğin kutsal hakkı olarak gören hahamların benlik bilinci arasındaki gerginliği anımsar. Birleşme anlaşması ise ikisinin arasındaki hiyerarşik ilişkiler hakkında eşit ölçüde belirgindir:

Kendilerini tanıtan ve haklarında karar alınması gereken bütün *dinin* (dini mahkemenin karşısına çıkan davalar) çoğunluk oylamasına göre, maaşlı *hakhamim* tarafından görülüp incelenecektir. Bir beraberlik durumunda *Mahamad* tartışmaları dinleyecek ve kararı kendisi verecektir. Uygun gördüğü şekilde bilgi toplayan *Mahamad* hemfikir olduklarının yanında olacaktır. Böylece mesele çözülmüş olacaktır. Eğer *hakhamim*'lerden bir tanesi karara karşı herhangi bir şey iddia eder veya bir şey yazarsa ve iki tanık onu kınarsa, maaşını kaybedecek, cemaatte görevinden azledilecek ve o daireye bir daha asla kabul edilmeyecektir[18].

Hahamın maaşlı basit bir memur imajı, Sasportas'ın Lehgorn'da uygunsuz bulduğu imaja çok benzer; bunun yanı sıra, Amsterdam ve diğer Batı Sefarad cemaatlerinde *herem*'in kullanılmasının uzun hikâyesi ile çok iyi bağdaşır. Hiçbir resmi belge olmamasına rağmen *Mahamad*'ın, kuralları çiğneyen üyeleri aforoz etmek için kent yetkililerinden açıkça izin aldığı kesindir. Ayrıca bazıları, hahamların kutsal görevi olarak düşündüğü şeyleri uygularken, son yetkili olmakta ısrar etmiştir. Esasında *Mahamad*'ın gücü Alman hükümeti ile bağlantılı olarak, Kalvinist bakanlarınkine benziyordu. Ancak çok ender durumlarda, 1640'ta *Mahamad*'ın yetkisine meydan okuyan ve kısa bir süre için *herem* cezası ile aşağılanan Menasseh ben Israel olayındaki gibi, bu güce itiraz edildi. Hıristiyan teolog Philip van Limbroch genellikle *herem*'in kullanılmasına itiraz etmezdi, ancak dillere düşmüş Uriel de Costa olayındaki gibi, cemaatin inançlarını bir kişiye dayatma aracı olarak kullanıldığı zaman, bu uygulamayı iğrenç buluyordu. On yedinci yüzyılın büyük bir bölümünde cemaatin işe aldığı hahamlar *Mahamad*'ın tek denetim merci olmasına neredeyse hiç itiraz etmediler ve "boyun eğerek onların üstünlüğünü kabul ettiler."[19] Esasında son zamanlarda keşfedilen ve Amsterdam'ın Sefarad cemaatinde en uzun zaman hizmet eden haham Isaac Aboab da Fonseca'dan başkası tarafından yazılmamış olan bir risale, bu boyun eğme durumunu sadece kabul etmekle kalmıyor, aynı zamanda Kutsal Kitap'tan ve diğer klasik kaynaklardan alınan tartışmalara dayanarak *Mahamad*'ın zorlayıcı güçlerinin önemini savunuyordu.[20]

Ancak 1677'de Joseph Abravanel Barboza belediye yetkililerine başvurarak ona karşı bir *herem* ilan eden *Mahamad*'ın yetkisine meydan okudu.

Parnassim hemen onunla ilgili kutsal yasaklarını iptal etti, ama onu yine de devredışı bıraktı. Sonunda Barboza iddiasını geri çekti, ancak bütün bu kargaşanın ortaya çıkmasıyla kent hâkimleri 1683'te kısa bir süre için cemaatin *herem* ilan etmesini yasakladı. Bütün bu meselenin sonucu, kamu alanında uygun bir intiba ve tavır sergilemek, ayrıca *herem* ilan etme konusunu yumuşatma uyarısı oldu.[21]

Ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında, cemaat hükümet yetkililerinin çok az müdahalesiyle *herem*'i uygun gördüğü şekilde ilan etme hakkını tekrar talep etti. Esasında *Mahamad* kendince hak ettiğini düşündüğü kişiyi uzaklaştırma yetkisini teoride tekrar kazanmakla kalmadı, aynı zamanda Amsterdam'da yerel hahamlık yetkilileri Yahudi kanunuyla ilgili konularda güçlü bir cevap olarak daha yüksek bir konum elde etmiş oldular. Ancak gerçekte hem hahamlar, hem de laik liderler için bu belirgin zafer göründüğünden çok daha önemsizdi. Bu zamana kadar cemaatteki zengin tüccarların çoğunluğu cemaat liderliği kurumunu tamamen göz ardı etti. Görünürde muhalefetçi ve giderek anlamsızlaşan liderlik çevresinin kararlarına çok az bir güdümle uymaya karşı ilgisiz olmaktan mutluydular. Hâlâ cemaate bağlı kalmayı tercih edenler ise hahamlar ve *parnassim* tarafından büyük bir hevesle yazılmış Yahudi kanunun katılıklarını açıkça kabul ettiler. Ancak cemaatin yargısı dışında olmayı arzu edenlerin sayısı, içinde kalmayı tercih edenlerden çok daha fazlaydı. Son incelemede, *Mahamad*'ın yetkisini kabul edip etmemekte kendi kaderlerini tespit edenler Yahudi cemaatinin bireysel üyeleri ya da *yehidim* (üyeler) idi.[22]

Floransa'da devlet yetkililerinin faal müdahalesinin aksine, Amsterdam'dakiler Yahudi cemaatlerinin kendi kaderlerine karar vermelerine izin verdiler ve ancak kamu içinde barışı ve refahı sağlamak gerektiğinde müdahale ettiler. Erken modern Hollanda Devleti Yahudilere, diğer azınlıklara yaptığı gibi, *Mahamad*'ın hırçınca davrandığı ve yolundan sapanları cezalandırmaya çalışırken abartılı bir şekilde hareket ettiği zaman bile, *laissez-faire* (bırakın yapsınlar) tavrıyla muamele etti. Hükümet Yahudilerden parasal ödüllerini elde ettiği müddetçe, Yahudiler kendi meselelerini ve toplumsal hizmetlerini ele alabildikleri müddetçe, cemaat liderlerinin hareketleri hükümeti rahatsız etmediği veya toplumsal düzeni bozmadığı müddet-

çe kenara çekilmeyi tercih etti. Hollanda Cumhuriyeti'nde Yahudi cemaat hayatının tarihçesi cemaat üyelerinin yarattığı bir cemaatin tarihçesidir. Bu tarihçe kendi ekonomik ve toplumsal gerçeklerine uyması için ayarladıkları geleneksel Yahudi örneklerini ele alarak, her zaman yerel yetkililerin asgari müdahalesi eşliğinde mütevazı başarılar ve başarısızlıklarla çizilmiş bir yol izleyerek ortaya çıkmıştır.

İşin ilginç yanı, *Mahamad*'a yöneltilen en şiddetli saldırı, yetkisini ve konumunu en çok kaybettiği bir döneme rast geldi. 4. bölümde daha açıkça göreceğimiz gibi, hahamlık da Sabetaycı hareketin ve Yahudi kanunuyla dini muhafızlarına yöneltilen propaganda unsurlarının hızlandırdığı kendi krizinin atış alanındaydı. Amsterdamlı *Mahamad*'ın dinden sapmış kişisi olan Nehemiah Hiyya Hayon'a bahşedilen ilk olumlu kabule kızan Kudüs'ten Rabi Moses Hagiz (1672-1751?) kendi ideolojik meslektaşı Jacob Sasportas'ın hahamların laik liderlere üstünlüğünü savunan tezini kurdu. Hayon ile ilgili dini otoritesini kabul etmek için Hagiz tarafından baskı görünce, *Mahamad* şöyle cevap verdi: "Şehrimizin, hiç kimsenin boyunduruğu altında olmayan ve hiç kimsenin düşüncelerini izlemek zorunda olmayan asil ve eski bir *kehillah*'a (dini ayinlere katılan cemaat) sahip olduğunu mutlaka biliyorsunuz..." Başka yerlerde konumunu daha da güçlü terimlerle tekrar ifade etti: "Birliğimizi ve bağımsızlığımızı korumak zorundayız... Hiç kimse egemenliğimize müdahale edemez... O halde cemaatin ve belediye memurlarının bize bahşettiği yetki ile hareket etmeliyiz." Hagiz buna meydan okurcasına cevap verdi: "Amsterdam'daki cemaat ve onun *parnassim*'i, onlara boyun eğmeyen peygamberlerin tekrarlanan kanıtını kabul eden Judea krallarından ve orada oturan halktan daha mı üstündür?" *Mahamad* ile olan mücadelesinin ahlaki yetki olduğu kadar, ekonomik ve siyasi güçle ilgili olduğunu bilen Hagiz mutlaka "varlıklı ve bağımsız olan Hakham Rabbi Joseph Ergas'ın ve zengin ve güçlü olan Rabbi Eliezer Ha-Cohen'in desteğini geri kazanacağını parantez içinde ekledi.[23]

Sonunda Hagiz laik rakiplerine karşı hiçbir üstünlük sağlayamadı. *Mahamad*'a karşı düzenlenen Hagiz kampanyasında rahatsız edilen hahamlığı savunurken, son gösteriyi sunmak İtalyan düzenleyicilerinden bir tanesi

olan Abraham Serge'e kaldı. "Eğer atanan laik mahkemeye şeref bahşetmemiz gerekiyorsa, Tanrısal mahkemeye çok daha fazlasını bahşetmemiz gerekiyor! Dokunulmazlıklarını ilan eden uzun eleştiriler yayımlıyorlar! Ne kadar da yanılıyorlar! Çünkü Yahudi kanunuyla ilgili meselelerde hepimiz aynı şehrin üyeleriyiz."[24]

Hahamların herhangi bir cemaatin elde edilmiş çıkarlarından daha üstün ve suçlanamaz bir yetki iddia ederek, birleşmiş bir cephe sunmaya çalışmaları çok önemlidir ve 4. bölümde tekrar ele alınacaktır. Bu aşamada bu duygusal alışverişi, Leghorn'da otuz sene önce dini çıkarlarla laik çıkarlar arasındaki rekabetin doğrudan bir devamı olarak görmek yeterlidir. On sekizinci yüzyılın ikinci on yıllık bölümünün sonuna doğru, hem *Mahamad* hem de hahamlık, yetkileri giderek azalan sadık müritleri tarafından kabul edilen, zayıflamış ve yorgun kurumlardı. Konuşma sanatı Amsterdam'da Yahudi hayatının var olan siyasi ve toplumsal gerçeklerini değiştirmek adına çok az şey yapabildiği için, iki taraf da düşünmeden, umutsuz ama zalim bir söz düellosuna girişti. Daha fazlasını pek yapamadılar.

Alman Topraklarında Yahudi Cemaat Kuruluşu

Görünüşte, erken modern çağda Alman topraklarındaki Yahudi cemaatlerinde hahamların laik liderlere göre alt konumda olmaları, başka yerlerde gördüğümüz durumlara çok benzer. Örneğin, 1575'te Hessen'de, Friedburg cemaatinde Rabi Man Todros'un (Theodoros), hepimizin bildiği ilk hahamlık anlaşması *ketav rabbanut*'u ele alalım. Hahamın *rav av beit din* (hahamlık mahkemesinin başkanı) olarak atanması, diğer cemaatlerin aşina olduğu aşağıdaki şartları içerir:

İlk başta ve en önemlisi adı geçen haham dört sene boyunca yaşadığı yeri terk etmemesi şartıyla cemaatle bir anlaşma yapmıştır ve cemaat bu süre zarfında bu makam için başka bir memur aramayacaktır. İkincisi, adı geçen haham cemaatin izni olmadan hiçbir Yahudiye karşı (ister orada oturan biri olsun, ister komşu çevreden biri olsun) bir uyarıda bulunmayacak ve kesinlikle *herem* ilan etmeyecektir. Ancak cemaat *av bet din*'in izni olmadan bir

uyarı yapma gücüne ve iznine sahip olacaktır. Eğer cemaat konseyinin üyeleri isterse, haham cemaatin herhangi bir üyesine bir uyarıda bulunabilir.[25]

Bu belgeye göre, Friedburg hahamının kendi iradesiyle hareket etme yeteneğinin oldukça sınırlı olduğu görülür. Laik liderlerin açık izni olmadan, hiçbir uyarı yapamaz ve kesinlikle yasaklayamazdı... Laik liderler ona hiç danışmadan uyarı ilan edebilirlerdi; bunun yanı sıra, kendisinden istendiği zaman, onların yerine uyarı ilan etmek zorundaydı. Bu durum neredeyse aynı dönemde Prag'da da endişe yaratıcıydı. Bu kez, en az Maharal (Judah Loew ben Bezalel) kadar ünlü olan bir haham, kendi dönemindeki hahamlığın durumunu acı bir şekilde şikâyet etti:

> Bu topraklardaki *dayanim*'in –yani hahamların– *roshim*'e (laik liderler) ve her iki veya üç senede bir bizi gözden geçiren ve muhtemelen bizim tekrar haham olmamızı yenilemeyecek olan cemaatin seçkin üyelerine bağımlı olmaları ne kadar korkunç... Böyle bir *dayan*'ın yargılama izni olmadığını söylemeye değer... Ve bütün bunlar bu nesilde cereyan etmektedir... Toprak sahipleri hahama inanmazlar, çünkü çizgi dışına çıkmalarından korkmaktadırlar... Bunun yanı sıra kişinin, hahamların da toprak sahiplerinin arzularını gerçekleştirmedikleri takdirde onlardan korkacaklarını da göz önünde bulundurması gerekir.[26]

Hahamlık otoritesinin gerilemesi konusundaki bu iki kanıt, yaklaşık aynı dönemde 1603'te Frankfurt am Main'da yazılmış olan bir başka kaynak ile ele alınmalıdır. Bu belge ve ardından taslağına gösterilen tepki, Alman topraklarında hahamlığın sadece zayıfladığının değil, aynı zamanda cemaat liderlerinin belirgin güç kaybının da acı bir şekilde altını çizer. Cesur bir girişim olarak, nispeten güvensiz ve parçalanmış, sonunda sefil bir şekilde başarısızlığa uğrayan, güçlü organizasyon ilkelerine ve uygulamalarına sahip, on yedinci yüzyılın başında Alman Yahudi hayatının kusurlarını açıkça ortaya koyan ve şimdiye kadar incelediğimiz diğer bölgelerden farklı bir durum sergileyen bir cemaati desteklemek ilginçtir. Yahudi kanununun standartlarını zorunlu kılmak, cemaatler arası işbirliğini düzenlemek ve bir

sisteme oturtmak için birleşmiş bir ruhani meclis olarak bir araya gelmeyi seçen birçok cemaatin liderleri tarafından yazılan bu belge oldukça tehlikesiz, saygılı ve hükümet yetkililerini destekler gibi görünür. Burada belirgin olan, cemaat dayanışmasını sağlamaya çalışırken liderliğin hissettiği güçsüzlük ve bunalım hissiydi. Yahudi cemaatini yavaş yavaş yok eden ve ona meydan okuyanların tekrarlanan vurgusuna dikkat ediniz:

> Cemaat liderleri burada Frankfurt'ta, üstatlarımız olan Almanya'daki bilgelerin emrinde, bir konsey oluşturup cemaatin ihtiyaçlarına bir göz atmak, yer ve zamana göre ihtiyaç duyulan emirleri ve kararları düzenlemek için toplanmışlardır. Böylece kutsal insanlar çobanı olmayan koyunlar olmayacaklardır... Bizim neslimizde insanların Yahudi emrine itaat etmeyi reddetmeleri, hatta karşı davacıları laik mahkemelerin karşısına çıkmalarına zorlamaları çok görülen bir suçtur. Almanya'da birçok insanın paranın gücüyle Yahudi hayatının düzenini bozmaya çalıştığı ve onu tamamen yok ettiği çok iyi bilinir. Ümit ediliyor ki, gelecekte bir gün mahkeme önüne çıkacaklardır. Cemaatlerimizde çok nüfuzlu, yerel mahkemelerin başa çıkamayacağı kötü insanların var olduğunu bildiğimize göre, beş merkezi mahkeme kurduk... Sahte paralarla ticaret yapan kötü Yahudilerin Yahudi cemaatlerinde ve yerleşim bölgelerinde birçok soruna yol açtığı çok iyi bilinir.[27]

Belgenin geri kalan kısmı cemaat vergileri, ayinsel olarak hayvan kesmenin nitelikleri, Yahudi olmayanlardan şarap satın almakla ilgili yasaklar, rabinik atanmaların standartlarını saptamak, Yahudi kitaplarının basılmasında sınırlamalar, yerel hahamların yetkilerine yabancı hahamların müdahalelerine sınırlamalar gibi daha birçok konuyu ele alır. Hükümet memurlarına neyin tehdit unsuru teşkil edebileceği hiç açık değildir. Yine de, bir ulağın aracılığıyla belgeden haberdar olan yerel yetkililerden abartılı bir karşı tepki geldiği görülür. En çok şikâyet eden şahıs, Yahudi liderlere karşı dava işlemleri hazırlamak üzere belgenin Almanca üç adet çevirisini

talep eden Köln'de oy verme hakkına sahip piskopostu. Kurallarının bölgesel prenslerin ve diğer yetkililerin yasal yetkilerine meydan okuyan bir kışkırtma unsuru olduğunu iddia ediyordu. Sonunda bu eylemler cemaate çok az zarar verdi, ancak daha önceki ortaçağ ruhani meclislerinin ölçeğinde, cemaat üstü bir kuruluş kurmak için harcadıkları çabanın meyve vereceğini ümit edenlerde endişe ve umutsuzluk yarattı. Daha sonra hiçbir rabinik ruhani meclis oluşmadı ve cemaat liderliği hükümet liderlerinin ve yetkilerini reddeden varlıklı bireylerin saldırılarına maruz kaldı.

Almanya'daki bu üç kanıt on altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arasında Yahudi cemaatindeki hayatın koşullarını çok güzel bir şekilde kapsar: Prenslerin denetlediği özerk cemaatler ve daha geniş arazi bütünlüklerinin karışımı, genellikle rekabet içinde olan hükümet memurlarının dışarıdan zayıflattıkları bir cemaat ve cemaatin ihtiyaçlarını göz ardı edecek kadar veya kendi amaçları için onları eğilimleri olduğu takdirde manipüle edecek kadar güçlü olan varlıklı Yahudiler tarafından içerden zayıflatılmış bir özerklik. Diğer bir deyişle, bu dönemde Alman Yahudi cemaatini Avrupa'daki diğer Yahudi cemaatlerinden farklı olarak belirgin kılan iki temel unsur vardır: Mahkeme Yahudilerinin ortaya çıkışı ve bölgesel prensler tarafından düzenlenen ve denetlenen, yerel Yahudilerin ihtiyaçlarına odaklanan yerel Yahudi kuruluşları olan *Landjudenschaften*. Özellikle Otuz Yıl Savaşları'ndan ve 1648'de Vestfalya Barışı'ndan sonra, Alman topraklarında yaşayan Yahudiler doğrudan Kutsal Roma İmparatorluğu tarafından değil de, daha ziyade bölgesel yetkililer tarafından denetlendiler. 1648'den sonra, eski imparatorluk yaklaşık 250 prenslik bölgesine bölündü. Nispeten gelişmemiş bir toplumda ekonomik gelişme ve canlanma arayışında olan ve önceki çeşitli devlet ve kiliselerin güç yoğunlaşmalarını zayıflatmaya çalışan prensler, ekonomik mevkilerini desteklemek, anında kâr elde etmek, daimi yedek asker için malzeme tedarikçisi olarak hizmet etmek, yabancı ülkelerle yapılan alışverişlerde aracı olarak hizmet etmek, devlet tekelleri için kiralama temsilcileri olarak hareket etmek, elmas ve değerli madenlerle ticaret yapmak ve görevlerin en gizli ve sinsi olanı, yerel para tedavülünün değerini düşürmek ve prensin daha da çok harcamasına izin vermek üzere gümüş ayarı daha düşük olan paraları tekrar basmak üzere çoğu Yahudi olan resmi şahısları işe aldılar.[28]

Hofjuden diye adlandırılan bu tür insanlar Yahudi cemaat çıkarlarını desteklemek üzere çalışmak için girişimci rollerini kullanıyorlar, cemaatlerinin adına yerel hükümetlere müdahale ediyorlar ve Yahudi cemaat projelerini parasal olarak destekliyorlardı. Aynı zamanda birçoğu kendini Yahudi kanunu ve dini otorite ile kısıtlanmış hissetmiyordu; kendi akrabaları ve ortakları ile liderlik rollerini doldurarak cemaat otoritesini baltalıyorlardı; hizmet ettikleri mutlakıyetçi hükümetlerin sevilmeyen temsilcileri olarak kendi güvenilmez konumları ve hızla güçten düşmeleri, ait oldukları cemaatler için korkunç sonuçlar doğurabiliyordu. Yahudi cemaatinin üzerinde standartlara sahip olan bu benzersiz Yahudiler tarafından uygulanan himaye sistemi ve imtiyazı, sonunda Yahudi cemaat hayatının düzenli işlevini tehlikeye atacak ve zayıflatacaktı.

Diğer yandan, *Landjudenschaften* on yedinci yüzyılda bütün Alman bölgelerinde yaşayan Yahudilerin çoğunluğu için standart bir kuruluş şekli oldu. Yasal olarak burada yaşama hakkına sahip olan ve bağımsız bir bölgede yaşayan bütün Yahudileri temsil ediyorlardı. Bu kuruluşlar Yahudi vatandaşların davranışlarını etkin bir şekilde denetleyen ve ağır vergilerle onları ekonomik olarak suiistimal eden bölgesel yöneticinin çıkarları doğrultusunda çalışıyor, ıssız kırsal bölgelerde yaşayan çok sayıda insan dahil olmak üzere, daha az yoğun bölgelerde yaşayan Yahudilere hizmet ediyorlardı. Bunun dışında, Polonya'da ve Litvanya'da yaklaşık aynı dönemde Yahudiler arasında ortaya çıkan hükümet üstü yapılardan farklı olarak, cemaatlerden ziyade bireylerden oluşuyordu ve hatırı sayılır miktarda siyasi etkiye sahip koruyucu kuruluşlar olarak çalışmıyorlardı. Aksine, *Landjudenschaften* güç konusunda devlet memurları ve mahkeme Yahudileri dahil, yerel laik liderler tarafından kısıtlanmışlardı.[29]

Buna rağmen, *Landjudenschaften*'leri sırf Alman prenslik esasının araçları olarak görmek muhtemelen abartılı olurdu. Genellikle itaat ettikleri yerel hükümdarlar tarafından işe alınan bölgesel hahamlar tarafından yürütülen dahili Yahudi hayatı düzenliyorlar ve denetliyorlardı. Daha önce gördüğümüz gibi, hahamlar da yetkilerinin göz ardı edilmesine izin vermeyen laik yönetim kurullarına cevap veriyorlardı. Ancak bazı durumlarda, aynı kişi aynı anda cemaat *parnas*'ı, hahamı ve mahkeme Yahudisi olarak hizmet

ederken, azami güç biriktiriyordu. Doğu Avrupa'daki hahamların olayındaki gibi, en güçlü olanları cemaatlerinin elit sınıfından olanlardı.

On sekizinci yüzyılın başında artan bürokrasi ve durgunluk, önemsiz prenslerin geçici heveslerine, imparatorluk rejimleri ve imparatorluğun kendisi tarafından sunulan tutarsız desteğine dayanan bu Yahudi kuruluşların yapılarını nitelendiriyordu. Yahudi özerkliği en azından bölgesel seviyede, bütün bu dönem boyunca bozulmazken, yerel hükümet müdahalesinin ve bölgesel prenslerin dalkavukları olarak çalışan *Hofjuden*'in ağır eli bedelini ödemişti. Belki de Yahudi meselelerine şekil veren Floransa'nın erken modern hükümetinin daha önce sözü edilen örneğine olası bir benzerlik, Alman prenslikleri ve *Landjudenschaften* üzerindeki denetimleriydi. Alman topraklarındaki Yahudi cemaatleri Hollanda Cumhuriyeti, Polonya, Litvanya ve Osmanlı İmparatorluğu gibi diğer bölgelerden daha az bağımsızlık ve daha az özgür irade sergiliyorlardı.[30] Bu izlenim aynı zamanda, diğer bölgelere nazaran bu bölgedeki Yahudi elit sınıfın kültürel verimliliğinde ve yaratıcılığında kısmi noksanlığı açıklayabilir. Sadece Frankfurt am Main ve Prag istisnalarıyla, Alman topraklarında büyük Yahudi ilmi akademileri varlıklarını sürdürmediler. Alman Yahudileri çocuklarını ya Polonya'da okumaya gönderdiler ya da Doğu'dan yerel öğretmenleri işe aldılar. Yerel kuruluşlar ender olarak Yahudi entelektüel liderler ürettiler.[31]

Osmanlı Yönetiminde Yahudi Cemaati

Osmanlı yönetimi altında Yahudi cemaat hayatının standart görünümü, Avrupa'nın geri kalan kısmına benzersiz ölçüde, Yahudilere neredeyse tam bir özerkliğin bahşedilmiş olmasıydı. Osmanlı Yahudiliğinin erken dönem tarihçileri İstanbul, Selanik ve İzmir cemaatlerini devlet yetkilileri tarafından serbest bırakılmış, nispeten bağımsız mahkemelerle donanmış, kendine yeten, kendini idare eden birimler olarak tanımladılar. Bu görünüm, gördükleri Yahudi Osmanlı cemaatlerini parlak terimlerle tanımlayan Yahudilerin ve Hıristiyanların çağdaş tanıklık öyküleriyle güçlenmiştir. Ayrıca on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar, muhtemelen Yahudi yasa mah-

kemelerinin ve dini yargıçların yoğun faaliyetine tanıklık ederek, Osmanlı İmparatorluğu'nda basılmış olan dini *responsa* (dini konularda hahamların verdiği cevaplar) koleksiyonu tarafından kabul edilmiştir.

Daha güncel bilim on altıncı ve on yedinci yüzyıllar için, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yahudi cemaatini veya kanun mahkemelerini hiçbir zaman yasal şekilde kabul etmediğini açıklayarak, bu resmi oldukça belirgin kılmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak, Yahudi yargısal faaliyetin konumu her zaman dengesiz kalmıştır. Hahamlar kararlarını sadece dini meselelerle sınırlandırdılar ama bu olaylarda bile, Yahudi mahkemelerinin hiçbir resmi statüsü olmadığı için, taraflardan bir tanesinin itirazına karşı herhangi bir zorlama umudu Müslüman memurlara bağlıydı. Dahili Yahudi mahkemeleri hükümetin ilgisizliği veya Yahudi yasal sistemi denetlemeye ve genel işlevlere müdahale etmeye karşı bir isteksizlik yüzünden çalışıyordu. Belki de devlet memurları Yahudi yargıçların gerçek mahkeme memurları olarak değil de, sadece arabulucu olarak çalıştıklarını sanıyorlardı. Böylece Yahudi mahkemeleri genellikle fark edilmediler ve Osmanlı memurlarının masum ihmalkârlıkları yüzünden geliştiler. Tatmin olmayan davacılar, Yahudi dahili kararları geri çevirmek için Müslüman hukuk mahkemelerine başvurdukları zaman sistem başarısızlığa uğradı. Genellikle daha ciddi parasal sonuçlar doğuran ve Yahudilerin yasal belgelerin onayına ihtiyaçları olduğu bu durumlarda, Yahudiler kendi iradeleriyle Müslüman sistemden yararlandılar. Yahudiler bireysel olarak dini yargıçları atladıkları zaman, sistem sarsıldı.

Diğer bir deyişle Yahudi mahkemeleri, ancak iki taraf da gönüllü olarak kararlarının geçerliliğini kabul ettiği ve muhalif Yahudi davacılar tarafından kışkırtılmadıkları sürece müdahale etmeyen Müslüman yetkilileri atlamaya razı olduğu zaman yasal oluyorlardı. Emir altında olan İtalyan hahamların aksine, Yahudi kanunu meselelerinde karar veren dindar Osmanlı hahamlarının huzurlu bir resmini çizen Venedik'in hahamı Samuel Aboab gibi ilgisiz kişiler tam olarak gördüklerini yorumlamaktan acizdiler. Görünüşe bakılırsa, Yahudi yasal özerkliği sağlam ve etkileyiciydi; gerçekte Avrupa'nın her yerinde daha az istikrarlı olduğunu ve Yahudi yasal yapılara daha çok benzediğini kanıtladı.

Son zamanlarda bilimin irdelediği bir başka efsane ise, Osmanlı Yahudiliğinin, Osmanlı hükümetinin kabul ettiği yasal bir birim olan Yahudi *millet* sistemini yöneten, kendine ait bir *hakham bahsi*'sinin var olduğuydu. Bu memur, vergi toplamak ve Yahudi mahkeme sistemini yürütmekten sorumluydu. *Millet* sistemi esasında Yahudilere değil, Müslümanlara uygulanan bir sistemdi ve on dokuzuncu yüzyıldan önce Osmanlılar tarafından hiçbir resmi haham atanmadı. On altıncı yüzyılda İstanbul'da bir hahambaşı vardı ve on yedinci yüzyılda İzmir'de iki haham bu görevi birlikte üstlendiler.[33]

Ancak Yahudi yönetim sisteminin gerçek özü ulusal değil, yöresel seviyedeydi. 1453'ten sonra, İstanbul Osmanlıların başkenti olunca, Batı'dan gelen Yahudiler dahil, göçmenlerden oluşan koca cemaatler geldikleri yere göre şehre yerleştiler. Böylece *kahalim* sistemi, yani az çok aynı bölgeden, aynı alışkanlıklar ve geleneksel uygulamalara sahip cemaat üyelerinden ve bir sinagogdan oluşmuş küçük etnik yerleşim bölgeleri ortaya çıktı. Bu minik cemaatlerin hükümet onları tercih ettiği için mi, yoksa göçmenlerin kendileri tercih ettiği için mi yoksa her iki tarafın ihtiyaçlarına cevap verdiği için mi ortaya çıktıkları açıkça belli değildir. *Kahal* sistemi İstanbul'dan her tarafa, Selanik'e, daha küçük kasabalara yayılmış ve on yedinci yüzyılda Osmanlı Yahudi hayatının demirbaşı olmuştur.

Her *kahal* kendi başına bir birim olarak işliyor ve Yahudi cemaat hayatının gerektirdiği idari, bölgesel ve hukuksal hizmetleri idare edecek üyelerin tam katkısını teşvik ediyordu. Joseph Hacker'e göre, iki çeşit *kahal* sistemi vardı: Osmanlı İmparatorluğu'nun batı bölgelerinde çoğu Yahudi cemaatin benimsediği ve bireysel *kahalim*'e tam bir özerklik sağlayan Selanik modeli ve çoğunluğun bireysel *kahalim*'e isteğini dayatmasına izin veren ve özellikle Doğu Osmanlı bölgelerinde Yahudi cemaatlerinin izlediği İstanbul modeli.

Bu bölgesel cemaat kuruluşlarının çerçevesi dahilinde, dahili Yahudi liderliği genellikle oligarşik kalmış olup, parasal ve siyasi konumları oldukça yüksek olan sınırlı sayıda ailelerden oluşmuş bir grup tarafından denetlenmiştir. Bu aileler kendi seviyelerinden seçilmiş *parnassim*'den oluşan toplumsal bir hiyerarşiyi garantiye alıyorlardı. Onlar da sırasıyla, *kahal*'ın rabinik mahkemesinde başkanlık edecek hahamı ya da *marbiz Tora*'yı seçi-

yorlardı. Bazı durumlarda ise *kahalim*, liderlik yapısına hükmeden bireysel ailelerin bağışladığı özel sinagoglardan ortaya çıkarak gelişti.[34]

Hahamlığın laik *parnassim* ile ilişkisi açısından bağımlı konumuna rağmen, bölgesel hahamlar diğer Yahudi cemaatlerindeki meslektaşlarına göre çok daha fazla özgürlüğün tadını çıkardılar. *Herem* ilan etme haklarını muhafaza ettiler ve *parnassim* genellikle bu hakka saygı duydu veya bu tür kararları beraber almayı önerdi. Ara sıra laik liderliğe yönelik hahamların sabırsızlığını sergileyen parlamalar kaynaklarda bulunabilir. Selanik'ten Haham Isaac Adarbi rabinik bir ayrıcalık olarak düşündüğü laik müdahaleyi hoş göremedi: "Gayriciddi ve sorumsuz bir insanın onayı olmadan bir bilgenin yasaklamasının geçerli olmayacağı kadar Tora'yı küçük düşürecek başka bir şey yoktur." Safed'den Rabbi Yom Tov Zahalon Yunanistan'da Lepanto'nun *parnassim*'inden "ödün veren yargıçlar, korkaklar ve çobanlar" diye söz etti. Ancak bu tür bir uyumsuzluğa nispeten ender rastlanırdı, çünkü laik ve dini liderler genellikle birbirlerinin çıkarlarını gözeterek beraber çalışırlardı. Esasında hahamın Yahudi cemaatinin kutsal lideri olarak imajı, diğer yerlere göre daha az karartılmıştı.[35]

On yedinci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, *marbiz Tora*'nın otoritesi daha da belirgin oldu. Yeni kent elitlerinin ve hahamlık liderlerinin gücü artarken, bazı aristokrat ailelerin gücü azaldı. Hahamlar, hizmet ettikleri seçmenlerin giderek daha çok kabul ettiği Yahudi kanunu mahkemelerine başkanlık ettiler. Cemaatle ilgili son kararlar hâlâ en yüksek vergiyi ödeyen soylu ailelerce verilirken, maaşlı hahamlar ile zengin laik liderler arasında daha uygun bir güç dengesi oluştu. On yedinci yüzyılın Osmanlı Yahudiliğinde geniş kentsel merkezler daha da merkezileştikçe, dini liderlerin kolektif gücü, özellikle İstanbul ve İzmir'de sıradan dini yargıçtan daha fazla güç emreden bölgesel hahambaşıların giderek ün kazanmasıyla önemli ölçüde gelişti.[36]

Yine de, bu gelişmenin sadece yüzyılın sonuna kadar, bütün Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi hayatının genel ekonomik koşullarının önemli ölçüde kötüleştiği zamana kadar devam ettiği görülür. Bu çöküş, hem laik hem de dini gücün azalmasına yol açtı. İzmir'de bir zamanlar dinamik olan bir cemaatin örneğinde, İtalyan, Ermeni ve Yunanlı ticaret sömürgelerinin

içeriye nüfuz etmesi, Yahudilerin bir zamanlar üstün olan ekonomik rolünü yıprattı. Şehrin merkezileşmiş Yahudi liderliği de, Konverso tüccarlarından oluşmuş alt cemaatlerin ve aynı zamanda Sabetay Zevi'nin Mesihsel iddiaları üzerine çıkan bir krizin eşiğinde kargaşa ve entrikaların ortaya çıkmasıyla zor anlar yaşadı.

Doğu Avrupa'da Yahudilerin İdari Özerkliği

Son olarak, Polonya ve Litvanya'da Yahudi cemaat hayatının karmaşık düzenini ele aldığımız zaman, erken modern Avrupa'da en ünlü, en çok incelenmiş, Rus tarihçi Simon Dubnow'un bütün Yahudi tarihinde Yahudi özerkliğinin en mükemmel örneği olarak tanımladığı Yahudi özerkliğine dönüyoruz. Doğu Avrupa Yahudi hayatının genel yapısı, bölgesel cemaatten Dört Ülke Konseyi adı altında geniş cemaatler federasyonuna kadar, kanun tarafından kabul edilmiş ve monarşi ile asil sınıf tarafından korunmuş dini etnik bir kuruluş olarak tanımlanabilir. Özerkliği, Polonya asilleri ile cemaatlerini yöneten Yahudi elit sınıf arasındaki karşılıklı çıkarlara dayanıyordu. Yahudiler, asil sınıf ve kral tarafından denetlenen kasabalar ve eyaletlerin ekonomik hayatında oynadığı kesin roller karşılığında, Polonya yasal sistemine uyan geniş bir özerklikle ödüllendirildiler.

Cemaatler yerel seviyede gelişirken, bölgesel seviyede daha geniş kapsamlı çıkarlarını temsil etme ihtiyacı, daha geniş bölgesel bir organizasyonun ortaya çıkmasına yol açtı. Dört Ülke Konseyi asalet asamblesi gibi çalışan bir çeşit federatif parlamento olup, Yahudi vatandaşları için vergi toplama kurumu olarak Polonya ve Litvanya hükümetlerine hizmet eden az sayıda Yahudi ileri gelenleri tarafından işletiliyordu. Konsey sonunda ayin yasası, eğitim ve toplumsal hizmetler gibi dahili meselelerle ilgilenen daha geniş Yahudi cemaatinin toplu bir yönetim organı oldu. Bu arada *shtadlanim* adı verilen resmi aracılar sayesinde hükümet yetkililerine karşı Yahudi çıkarlarını temsil ettiler. Temsil edilen geniş Yahudi nüfusunun yoğunluğu göz önünde bulundurulunca, konsey esasında geniş bir Yahudi dünyasının devamlılığını sağladı ve onu yönetti.[37]

Dört Ülke Konseyi'nin ortaya çıkması ve siyasi gücünün artması hahamların bağımsızlığını geliştirmek açısından pek etkili olmadı. Aksine, on altıncı yüzyıl gibi erken bir tarihte, Polonya cemaat hahamlığı yetkisinde büyük bir düşüş yaşadı, kralın ve laik cemaat liderliğinin çıkarlarına boyun eğdi. Yüzyılın ilk yıllarında, hahamlar Yahudilerin vergilerini toplamak üzere doğrudan kral tarafından atanıyorlardı. Cemaatin laik liderliği ile hahamlar arasındaki bir dizi tartışmada cemaatler, sonunda taleplerini geri çeviren krala doğrudan başvurarak hahamlık gücünü kısıtlamaya çalıştı. Kral atanmış olan hahamlarına Yahudi yasal memurlar gözüyle bakıyordu ve Yahudi vatandaşlarına Yahudi kanununu dayatmak amacıyla onlara yetki bağışlamak arzusundaydı. 1541'de, Moses Fishel ile Shalom Schachna adında iki hahama Güney Polonya'nın geniş bir bölümünde, yasaklar ilan etme gücü ile birlikte, kraliyet yargı yetkisi bahşedildi. Böylece laik liderliğin isteğini köstekleyerek kraliyet memurlarının güvenini kazanıp güç elde ettiler.

1540'larda cemaatin *parnassim*'i daha çok yetki toplarken, kralın gücü azalıp asaletin gücü artınca bu durum giderek değişti. On altıncı yüzyılın ortasına gelindiğinde, hahamlar giderek daha çok, dini yargıçlar atama ve kovma haklarını kullanan Yahudi laik liderlere boyun eğdiler. Bu yeni gerçek, bölgedeki en seçkin Polonyalı hahamlar tarafından bile kolayca kabul edilmedi. Moses Isserles hahamları kraliyet memurları olarak atama görevinin cemaatin değil de, kralın hakkı olduğunu iddia etmeyi sürdürdü. 1567'de Lublin'de bir yeşiva açma imtiyazını elde eden Solomon Luria da kraliyet otoritesi tarafından desteklenen istikrarlı bir Polonya hahamlığını tercih etti.[38]

Hahamlar ile laik liderler arasındaki güç dengesi yüzyıllar boyunca hahamlar ile Dört Ülke Konseyi arasındaki ilişkilerde fark edilebilir. Görünen o ki, 1670'e kadar Polonya hahamlığının konsey içinde resmi bir görevi yoktu; bu da, Alaha'nın (Yahudi kanunu) kodlayıcıları olarak ve çok geniş *responsa*'nın (cevaplar) yazarları olarak, bu laik birim tarafından hiç etkilenmediklerini gösterir. Yüce rabinik mahkemeleri yıllık festivallerde toplandıkça kararlarını yayımlamaya devam ettiler. 1670'ten sonra yaklaşık 1720'ye kadar, laik liderlik kuşkusuz egemen güç olarak hareket etme-

sine rağmen, kalıcı bir dini birim laik liderlikle birlikte çalıştı. 1720'den sonra,1764'te konseyin kapanmasına kadar, dini mahkemenin faaliyeti önemli ölçüde azalırken, bazı bireysel hahamlar, konsey yönetiminde mali sekreter veya yediemin olarak eski laik konumlarını geri kazanmaya çalıştılar. Bu süreç aynı zamanda, on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar, dini gücün ve itibarın istikrarlı bir düşüşünü gösterir. Hahamların bu laik birimde güçlerini savunma konusunda giderek artan ihtiyaçları, özellikle son dönemde laik görevler kapmaları haham olarak konumlarını baltaladığı sırada, bu yetkinin azaldığının açık bir göstergesi olabilir[39].

Konsey sisteminde sıklıkla görülen laik ile dini otoriteler arasındaki gergin ilişkilerin tablosu da 1639'da Litvanya'daki konsey bildirgesinin lisanında doğrulanır: "Cemaat liderleri tartışmalar ve kavgalarda ... para cezalarında hüküm vereceklerdir... ve cemaatin *dayanim*'i parasal kanunları ele alacaklardır... ve *dayanim* onları ilgilendirmeyen konularda kafa yormayacaklardır."[40]

1595'te Krçakow-Kazimierz Yahudi cemaatinin anayasasının lisanı daha tarafsız ve daha az tahrik edicidir. Ancak cemaatte laik oligarşinin son yetkisi açıktır: "Ne *roshim*, ne *tovim*, ne haham ne de *kahal*... ne de hiçbir memur Yahudilerin sokağının dışında seçilebilir. Onlar görevli *roshim, tovim* ve *kahal*'in onayıyla, Tora'mızın buyruklarına göre ve krallardan, diğer prenslerden ve yöneticilerden edindiğimiz kurallara göre seçileceklerdir. Cemaat liderlerini seçme sürecinde hahamların yokluğu dikkat çekicidir."

1622'de Krakow'un *av beit din*'i olan Rabbi Joel Sirkes (1561-yaklaşık 1640) Dört Ülke Konseyi'nin liderliğini, Lublin'de Yahudi para değiştiricilerine yasak koyduğu için eleştirdi. Sirkes için sorun cezanın kendisi değil, işlemin kendisiydi: "Bu tür bir aforoz emri yayımlamak için hangi otoriteden yetki aldınız? Bu tür bir yasak ilan etmeden önce neden âlimlere danışmayı ihmal ediyorsunuz?" Sirkes'e göre, konsey bu kadar katı bir ceza ile akılsızca hareket ediyordu; dini otoritelerin akıllı öğütlerini göz ardı etmeselerdi, bu engellenebilecek bir hataydı. Kutsal bir yasak ilan ederek yetkilerini kötüye kullanmaktansa, *parnassim* için uygulanması daha uygun, kutsal olmayan cezalarla kendilerini sınırlandırmalıydılar.

Tabii ki Sirkes, diğer meslektaşları gibi bağlı olduğu bir yönetici laik otoriteye ayak uydurmuştu. Ancak hiçbir hahama danışmadan geleneksel olarak dini kutsiyetle bağlantılı yasağı ilan edebileceklerini iddia eden laik bir konseyin son saygısızlığına itiraz etmek zorunda kaldı. Konsey liderlerinin Sirkes'in eleştirisini dikkate aldıklarına ve *herem*'i feshettiklerine dair hiçbir kanıt yoktur. O ana kadar cemaat hahamının itaat eden konumu sağlamlaştırıldı. Güçleri şahsi servetlerine ve Yahudi cemaatinin dışındaki güç kaynaklarıyla olan ilişkilere dayanan cemaat liderlerinin tamamen emri altına girdi. Bir nebze güç kullanan hahamlar, her şeyden önce zengin Yahudi ailelerinde doğanlar veya evlenerek o ailelere girenlerdi; böylece kendileri de oligarşik güç yapısının bir parçası oldular.[42]

Sirkes'in konseye karşı itirazından sadece birkaç sene önce, cemaat yönetiminde Katolik kilisesinin Yahudilere karşı düşmanlığından kaynaklanan toplumsal kargaşa ve güvensizlik döneminde, Üç Ülke Konseyi'nin liderleri 1607'de bir seri cemaat kurallarını ilan etti. Giriş bölümünde cemaat başkanı dönemin tehlikelerini, ivedi ve nihai eylemler başlatma ihtiyacını vurguladı. İlginç olanı da, hahamların laik yönetimi desteklemek için, bu yönetime sonsuz bağımlılıklarını açığa çıkaracak şekilde, nasıl kaydedilmiş olduklarıydı. Söz konusu belge, cemaatin karşılaştığı bu yeni zorluklarla başa çıkabilmek için, *roshim*'in "tefecilik, Şabat uygulaması ve Koşer kesimini incelemek ve kanunları tespit etme görevini üstlenecek hahamları geniş cemaatlerin içinden" seçeceklerini, her bir hahamı kendi bölgesi içinde "düzeltilmesi gereken her şeyi yerine getirmeye zorlayacaklarını açıklar." Belge şöyle devam eder:

> Bizim bu tür ciddi ve dehşet verici meselelere kafa yormamız ve özellikle büyüklerin (hahamlar), Lübnan'ın sedir ağaçları, (kutsal) sırların âlimleri varlığında başımızı kaldırmamız çok zor olduysa bile... Bizden ziyade onların kendi yerlerinde, kendi yargı alanlarının gerektirdiği gibi, Tora'ya ve onun yüceliğine göre sınırlamaları tespit etmeleri çok daha uygun olurdu. Yine de, birçok suçumuzun yol açtığı riayetsizlikten korktuk; şöyle ki, birçok küçük insan büyükleri dinlemez, onun değneği onu

> yönetir (bkz. Hosea 4:12); o halde burada, sözleri daha çabuk önemsenecek memurların ve toprak sahiplerinin verdiği ve her biri "kabul ediyorum" diyene kadar zorlanan bir kararda bunlar yazılıdır.

Gergin bir bunalım döneminde, cemaat yönetiminin kabul edilmez bir durum olarak görüleni düzeltmek için kararlı bir şekilde hareket etmeye kendini zorunlu hissettiği bir dönemde, bu belgenin dikkatsizce içerdiği mesaj, belirgin bir endişeden çok daha ilginçtir. Liderlerin bir çeşit dini yenilenme, cemaatin içinde toplumsal ve dini yapıya sahip suçlardan arınma ihtiyacını hissettikleri bir dönemde, hahamlar bu cemaat girişimine destek vermek üzere çağrıldılar. Ancak hahamlar cemaat görevlilerinin hizmetkârlarından başka bir şey sayılmıyorlar ve liderlerin ihtiyaçlarını yerine getirmek "zorunda kalıyorlardı." Cemaat başkanları, dini liderler için geleneksel olarak ayrılmış konuları aştıklarını çok iyi bilmelerine rağmen, emirlerini biraz kabaca verdiler. Ancak hahamların sağlam arkaları olmadan ciddiye alınmamaları gerektiğini kabul ederek, haddini bilmez hareketlerini doğruladılar. Bu belge hem cemaat liderlerinin özgüveni, hem de gözlerinde ve görünen o ki, liderlerin mesajı yönelttikleri kişilerin gözünde hahamların kötü imajı hakkında açıklayıcı bir portre sunar.[43]

On sekizinci yüzyıla kadar, Yahudi cemaat yapıları, dahili Yahudi otoritesini zayıflatmaya çalışan hükümet yetkililerine her zamankinden daha fazla bağımlıyken, dini atamalar ve faaliyetler onların denetimi altına girdi.[44] Dört Ülke Konseyi düzenli olarak toplanmaya devam etti, ancak kendi kanunlarını dayatarak ciddi bir şekilde bağımsızlığını kısıtlayan kraliyetin hazinesindeki memurlar tarafından denetlendi. Bu değişken ortamda bazı hahamlar laik liderlerin pahasına, daha önce belirtildiği gibi, kendi otoritelerini ilerletmek için bir açık buldular. 1739'da Jaroslaw'da düzenlenen bir toplantıda aşağıdakiler kaydedildi:

> İkinci derecede hahamlar, yani konseylerin ve toprakların ekonomik meselelerine müdahale eden cemaatlerin hahamları, konseye büyük zarar vermektedirler. Onlar dinimizin gelenek-

> lerini korumak için seçilmişlerdir ve vergi ödemezler. Buna rağmen, çeşitli yollardan vergilerin tüm yükünü taşıması gereken bizlere, ev sahiplerine ait olan şeref payemize tam anlamıyla tecavüz ediyorlar. Temsilci, tahakkuk memuru, vekil veya kayıt memuru olarak atanmak üzere seçilmeye çalışıyorlar. Bu nedenle, hahamlara hiçbir saygı yansıtmayan bu tür bir rekabeti ortadan kaldırmak için, şimdi veya ilerde hiçbir hahamın dini makamını kaybetmemesi için bu tür bir görev aramaya yeltenmemesine karar verdik.[45]

Bu bölümde daha önce ele alınmış laik ve dini otorite arasındaki sürtüşmenin birçok kanıtının aksine, bu hahamların kaydedilmiş davranışları ve laik otoriteye el koymalarını tetikleyen nedenler hakkında bilgi veren hiçbir şey yoktur. Dört Ülke Konseyi'nin özerkliğinde ve denetiminde ciddi bir gerileme hissettiği bir dönemde sürtüşme nedenleri sadece güç ve servetle ilgiliydi. Bazıları için hahamların görevi, giderek dış etkilere maruz kalan ve bir bedelle satın alınan bir görev olarak düşük bir noktaya ulaşmıştı. Bu nedenle, David ben Yitzhak Ha-Karo acı bir şekilde şunları kabul etti: "Eğitim makamı [hahamlık] bazı yerlerde o kadar bozuldu ki, hahamlık bir vergi toplama organı oldu. Birçok yerde hahamlığın denetimi Yahudilerin elinden alındı ve bu konunda hiçbir söz hakları kalmadı."[46]

Hahamların otoritesinde ve imajındaki bu sonraki düşüş cemaatin elit sınıfları arasında başka güç mücadeleleriyle el ele ilerledi. Yahudi nüfusu üzerinde daha fazla denetim sağlamak için hükümet yetkililerinin başarılı müdahalesi, kültürel veya dini endişelerden değil, daha ziyade parasal nedenlerle ortaya çıktı. Cemaat özerkliğinin bu yeni sorunlarına rağmen, laik yönetim ve maaşlı hahamları on sekizinci yüzyıl ve daha ötesinde görev yapmaya devam etti. Sadece düşüş anlarını değil de, bütün dönemi ele alırken, son incelemede, profesyonel atası Simon Dubnow'u izleyen Gershon Hundert'in duygularıyla bitirmek uygun olabilir. Hundert, Batı Avrupa Yahudilerindeki cemaat kuruluşunun, Avrupa Yahudi tarihindeki herhangi bir cemaatinkinden "çok daha dallanmış, yaygın ve karmaşık olduğunu" ileri sürer.[47]

Bazı Karşılaştırmalı Gözlemler

Bu bölümü özetlemeye çalışırken, belirgin olanı dile getirmekle başlayabiliriz: Yahudi cemaat özerkliği bütün kısıtlamaları ve yetersizlikleriyle, bütün erken modern dönemde Yahudi hayatının temel bir koşuluydu. Yahudi cemaati bu çağda doğmamıştı ve tek başına erken modern devletçiliğin bir ürünü değildi. İsrail topraklarının dışındaki Yahudi cemaat yapıları, antik orta çağlara dayanan uzun bir soyağacına sahiptir. Bunun yanı sıra, Yahudi özerkliğinin ortaya çıktığı dönemde siyasi ve ekonomik koşullar, yerel yetkililerin Yahudi özerkliğini kabul etmeleri, üyelerin kabul edilişi ve çıkarılması, Yahudi cemaatinin sunduğu eğitimsel ve toplumsal hizmetler ve laik ile dini otoriteler arasında güçlerin bölünmesi Yahudi cemaatlerinin ilk zamanlardan beri karşılaştıkları sorunlardır.

Erken modern Avrupa'nın Yahudi cemaatleri eski ve ortaçağdaki karşılıklarına göre benzersiz değildiler, ama bazı temel konularda önceki dönemlerin cemaatlerinden farklıydılar. Jacob Katz, yönetimde *kehillah* sistemi hakkındaki ünlü sosyolojik tanıtımında erken modern yapıların boyutunun altını çizdi. Referans noktası ortaçağ Aşkenaz toplumunda açıkça örneği olmayan Dört Ülke Konseyi'nin özenli bir örgütüydü.[48] Kuşkusuz, Osmanlı yönetiminde Yahudi hayatını veya Alman topraklarında *Landjudenschaften*'i veya Batı Sefarad cemaatlerinde özerklik şekillerinin ortaya çıkışını ele alırken, boyut da önemli bir faktördü. Sadece boyut değil, aynı zamanda bu erken modern kuruluşların ömürleri de onları, daha küçük Yahudi cemaatlerini geçici olarak tek bir çatı altında toplayan, ama kolektif görüşmeleri sona erdikten sonra hemen dağılan bazı ender ortaçağ meclislerinden ayıran bir unsurdu.

Erken modern Yahudi cemaatleri aynı zamanda erken modern devletlerin siyasi ve ekonomik politikaları, gelişimlerine katkıda bulunan ve başarıyı sınırlayan mutlakıyet ve ticaret anlayışı nedeniyle de farklıydılar. Görmüş olduğumuz gibi, erken modern devletçilik ile Yahudi cemaat hayatının arasındaki hiçbir basit ilişki Amsterdam'dan İstanbul'a kadar ortaya çıkan yapı çeşitlerini yeteri kadar açıklayamaz. Buna rağmen, erken mo-

dern Avrupa'nın yeni siyasi manzarası, dini savaşları, toplumların hareketi, yeni göçmenlerin akınını kabul eden yeni hükümetlerin doğuşu ve krallarla asiller arasındaki güç kavgası, erken modern hükümetlerin neden kendini idare eden Yahudi cemaatlerini hoş gördüğünü değil, aynı zamanda bazı durumlarda neden gelişmelerini teşvik ettiğini anlamakta yardımcı olurlar. Ve bu yeni koşullar yüzünden, Simon Dubnow, Salo W. Baron ve Jacob Katz gibi Yahudi cemaatlerinin ünlü tarihçileri bu döneme en kapsamlı ve yoğun Yahudi toplumsal gelişimi olarak ayrıcalık tanımakta haklıydılar.

Erken modern Yahudi cemaatlerinin bu kısa incelemesinin başından sonuna kadar farklı bölgesel çeşitliliklerle ortak bir tabloya işaret ettim. Getto sisteminin benzersiz ortamı genellikle, boyutsal kısıtlamaların olmadığı İtalya'nın Toskana şehirleri olan Pisa ve Leghorn haricinde, Yahudi cemaat hayatını yaratmaya değilse bile, yenilemeye yardımcı oldu. Amsterdam, Leghorn, Hamburg ve Londra'daki Konverso yönetimi hem Yahudi geleneksel değerler, hem de ticari geleneklerle idare edilen cemaatler kurdular. Alman topraklarındaki Yahudi cemaatleri yalnızca bölgesel prenslerin başlattığı yerel kuruluşlar ve mahkeme Yahudilerinin varlığı nedeniyle oluştular. Osmanlı Yahudi cemaati resmen onaylanmamasına rağmen, hem ulusal hem de bölgesel seviyede cemaat bütünlüğünü oluşturmak için zararsız ihmalden tam olarak faydalandı. Ve Polonya ile Litvanya'daki Yahudiler daha küçük cemaatlerden oluşan dev bir federasyon oluşturma fırsatını buldular. Bu da Yahudi diasporasında benzeri olmayan bir yapılanma, devlet içinde bir devletti.

Her bir Yahudi cemaati ev sahibi hükümetlerle yapıcı ilişkiler oluştururken, bu cemaatleri tam olarak tek bir formül tanımlayamaz, çünkü bunlar müdahaleci Alman beyliklerinden daha az istilacı Osmanlı hükümetine kadar, bir çeşitlilik sunuyorlardı. Aynı zamanda, Polonya olayında gördüğümüz gibi, zaman içinde şartlar da değişti. Daha önceleri hahamları kraliyet memurları olarak seçen monarşi, sonradan Yahudi hayatını doğrudan yönlendiren büyük patronların karşısında gücünü kaybetti. Aynı durum, on altıncı yüzyılda hahamların daha zayıf konumlarının aksine, on yedinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda dini gücün yükselişi için de geçerliydi. Yer ve zaman içinde bu belirgin farklılıkları dikkate alırken söyleyebileceği-

miz tek şey, erken modern dönemin diasporanın her yerinde Yahudi cemaat gelişiminin doruk noktasını temsil ettiğiydi. Bu da güçlü Yahudi liderlerin girişkenliği ve devamlı var oluşlarında belirli bir siyasi ve ekonomik fayda gören hükümetlerin kısmen hoşgörülü politikaları sayesinde gerçekleşmişti.

Bu öykünün son bir yönünün daha vurgulanması gerekir. O da, bir şekilde incelediğimiz cemaatlerin her birine bela olan bir koşul, yani laik ve dini yönetim arasındaki çekişmeli ilişkiler ve birbirlerine egemen olmak için harcadıkları düzenli çabalardır. Burada da, incelemiş olduğumuz beş bölgede önemli farklılıklar vardır. Ama genel tablo apaçıktır. Hahamlar en yoğun çabalarına rağmen, sonunda üstte olmazlar. Kişi, bu dönemden çok önce dini gücün benlik bilinci ile hahamların neyi başardıkları ile ilgili gerçeği tartışabilir. Buna rağmen, sayısız örnekte görmüş olduğumuz gibi, erken modern dönemde dini makam her zamankinden daha açıkça tanımlandı, daha profesyonel ve laik liderlik tarafından daha sınırlandırılmış oldu.

Bu son konu, sadece bu bölümün konusuyla ilgili olarak değil, sonraki birçok konu açısından çok önemlidir. Bu bölümün bulgularına dayanarak, genellikle on yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarıyla bağlantılı olan dini otorite üzerindeki kriz tohumlarının on altıncı yüzyıla, Yahudi özerkliğinin ve dahili siyasi hayatın doruk noktasına ve güçlü cemaat yapılarının tam başlangıcına yerleştirilebileceğini tartışmak yerinde olabilir. Kişi, geleneksel eğitim müfredatı ve matbaanın yol açtığı eğitim şekilleri gibi diğer kapsamlı değişikliklerin ortamında bu tatsız durumu düşündüğü zaman, on altıncı yüzyılda Yahudi siyasi gücünün tekrar ortaya çıkmasının, daha geleneksel dini elit sınıfın pahasına, birtakım laik elitleri güçlendirerek bazı yönlerden iki kenarı keskin bir kılıcı temsil ettiğini iddia etmek mantıklı olabilir. Hahamlık bu erken dönemde kuşkusuz harcanmış, hizmet ettiği seçmenlerin dini hayatlarını yönlendirecek bütün kayda değer yasal ve ahlaki kaynakları tükenmiş bir kurum değildi. Ancak gücü gölgede kalmıştı ve hahamlar bu yeni yasal gerçeğin içinde isteksizce görev yapmak zorundaydılar. Hem yasal hem de eğitimsel rollerinin bazı atalarınınkiyle hiçbir zaman aynı olamayacağını tam olarak anlamışlardı. On yedinci yüzyılın sonlarıyla on sekizinci yüzyılda Sabetaycı krizin ortaya çıkmasıyla, dini otoriteye yöneltilen bu yeni meydan okuma, geleneksel örf ve dene-

timlerin daha büyük bir çöküşünü hızlandırdı. Bu çöküş esasında yüzyıllar önce kurulmuş olan laikleşmiş ve yöreselleşmiş Yahudi cemaat yapılarının fay hatlarından beslenmişti. Bu cemaat yapıları, hizmet ettikleri ticari zihniyetli hükümetler tarafından verilmiş yeni güç ve yetki yapılarından şahsen yararlanan Yahudi ekonomik elitlerin iradesine tabi olmuştu.

ÜÇ

Bilgi Patlaması

Basılmış Kitap ve Birleşik Bir Yahudi Kültürünün Yaratılması

Erken modern Yahudi kültürünün ortaya çıkışını kavrarken, basılı kitabın etkisi önemli bir boyut taşır.[1] Şimdiye kadar basılmış en önemli İbranice kitapların bir tanesinin öyküsü olan *Shulhan Arukh* (Düzenli Sofra) ve Sefarad Rabi Joseph Karo (yaklaşık 1488-1575) tarafından yazılan Yahudi kanununun dev tüzüğü eşliğinde Aşkenaz Moses Isserles'in (1525 veya 1530-1572) *Mappah* (Masa Örtüsü) adındaki açıklamaları[2] en iyi örneklerdir. Tüzük ilk önce 1565'te Venedik'te yayımlandı, daha sonra 1578-80 yılları arasında Krakow'da Moses Isserles'ın ekleriyle tekrar yayımlandı. Isserles Krakow'da basılmış metni cesurca yeşivaya tanıttı, böylece Aşkenaz yasal uygulamanın tümünü bu birleşik eserde sözü edilen malzemeye indirgedi ve en önemlisi, Aşkenazlarla Sefaradları uzun zaman önce yerleşmiş âdetlerle ayıran ve keskin geleneksel sınırları olmayan yeni ve yasal bir dergi yarattı.

Bu yayının muazzam anlamını kavramak için kişinin, ortaçağ Aşkenaz kültürünün dini eserlerden oluşmuş, sözlü olarak öğrenilmiş ve daha sonra incelenerek aktarılıp tekrar kopya edildikçe orijinal metinle birlikte ortaya çıkan bir yorumcu tarafından yazılan *hagahot* (açıklamalar) sayesinde aktarılan sınırlı bir kütüphaneye dayandığını hatırlaması gerekir. Ortaçağ Hıristiyan kitabının aksine, Aşkenaz Yahudileri için güvenilir metin orijinal olanı değil de, metne yapılan en yeni ilavelerden oluşan en son sürümüydü. Metnin yetkisi en yeni dini yorumcu ve aktarıcısının yetkisine bağlıydı.

Isserles açıklamalarını Karo'nın yasal derlemesiyle birlikte basmaya karar verdiği zaman her şey değişti. Sözlü yorumlarını yazmaya ve Karo'nun sabit tüzüğüne bağlı kalmaya çalışarak, Isserles bu yeni basılmış kitapta daha erken sözlü ve yazılı geleneğin en az bir kısmını muhafaza etmeyi umut etti, böylece bir çeşit basılı elyazması ortaya çıktı.[3] Çağdaş meslektaşı Hayyim ben Bezalel, Isserles'in yeniliğine şiddetle itiraz ettiği zaman, bu muhalif ortaya çıkacak olan sonuçları tam olarak anladı. Basılmış bir kitabın sayfalarındaki imtiyazlı yorumuyla bağlayıcı bir tüzük, geleneğin esnekliğine el koyacak, yerel âdetlerin önemini azaltacak ve her bir dini yorumcunun yetkisini küçük düşürecekti. Her şey, en son sözün Isserles'in kendisine ait olduğu cemaat üstü kilise kanununun merkezi otoritesi altına dahil edilecekti.

Yahudi kanunuyla ilgili ünlü tüzüğün ortaya çıkışının tanımı kalıcı bir simge sunar; bu simgeye göre, erken modern Yahudilerin arasında Sefarad kanunu ile Aşkenaz âdetlerini birleştiren birleşik bir kültür ortaya çıkıyordu ve bu, basılmış kitabın ve tedavülünün yeni icadı sayesinde gerçekleşiyordu. "Hareket halindeki Yahudiler" kısmen birbirlerinden fiziksel ve fizyolojik olarak çok uzak farklı Yahudi cemaatleri arasında ortak bir kültürel deneyimin olasılığını açıklar. Hatta hareket halindeki kitaplar çok daha fazlasını açıklarlar. Matbaadan önce hiç kimse, bir kitabın sayfalarında iki yasal geleneğin görünüşe göre imkânsız birleşmesini veya otorite ile aktarmanın yerel sözlü geleneklerinin imhasını hayal edemezdi. Aynı şekilde, hiç kimse Talmud metninin özünü çevreleyen farklı bölgelerden çoklu yorumların yer aldığı olağanüstü sayfa düzenini ve bu yorumların on altıncı yüzyılın ilk yıllarında Venedik'te basılan ilk sayıda da görülmesini aklına getiremezdi. Yine, on altıncı yüzyılda Venedik'te dört farklı baskı halinde *Magna Biblica Rabbinica*'nın yayını benzersizdi. Önceleri, Yahudi düzeltmenlerin yardımı ile Hıristiyan matbaacı Daniel Bomberg tarafından yaratılan bu yeni formattaki Yahudi kutsal metinleri, açıkça kendi kilise kanunlarıyla ilgili Hıristiyan yayıncılık uygulamalarının taklidiydi.

Bu yayın olaylarının gerçek devrimsel olası etkilerinin değeri, ancak günümüzde çağdaş biliminsanları tarafından anlaşıldı. Şimdi Venedik'ten Doğu Avrupa'ya seyahat eden İbranice kitapların Polonya ve Litvanya dini elit sınıfı için nasıl bir kriz yarattığını anlamak mümkündür. Bu kriz *Shul-*

han Arukh'un bizzat yayımlanmasının doğurduğu krizden çok daha uzun süreli ve yankı uyandırıcıdır. Yorumcuların notları ile birlikte metinlerdeki akıcı yazı kültürüne alışan dini öğretmenler, kanunu yerel âdetlere ve güncel kullanıma göre değiştirmekte uzun süre rahat oldular. Basılı metinlerin ortaya çıkışı bu yaratıcı ve açık işlemi durdurdu ve yazılı açıklamalarla yeni ifadeler tarafından kolay kolay "ihlal" edilemeyen kilise hukukuna ait metinleri saptadı. Son söz öğretmen değil, metin oldu ve böylece kanunu yorumlamakta öğretmenin güvenilir yetisi azaldı. Şimdi birçok kopyası ulaşılabilir olan ve çok sayıda öğrenci tarafından satın alınan metin artık dini bir elit sınıfın gözetmenliğinde idare edilip denetlenemiyordu. Matbaa sayesinde metnin konumunun yükselişi ile dini uzman, üstünlük sağlama durumundan daha uzaktı.

Erken modern Avrupa'da yeni Yahudi basımevlerinin ortaya çıkardığı bir ilave değişim daha vardı. Çok sayıda yorumların yayımlanması ve yazarların ilk önce Venedik'ten, daha sonra Kostantinopolis (İstanbul) ve Amsterdam ile başka Doğu Avrupa cemaatlerinden akın etmesiyle Aşkenaz okuyucular sonunda Sefarad Kütüphanesi'nin klasik eserleriyle tanıştılar. Kısa zamanda İspanya'da ve daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda üretilen Sefarad dini yorumları Aşkenaz yeşivaları solladı. Doğu Avrupa'da ortaçağ felsefi geleneği Maimonides Kitaplığı'nın ortaya çıkmasıyla tekrar canlandı. Doğu Avrupa'da Sefarad ve İtalyan vaazları ile birlikte Kabalist kitaplardan oluşmuş dev bir kütüphane düzenli olarak yayıldı; hatta Prag ve Krakow'da astronomi okuma kitapları ve Padua tıp okulundan bir mezun tarafından yazılmış bir tıp ansiklopedisi okunabiliyordu. Sonunda Aşkenaz kültürünün ve geleneklerinin kütüphanesi İtalya'nın güneyine, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğusuna ve batıda Amsterdam ve Londra'ya doğru yol alırken bu süreç tersine döndü.[4]

Birleşik bir erken modern Yahudi kültürünün oluşumunda Venedik, İstanbul, Amsterdam ve başka yerlerde matbaanın önemli ve zorlayıcı bir rolü olmuştur. Bir cemaat uzak mesafelerdeki konuşmalardan giderek haberdar olurken, matbaa güçlü yerel geleneklerin ve davranışların tecrit edici kavrayışını yok etti. Prag gibi uzak bir yerden yazan Judah Loew ben Bezalel'in, (Maharal) 1575'te Mantua'da yayımlanan Azariah de'Rossi'nin

ilmi eseri *Me'or Einayim*'i (Gözlerin Işığı) acı bir şekilde kınaması kayda değer bir olaydır. O zaman yine bu kez ters yöne doğru, Venedikli rabbi Leon Modena'nın vaazlarının yapısını Aşkenaz ve Levanten (yani Osmanlılar) hahamlarınkiyle karşılaştırdığı görüldü. Matbaa, Yahudilerin diğer Yahudilerden çok daha fazla haberdar olmasını sağladı.[51]

Yahudi Kitaplarını Basmanın Diğer Sonuçları

İlim adamları matbaa devriminin bir başka sonucunu da tanımladılar; o da Reform çağında Hıristiyan okuyucuların okuma alışkanlıklarına yakından benzeyen bir sonuçtu. Ucuz kitapların ortaya çıkışı başka bir kültürel değişimi tetikledi. Gezgin vaizler, öğretmenler, yazmanlar, kantorlar* ve diğer ikincil elit sınıf kendi görüşlerini yaymak için bir meydan keşfettiler. Matbaa hahamların tekelciliğini ve üstünlüğünü yok etmeye yardımcı oldu. Oysa daha önce görmüş olduğumuz gibi, hahamlar aynı zamanda cemaatin laik zengin liderleri karşısında kendi alçalmış konumlarını kabul etmişlerdi. Ancak laik bir halk için çabuk ve ucuz bir şekilde üretilen küçük kitapların ve risalelerin akışını denetleyemediklerini kanıtladılar. Böylece erkeklerden, kadınlardan ve çocuklardan oluşmuş yeni bir okuyucu ve dinleyici kitlesi doğmuş oldu; hahamlar da bu insanları, bir zamanlar sadece eğitimli yasal ilim adamlarına tanınmış bir geleneğin yeni yönlerine maruz bıraktılar.[6]

Matbaadan önce, sırları hahamlar tarafından büyük bir şevkle muhafaza edilen bir konu da Kabala idi. Gershom Scholem'in ünlü tezine göre, 1492'de İspanya'nın sınırdışı etme olayıyla Kabala daha kuvvetli ve anlamlı bir güç olurken, sadece Sefarad mülteciler arasında değil, aynı zamanda bütün Yahudi diasporasında Yahudi hayatının varoluş zorluklarına doğrudan cevap vermeye başladı. Scholem'in açıklaması daha sonraki âlimler tarafından rafine edildi ve tartışma konusu oldu ama erken modern Avrupa'da Kabala'nın yükselişinin ve yayılmasının genel tablosu hâlâ yasaldır ve bu gelişmeyi tetikleyen kuşkusuz matbaa olmuştur.[7] Yakında göreceğimiz gibi,

* Sinagog ayinlerinde ilahi ezgiler söyleyen kişi. (çev.)

on altıncı yüzyılda Kabala kitaplarını ilk yayımlayanlar Hıristiyan matbaacılar oldu. Çağdaş Yahudiler onlar için ezoterik bir ilmin yayılmasına karşı karmaşık tepkiler gösterdiler. Yüzyılın ortasına doğru, on üçüncü yüzyılın klasik eseri olan *Zohar*'ın basılması Yahudi cemaatinin içinde büyük bir sürtüşmeye yol açtı. Bunun sonucunda, 1558'de Mantua'da bir tane, 1560'ta Kremona'da ise başka bir tane olmak üzere iki ayrı baskı basıldı. Ama bunu da, ilahi sırları basarak ifşa etmenin sonuçları hakkında belli bir korku ve kötü bir önsezi ile yaptılar. Bu kısıtlamalar *Talmud* ve *Shulhan Arukh* basılınca ifade edilenlere çok benziyordu. İki olayda da, hahamların denetimi ve bilginin idaresi tehlikedeydi. Ancak Kabala olayında, durum daha da karmaşıktı ve Yahudi kültürünün muhafızları için oldukça sancılıydı, çünkü Hıristiyanlar hahamların hiçbir zaman kendi dindaşlarına açıkça izin vermeyecekleri şeyleri keyiflerine göre yayımlayarak, tabiri caizse, hemen silaha sarılmışlardı. Bu aynı Hıristiyan İbraniler daha önce korunmuş Yahudi sırları konusunda özgürce davranıyor, hahamlar ise bunu sorumsuzca ve teolojik olarak tehlikeli buluyorlardı. Sonunda Yahudiler kendi kültürel miraslarının gerçek uyarlaması olarak düşündüklerini sunmak için Kabalist eserleri basmak zorunda kaldılar.[8]

On altıncı yüzyılda Kabalist kitapların sayısı, basılan diğer İbranice kitapların sayısına göre nispeten azdı. Bu durum on yedinci yüzyılın sonlarına doğru, Sabetaycı hareketin ardından kuzeyde, güneyde, doğuda ve batıda sınırları geçerek ilk önce Safed'den yayılan bilge ve Kabalist metinlerin geniş çapta dağıtılmasıyla tamamen değişti. Esasında on sekizinci yüzyılda Sabetay Sevi ve peygamberlerinin evrensel çağrısı, müritlerinin yayınlarıyla ortaya çıkan iletişim ağlarının bir ürünüydü. Luriyanik Kabala, Sabetaycı basın sayesinde hem Sefarad hem de Aşkenaz dünyasında seçkinlerin ve seçkin olmayanların dikkatini çekti ve sonunda Yahudi ibadetinde ve geleneksel hayatında derin bir iz bıraktı.[9]

Kabala ve diğer Yahudilik konularında İbranice kitapların basılmasının yanı sıra Yidiş ve Ladino dilinde yazılan kitaplar da vardı. Yidiş ve Ladino, erken modern Avrupa'da Yahudi hayatının eşsiz koşulları altında neredeyse yaratılmış lisanlardı. İtalya'da, Doğu Avrupa'da, Hollanda'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişen kitap sanayi sayesinde, bu Yahudi lisanlarındaki

eserler geniş çapta yayılıyorlardı; aynı şekilde başka Avrupa dillerine çevrilen eserler de buna dahildi. Bu eserler İbranice kitapların imtiyazlı konumuna meydan okuyor ve gelecekteki yüzyıllarda Yahudi kültürünü değiştirecek edebi çıkış noktaları ve popüler iletişim şekillerini sunuyorlardı.

Yidiş olayında bütün kıtada Avrupa'yı kapsayan ortak bir Yahudi kültürü yaratan, yerel cemaatleri aşan ve özellikle Doğu ile Batı'yı birleştiren geniş bir okuyucu kitlesi ortaya çıktı. Yidiş kitaplar ilk önce İtalya ve Polonya'da basılmasına rağmen, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Amsterdam, Yahudi dünyasında Yidiş basınının merkezi oldu. 1650 ile 1800 yılları arasında beş yüzden fazla farklı kitap basıldı. Basın hem dahili kullanımda giderek artan sayıda şehre yerleşen Aşkenaz Yahudilerinin, hem de özellikle kendi ciltlerini basmak üzere uzak mesafelerden gelen yazarların ve yayıncıların ilgisini çekiyordu. Sansürün nispeten olmamasının ve birçok lisanda kitap basan liberal baskı işinin çekiciliği ile, Doğu Avrupa kitap satıcılarının kendi elyazmalarını yayımlamak için Amsterdam'a seyahat etmeleri ve sonra basılmış kitaplardan oluşan yeni kütüphanelerini satmak üzere eve dönmeleri olağandışı bir durum değildi. Krakow'dan kalkıp bütün kıtada Batı Sefarad diasporasının merkezinde Yidiş bir kitap yayımlamak için başka birçok Yahudi tüccarı ile birlikte seyahat eden bir Yahudinin imajı, on yedinci yüzyılda bölgeler arası Yahudi kültürünün gerçek varlığı kadar iyi bir fotoğraf karesidir.[10]

Osmanlı İmparatorluğu'nda Ladino eserler Yidiş olanlarından çok sonra ortaya çıkmaya başladılar ama onlar da matbaa sayesinde geniş çapta yayıldılar ve tamamen yeni bir Yahudi okuyucu kitlesi oluşturdular. On beşinci yüzyılın sonlarında, İstanbul'a gelen ilk Sefarad göçmen nesiller tarafından ilk İbranice kitapların yayımlanmasından yüzyıllar sonra, 1730'da Jacob Culi'nin *Me'am Lo'ez* (Garip Lisanlı İnsanlardan [Mezmur 114:1]) adlı eserin yayımlanmasıyla Ladino basımı kendiliğinden başladı. Bu eser ansiklopedik dini bir yorum ve aynı zamanda Sefarad Yahudi kültürünün bir anafikridir. Sonraki bir buçuk yüzyılda, Yahudi bilgisini eğitmeye ve sevdirmeye çalışan popüler İbranice kitapların akını başladı. Ladino kitabının en parlak dönemi aynı zamanda 1729'da ilk Osmanlıca kitabının basılmasına rastladı. Herhangi bir öncü elyazması geleneğinden yoksun olunduğundan,

Ladino eserler, dini liderlerin günlük konuşma dilinde cesurca iletişim kurma ihtiyacını ve gelişmiş Yahudi bilgisinden yoksun Yahudileri kabul ettiklerini gösteriyordu. Ladino edebiyatının matbaadaki bu gelişiminde en ilginç olanı ise, bu gelişmenin hem Osmanlı hem de Yahudi kültürünün geleneksel olarak çöküş dönemi kabul edilen bir zamanda ortaya çıkmasıydı. On yedinci yüzyılın sonlarıyla on sekizinci yüzyılda Sabetay krizinden çok sonra, Osmanlı Yahudi hayatının duraksama ve bozulma durumunda olduğunu söylemek zordur.[11]

Yahudi kitaplarının Yidiş ve Ladino dilinde basılmasının yanı sıra, Yahudi yazarların yanı başında dindaşlarından oluşmuş cemaatin dışında, Hıristiyan okuyucularıyla ve anadilleri İspanyolca veya Portekizce olan Konversolarla konuşma ihtiyacını gösteren Batı dillerinde yazılmış kitaplar da vardı. Bu olgu genellikle İtalya ve Hollanda gibi kısmen açık çevrelerde yaşayan Yahudi entelektüellerden oluşan Batı ile sınırlanmıştı. On altıncı yüzyılda bile, Elijah Delmedigo, Jacob Mantino, Samuel Usque ve hepsinden ünlüsü Judah Abravanel (Leone Ebreo olarak da bilinen) gibi birçok Yahudi yazar kitapları Latince veya İtalyanca yayımlayarak olağandışı bir yol izlemeyi tercih ettiler.[12] Buna karşılık, Yahudi vaizler cemaatlerine anadillerinde hitap ederlerken, genellikle sözlü görüşlerinin yazılı sürümünü İbranice'den başka bir dilde yayımlama konusunda suskun kaldılar.[13]

On yedinci yüzyılın sonlarında kitapları anadilde yayımlama konusundaki gelişme, ya Konversoları Yahudiliğe dönmeleri için ikna etmek üzere ya da bazı Hıristiyan yazarlar arasında matbaayla ortaya çıkan Yahudi dininin ve kültürünün olumsuz bir imajına karşı koymak için özür dileyen eserlerin ortaya çıkmasıyla bir ivme kazandı. İtalya'da Leon Modena ve Simone Luzatto ile Amsterdam'da Menasseh ben Israel, Isaac Orobio de Castro gibi bazı Yahudi entelektüeller ve benzerleri, asimile Yahudiler ve Hıristiyanların ulaşabileceği, kültürel bir düzeyde her iki tarafın anlayabileceği bir dilde seslerini yükseltmek zorunda kaldılar.

Anadildeki özür yazılarının Yahudiliğin özünü ne kadar rafine ettiğini başkalarına sunarken Venedikli haham Simone Luzatto'nun 1638 yılında yayımlanan *Discorso circa il stato de gl'hebrei et in particolar dimoranti nell'inclita citta di Venetia* (Yahudilerin, Özellikle Meşhur Venedik Şehrinde

Oturanların Durumu Hakkında Bir Nutuk) adlı eserinin on altıncı bölümü mükemmel bir örnek teşkil eder. Bu bölümde Luzatto üç farklı gruptan oluşan Yahudi cemaatinin entelektüel profilini sunar: Talmudistler, filozoflar ve Kabalistler... Dahili bir Yahudi bakış açısından, Talmudistlerin aynı zamanda filozof ve Kabalist olmaları yüzünden bu bölünme garip görünür. Ayrıca kanunu destekleyenler ve yorumlayanlarla "metaalahik" (yasa üstü) konularla meşgul olanlar arasında suni bir farklılık vardı. Luzatto muhtemelen bu sınıflandırmaları on beşinci yüzyılın başında Katalonyalı Yahudi düşünür Profiat Duran tarafından yazılmış olan benzer bir bölünmeden ödünç aldı. Ancak Luzatto'nun Yahudi entelektüelleri bölmesi, aynı zamanda ünlü Hıristiyan İbrani Johann Reuchlin'inkileri anımsatır (daha sonra bu bölümde ele alınacaktır). Reuchlin açıkça önemli Yahudi Kabalistlerin değerini iyi bilirdi ve onları onursuz saydığı Talmudistlerden ayrı tutardı, çünkü bunlar kanuna harfiyen ve körü körüne uyarlardı. Luzatto neredeyse hiçbir zaman Talmudistleri kötülemediği gibi Yahudiliğin yasal gelişiminin doğru ve tamamlayıcı bir portresini sunardı. Yine de, Talmud'u ve aktarıcılarını Yahudi kültürünün geri kalanından tecrit ederek, Hıristiyan okurların daha kolay ulaşabileceği ve referans sistemine daha kolay çevrilebilen Yahudi kültürünün alanlarıyla daha çok ilgilendi. Böylece Yahudi felsefi düşüncenin ihtişamlı geleneklerini ve İslamiyet ile Hıristiyanlığın ortak gelişmeleriyle ilişkisini sergilemiş oldu. Neoplatonizm ve Pisagoryanizm ile yakın ilişkisi olan ve yine Reuchlin'in ifadesini anımsatan Kabala, Batı medeniyetinin yabancı ve büyülü geleneklerinin bir parçası olarak kavranacak ve değeri anlaşılacaktı.[15]

Yahudiliği en basit ve en çekici şekilde sunan özür yazılarının tarzı, aynı zamanda bocalayan Yahudilere ve ilgisiz ya da muhalif Hıristiyanlara hitap ediyordu. Yerel dilde yazılan eserlerin yayımlanması, kuşkusuz Yahudi din liderlerinin İbranice kitaplar okumasını bilmeyen ya da artık o kitaplarla ilgilenmeyen insanlara ulaşma ihtiyacını onaylıyordu. (Ve kitapların sonunda Yahudiliği sadece sözcüklerle değil, aynı zamanda simgelerle sunma olanağını da yarattığı dikkate alınmalıdır.) On altıncı yüzyılda İtalya'da resimli *minhag* koleksiyonlarının ortaya çıkması ve Bernard Picart'a ait Yahudi olaylarının ve riayetlerinin ünlü resimleri eşliğinde Leon Modena'nın Yahu-

di hayatıyla ilgili kılavuzunun yayımlanması, Yahudileri ve Yahudiliği yeni şekillerde göz önünde canlandırmak için kitapların nasıl kullanıldığına dair iki önemli örnektir.[16]

Yahudi kültüründe matbaa devriminin etkisinin son boyutu, erken modern İtalya'da İbranice kitapların sansürü etrafında döner. Günümüzün bir biliminsanının iddia ettiği gibi, Hıristiyan duyarlılığını incitmediğini garantilemek için Reform karşıtı Kilise'nin İbranice kitapları inceleme girişiminde yapıcı bir taraf vardır. İbrani sansürü, bütün kitapları ve aynı zamanda İbranice kitapları okuyan Hıristiyan okuyucuların ortaya çıkması bağlamında sansürlemekle ilgili Katolik kampanyanın bir parçası olarak ele alınmalıdır. Sansürcüler ille de okumayı engellemediler; onun yerine, olası Hıristiyan okuyucu kitlesini incitmeyecek şekilde metni muhafaza etmeye çalıştılar. Bunun yanı sıra, İbranice kitaplar erken modern Avrupa'da benzeri olmayan yeni bir ortamda ortaya çıktılar. Bu ortam, din değiştirenlerle Yahudilerin yan yana çalıştıkları ve Hıristiyanların sahip oldukları matbaaydı. Editörler, dizgiciler ve sansürcülerin beraber çalıştığı bu eşsiz ortamda, genellikle editörlüğün nerede bittiğini ve sansürcülüğün nerede başladığını tespit etmek zor olurdu. Bu paylaşılmış çabanın nihai tesiri, Hıristiyan kişiyi küçümsemeden, Yahudiliğin tam olarak ifade edildiği ve Yahudi öz tanımının tarafsız ve tartışmasız bir şekilde telaffuz edilebileceği bir çeşit fikir birliğiydi. Matbaa Yahudilerle Hıristiyanlar arasında savaş içermeyen bir karşılaşma için samimi bir ortam sundu. Sansür, Yahudi cemaat edebiyatının resmi olarak yasallaşmasını yayarken, Yahudi kimliğinin yeni bir ifadesine katkıda bulunuyordu.[17] Böylece İbranice kitapları basmanın toplumsal içeriği, erken modern Avrupa'da ortaya çıkan Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine yeni bir yön sunar.[18]

Hıristiyan İbraniler ve Onların Yahudilikle İlgili Yayınları

Erken modern bir Yahudi yazarın en ilginç edebi yapılarından bir tanesi Solomon İbn Verga'nın *Shevet Yehudah* (Yehuda'nın Sopası) adlı eserinde bulunur. Yahudi deneyimi anlamında, kısmen tarih, kısmen tartışma ve kıs-

men bir iç gözlem olan ve İspanya'dan kovulmanın başında yazılan, sonraki yüzyıllarda çeşitli baskılarla ortaya çıkan bu kitapta yazar, Yahudilerin Hıristiyan toplumunda nefret edilmeleri yüzünden İspanyol Kralı ile onun laik danışmanı Thomas arasında hayali bir diyalog inşa eder. Bu oldukça ilginç değiştokuş içeriğinin ötesinde, Yahudi kimliği üzerinde tefekkür eden iki Hıristiyanın çarpıcı bir şekilde ortaya çıkışı görülür. Thomas Yahudilik yöntemleriyle eğitilmiş bir Hıristiyanı simgeler. Bu kişi, sansüre benzer bir şekilde, Yahudiliğin tanımını ve Yahudi hayat mücadelesi stratejisini, hiçbir zaman yasallığını sorgulamayan tarafsız bir gözlemci rolüyle ifade eder. Thomas Yahudi bir yazarın zihninde, Yahudi kitaplarının yeni bir çeşit okuyucusunun ve Yahudilerle Hıristiyanlar arasında yeni bir unsur olan Hıristiyan İbrani'nin imajını temsil eder.[19]

Erken modern dönemden önce ve bütün ortaçağda Hıristiyan âlimlerin, özellikle dini yorumların ve ortaçağ teolojisi ile ilgili olarak İbrani konuların peşine düşmelerinden önce, Hıristiyan İbraniliğinin uzun bir tarihçesi vardır. Bazı Hıristiyanlar dini metnin kendisi ile yoğun bir şekilde ilgilenmenin doğal bir sonu olarak ve Hıristiyan öğretinin eski kökenlerini kavrama arayışları nedeniyle Yahudi edebiyatına girdiler. Başkaları ise dini edebiyatın bütününü değersiz buldukları için gözden çıkardılar, hatta varlığını şeytani ve inançtan sapmış saydılar. Bazıları da, Yahudileri kendi dinlerine döndürmek ve bazı dini öğretilerin Hıristiyan gerçeklerini ima ettiğini iddia etmek üzere Yahudi kitaplarını Hıristiyanlar için bir fırsat olarak gördüler. Kuşkusuz onların bakış açısından, bu tür "gerçekler" yararsız ve değerlere hakaret eden Yahudi sözlerinin pisliğiyle kabuk bağlamışlardı ve büyük bir dikkatle kullanılmalıydılar.[20]

On beşinci yüzyılın sonlarında, Avrupa Hıristiyan âleminin kültürel tablosunda iki önemli değişiklik Hıristiyanların Yahudi kitaplarına olan ilgilerini derinden etkiledi. İlki, Rönesans ve Reform'un Hıristiyan İbrani bilimine etkisiydi; ikincisi matbaanın İbranicenin üretilmesi ve yayılmasına olan ciddi etkisidir.

İbranice kitaplara daha önceki Hıristiyan âlimlerden tamamen farklı bir şekilde yaklaşan en ünlü Rönesans şahsiyeti Pico della Mirandola'dır (1463-94). Yahudi öğretmenlerin ve Hıristiyanlığa dönmüş başka kişilerin

yardımıyla, Pico İbranice metinleri çalışırken, aynı zamanda İbraniceden Latinceye çevrilmiş Yahudi yorumlu, vaazla ilgili ve felsefi yazılardan oluşmuş çok çarpıcı bir koleksiyon topladı. Ancak onun ilk tutkusu, Yahudi edebiyatının bir öğrencisi olarak temel enerjisini adadığı Kabala idi.

Pico kuşkusuz Yahudi bilgisi arayışında iken, Yahudiler arasındaki misyoner faaliyetten motive oluyordu ama onun kişisel arayışının başka nedenleri de vardı. Pico diğer Floransalı Neoplatonistlerle birlikte, özellikle Marsilio Ficino ile *prisca theologica*'yı, yani eski bir teoloji kavramını destekledi: Bütün tarihi dönemlere tek bir gerçek hâkimdir ve bir seri dinsiz yazar sayesinde doğrudan bir hat Plato'ya kadar gidebilir. Dinsiz yazarlarla Hıristiyanlığın kutsal yazıları arasındaki olağanüstü farkların altında, dini sezgilerde bir birlik ve uyum, evrensel gerçekte de temel bir öz yatar. Dinsiz kaynaklar aracılığıyla Plato'ya kadar geri giden bu bilgi soyağacı, sonunda İbranice Kutsal Kitap'a kadar gitti. Ficino ve Pico bütün dini bilgileri evrenselleştirerek, Hıristiyanlığın daha hoşgörülü bir sürümünü oluştururken, sadece diğer kültürleri ve dinleri değil, aynı zamanda Batı medeniyetinde İbranice kültürün merkeziyetinin değerini kavradı.

Eski teoloji Pico'nun çevresini İbranice Kutsal Kitap'a götürürken, onun şiirsel teoloji kavramı Kabala'ya özel bir ilgiyi kolaylaştırdı. Pico eski putperest dinlerin kutsal gerçekleri gizlediklerine inanıyordu. Bunu da, ilahi sırlarını ifşa etmeden ezoterik özelliğini muhafaza ederken, müritlerinin dikkatini çekmeye ayrılmış efsanelerin ve masalların bir çeşit "hiyeroglif" görüntüsüyle gerçekleştiriyorlardı. Bu nedenle, Moşe İbranilere örtülü bir lisanla konuşmuştu ve sadece Kabalistler onu çözebiliyorlardı. Pico ve ortakları için, Kabala Yahudiliğin sırlarını çıplak bir şekilde ortaya sermenin, onları diğer dinlerin ve kültürlerin sırları ile uzlaştırmanın ve böylece onları evrenselleştirmenin tek anahtarı idi. Kabala sayesinde Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki temel farklılıklar ortadan kaldırılabilirdi.

Yahudi ezoterizmine olan bu büyük ilgiyi iki başka unsur daha tetikledi. Aynı zamanda hümanist olan Pico ve çevresi Kabala'yı incelerken, lisanın anlamı hakkında gelişmiş bir duyu keşfettiler; bu duyu altta yatan beşeri deneyimin anlamına derinden girmenin bir yoluydu. Kutsal lisanın sözcüklerini ve harflerini düzelterek İlahi'ye doğrudan yaklaşmayı umuyorlardı.

Bunun yanı sıra, Kabala gücü temsil ederken, cenneti ve yeryüzünü birleştiren mubah bir sihrin daha yüce bir şeklini ve kendilerini ilahi varlıklara dönüştürme konusunda sırların ustalığına sahip insanları güçlendiriyordu.[21]

Böylece Pico bazı Rönesans düşünürlerinin farklı inanışları kaynaştırma (senkretist) düşüncesinin ve dini tutkunun büyüsü ile genelde Yahudi öğretisinin ve özellikle Kabala Rönesans kültürünün önemli bir parçası oldu. Ancak Yahudi gelenekleri, Pico'nun ve aynı zihniyete sahip Hıristiyan âlimlerin elinde kısa bir süre sonra Yahudiliğin esas kültürel ve manevi kaynağından uzaklaştı; şimdi putperest ve Hıristiyan düşünce tarzlarıyla karışmış, tamamen farklı ilişkilerin ve anlamların yeni bir karışımı ile yüzleştiler. Yahudi Kabalası kelimenin tam anlamı ile "Hıristiyan"ınkine göre yeniden şekillendi.

Ardından Pico Yahudi edebiyatının yeniden değerlendirilmesinde ve çağdaş Yahudi düşüncenin Avrupa kültürüne tedrici olarak nüfuz edişinde öncü bir şahsiyet oldu. Resmi olarak kilise tarafından mahkûm edilmişken, Kabalist teknikleri Hıristiyanlaştırması ve Rönesans büyüsü ile Yahudi mistisizmini birleştirmesi on sekizinci yüzyılda İtalya'da, Fransa'da, Almanya'da ve İngiltere'de birçok Hıristiyan düşünür tarafından coşkuyla karşılandı. Pico'nun Hıristiyan Kabalası Neoplatonizm ile bütünleşerek Rönesans kültüründe derin bir iz bıraktı. Bunun yanı sıra, Egidio of Viterbo, Francesco Giorgio, Cornelius Agrippa ve özellikle yukarıda sözü edilen Johann Reuchlin gibi düşünürleri etkileyerek hem Katolik hem de Protestan Reformuna tesir etti.

Pico'dan sonra, Johann Reuchlin (1455-1522) İbranice kaynaklarda uzmanlaşan ve onları Hıristiyan teolojisini canlandırmak için kullanan en ünlü Hıristiyan biliminsanı oldu. İlk kez 1517'de yayımlanan *De Arte Cabalistica* adlı eserde, Reuchlin Kabala'yı büyünün daha yüce, mubah bir şekli ve Neoplatonik ve Pisagoryen felsefenin en yüksek gerçekleriyle bağdaşan ilahi bir esin kaynağı olarak görmüştür. Reuchlin'in Yahudi metinlere olan bağlılığı Almanya'nın Reform döneminde, özellikle İbranice kitapların okunmasını yasaklamak için acı bir kampanya başlatan Köln'deki Dominiklilerin düşmanlığına neden oldu. Johann Pfefferkorn adında din değiştirmiş Yahudi birinin abartılı suçlamalarına Reuchlin'in verdiği mantıklı cevaplar,

Hıristiyanlar için Yahudi öğretisinin değeri ve Hıristiyan toplumunda Yahudiliğin yeri hakkında onu istemediği şiddetli bir tartışmaya itti.[22]

Buna rağmen Reuchlin, Hıristiyan Reform davasında İbranice öğrenme konusunu ele almakta neredeyse yalnızdı. On altıncı yüzyılın ilk yarısında, diğer Protestan düşünürler Kabala'nın ötesinde Yahudi bilgisinin daha geleneksel kaynaklarına odaklandılar. İbranice Kutsal Kitap'a dönerlerken, metnin özellikle edebi anlamı onlara cazip geldi. Dini İbranicede ve onun dilbilgisi yapılarında uzmanlaştılar; kutsal yazıların orijinal anlamını kavramaya çalışırlarken, aynı zamanda dini yorumları da soruşturdular. Paul Fagius ve Sebastian Münster gibi âlimler İbranice dil bilgisini yayımladılar, Yahudi geleneklerini ve âdetlerini incelediler ve İsa'nın sözlerinin Farisi içeriğini keşfettiler. Hatta Michael Servetus gibi diğerleri de, Kutsal Üçlü Hıristiyanlığının kökten bir eleştirisini sunmak için İbranice kaynakları kullandılar.[23]

On yedinci yüzyılın sonlarında İbranice çalışmalar I. Johann Buxtorf, onun oğlu II. Johann Buxtorf, Edward Pococke, Johann Christof Wagenseil, John Lightfoot, John Selden ve Christian Knorr von Rosenroth gibi Hıristiyan âlimlerden oluşmuş yetenekli bir çevrede yeni doruklara ulaştı. Buxtorf'lar Yahudilikte bazı klasik felsefi metinlerin çevirilerini yaptılar; Wagenseil Yahudi anti-Hıristiyan eserleri İbranice ve Latince yayımladı; Rosenroth *Kabbala Denutada* diye adlandırdığı Kabalist metinlerden oluşmuş geniş kapsamlı bir özet derledi; ayrıca türünün en geniş kapsamlı antolojisini Hristiyan okurlar için ulaşılabilir kıldı. On yedinci yüzyılın sonlarında, Lightfoot ve Selden gibi âlimler Yahudi kanununun geniş dini külliyatında uzmanlaştılar ve erken Hıristiyanlık ile eski yasal sistemleri kavramakta sağladığı sezgiler için kanunu incelediler. Onların eserini, yüzyılın sonunda Mişna'yı düzgün bir İbranice, Latince ve bütün yorumlarıyla birlikte yayımlayan Wilhelm Surenhusius devam ettirdi. On sekizinci yüzyılda bilgili Hıristiyan âlimler İbranice ile birlikte Arapça ve diğer Sami dillerini çalışarak, laik üniversitelerde ve Hıristiyan ilahiyat fakültelerinde bu alanları incelemenin yolunu açtılar.[24]

Yaşça daha büyük olan Buxtorf'un kendisi de dahil, Hıristiyan yazarlar, Yahudi edebiyatı konusunda âlimlik ciltlerinin yanı sıra, Hıristiyan oku-

yucular için Yahudi âdetlerinin ilk etnografik açıklamalarını yazdılar. Bu çağdaş Yahudi uygulamasına gösterilen ilgi temelde çelişkiliydi. Hâlâ Yahudiliğe karşı ortaçağın eski tartışmalı tutumunu yansıtıyordu, ama diğer taraftan etnografik betimlemeleri nispeten objektif ve tarafsız bir tutumu muhafaza etti. Yahudi âdetleri bu tanımlamalar sayesinde normalleştiriliyor ve sırları çözülüyordu. Ayrıca bu âdetler, Avrupa toplumunun on yedinci yüzyılda karşılaştığı Müslümanların, Hintlilerin ve dünyadaki diğer milletlerle birlikte başka bir etnik grubun âdetleri olarak tanıtılıyordu.[25]

Hıristiyanlar Yahudiliği incelerken, bu entelektüel ve dini değişimler kuşkusuz matbaa ile gelişti ve büyüdü. İlk İbranice kitaplar İtalya'da, daha sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nda on beşinci yüzyılın son çeyreğinde basıldı. Daha önce Venedik'te Bomberg matbaasının Doğu Avrupa'da Yahudi kültürünün değişiminde yarattığı etkiden söz etmiştik. Bomberg'in kitapları özellikle dini kutsal kitaplarıyla ve din biliminin diğer klasik eserleriyle ilgilenen Hıristiyanlara çok satılıyordu.[26]

İbranice kitapların Hıristiyan baskısının merkezleri nedense genellikle Alman prensliklerinde Alplerin kuzeyinde, Fransa'da ve Hollanda'da yoğunlaşmıştı. İtalyan ve Osmanlı İbranice matbaaları temelde Yahudilere temin edilirken, Kuzey'deki bu matbaalar çoğu zaman din bilimini ele alan eserleri yayımlayan Hıristiyanların ihtiyaçlarına odaklanmıştı. Ancak Amsterdam örneğinde, genellikle Doğu'ya ihraç edilen Yahudi yayımları için önemli kaynaklarıyla, Hıristiyan ve Yahudi matbaaları arasındaki farklılık daha kafa karıştırıcı olur. Amsterdam'ın en ünlü Yahudi halk entelektüeli olan Menasseh ben Israel'in matbaası kuşkusuz hem Hıristiyanlar hem de Yahudiler tarafından okunan kitaplar üreten, yerinde bir örnekti. Kuzey'de Hıristiyan matbaasının diğer merkezlerinde Yahudi kitaplarının basılmasıyla Protestan üniversitelerinde İbranice profesörlerin varlığı arasında yakın bir ilişki vardı.[27]

Rönesans ve Reform'un Hıristiyan toplumunda Yahudilerin toplumsal konumunu geliştirmekte sınırlı bir etkisi varken, her iki hareket de Hıristiyan medeniyetinde kültürel bir unsur olarak Yahudiliğin artan takdirine önemli şekilde katkıda bulundu. Pico'nun ve Reuchlin'in Hıristiyan Kabalası Yahudi mistik yazılar sayesinde Hıristiyan öz anlayışı ve maneviyatı

konusunda yeni görüşlere yol açtı. Protestan ve Katolik âlimlerin Yahudi ortaçağ yorumcularını tekrar keşfetmeleri, Eski Ahit'i değerlendirirken onlara yeni ve yararlı bir bakış açısı sundu. Ve Maimonides ile Abravanel gibi Yahudi düşünürlerin tekrar keşfedilmesi on yedinci yüzyılda Hıristiyan siyasi düşünce için taze kaynaklar sağladı.[28] Hıristiyan İbraniliği böylece matbaa ve üniversite öğrenimi ile beslenmiş entelektüel bir patlama yarattı: On altıncı yüzyıl ve ötesinde entelektüel ve dini gelişmeleri tetikleyen Rönesans ile Reform'un temel kavramlarına yerleşmiş olan Hıristiyan manevi sorgulaması, sadece Hıristiyanlar için takdir edilecek ve kullanılacak Batı medeniyetinin Yahudi unsurunun kullanılması ve büyütülmesi... Sıklıkla görüldüğü gibi, Yahudilikle ilgili kitaplar yeni Hıristiyan âlimlerini, gerçekte yaşayan ve nefes alan Yahudileri pek umursamadan büyüledi.

Bu son nokta, karmaşık duygularla yeni Hıristiyan İbraniliğin ortaya çıkışını fark eden çağdaş Yahudiler tarafından çok takdir edildi. Diğer taraftan, Hıristiyan âlimlerin kendi dini miraslarına verdikleri önemden gururları okşanıyor, hatta beraber çalışabilecekleri Yahudi öğretmenler arıyorlardı.[29] Rönesans İtalya'sında yaşayan bazı Yahudiler için, bu ilgi kendi öz-imajlarında iyi yansıyordu. Yahudi kültürünün özellikle gizemli bir boyutu moda idi. Yahudiler ve onların hahamlık sonrası kütüphaneleri Hıristiyan entelektüel çevrelerin en seçkin sınıflarında çok rağbet görüyordu. Ancak zaman geçtikçe bazı Yahudiler, Hıristiyanların Yahudilere başvurmadan, Yahudi geleneklerinde görülmemiş derecede uzmanlaşabilecekleri konusunda sarsıcı gerçeği fark etmeye başladılar. Yahudi entelektüel kişi Yahudiliği öğrenirken en azından kısmen onun Hıristiyan rakibini göz ardı edebilir, onunla işbirliği yapmayı seçebilir veya onun varsayımlarını benimseyebilirdi. Pico ile onun Yahudi muhatapları durumunda olduğu gibi, Yahudi tepkileri Elijah Delmedigo ile Leon Modena'nın içten kınamalarından, Flavius Mithridates'ın açık benimsemesine ve Yohanan Alemanno'nun farklı bir yaklaşımına kadar çeşitlilik gösterebiliyordu.[30]

Böylece Hıristiyan İbraniliği erken modern Avrupa'nın Yahudi âlimi için entelektüel ve psikolojik gelişiminde yeni bir unsur teşkil etti. Ve on beşinci yüzyılda Pico ile Reuchlin'den, on sekizinci yüzyılda[31] Benjamin Kennicott, Robert Lowth ve Johann David Michaelis'e kadar Yahudiler ileriki yüzyıl-

larda onları felakete sürüklemeye devam edecek olan korkunç zorluklarla karşılaştılar. Artık onlar Yahudi geleneğinin ve tabii ki İbranice Tevrat'ın kutsal metinlerinin tek söz sahipleri değildiler. Hıristiyan İbranilerle ve din değiştirmiş olanlarla dolu yeni kültürel alanda tek bir anlamsız örnek saymak gerekirse, Henry More gerçek bir Kabala metnini incelemeden veya hiçbir Yahudi Kabalist ile karşılaşmadan Cabala (c ile) hakkında buyurucu bir şekilde konuşmaya yeltendi.[32] Hıristiyanlar, İbranice ve Aramice dillerinde ustalaştıkça, ortaçağ Yahudi yazarlara danıştıkça, Yahudi geleneğini, özellikle İbranice Tevrat'ı Yahudilerden daha iyi anladıklarını giderek daha çok iddia ettiler. Bir bakıma Hıristiyan âlimlerin Yahudi kitapları konusunda ustalaşmaları güç ilişkilerinin, Yahudilerin entelektüel mirasıyla ilgili mahrem bilgileri edinerek Yahudilere egemen olma arzularının bir ifadesi idi. Ve Hıristiyan İbraniler ile Hıristiyanlığa dönen insanlarla dolu yeni bir kültürel alanda Yahudi âlimler kendi metinlerinin ve geleneklerinin yorumları konusunda kuşkusuz hâkimiyetlerini kaybediyorlardı.[33]

Kültürel Ufukların Yayılması

Matbaa sadece Yahudi çalışmasının geleneksel şekillerini tekrar oluşturmak ve Yahudi kitapların yeni Hıristiyan okuyuculuğunu kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda uygun Yahudi bilgisini oluşturan unsurun kavramını değiştirmekte yardımcı olmuştur. Kültürel seçimlerin ve zevklerin sadece yeni bir teknoloji ile saptandığını ima etmiyorum. Aksine, Yahudilerin erken modern Avrupa'da yaşadıkları ortamlarda daha geniş kültürel güçler tarafından derinden oluşturuldular. Ancak Yahudi entelektüel elit sınıfını etkileyen kültürel patlamada matbaa teknolojisi, Yahudi olmayan çağdaşlarının yazılarını onlara ulaşılabilir kılmakta ve kendi basılmış yazılarını daha geniş bir Yahudi okuyucu kitlesine yaymakta kuşkusuz önemli bir faktör teşkil etti. Matbaa devrimi Yahudi entelektüellerin, özellikle Mantua, Venedik, Amsterdam, İstanbul ve Prag gibi dinamik entelektüel merkezlerde beşeri bilginin ve deneyimin çoklu kaynaklarından daha çok haberdar olmalarını sağladı. Diğer okuyucular gibi onlar da, basılan yeni kitapların

bombardımanı altında, kültürel ufuklarını yaymak, artık ulaşılabilir olan geniş kaynaklar ve fikirler yelpazesini kendi entelektüel mirasları ile birleştirmek konusunda cesaret aldılar.

Aklımda, 1480 yılı civarında ilk İbranice kitapların arasında çarpıcı bir şekilde yazar hayatta iken basılan *Nofet Zufim* (Balpeteğinin Akışı) adlı, Mantua'dan Yahudi âlim Judah Messer Leon tarafından yazılmış konuşma sanatı kılavuzunda sözü edilen *hakham kolel*'in (evrensel bilge) çarpıcı bir görüntüsü var. Tıp, felsefe ve Yahudilik konularını öğrenmekle meşgul öğrencilerine yazan Messer Leon, kendi dönemindeki hümanist okulların ruhuyla, konuşma yeteneği olmadan sadece öğrenmenin akıllı bir insanı Yahudi toplumunda yararlı bir lider yapmayacağını ileri sürdü. Onun anlayacağı şekilde ideal Yahudi biliminsanının rolü, bir zamanlar sadece İsrail'e ait olanı eski haline getirme ve yeniden kazanma yöntemi olarak bütün dünya edebiyatını ele geçirmekti. Kanımca, Yahudi olmayan öğrenimin tekrar Yahudi öğrenimi olarak tanımlanmasının olağanüstü değerini ve olası kutsal değerini kabul etme, bir âlimin tanımladığı gibi, konuşma sanatıyla ilgili bir stratejiden veya "Ortodoks" dini inançları savunan bir uygulamadan çok daha fazlasıdır. Messer Leon on altıncı ve on yedinci yüzyıllar arasında birçok Yahudi âlim tarafından konuşulan bir amaç sunuyordu.[34] Messer Leon'un zihniyetini paylaşan bu âlimler bilgi arayışında hiçbir yasak tanımadılar ve kökenleri ne olura olsun, hiçbir dış kaynağın Yahudi bakışlardan yasaklanmadığını iddia ettiler. Bu nedenle, Messer Leon'un oğlu David İtalya'dan çıktıktan ve Osmanlı İmparatorluğu'na tekrar yerleştikten sonra bile buna benzer kültürel düşünceler geliştirdi. Messer Leon'un öğrencisi Yohanan Alemanno sihir sanatında usta oldu ve Yahudi çalışmalarının önerilen öğretim müfredatında onu en ulvi konu olarak geliştirdi. Öğrencisi Abraham Yagel, Cornelius Agrippa'nın sihir konusunda çekişmeli çalışmasını okudu ve kopyaladı. Osmanlı Yahudi âlimi Joseph Taitazak düzenli olarak Hıristiyan skolastiklerden alıntı yaparken, Osmanlı İmparatorluğu'nda doktor olarak iş bulmadan önce Padua'da öğrenim gören Aşkenaz Yahudisi Tobias Cohen (bkz. 1. bölüm) kimyasal felsefecilerin kütüphanesini keşfetti.[35] Abraham Portaleone'den Judah Moscato'ya, Azariah de'Rossi'ye kadar büyük İtalyan Yahudi çok yönlü biliminsanları çoklu

kaynaklarda, öylesi geniş kaynaklar ve fikirler dizisinin bütünlüğü zorunlu ve yapmacık göründüğü zaman bile, bilgeliği kendi içinde estetik bir değer olarak kabul ettiler.[36] Hatta tiyatro, müzik ve dans gibi uygulamalı sanatlar İtalya'da Yahudi eğitim müfredatında yerlerini buldular ve Judah Sommo ile Salamone de' Rossi gibi yetenekli sanatçılar mesleki olarak bu sanatları sürdürdüler.[37]

Özellikle İtalya'da Yahudi bilgenin yeni entelektüel tarzı, ansiklopedik antolojilerin derlenmesinde, çeşitli gerçekleri ve bilgi kaynaklarını birini diğerinden üstün tutmadan sunarak kendini belli ediyordu. Bu yazma tarzı on altıncı yüzyılda Yohanan Alemanno ve Abraham Yagel tarafından, on yedinci yüzyılda ise Joseph Delmedigo, Abraham Portleone ve David de Pomis tarafından tercih edildi.[38] Tobias Cohen'in tıbbi ders kitabı tarz olarak ansiklopedik türdendi; aynı şekilde Isaac Lampronti'nin çok ciltli Talmud antolojisi *Pahad Yizhak* (Isaac'ın Korkusu) ansiklopedikti.[39] Farklı kaynakları tek bir entelektüel çatı altında toplamakla ilgili bu benzer eğilim, İtalya'da da Kabalist çalışmalarını tanımladı. İtalyan Kabalistler hiçbir zaman kutsal metinlerini tek başlarına çalışmadılar; onun yerine, onları diğer bilgi kaynakları ile bağdaştırdılar. Efsanevi Luriyanik külliyatı bile, onu anladıkları şekilde Hıristiyan âlimlere aktaran İtalyan Yahudi Kabala öğrencilerinin "yorumsal sistemi"nden geçerken gizemli bir felsefeye dönüştü.[40]

Kuşkusuz erken modern İtalya'da Yahudi elit sınıfına hâkim olan entelektüel tarzda kökten değişimler, mutlaka Kuzey ve Doğu Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda karşıtlarını aynı şekilde etkilemedi. Osmanlı İmparatorluğu'nda Sefarad mülteciler beraberlerinde güçlü bir aristokratik özalgı, nakledilmiş Maimonidesçi geleneğin felsefi bir mirasını ve Osmanlı topraklarında Arapça ve Osmanlıca kitapların basılmasından birkaç yüzyıl önce İbranice basımevlerini kurma imkânlarını getirdiler. Ancak yeni ortama uyum sağlamaları eski ile yeninin karışımını meydana getirdi. Seçici olarak ortaçağ ve Rönesans felsefi kavramlarını benimsediler; dini yorumlar ve sistematik felsefe konusunda vaaz verme tarzını seçtiler; elverişli ahlak kuralları konusuna büyük ilgi gösterdiler ve on altıncı yüzyılın sonlarında Kabala yoğun bir şekilde öğrenilirken, onu yaratıcı bir şekilde felsefe ile bütünleştirdiler. Osmanlı Yahudilerinin arasında yorumlar ve Midraş daha

çok vurgulanırken, Venedik'te, Amsterdam'da ve İstanbul'daki kitap ticareti, yerel cemaatlerin sınırları dışında başlıkların sürekli dolaşımını garantiledi. Osmanlı Yahudiliğinin Müslüman kültürü ile etkileşimi daha sınırlıdır ve Doğu Avrupa Yahudilerinin yakın kültürel çevrelerinden kısmen tecrit edilmelerine benzetilebilir. Buna rağmen, Batı ile var olan bağlar sadece kitap akışı ile değil, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda özellikle İzmir'de kendi işleri için kazanç getiren limanlar ve dini özgürlük arayışında olan Konverso tüccarların akını ile devam etti.[41]

Amsterdam'da Hıristiyan kültürel ve dinsel dünya arasındaki etkileşim İtalya'dakine benziyordu. Esasında özellikle Venedik, ilk Sefarad Yahudilerin kendi cemaat kuruluşlarını ve dini uygulamalarını yarattıkları ve ilk hahamlık liderlerini seçtikleri siyasi ve kültürel örnekleri sağladı. Venedik gibi Amsterdam da, özellikle on yedinci yüzyılda Venedik matbaalarının çöküşü ile kitap basımında önemli bir merkez oldu. Orobio de Castro ve Menasseh ben Israel gbi Hollandalı Yahudiler Konversoları ve benzer Hıristiyanları tereddüde düşürmeden önce Yahudilikle ilgili olumlu bir imaj sunma ihtiyacı ile meşgulken, yazılarının çoğunu inanç tartışmalarına ve savunma sanatına ayırdılar. Orobio de Castro'nun Benedict de Spinoza'ya sistematik bir cevap yayımlayan tek çağdaş Yahudi olduğu görülür. Hollandalı Yahudiler de İspanyolca ve Portekizce oyunlar ve şiirler yayımladılar. İki veya üç dil bilmeleri onları birçok dilde hararetli okuyucular haline getirdi. Yahudiliğe dönmeden önce, Latin ve Hıristiyan kültürüne geniş ölçüde maruz kalmalarına rağmen, İtalyan dindaşlarının sahip oldukları cesur ve daha geniş kapsamlı kültürel ilgiyi onlar daha az sergilediler. Hatta kökten siyasi, bilimsel veya dini fikirleri ele alırlarken, muhafazakâr ve savunmacı tutumları ortaya çıktı.

Orta ve Doğu Avrupa Yahudileri çoğunlukla İtalyan ve Hollandalı karşıtlarının bildiği kültürel hareketlere ve fikirlere nispeten kayıtsız kaldılar. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, Batı'ya tamamen kapanmamışlardı. On altıncı yüzyılın sonlarında Prag'ın ve onun Rudolfçu Rönesans'ının Prag'daki Maharal öğrencilerinin, özellikle David Gans'ın ilmi, tarihi ve gizemli çalışmaları üzerinde sınırlı etkisi olduğu görülür.[43] On yedinci yüzyılda Kabalist ve dini çalışmalar Polonyalı ve Litvanyalı Yahudilerin ente-

lektüel hayatlarına hâkim oldu, ama burada ima edildiği gibi, matbaa sayesinde ortaya çıkan Sefarad ve İtalyan Yahudilerinin düşünceleri ve âdetleri ile karşılaşmanın bir neticesi olarak onlar da bir değişim yaşadılar. Doğu Avrupa Yahudi entelektüelleri Güney'dekiler veya Batı'dakiler kadar çağdaş edebi, felsefi ve ilmi akımlarla ilgilenmediler. Yine de, yerel cemaatler ve diğerleri arasında sınırlar, kitapların göçü ve Doğu Avrupa'da, İtalya'da ve Batı Avrupa'da görülen sürekli bir yolcu akışı yüzünden her zaman boşluklarla doluydu. Amsterdam'da Doğu Avrupa tüketimi için o kadar Yidiş dilinde kitap yazıldığına göre, kuşkusuz Doğu ile Batı arasında sürekli kitap satıcıları, kitap elyazmaları ve yayımlarla ilgili iş alışverişlerinden oluşan bir akış vardı.[44]

Üniversitede Yahudi Tıp Öğrencileri

Erken modern Yahudiliğin kültürel merkezlerini büyük ölçüde birleştiren son bir unsur da, doğal dünyaya ve tıbba duyulan ilgi ve coşku idi.

Birçok nedenle çok sayıda Yahudi erken modern dönemde tıbba ve fen bilimlerine yöneldi. Her şeyden önce, devrimsel ve çarpıcı başarıları ile göze çarpan fen bilimi ve teknoloji, genelde Avrupa'nın siyasi kültüründe daha çok öne çıktı. İkincisi, Yahudiler dahil, bütün Avrupalılar yeni bilimsel keşifleri basmakta ve yaymakta matbaanın muazzam tesirinden derinden etkilendiler. Üçüncüsü, ortaçağdaki atalarının aksine, ilk önce İtalya'da, daha sonra Avrupa'nın geri kalan kısmında çok sayıda Yahudinin tıp fakültelerine girmesine izin verildi. Bu değişimle beraber, çok eğitimli ve bilimsel alanda çok bilgili Konverso nüfusu, özellikle Batı ve daha düşük oranda Doğu Avrupa'da yerleşen İspanyol ve Portekizli göçmenlerle birleşti. Son olarak da, bilimsel çalışmayla ilgili genel bir ideolojik değişim Yahudi dini duyarlılığı etkiledi. Bu da Hıristiyan cemaati etkileyen değişimden farklı değildi. On beşinci yüzyılın başları gibi erken bir dönemde, Yahudi düşünürler, Yahudi entelektüel hayata hâlâ hâkim olan felsefeye karşı giderek daha büyük bir güven krizi sergilediler. Doğa öğretimini küçümsemeden, felsefi metafiziği fenden ayırarak ve sonuç olarak Yahudi cemaatinde bilim-

sel faaliyeti özgür bırakıp yücelterek felsefeyi eleştirdiler. Fen bilimi artık Yahudi inancına meydan okuyan, ama fiziksel dünyayı tanımlamak için farazi ve olası bir yöntem olarak görülen gerçeklere sahip çıkan bir ideoloji ile bağlantılı olmayınca, laik ile kutsal, ilmi arayışlar ile Yahudi dini düşünce, hatta Yahudi mistik düşünce arasında yeni bir birliktelik ortaya çıkabilirdi.

On altıncı yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir dönemde, Orta ve Doğu Avrupa'da bazı Yahudi âlimlerin çevreleri, hahamlığın temel müfredatına arzu edilen bir ilave olarak ilmi çalışmanın, özellikle astronominin peşine düştüler. Prag ve Krakow gibi Yahudi kültürel merkezlerin bu tür bir öğretime kucak açtığı görülür. İki dini aydın kişi olan Moses Isserles (1525-72) ve Judah Loew ben Bezalel (Maharal yaklaşık 1525-1609) açıkça bilimsel bilginin elde edilmesini teşvik ettiler. Isserles onu kendi dini yorumlarına dahil etti, hatta öğrencilerinin kullanması için astronomi ile ilgili İbranice bir ders kitabını tanıttı. Maharal bariz bir şekilde geleneksel Yahudiliğin kültürü içinde fiziğin yasallığını ve özerkliğini ileri sürerek teoloji öğretimini fizikten ayırdı. Hem Isserles'in hem de Maharal'ın bir öğrencisi olan David Gans (1541-1613) kendi coğrafik ve astronomik bilgileri konusunda İbranice özetini yazarken, onların dini talimatını kabul etti. Bu yazısı Isserles'inkinin çok üstünde iken, okuyucularına, Prag'da kişisel olarak sürdürdüğü temaslarına dayanarak Johann Kepler ile Tycho Brahe'nin daha güncel keşiflerinden bir görüntü sundu.[45]

Batı'da yeni bilim öğretiminin Yahudi kültürüne etkisi, on altıncı yüzyılın sonlarından on sekizinci yüzyıla kadar, yüzlerce Yahudinin İtalya'da tıp okullarına, özellikle Padua Üniversitesi'ne düzenli olarak gelmesi sayesinde daha derin ve daha uzun süreli oldu. İlk kez, nispeten çok sayıda Yahudi önemli bir tıp okulundan mezun oldu ve bütün Avrupa'da tıp mesleğini icra etmeye başladı. Çalışmaları sırasında, farklı alt yapılardan, İspanya'dan ve Portekiz'den eski Konversolarla, İtalya'dan, Almanya'dan, Polonya'dan ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen diğer Yahudilerle yoğun bir şekilde sosyalleşme fırsatları sunuldu. Üniversite mezunları genellikle birbirleriyle sosyal ve entelektüel bağları sürdürdüler ve geniş çapta dağılmış olan cemaatlerinin içinde önemli bir kültürel güç oluşturdular. Bunun yanı sıra, üniversitenin yeni ortamı her zaman, Yahudi öğrencilerin Yahudi olmayan

öğrencilerle ve öğretim görevlileriyle sürekli sosyal ve entelektüel temasta bulunmalarına izin verdi. En önemlisi, üniversite yetenekli Yahudi öğrencilerin, özgün sanatlara, Latin öğrenimine ve klasik bilim metinlerine, aynı zamanda botanik, anatomi, kimya, klinik tıp, fizik ve astronomi konularında en son bilimsel gelişmelere tanık olmalarını sağladı.[46]

Padua'dan mezun olmuş birçok ünlünün yazıları oldukça dikkat çekici bir şekilde yeni tıp eğitiminin Yahudi dinine ve kültürel duyarlılıklarına yapabileceği etkiyi gösterir. Bu cildin girişinde, güncel fiziğin, matematiğin ve astronominin çok teknik ve oldukça gelişmiş özetini yazmış olan, ama aynı zamanda Kabala'nın en son kozmolojik teorilerinin taslağını çizen, hatta onları çağdaş bilime dahil etmeye çalışan Joseph Delmedigo'dan (1591-1655) bahsetmiştim. Tobias Cohen (1652-1729; bkz. I. Bölüm) tıpla ilgili güncel ve geniş kapsamlı, hem klasik ortaçağ metinlerine, hem de on yedinci yüzyılın yeni kimyasal felsefecilerin en son teorilerine etkileyici bir aşinalık sergileyen bir ders kitabı yazdı. Isaac Lampronti (1679-1756) bütün ömrünü, tıbbi uzmanlığını ve aynı zamanda güncel bilimsel uygulamanın ilkelerine uyum sağlama konusunda dini bilgiyi tekrar düzenlemeye doğru yeni entelektüel yönünü sergileyen ilk Talmud ansiklopedisine adadı. Bu cildin girişinde sözü edilen Venedikli haham Simone Luzatto'nun (1583-1663) bir üniversite mezunu kadar matematik ve fen konularında geniş bir bilgi edinmesine rağmen, Padua'da okuyup okumadığı bilinmez. Fark edildiği üzere, Sokrates'in denemesi hakkındaki İtalyanca kitabı Yahudi dini meselelerinden tamamen bağımsızdı ve sadece Yahudi olmayan okuyuculara yöneltilmişti. Esasında, geleneksel Yahudi inancı ve uygulamalarını muhafaza etmekle görevli birine uygun olmayacak şekilde bilgiye karşı kuşkucu bir bakış açısını benimsedi. Ve David Nieto (1654-1728), son zamanlarda Londra'ya yerleşmiş Yahudi tüccarlardan oluşan asimile ve laik bir cemaatin karşısında rabinik Yahudiliği savunmak için son bilimsel teoriler ve keşiflerle ilgili çarpıcı bilgisini kullandı.[47]

Padua ve diğer İtalyan üniversitelerinden mezun olan kişiler erken modern Avrupa'da Yahudi cemaatleri içinde tıp ve doğal felsefe ile ilgilenen tek grup değildi. Üniversitede eğitim görmüş, on yedinci yüzyılda İspanya'dan ve Portekiz'den kaçmış ve Hollanda'ya, İtalya'ya, Almanya'ya, İngiltere'ye

ve Doğu Avrupa'ya yerleşmiş, genellikle önemli siyasi ve ekonomik güç sağlarken Yahudi cemaatinin içinde bilimsel öğrenimin sağlayıcıları olarak hizmet eden yüzlerce Konverso doktor onlara katıldı. Geleneksel Yahudi inançlarına ve uygulamalarına bağlılık, coşkulu Ortodoksluktan bariz ilgisizliğe veya hatta Yahudiliğe dönen bu son Dönmeler arasında sevimsizliğe kadar çeşitlilik gösterdi. Yine de İspanya ve Portekiz kökenli bu doktorların, İtalya'dan ve Avrupa'nın diğer yerlerinden mezun olan diğer Yahudi tıp mezunlarıyla ortak bir mesleki ve kültürel gündem paylaştıklarını ve onlar gibi kendi cemaatleri içinde kendilerini bir çeşit entelektüel elit sınıf gibi sunduklarını söylemek yerinde olur. Doğdukları ülkelerde tıp mesleğiyle ilişkilendirilen utanca ve ırkçı damgaya maruz kaldıkları için, mesleki konumlarını yeni oluşan kültürel ve toplumsal kimlikleriyle giderek daha çok bağdaştırdılar. Diğer bir deyişle, klinik doktorlardan oluşmuş, iftiraya uğramış olmasına rağmen oldukça başarılı bir gruba ait olan mesleki kimlikleri, şimdi içinde bulundukları Yahudi cemaatlerinin dahilinde yeni buldukları konumlarını tanımlama ve kavrama konusunda kendi kişisel arayışlarıyla doğrudan bağlantılıydı. Amatus Lusitanus (1511-68), Zacutus Lusitanus (1575-1642), Rodrigo de Castro (1550-1627) ve oğlu Benedict (1597-1684) gibi bu tür ünlü Konverso doktorların kişisel biyografileri açık bir şekilde bu tür bağları ortaya çıkarırlar ve aynı mesleki ve etnik altyapıya sahip diğer insanların ortak inançlarına büyük ölçüde örnek olurlar.[48]

Erken modern Avrupa'da yaşayan Yahudiler arasında, özellikle Prag ve Krakow'da rabinik âlimler, Padua ve diğer İtalyan tıp okullarından mezun olanlar ve Konverso doktorlar gibi bu üç alt cemaatte tıbba, astronomiye ve diğer fen bilimlerine karşı tutumlarının ve doğal dünyanın Yahudi kültürünün içinde incelenmesine karşı Yahudi tarihinde önceki dönemlerden çok daha büyük bir hoşgörü ve coşkulu bir destek sergiler. Yahudi dini düşünürler bu dönemde fiziği metafizikten, laik olanı kutsaldan, bilimi teolojiden ayırma konusunda giderek daha istekli oluyorlardı. Bu da, Hıristiyan karşıtlarının, atalarının inancını ebedi kılacak bilimsel ilerlemeleri olumlu kaynaklar olarak görmelerine benzer. Doğanın incelenmesine karşı itiraz etmek veya sadece ilgisizlik hâlâ bazı Yahudi entelektüeller arasında, özellikle Isserles, Maharal ve Gans'tan sonraki dönemde Doğu Avrupa'da yaşayanlar

arasında görülebiliyordu. Buna rağmen, bilimin incelenmesine ve on üçüncü yüzyılın Yahudi cemaati içinde Maimonides'in felsefi yazılarına karşı mücadeleye boyut olarak benzeyen ideolojik bir mücadele hiçbir zaman var olmadı. Aristoteles'in Tanrı ve evren hakkındaki metafizik varsayımları, Yahudi inancının esas temellerini tehdit eder gibi göründü ama fiziksel evrene doğrultulan içten bir sorgulama genellikle zararsız ve tarafsız, hatta dinsel olarak övgüye değer bulundu. Ve hatta bazı durumlarda, yukarıda sözü edilen Delmedigo veya Solomon Aviad Sar Shalom Basilea (yaklaşık 1680-1749) gibi Kabalist düşünürler kendi mistik ve gizemli felsefelerini desteklemek için doğal dünyanın deneysel bilgisini sahiplenebilirlerdi.[49] On sekizinci yüzyılın sonunda, geleneksel inanç ile modern laiklik arasında artan uyumsuzlukla sözüm ona fen bilimleri ile Yahudi inancı arasındaki ittifak daha zayıf ve muhafaza edilmesi daha zor bir hale geldi.

Erken modern Yahudi düşünürler arasında bilimsel faaliyet konusunda düşünceler kuşkusuz gerçek bilimsel uygulamanın kendisiyle aynı olamaz. Çoğu zaman, hem ortaçağ hem de erken modern dönemlerde fen konusunda Yahudi uygulayıcılarının başarıları daha yeni dönemdekiler kadar etkileyici değildir. Ancak bu tür başarıların eksikliği, Yahudi dini düşünürler tarafından uygulanan herhangi bir dini veya teolojik yasağa atfedilmemelidir. Yahudilerin bariz bir şekilde kiliselerin, mahkemelerin ve özellikle bilimsel akademilerin kurumsal desteğinden yoksun olmaları çok daha vahimdi. Bu nedenle, tıbbın dışında ilim "yapma" fırsatları çok azdı. Bütün bilim alanlarında en son keşiflerden haberdar olmaları için tek uygun yol, bazı üniversitelerin onlara sunduğu tıp eğitimi ve kendi okuma eğilimleriydi. Daha sonra dini değil de, daha ziyade toplumsal kısıtlamalar yüzünden bilimsel laboratuvarın dışında kaldılar.

Bu bölümü özetlerken, kişi mantıklı olarak Yahudi kültürel sınırlar boyunca var olan bariz bağların ve yerleşmiş alt kültürlerin matbaaya borçlu olduğu sonucuna varabilir. Matbaa Yahudi geleneğinin, hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara aktarılma şeklinde bir devrim yarattı, birçok Yahudinin entelektüel ufkunu genişletti ve böylece uzak bölgelere dağılmış kendi dindaşlarıyla olan kültürel bağlarının daha çok farkına vardılar. Aynı zamanda matbaa Yahudiliğin klâsik metinlerinin, Hıristiyan yüksek kültü-

rünün alanı içinde çağdaş âdetlerin ve geleneklerin incelenmesini geliştirdi. Kitapların yanı sıra, Yahudi tıbbi elit sınıfın, bütün Avrupa kıtası içinde dağılmış Konverso işadamlarının ve entelektüellerin, Hıristiyan İbranilerin, sürekli hareketin, diğer Yahudi tüccarlar, kitap satıcıları, hahamlar, Yahudi ve Yahudi olmayan cemaat liderleri arasında toplumsal ve entelektüel değiştokuşların belirgin varlığı da erken modern Yahudi kültürünün oluşmasında kurucu faktörlerdendi. Kişi on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyılın sonuna kadar Yahudilerin, Konversoların ve Hıristiyan İbranilerin geniş ve çeşitli edebi üretimini daha önceki dönemlerdekiyle karşılaştırınca, aradaki tezat oldukça çarpıcıdır.

DÖRT

Dini Otoritede Kriz

Biliminsanları genellikle Yahudi tarihini etkileyen tarihi olayların geniş sırasını açıklamak için kriz kavramına çok fazla güvenmişlerdir. Bu tarihi olayları belirsizliğe ve abartıya, hatta Salo W. Baron'un çok önceleri "Yahudi tarihinin göz yaşartıcı kavramı" diye adlandırdığı unsurla özdeşleştirme tehlikesine maruz bırakmışlardır. On yedinci yüzyılda Chmielnicki katliamları, Sabetay Sevi'nin Mesihsel fiyaskosu veya Spinoza'nın dini geleneğe saldırısı ya da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Hasidik bölünme, Haskala, Doğu Avrupa'daki şiddet hareketleri (pogrom) gibi olayları açıklamak için bir kereden fazla "bunalım ya da kriz" sözcüğüne başvurulunca, kişi Yahudilerin ne zaman kriz durumunda olmadıklarını merak edebilir. Bu bölümü kriz konusu etrafında düzenleyerek ve erken modern Avrupa'da bölgeler arası Yahudi kültürünün temel bir boyutu olarak anlamını vurgulayarak, Yahudi hayatında tarihsel değişimi açıklamak için çok kolay bir şekilde sonuç çıkartılan çarpıcı bir geleneğe güvenme tuzağına düşme tehlikesiyle karşı karşıyayım.[1]

Bu durum, krizin genel tarihi öykülerde ortaya çıkışının standart şekilleriyle daha da karmaşık bir hal alır. Erken modern Avrupa tarihçileri için kriz kavramının, özellikle "on yedinci yüzyılın genel krizini" tanımlarken açıklayıcı bir mekanizma olmasının uzun bir geçmişi vardır. Bu geçmiş, 1950'lerin sonlarıyla 1960'ların başlarında yayımlanan bir seri ünlü makale ile başlarken, birçok ünlü toplumsal tarihçi on yedinci yüzyılda Avrupa ekonomisinde genel bir krizi ve aynı zamanda bütün Avrupa'da kümelenen toplumsal isyanları tanımladılar. Bütün Avrupa'yı kapsayan bir krizin varlığı hakkında yapılan bu hararetli tartışmalar 1960'larda ve 70'lerde doruk

noktaya ulaştı. 1975'te Theodore Rabb'ın yazmış olduğu sentezli bir kitabın ortaya çıkmasıyla bu tartışma doğal olarak sona erdi. Rabb siyasi ve ekonomik krizin değişik yönleriyle Barok kültürün entelektüel ve estetik boyutu arasında bir bağlantı kurmaya çalıştı. Bütün Avrupa'da ekonomik krizi, siyasi ve toplumsal devrimi izleyen bir siyasi dengenin sürecini tanımladı. Kuşkusuz çeşitli Avrupalı siyasi ve kültürel birimler içinde siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel bağlantı her zamanki gibi belirsiz kaldı. Oysa bu ilk tarihçiler tarafından sorulan büyük sorular, Avrupa tarihini mümkün olan en geniş yelpazede çizme çabasındaydı.[2]

On yedinci yüzyıl krizinin 1950'li toplumsal tarihçiler tarafından gösterilmesinden çok önce, Paul Hazard ünlü kitabına *La Crise de la conscience européenne 1680-1715* (Avrupa Bilincinin Krizi 1680-1715, 1935'te yayımlanmış) adını vermişti. Yazar bu kitabında iki "akış" tarafından beslenen yarım asırlık bir yenilik ve kökten değişime odaklandı. Bu akışlardan bir tanesi rasyonalizm veya akılcılık akışı, diğeri ise duygu akışıydı. Bu akışlar geçmişin kültürel geleneklerine meydan okuyor ve yok ediyordu. On yedinci yüzyılın bitiminde Benedict de Spinoza'nın, Pierre Bayle'nin, John Locke'un, Isaac Newton'un, Jaques-Bénigne'in ve François Fenelon'un neden olduğu ruh hali Hazard'a, gerçek yeni fikirleriyle ve evren ile toplumsal düzenle ilgili yeni eleştirel düşüncesiyle Fransız Devrimi çağı hakkında önceden fikir verdi.[3]

Jonathan Israel'in *Radikal Aydınlanma: Felsefe ve Modernliğin Yaratılması 1650-1750* (2001) kuşkusuz Hazard'ın *Crise de la conscience européenne*'in bir tekrarı ve yayılımıydı. Bu arada Benedict de Spinoza'yı, geleneksel din hakkında radikal eleştirisini, kilise ile devlet arasında güçlerin ayrımını ve on yedinci yüzyılda Avrupa toplumunun değişmesine ve laikleşmesine yol açan en çarpıcı motorlar olarak daha geniş Spinozizm akımlarını belirledi. Israel için 1650'de başlayan dönem –Hazard tarafından belirlenmiş tarihten biraz önce– Rönesans ve Reform'dan çok daha radikal bir krizdi; bütün siyasi ve kiliseye ait hiyerarşiler ile otoriteye meydan okuyor ve toplumsal organizasyonun eşitlikçi ve demokratik ilkelerini destekliyordu. Ondan önceki Hazard gibi, Israel on sekizinci yüzyılın sözüm ona yüksek aydınlanmasının, sadece daha önceki ayaklanmaya dayanan bir seri dipnot

olduğu, daha önce tanıtılan "pekiştirici, popülerleştirici ve derecelendirici devrimsel kavramlar" olduğu konusunda ısrar ediyordu. 1650'den sonraki döneme ait kriz yüzünden günah çıkarma teolojisinin ve skolastik Aristoculuğun yaygın Avrupa kültürü "zayıfladı ve daha sonra parçalandı." Radikal aydınlanma krizi gerçek Aydınlanma'nın başlangıcından önce geldi ve yüksek oranda göç seviyesinin var olduğu dinamik şehirlerde ortaya çıkan kültürel bir devrimi başlattı. Bilimsel dergiler, edebi kulüpler ve geleneksel toplumsal engellerin belirsiz olmadığı Mason locaları ile beslenen bir çeşit yeni kamu alanından yeni ve kışkırtıcı fikirler aktı.[4]

Şimdi bu bölümün temel soruları açık olmalıdır: Erken modern Avrupa'da yaşayan Yahudiler de bir inanç krizi, siyasi ve toplumsal düzenlerinde bir dengesizlik ve dini ile kültürel miraslarını radikal bir şekilde tekrar düşünme olayı yaşadılar mı? Eğer öyle ise, hangi kriz onları doğrudan etkiledi? Toplumsal ve ekonomik tarihçilerin mi, yoksa kültürel ve entelektüel tarihçilerin krizi mi, yoksa her ikisi mi? Ya da yaşadıkları kriz bu krizlerin hiçbiriyle doğrudan ilgili değil miydi? Ya da hareketlilik, cemaat liderliğinin laikleşmesi ya da matbaanın neden olduğu bilgi patlaması gibi daha önceki bölümlerde tanımlanan Yahudi hayatının özel koşullarından ortaya çıkan süreçlerle tetiklenen bir kriz miydi?

On Yedinci Yüzyılda Bir Yahudi Krizinin Başlangıcını Tespit Etmek

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Yahudileri kriz içinde düşünen tarihçilerin çoğu diğer Avrupalıları etkileyen sözde krizlerle herhangi bir bağlantıyı ya göz ardı ettiler ya da Yahudi deneyimi ile genelde Avrupalı toplumun deneyimi arasındaki gerçek ilişki konusunda sağduyulu bir şekilde kararsız kaldılar.[5] Kuşkusuz, Yahudi ve Hıristiyan toplumlarının çeşitli yönleri içinde uyum aramanın gerçek zorluğunu en baştan kabul etmemiz gerekir. Yine de, Yahudilerin hangi krizi yaşadıkları ve daha geniş bir ortamda bunun nasıl konumlandırılacağı konusundaki önemli soru daha taze ve daha kesin bir açıklamayı hak etmektedir.

Bu bölümün geri kalanı (ve 5. Bölüm) bu soruyu cevaplamaya ayrılacaktır. Bu bölüm Yahudilerin bir kriz yaşadıklarını iddia etmeye ve o krizin türünü ve sonuçlarını tanımlamaya çalışır. On yedinci ve on sekizinci yüzyılın başlarında Avrupalı Yahudi toplumunu etkileyen esas kriz kuşkusuz Sabetay Sevi'nin ortaya çıkmasıyla bağlantılı olanıdır. 1665-66 yılları arasında bu garip şahsiyet kendini Mesih ilan etti, onu izleyenlerle aleyhte olanların arasında muazzam bir etki yarattı ve sonunda hapsedilip Müslümanlığa döndü, ancak on sekizinci yüzyılın sonuna kadar hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Avrupa'nın geri kalanında Yahudi cemaatlerinin içinde Mesihsel tutkuların odak noktası olarak kaldı. Garip Mesih olgusu, özellikle Sabetay'ın iki temel izleyicilerinden Gaza'lı Nathan ve Abraham Cardoso tarafından kurulan yeni bir ahlakdışı ve hiççilik ideolojisinin temeli oldu. Bu ideoloji daha önce gördüğümüz gibi, yüzyıllar önce zaten çöküş içinde olan rabinik otoritenin ve kuralcı Yahudiliğin temellerine meydan okudu.

Ömrü boyunca ve vefat ettikten sonra Sabetay Sevi ile müritlerinin hareketi olan Sabetaycılığın en önemli ve benzersiz tarihçisi, Gershom Scholem idi. Scholem'in yeniden ustaca ve özenle gerçekleştirdiği oluşum o alandaki her araştırmacıda önemli bir iz bırakmıştır. Scholem on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda hem Hıristiyan hem de Müslüman Mesihliğinin daha kapsamlı içeriğini çok iyi biliyordu ve özellikle Hıristiyan çağdaşları arasında kesilen Yahudi Mesih imajının tam olarak farkındaydı. Ancak bu hareketin kökenini ve yüz senenin üstündeki çarpıcı uzun ömrünü açıklarken, içsel ve on altıncı yüzyılın mistik şahsiyeti Isaac Luria ile bağdaştırılan Kabalistik fikirlerin geniş çapta yayılması gibi entelektüel nedenlere başvurdu. Scholem'in iddiasına göre, bu entelektüel nedenler hem Sefarad hem de Aşkenaz kültürlerine sızdı ve Yahudi bir Mesihin İslamiyete dönüşünün çelişkisini Sabetaycı peygamberlerin açıklayabileceği teolojik çevreleri sağladı. Bunun yanı sıra, bu kavramlar, Sabetay'ın müritlerinin, Dönmelerin İslamiyete ve garip bir şekilde Jacob Frank'ın on sekizinci yüzyılda Hıristiyanlığa dönmesiyle ilgili kitlesel din değişimini açıklamak için daha da çarpıtıldı. Avrupa dünyası ile bu Yahudi krizi arasında daha geniş kapsamlı ilişkileri araştıran herhangi birisi onları Scholem'in rekonstrüksiyonunda bulamaz-

dı. Bu rekonstrüksiyon Kabala ile anarşik Yahudi Mesihliğinin kaçınılmaz ateşi ile ateşlenen dahili bir mesele olarak görülüyordu.[6]

Son yıllarda Scholem'in kendi öğrencileri her şeyden önce Luriyanik Kabala'nın Mesihsel olmadığını, on yedinci yüzyılda geniş çapta yayılmadığını ve mistik düşüncelerin, Mesihsel din değişimini doğrularken Gaza'lı Nathan ve Abraham Cardoso'ya yararlı olmasına rağmen, popüler bir hareketin kitlesel isterisini yeteri kadar açıklayamadığını iddia ederek öğretmenlerinin muhteşem öyküsüne meydan okudular.[7] Özellikle bir biliminsanının, Mesihsel hareketin yayılmasını açıklarken Sabetay Sevi'nin doğum yeri olan İzmir'de Konverso tüccarlarından oluşan geniş bir cemaatin dikkat çekici varlığına daha çok önem verilmesi gerektiğini önermesi çok anlamlıydı. Scholem daha önce birçok Konversonun ve özellikle Cardoso'nun kendisinin Sabetaycı ideolojiyi cazip bulduklarını fark etmişti. Scholem daha da ileri giderek Amsterdam, Hamburg ve Leghorn'un Konverso cemaatlerinin toplumsal, ekonomik ve entelektüel bağlarını tartışarak İzmir cemaatinin gerçekten uluslararası bir cemaat olduğunu ve bu Konverso ağlarının kuşkusuz bütün Avrupa kıtasında Sabetaycı akımın yayılmasına katkıda bulunduğunu ortaya çıkardı.[8]

Bunun yanı sıra başkaları ise Scholem'in daha geniş olan Sabetaycı ortamdan tecrit etme ısrarına meydan okumaya devam ettiler. Bazıları Hıristiyan çağdaşlarının dünyanın sonuyla ilgili ve bin yıllık planda Yahudi Mesih'inin anlamının altını çizdiler. Bazı Hıristiyan dindarlar ilk önce Sabetay Sevi'nin Mesihliğine bir şekilde olumlu ve tarafsız bir gözle bakarken, sonunda ona sahte bir peygamber ve kendi dini geleneklerinden yayılanlarla birlikte ihbar ve alay edilmesi gereken bir sapkın gözüyle baktılar. Başka Hıristiyanların iddialarına göre, Sabetay Sevi'nin din değiştirmesi Yahudiler için sahte inançlarını terk etmeleri ve vaftiz suyu kabına yaklaşmaları için bir mazeretti.[9] Hatta daha yakın bir geçmişte, başka bir biliminsanı bu Yahudi krizinin zayıf ama yine de belirgin bağını Hıristiyan dünyasında ve daha az belirgin bir şekilde Müslüman dünyasında ortaya çıkan krizle tekrar birleştirmeye çalıştı. On yedinci yüzyıl Hıristiyanlarının gelecekle ilgili beklentilerini, Osmanlı Müslümanları arasında benzer coşkularla ve Sabetaycılarla yan yana koyarak üç olay arasında muhtemel ilişkilerin

mantıklı bir açıklamasını sunmayı umut etti. Sabetay Sevi'nin Müslüman içeriği hakkında söylenecek daha az şeyi varken, Hıristiyanlarla Yahudiler arasında Mesihsel diyaloglarla ilgili olarak daha güçlü bir zeminde yer aldı. Kuşkusuz birleştirici nokta, özellikle Cardoso ve diğerlerinin iki ayrı kimlikle yaşayan ve her iki dinin unsurlarına dayanarak senkretik ve Mesihsel bir ideoloji inşa eden Sabetay Sevi'yi bir Konverso olarak resmetme çabası, yani Konverso Mesihliğidir. Sabetay Sevi'nin müritlerini "hayranlar" olarak ve karşıtlarını "anti hayranlar" olarak adlandırarak, anlamlı bir şekilde Sabetaycıları Hıristiyan dünyasının içinde Quakerlar, Camisardlar ve dişi İspanyol hayalperestleri, hatta Mehdiler ve Müslüman ortamda sapkın dervişler gibi benzer gruplarla ilişkilendirdi. Aynı şekilde doktorların, avukatların ve hükümet memurlarının bu hayalperestlere karşı muhalefetleri, Jacob Sasportas, Moses Hagiz ve Jacob Emden gibi Sabetaycılara muhalif rabinik Haçlıların tepkisiyle bağdaştırılabilir.[11]

On Sekizinci Yüzyılda Sabetaycı Kargaşa

Scholem ve diğer âlimlerin çoğu on yedinci yüzyılın başından sonuna kadar öncelikle Sabetaycı harekete odaklandılar. Ardından on sekizinci yüzyılda gelen parlak dönem, bu bölümün amacı için büyük bir önem arz etmesine rağmen, o kadar ayrıntılı bir şekilde ele alınamadı. Kuşkusuz on sekizinci yüzyılın ortasında Sabetay Sevi'nin giderek silinen anısıyla, anarşist Jacob Frank'ı çevreleyen tehditle, özellikle bir seri sarsıcı tartışmanın ve kamuda karşılıklı suçlamaların patlak vermesiyle, Sabetaycılık yeni bir şekil ve yeni bir yön aldı. Sabetaycı temsilciler ve onların lafını sakınmayan rabinik karşıtları olarak tanımlanan liderler tarafından matbaa yoluyla açıkça konuşulan bu dönemi; özellikle hareketin bu son aşamasında bir kriz dönemi, içsel fikirler savaşları, derinlerde yatan bir düşmanlık ve endişe dönemi olarak adlandırmak uygun görünebilir. Bunun yanı sıra, bu Sabetaycı ikon düşmanlarını kökünden sökecek sindirme harekâtı, coşkulu ve coşku karşıtı kavramlarla açıklanabilir.[12]

On sekizinci yüzyılın ilk onlu yıllarından başlayarak, Sabetaycı peygam-

ber Nehemiah Hiyya Hayon Avrupa'nın her yerinden yazan çok sayıda hahamın arasında benzeri görülmemiş bir telaşa yol açtı. Hayon'u çevreleyen suçlamaların Sabetay Sevi ile kişisel ilişkisiyle fazla alakası yokken, Kutsal Üçlü olarak ifade edilen ilahi özü kavradığını iddia etmesi ve buluşunu Yahudilerin ve Hıristiyanların okuması için bir kitaba basmasıyla daha fazla alakalıdır.[13] Hayon'un Mesihsel faaliyeti yazılarının hiçbir yerinde belirgin değildir; hatta Sabetay Sevi'ye atıfta bulunma zahmetine bile girmez. 1713'te Berlin'de yayımlanan *Oz le-Elohim beit Kodesh ha-Kodashim* (Tanrı'ya Güç: Kutsalların Kutsalının Evi) adlı eseri, yazarını daha ziyade dini hakikat ile ilgili kişisel arayışının çok önem taşıdığı coşkulu biri olarak tanımlar. "Her bir yaklaşımı hiçbir azalma olmadan büyük bir özenle araştıracak olan kişi... Tanrı'nın gerçek özünü kabul etmekle ödüllendirilecektir."[14] Hayon için kişinin, geleneksel otoritenin kurallarıyla engellenmeyen dini inancının en gizli sırlarını soruşturması sadece yasal olmakla kalmıyordu; bu soruşturmayı başlatmak onun sorumluluğundaydı. Üstelik Tanrı'nın sırlarını basılmış bir kitapta herhangi bir olası okuyucuya ifşa etme cesaretinin gösterilmesi, sadece seçkin sınıflarla sınırlanan bütün engelleri ortadan kaldırdı. Oysa Tanrı, kendisini, çalışma salonlarında rabinik eğitmenlerin dikkatli denetimleri sayesinde değil de, Job gibi evinde tek başına kitapları okuyarak tanımaya çalışanları tercih eder.[15]

Hayon'un ilahiyatında Kutsal Üçlü elbette "Kadim ve Ezeli" idi. *Malka Kadisha*; yani erkek unsuru, *Şekina*; yani dişi unsuru, kişinin duasında onları nasıl birleştirdiğiyle ilgili bilgiler ve üçlü Tanrı'yı üstün *Ein Hof*'tan (Sonsuz) ayırması, Hayon'un kendi saflarına katılmasına can atan Hıristiyan İbranilerin merakını ve sevincini artırırken, Yahudi din liderlerinin acı sertliğini anımsatıyordu.[16] Anlaşmazlık daha önce gördüğümüz gibi, Amsterdam'da Yahudi cemaatinin laik yetkilileriyle rabinik temsilci Moses Hagiz'in yetkilileri arasında doğan çıkar çatışması yüzünden daha da alevlendi. Hagiz Amsterdam'da laik liderlerin dini uşağı olarak gördüğü yerel haham Solomon Ayalon'un kararına meydan okurken, gizli sırların arsız din sapkınları tarafından basılma tehlikesi gibi çok temel bir sorun söz konusu olduğunda, yerel cemaatin işlerine müdahale etme hakkını talep etti. Laik liderler de sırasıyla, onları yargılamaya hakkı olmayan yabancı bir ha-

hamın el uzatmasına karşı bağımsızlıklarını ve yerel özerkliklerini savundular.[17] Son incelemede, Kutsal Topraklar'dan rabinik bir temsilcinin zengin Sefarad tüccarlar tarafından yönetilen uzaktaki bir cemaatin iç işlerine müdahale etmeye çalışan tarzı, kendi kişisel özerkliğini dini yetkililerin kutsal bilgileriyle yarıştıran bir meraklının iddiaları ve basılmış bir kitabın dini kurallara ve denetimlere zarar verme özelliği gibi unsurların hepsi birleşerek Hayon meselesi olarak bilinen öldürücü patlamayı yarattı. Bununla birlikte cemaat değişimi ile daha önceki bölümlerde incelediğimiz dini çöküş gibi çeşitli unsurları birleştirirken, krizi hızlandırmaktaki önemi küçümsenmemelidir. Hızlanmış hareketlilik, Yahudi cemaat hayatının laikleşmesi ve aynı zamanda matbaanın etkisi bu çarpıcı ve yıpratıcı meseleyi tetikledi.

Aynı şekilde, on sekizinci yüzyılda Sabetaycılıkla bağdaştırılan diğer dahili bölünmeler –İtalyan Kabalist Moses Hayyim Luzatto'ya ve Aşkenaz haham Jonathan Eybeschütz'e karşı yöneltilen suçlamalar– hahamlığın otoriter yapısına ve esas güçte bu gerçek kaymanın yol açtığı endişeye meydan okumakla ilgiliydi.[18] Luzatto'nun kendi kendini peygamber ve ilahi aydınlanmanın öncüsü ilan eden profili, Hayon'a itiraz eden aynı hahamların şaşkınlığını anımsatır. Hiçbir haham "Hiçbirini engellemeden Kutsal Tora'mızla ilgili herhangi bir sorunu soruşturmama ve bilmeme izin verildi" diye iddia eden bu mistik şahsiyetin cüretini destekleyemezdi.[19] Ayrıca hiçbiri hahamların sığlığına ve açgözlülüğüne, entelektüel bilgiçliklerinde ve boş düşünce sistemlerinde maneviyatlarının eksikliğine karşı ateşli saldırılarını göz ardı edemezdi. Luzatto'nun diğer hahamlara göre, kendi yeteneklerinin üstünlüğüne olan inancı "Almanya ve Polonya'daki bütün bilgelerde güç olabilir ... ama bende Kutsal Olan'ın gücü var, Ona ve *Şekina*'a ve ilahi bir ışıkla gözlerimi aydınlatan İlahi Akademi'nin bütün üyelerine şükürler olsun. Lütfen sözlerime hiçe saymayın,"[20] diye açıkladığı zaman belli oldu. Bu bakımdan Hagiz'in, Luzatto'nun öz algılamaları ile İsa ve Sabetay Sevi'ninkileri karşılaştırması çok akıllıcaydı. Hagiz Tora'nın ve onun yorumcu muhafızları olan hahamlarınkini sarsacak Luzatto'nun Tanrısal ifşa kaynağını yasallaştırmasının sonuçlarını çok iyi anlamıştı. Sonuçta kişi Luzatto'nun beyanlarını İsa'nınkinden nasıl ayırt edecekti? Zira her ikisinin de iddiaları bireyin ilahi aydınlanmayı kabul etme gerçeğine dayanıyordu.

Sonunda Luzatto küstah bir şekilde ahlaksızlık ve din değiştirme konumunu benimsedi; ona muhalif olan hahamlar bundan daha büyük bir kriz hayal edemezlerdi![21]

On sekizinci yüzyılın ilk yarısının diğer büyük ihtilafı dini figür Jonatahn Eybeschütz'ün etrafında dolaşıyordu. Özellikle ezeli rakibi Jacob Emden tarafından dile getirilen Sabetaycı eğilimleri suçlamaktan ortaya çıkan anlaşmazlık ön plana çıkmıştı. Bu karmaşık atışmalar birçok kez tartışıldı ve güçlü kişiliklerin çatışması, mesleki kıskançlık, Emden'in bağnazlığı, saplantılı davranışı ve hatta Eybeschütz'ün kendisinin ve bazı müritlerinin teolojik eğiliminde mevcut olan Hıristiyanlıkla senkretizm öğeleri gibi unsurları içerdi.[22] Hayon ve Luzatto örneğindeki gibi, Eybeschütz ile Sabetay Sevi'nin Mesihliği arasındaki bağlantının olsa olsa zayıf temellere dayandığı söylenebilir. Onun yerine, üç olayın örnek teşkil etmesi gibi, Sabetaycılık on sekizinci yüzyıldaki boyutunda basit bir koddu; coşku için, din sapkınlığı için ve dini otoriteyi sarsmak için uygun bir etiketti.

Sabetaycı peygamberler arasında sonuncu ve en radikali Jacob Frank kendi soyunu Sabetay Sevi'ninki ile birleştirdi ve kendi hiççilik tutkularını açıkça ifade etti. Ama burada da, bir sonraki yüzyılda devam eden Frankistlerin özde olan tehlikesi, temelde dini ilkelerin ve dini otoritenin yıkılmasıydı. Frankist tarikat hahamların ve kilise görevlilerinin iddia ettiği dini otoritenin esas özünü inkâr ediyordu. Frankizm sadece çok hararetli ve çarpıcı bir şekilde, Jacob Sasportas, Moşes Hagiz, Jacob Emden ve iş arkadaşları gibi, Sabetaycılığın erken dini muhaliflerinin yıllar önce dile getirdikleri ilk kuşkuları doğruladı: Sabetaycı heves, dini liderler olarak hahamların mevkilerini ve dini cemaatlerinin yasallığını tehlikeye atıyordu.[23]

"On sekizinci yüzyılın ilk yarısında ritmik bir düzenle cereyan eden Sabetaycı anlaşmazlıklar",[24] Osmanlı İmparatorluğu'ndan Amsterdam ve Londra'ya kadar bütün Yahudi cemaatinin bir aşamada rakip elit sınıflar arasında hazin çekişmelerle uğraştıklarını işaret etmekte büyük bir önem taşırlar: Bir yandan ateşli taraftarlar ve peygamber aydınlar, diğer yandan dini liderler... Ancak tartışmalarının her biri kolay sınıflandırmaya meydan okur. Genellikle hahamların kendileri arasında, laik liderler arasında, yerel çıkarları savunanlar arasında ve bir cemaatten başka bir cemaate göç eden-

ler arasında çatışmalar görüldü. Her şeyden önce vurgulanması gereken şey bu karışıklıkların çok kültürlü doğası ve bu dönemde çoklu Avrupa Yahudi cemaatlerine nüfuz eden genel kriz haliydi. Sabetaycı hareket esasında erken modern bölgeler arası Yahudi kültürü unsurunun mükemmel bir örneğidir. İzmir'de, Kahire'de, Gaza ve Kudüs'te ortaya çıkarken, çarpıcı bir şekilde güçlü bir ateş gibi Batı Avrupa'nın içine ve nispeten daha az bir şekilde Doğu Avrupa'ya yayıldı. Sabetaycı temsilciler genellikle Konverso ticari ve kültürel ağlarla kesişirken, dinamik bir şekilde bütün kıtaya yayıldı ve çeşitli cemaatlerde Yahudi rahip yardımcılarına güç verirken, mesajını aktarmak için matbaayı istismar etti. Sabetay Sevi ve müritlerinin bütün kıtada Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından fark edilmeleri, kuruluşun küresel bir Yahudi hareketi olarak, onu izleyenler ve küçük düşürenler arasında öne çıkmakta ve kötü anılmakta ne kadar başarılı olduğunu ifade eder.

On Sekizinci Yüzyılda Sabetaycılık ve "Ortodoksluğun" Doğuşu

Daha önce de gördüğümüz gibi, Sabetaycı ağ, Hayon veya Luzzatto gibi asi karakterler ve geniş Yahudi izleyiciler arasında kendi otoritelerinin ve konumlarının zarar verecek şekilde etkilendiğini gören şamatacı muhaliflerin, özellikle de hahamların karşıt ağını canlandırdı. Dini muhalefet Sabetaycılığa karşı bütün kıtada Yahudi kurallarını ve inançlarını saptama konusunda eşsiz otoritesini savunmak için kenetlenmiş bir şekilde organize olacak kadar ileri gitti. Bu durum aynı zamanda, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ayrı Yahudi cemaatler arasındaki birleştirici bağları, belirli coğrafi alanları ve kültürel bölgeleri aşan erken modern Yahudi hahamlığının şuurunu anlamlı bir şekilde ifade eder. Esasında, Sabetaycılara karşı güçlü muhalefetin etrafında kaynaşan, inanç dolu cemaatten "sadık olmayanları" ayırıp tecrit etmeye ve yasallıklarını ihbar yoluyla, hatta cemaatten ihraç yoluyla sarsmaya çalışan birleşmiş dini cephenin ilk "Ortodoks" hahamları oluşturduğu konusunda bir sonuca ulaşmak yerinde olabilir.

Ortodoksluğun ilk önce on dokuzuncu yüzyılda kuralcı geleneği terk eden

ve dini kurallara riayet etmemeyi Yahudi davranışının yasal bir şekli sayan Yahudilere karşı bir tepki olduğu kavramını en ikna edici şekilde dile getiren, Jacob Katz ve ardından gelen öğrencileri ve iş arkadaşları oldu.[25] Elisheva Karlbach, Hagiz çalışmasında Ortodoksluğun başlangıcının sapkın Yahudilere karşı savunmacı bir tepkinin on dokuzuncu değil de, on sekizinci yüzyılda gerçekleştiğini önerdiği zaman, bu tezi bir kitabının eleştirisinde Katz'ın kendisi tarafından çürütüldü. Katz sürekli olarak Hagiz döneminde Yahudi itaatiyle ilgili koşulların, Ortodoksluğun sadık savunucusu Moses Hatam tarafından örnek gösterildiği şekliyle on dokuzuncu yüzyılınkinden yine de çok farklı olduğunu iddia etmeyi sürdürdü. Sabetaycı gelenekten sapmalar, Yahudi inancı için geleneksel itaatin artık zorunlu olmadığını iddia eden Reform Yahudiliğininki kadar kendini bilen bir ideoloji oluşturmadı.[26]

Daha da yakın bir geçmişte, modern Ortodoksluğun başka bir âlimi ortaçağ Karayları ve Sabetaycılar gibi grupların kendilerini kuralcı Yahudi sayanlar için gerçek bir davranış şekli olarak Yahudi kanununun üstünlüğüne hiçbir zaman meydan okumadıklarını ileri sürdü. Ancak on dokuzuncu yüzyılda Yahudi kanunlarına itaat etmemek Yahudi davranışının yasal bir şekli olunca Ortodoksluk ortaya çıktı. Bu dönemden önce hahamlar dinden sapanlarla onları cemaatten kovarak veya tecrit ederek başa çıktılar. Ama on dokuzuncu yüzyılda birleşmiş bir cephe şeklinde içe kapanarak ve böylece modern değerlerin ve uygulamaların istilasını engelleyerek gönüllü şekilde kendilerini diğer Yahudilerden ayırmak istediler.[27]

Katz tezine karşı tek meydan okuma, Ortodoksluğun kökenlerini Moses Sopher'in ideolojisini çevreleyen on dokuzuncu yüzyıla değil de, on altıncı yüzyılda Prag'daki Maharal'ın ideolojisine yerleştiren yakın geçmişin bir doktora tezinde sunuldu. Bu görüşe göre, Ortodoksluk Aydınlanma'ya ve Reform'a karşı bir tepkiden ve geleneksel Yahudiliğin hudutlarını aykırılığın tecavüzüne karşı güçlendirme çabasından çok daha fazlasıydı. Aydınlanmış reformun yenilikçi güçleri tepkisel Ortodoksluğa karşı yıpratıldığı için, Ortodoksluğun doğuşu yeteri kadar anlaşılmış ve tanımlanmış değildir. Onun yerine kişinin, Prag'daki hahamın; Yahudilerin doğaüstü yolu ile dünyadaki diğer ulusların doğal yolu arasındaki ayrımı Yahudi Ortodoksluğunun yenilikçi ifadesi olarak anlaması gerekir. Bunun yanı sıra, bu ayrımı, kanu-

nun ve toplumun reform kavramlarının içeriğine, Yahudi-Hıristiyan çekişmesinin ve Prag'dan yayılan ulusal ideolojilerin içine yerleştirmesi gerekir. Yahudileri insanlığın geri kalanından ayırma kavramı, sonraki yüzyıllarda Ortodoks sözcülerin sonraki tekrarlarının mihenk taşı olmuştur.[28]

Burası Katz'ın, takipçilerinin veya muhaliflerinin görüşlerinin kapsamlı bir tartışmasını ve reddini sunma yeri değildir. Bu yeni yorumların erdemleri veya kusurları ne olursa olsun, bu yeni bilimin etkileri, Ortodoks teorisini ve uygulamalarının oluşumunu, Yahudi tarihinde modernliğin ve modernleşmenin tartışma merkezine yerleştirmekte çok önemli bir rol oynamıştır. Sadece kelime anlamına göre, teolojik ve kültürel anlamda insanlığın geri kalanına yabancılaşma olarak Ortodoksluğun tanımı ile kasten diğer Yahudilerden ayırmakla ilgili daha sınırlı bir kavram arasındaki ayrım oldukça farklıdır. Kuşkusuz Maharal'ın Yahudileri yüceltmesi ve diğer milletlerden ayırması ile Hatam Sopher'in kurallara itaat etmeyen Yahudileri tecrit ederken inançlıların saflığı konusunda ısrarları arasında kavramsal bir benzerlik vardır. Ancak bu benzerlik tek başına iki duruşun kimliğini veya birbirleri arasında rastgele bir ilişkiyi ifade etmez. İlk ifade Yahudiliğin yenilenmesini ve tekrar birleşmesini gerektirir; ikincisi ise diğer Yahudilerden ayrılmayı ve öz farklılaşmayı şiddetli ve saldırgan bir tutum içinde dile getirir.

Kanımca, erken modern ve modern Yahudi tarihi bağlamında Ortodoksluk, esasında bir krize verilen tepkidir. Bu tepki, rekabet halindeki bir ideoloji yüzünden onu sorgulayan veya ilgisizlik nedeniyle onu inkâr eden Yahudilerin arasında dini otoriteyi yasallaştırma ihtiyacından doğar. Ortodoksluk on sekizinci yüzyılda etrafı kuşatılmış, güvensiz ve kendi geleceği hakkında endişe duyan, artık verimli bir şekilde yönetemeyen ve seçmenlerinin veya en azından bir kısmının alternatif bir ideolojinin ve yönetiminin cazibesine kapıldığının farkında olan bir hahamlığın koşulları altında ortaya çıktı. Bu hoş olmayan gerçekle başa çıkabilmek için, kendi ile "kirli olan" arasında engeller koyarak, şimdi sapkın sayılan diğer Yahudilerden kendini ayırarak, onları ihbar ederek ve kesin bir şekilde yasal olmaktan çıkararak, kendini Yahudiliğin tek gerçek uyarlaması ilan ederek tepkisini gösterdi.

Yahudi Ortodoksluğu ile ilgili olarak on sekizinci ile on yedinci yüzyıllar arasındaki fark Katz'ın ileri sürdüğü gibi, bir içerik sorunu değil, bir

derece sorunuydu. Sabetaycı peygamberleri eleştiren Sasportas, Hagiz ve Emden gibi şahıslar gözlerinin önünde parçalanma tehlikesi altında olduğu görünen yasal bir sistemi ve geleneksel bir inancı savunma görevini takıntı haline getirmişlerdi. Sabetaycı sapkınların gerçek sayısı ne olursa olsun, hahamlar yasal sistemlerinin ve yönetimlerinin tek söz sahibi olma hakkının gerekçesine meydan okuyan bir ideoloji ile karşılaştılar. Sabetaycılık, özellikle Hayon'un, Luzzatto'nun ve Frank'ın açık ve kesin ifadesiyle, kişisel ilhamın otoritesine dayanan bir Yahudilik ideolojisi sundu ve özünde ahlaksız bir nitelik taşıyordu. Yahudiliğin liderleri şimdi yetkileri, Yahudi yasal metinlerde ustalaşmaktan değil de, ilahi aydınlanmadan kaynaklanan, kendi kendini kutsayan karizmatik ve mistik kişilerdi. Bu yeni ideolojinin tehdidi, daha önce gördüğümüz gibi, Amsterdam'dan Doğu Avrupa'ya kadar hahamların hizmet ettiği cemaatlerin laik liderlerinin sistematik muhalefeti ve müdahalesi ile daha da büyüdü. Hahamlar aynı zamanda, İbranice ve diğer lisanlarda basılmış kitapların akınını denetleyemedikleri için kırılmışlar ve herhangi bir yazarın Yahudi inancının ve uygulamasının yaradılışla ilgili kendi anlayışını ifade edebileceği bir altyapıya izin vermişlerdi. Hayon'un Tanrı'nın özünü bildiğini ve herkesin görmesi için bunu bir kitapta ifşa edebileceğini övünerek ilan etmesi, bir buzulun sadece görünen kısmıydı. Yahudi din liderleri umutsuz bir şekilde yeni kitapların sürekli akışını gözlemlediler ve bu akışı sansürlemekte ve denetlemekte faydasız olmaktan yakındılar. Kendi varlığının yasallığını ortadan kaldıran yeni bir ideoloji ile içinde çalışmak zorunda oldukları yeni kültürel ve toplumsal sınırlamaların zehirli birleşimi onların kaldıramayacağı, ağır bir yüktü.

Yahudi din liderleri arasında bu kriz halinin bulgusal niteliğinde, bütün bu dönem boyunca onların sürekli olarak *Emunat Hakhamim*, yani "dini bilgelere inanmak" için umutsuz bir yakarış başlığı altında yazdıkları eserlerin akışı vardı.[29] *Mishnat Hakhamim* adlı eserinde Moses Hagiz, Sabetaycı yönetimin amaçları ile sözlü kanunun ve dini otoritenin saldırısı arasındaki ilişkinin altını çizer ve şöyle yazar: "Moşe'nin Tora'sına ve İsrail'e karşı azgın bir şekilde isyan edenler ve ürettikleri kötü inançlara eğilim gösterenlerin ve günahlı yüreklerinde ünlü sahtekâr Sabetay Sevi ve arkadaşlarını uyduranların kemikleri toz haline gelsin, suçlanan Cardoso ve

korkunç Nehemiyah Hiyya Hayon, deli ve çılgın Leib Prossnitz ve arkadaşı ve Zholkva'dan kötü kalpli Moses Meir ve yukarıda sözü edilen yılan [Sabetay Zevi]... kötülerin isimleri çürüsün." (Burada Hagiz'in Sevi adını Zevi olarak yazması *tsefa*, yani yılanı ima eder.)

Sonra daha açık bir şekilde "O [Sabetay Sevi] sadece Agada [dini öyküler] ve bilgelerin Mirdaşim'i [Vaazler], Tora'nın yirmi dört kitabının yorumcuları hakkında değil, aynı zamanda eski olduğu kadar yeni dini otoritelerin ve ahlakçıların eserleri hakkında *bizlerin nefret edilmesine neden olana kadar,* iftira eder şekilde konuştu" diye ilave eder.[30]

Daha önceleri Jacob Sasportas, Sabetaycılığa "bilgelerin öğretilerinde gerçek noksanlığı gören, ağızlarını ne kutsallık ne de saflık içinde açan ve 'kişi bilgelere güvenemez' diyen ve o dönemden itibaren bilgelerin öğretilerinin bir kehanet olarak görülmediğini" söyleyen eğitimsiz insanların benimsediği "*son apikorsut*" ya da Epikürianizm veya dinsizlik etiketini yapıştırdı. Böylece Sasportas dini otoritenin değerini düşürürken, Sabetaycıların tehlikesini anladı, çünkü hahamların otoritesi kendi öğretilerine benzemeyecek şekilde, kehanetle ilgili değildi.[31] Ve yine Sabetaycılığı yeni bir din ve dini Yahudilikten kendilerini uzaklaştıran yeni bir mezhep olarak göstermek için aynı etiketi kullandı. "Bu bana Yahudilerin arasında *apikorsut*'un başlangıcı gibi görünüyor ve o adamın [İsa] döneminde cereyan ettiği gibi, yeni bir inancın ve farklı bir dinin kuruluşunu teşkil ediyor. Ve her şehirde bütün bilgelerin toplanarak hazırlanmaları ve bu dinsizliği izleyenleri kovalamaları bir görevdir.[32]"

Bu nedenle, Sasportas, Hagiz ve Emden somutlaştırdıkları dini geleneği destekleyen kitaplar ve risaleler yayımlayarak kendi dini yönetimlerinin yasallığını savunma ihtiyacını duydular ve konumlarını küçümsemeye çalışanlara sert ve ani çıkışlar yaptılar. Hagiz özellikle uyum ve birlik içinde hareket etmek ve hahamlık kurumunun imajını güçlendirmek için bütün Avrupa'dan hahamların yardımını temin etmekte başarılı oldu. Bir seri planlanmış mektup, dini sınıfa iftira edenler hakkında bilgi alışverişi, dini dava için destek sağlama ve biriktirme, Sabetaycı sadakatsizlerin iddia edilen din değiştirmelerinin kanıtını yayımlama gibi unsurlar sayesinde dini sınıf tek bir ağızdan konuşmaya çalıştı. Mantua'dan Judah Briel, Hagiz ve

Amsterdam'dan Aşkenaz haham Hakham Zevi ile birleşerek Hayon'u ve kitabını şiddetle eleştirdiler. Bu çabaları, Hayon'a verilen desteğin geri çekilmesini ve onun Frankfurt am Main'dan Naphtali Kohen, Moravya ve Nicholsburg'den Gabriel Eskeles, Venedik'ten Jacob Aboab ve Prag'dan David Oppenheim gibi ünlü şahıslar tarafından reddini talep eden bir seri mektubun yayımlanmasıyla ödüllendirildi. Hayon'a karşı yöneltilen davada Koblenz'den Jacob Kohen Popers, İskenderiye'den Joel Pincherele, Casale Monferrato'dan Abraham Serge, Leghorn'dan Joseph Ergas ve Londra'dan David Nieto ve bütün Ortadoğu'da başka hahamlar gibi diğer ünlü dini figürler de destek sağladılar.[33]

Hatta Moses Hagiz, Sabetaycılara karşı bir yasak düzenleme umuduyla Doğu Avrupa Yahudiliğinin güçlü cemaatler üstü bir kuruluşu olan Dört Ülke Konseyi'ne döndü. Hagiz ve Emden, emrinde dini bir mahkeme ile güçlü ve laik bir kuruluş özelliği taşıyan konseyin, Hayon ve Eybeschütz gibi mezhepçilere karşı evrensel bir kampanya yürütmekteki desteğini çok önemli saydı.[34]

Emden ise Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin onaylanmış uyarlamalarını resmi olarak yasallaştırmak üzere destek için konseye başvurması planlanırken, mezhepçi Sabetaycılığı oluşturan dini ideolojilerin uygunsuz bir karışımını şiddetle eleştiriyordu. Emden Yeni Ahit'e etkileyici bir aşinalık sergilerken, Hıristiyanlığın Yahudi olmayanları cezp eden yasal bir din olduğunu, Yahudiliğin ise Yahudileri uygun bir şekilde cezp ettiğini ileri sürdü. İkisi de kurtuluşa doğru benzer yollar sunuyordu, ancak bunlar hiçbir zaman birbirine karışmaması gereken yollardı; aralarındaki teolojik sınırlar ve iyi tanımlanmış dini sistemleri bütünlüklerini muhafaza ederken, birbirlerinden gönüllü olarak ayrılmalarını garantiliyordu. Ancak Sabetaycılar senkretik sapkınlıklarına her dinden unsurları karıştırarak bu sınırları aştıkları zaman her geleneksel inancın saflığını bozdular. O zaman Emden, dini Ortodoksluğu Katolik Kilise'nin temsilcilerine benzer şekilde kavrayarak konseye başvururken, "baş sapkın bilimci" kimliğine büründü. Esasında, Lüteryen âlim Freidrich David Megerlin, Emden'in Sabetaycılara karşı konumunu "Ortodoksluk" olarak gösterdi.[35]

Hagiz ve Emden Sabetay felaketi ile mücadele etmek için Doğu

Avrupa'nın en güçlü kuruluşuna dönerken, bütün Yahudi cemaatinin maruz kaldığı en büyük tehlikeyi ve Yahudi liderlerin neden kendilerini sapkınlardan ayırmak zorunda olduklarını kavradılar. Aynı şekilde Abraham Segre de, bütün akran hahamların kuşatma altında olduklarını ve daha büyük bir iyilik adına yöresel çıkarlarını ve sadakatlerini bastırmakta birlik içinde hareket etmeleri gerektiğini anladı. "Yahudi kanunuyla ilgili konularda bizler (hahamlık) tek bir şehrin üyeleriyiz."[36] Segre'nin cüretkâr açıklaması tüm Avrupa'da Yahudi cemaatinin farkındalığının ve Aşkenaz, Sefarad, İtalyan hahamların idealleşen birleşmiş hahamlığının en belirgin ifadesini sunar. Emden'in gerçek Hıristiyanlıktan gerçek Yahudiliği zorunlu olarak ayırması ve mezhepçilerin karışık dinini yasallıktan çıkarması, Sabetaycılığın dini muhaliflerinin Ortodoks konumunu çok güzel sergiler.

Dini birliktelik bilinci aynı zamanda, Sabetaycı krizin yol açtığı sözcük savaşını ve hahamların ya da "riayetsizliklerin tamircilerinin" umutla beklenen zaferini gelecek kuşaklar için kaydetmek üzere sadakatsizlerin "günahları" hakkında belgelendirmelerin yayımlanmasıyla güç kazandı. Jacob Sasportas'ın *Zizat Novel Zevi* (Zevi'nin Solan Çiçeği) adlı eseri, kuşkusuz Sabetaycıların gülünç örnekleri hakkında tarihi belgelerin yoğun bir derlemesine örnektir. Jacob Emden'in *Torat ha-kena'ot* (Kıskançlık Öğrenimi [sayılar 5:29]) adlı çalışması aynı görevi yerine getirdi ve inancın düşmanları olarak gördüklerine karşı suçlamalarını doğruladı. Diğer hahamlar bilinçli olarak basılmış ve basılmamış malzemeleri topladılar. Ancona'dan Sam Morpurgo Hayon anlaşmazlığıyla ilgili olarak iş arkadaşlarına şöyle yazdı: "Şimdiye kadar yazılmış olan ve gelecekte basılacak olan bu anlaşmazlıkla ilgili bütün kitapların tam ve eksiksiz baskılarını bana gönderin... Onları gelecek nesiller için kütüphanemde saklayacağım." Bu hahamlar diğer dini iş arkadaşlarını ve aynı zamanda laik liderleri hatta Yahudi cemaatini ateşleyen fişeklerden büyülenen Hıristiyanları içeren kamuoyu mahkemesinin karşısında kendilerini davacı olarak gördüler. Nesillerinin günahlarını ve anladıkları şekliyle dini Yahudiliği muhafaza etmek için birlikte ayakta durma çabalarını özenli bir şekilde kaydedip belgelendirselerdi, hahamlık kuruluşu adına gösterdikleri çabalar başarı ile ödüllendirilirdi.[37]

Sabetaycılık ve Erken Modernlikte Diğer Krizler: Deneme Niteliğinde Bazı Sonuçlar

Şimdiye kadar sadece Sabetaycı tehdide, özellikle on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Yahudi krizini tanımlarken, Hayon'un, Luzatto'nun ve Eybeschütz'ün reklamı iyi yapılmış sorunlarına odaklandık. Etrafı sarılmış dini kuruluşun bakış açısıyla, bu olaylar gerçekten toplu olarak birleşmiş bir tepkiyi gerektiren, sapkınlara karşı güç gösterisi olarak Yahudi dünyasındaki bütün cemaatleri birleştiren krizlerdi. Bu bölüm Sabetaycıların dışında, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki sözde krizlerden söz etmeye başladı. Bu tartışmaya bir son vermeden önce, Sabetay Sevi adına içsel Yahudi krizi ile Benedict de Spinoza ve çağdaşlarıyla müritlerinin ortaya çıkardığı entelektüel kriz arasında bir bağlantı kurmanın mümkün olup olmadığını sormamız gerekir.[38] İki krizin de (Sabetay Sevi 1666'da ortaya çıktı ve Spinoza'nın *Teolojik-Siyasi Bilimsel Eseri* 1670'te yayımlandı) aşağı yukarı aynı zamanda cereyan ettiğini ve bazı isimsiz nedenler paylaştıklarını iddia ederken, biraz daha açık olunması mümkün mü? Kuşkusuz Spinoza, Amsterdam'ın Yahudi cemaatinde yerleşmiş olan Konverso bir aileden doğdu ve geleneksel Yahudi eğitimi aldı. Yahudi kaynaklarındaki etkileyici ustalığı ünlüdür. Bunun yanı sıra, Spinoza'nın yakın geçmişteki takipçileri Yahudi Konverso bağlantılarını çok önemsiyordu.[39] Dini kanuna karşı ortak bir tutum sergileyenler arasında Spinoza'nın iki çağdaşı Juan de Prado ile Uriel da Costa vardı. Da Costa Yahudi kanunu hakkında etkileyici bir eleştiri yazdı. Dini konum hakkında sözünü sakınmayan bu üç eleştirmenin dışında, on sekizinci yüzyılın başında nihayet din değiştiren bir âlim, Karay eğilimleri ile suçlanan Amsterdam Yahudilerinden oluşmuş küçük bir grubu ortaya çıkardı. Richard Simon gibi bazı Hıristiyan İbraniler için Karayizm imajının cazibesine rağmen, dini Yahudiliğe meydan okuyan gerçek bir ideolojik hareketin varlığı, ya da bir çeşit Yahudi Protestanlığı ona olasılığı çok düşük gibi görünüyordu.[41] Büyük bir ihtimalle İtalyan haham Leon Modena tarafından yazılmış olan bir başka çağdaş kitap *Kol Shakal* (Bir Delinin Sesi) ise, dini Yahudiliğin temellerinin dikkate değer bir eleştirisini

sunar, ama bunun Amsterdam'daki Konverso aykırılığıyla bağdaştırılması gerekmez.[42]

Spinoza'yı sadece Amsterdam'daki veya diğer yerlerdeki geleneksel Yahudiliğin çağdaş ideolojik eleştirmenleriyle bağdaştırmak değil, aynı zamanda vefat ettikten sonra Sefarad entelektüeller arasında tanrıcı veya Spinozik eğilimlerin gelişimini izlemek de oldukça zordur.[43] Çağdaş Yahudiler arasında Spinoza'ya karşı tek meşhur tepki, Isaac Orobio de Castro'nun, görüşlerini çürütmesiydi.[44] 1703'te Londra'daki haham David Nieto, Spinozik eğilimlerle suçlanmıştı, ama yanlış yere suçlandığı açıkça bellidir.[45] Yakın bir geçmişte, başka bir âlim bütün kıtada ve İngiltere'de on sekizinci yüzyılda Yahudiler arasında geniş çapta laikleşmenin mücadelesini savunmak için Yahudi tanrıcılardan oluşmuş renkli bir grubun etrafında var olan delilleri özenli bir şekilde topladı.[46] Ama bu şahıslar Amsterdam'da sözü edilen Karaylar gibi, bütün Avrupa'da belirgin Spinozik eğilimlerle bariz bir şekilde bağlantılı olan organize bir grubu zorlukla oluşturur. Ateistlere, tanrıcılara, Epiküryenlere ve şimdiye kadar ortaya çıkan Rabinik Yahudiliğinden sapan diğer şahıslara yapılan değinmeleri tam olarak uygun bir bağlama yerleştirmek veya tesirlerini daha geniş bir cemaatte değerlendirmek o kadar kolay değildir. Hagiz ve Emden de diğer sapkınlarla Sabetaycıları birleştirmeye yatkındılar ve Sabetaycı taraftarlarla dini Ortodoksluğa felsefi açıdan meydan okuyanların arasındaki farkları bulanıklaştırıyorlardı.

Yahudilerin kaçınılmaz olarak Avrupa toplumunda yaygın olan ve ciddi bir şekilde radikal aydınlanmayı teşvik eden Spinosizm'in entelektüel alanına çekileceklerini varsaymak mantıklı olabilir, ancak bu faaliyetin kitlesel veya kamusal ölçüde kanıtı henüz ortaya çıkarılamamıştır. Moses Mendelson'dan sonra modern Yahudi düşünce, kuşkusuz Spinoza'nın geleneksel Yahudiliğe tahrip edici saldırısına karşı doğrudan veya dolaylı bir tepkidir. Ancak on yedinci yüzyılın sonlarıyla on sekizinci yüzyılın başlarında Yahudilerin Spinoza'ya karşı olan tepkileri hâlâ bilinmemektedir. Belki de, Yahudilerin oturdukları çevrelerde mevcut olan aşırı sapkın eğilimlere karşı koymak için sunacakları en etkili cevap bir sessizlik komplosuydu. Ama bu bir varsayımdan başka bir şey değildir. Yahudi kargaşası aynı dönemde mevcut olan Spinozist krizle neredeyse bağlantısızdır.

Geride vurgulanması gereken şey Sabetay Sevi ile Benedict de Spinoza'nın on yedinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktıkları zaman içinde bulundukları ortak koşullar ve gerçekleştirdikleri ortak sonuçlardır. İkisi de tescilli olarak Konverso deneyimiyle bağlantılıydılar; Sabetaycılık ve Spinosizm genellikle Amsterdam'ın kendisinde gelişiyordu; ikisi de iki çeşit coşkuyu simgeliyorlar, rabinik ilkelerin ve otoritenin yasallığına meydan okuyan ideolojilere yol açıyorlardı. Sonuçta, en azından 1750'den önce rabinik otoritenin çöküşü ve yok oluşunun faktörleri anlamında onları eşit olarak değerlendirmek imkânsız olmasına rağmen, ikisi de oldukça ilginç bir şekilde birbirlerine yaklaşır.

Aynı şekilde, yaklaşık yarım yüzyıl önce toplumsal ve ekonomik tarihçiler tarafından tartışılan on yedinci yüzyılın diğer ünlü ekonomik ve siyasi krizleri arasında anlamlı ilişkiler öne sürmek risklidir.[47] Tam olarak bu krizin cereyan ettiği yıllarda (1650 veya daha önce) Yahudilerin Batı Avrupa ile siyasi ve ekonomik bütünlüğün doruk noktasına ulaştıkları görülür.[48] Diğer taraftan, Doğu Avrupa'daki Yahudiler 1648'de, yıllar sonra kayıplarını telafi etmelerine ve özerkliklerini ve ekonomik güçlerini tekrar kazanmalarına rağmen, Chmielnicki katliamlarıyla önemli bir sarsıntı yaşadılar. 1648 ile 1666 yıllarının Yahudi krizleri ile daha kapsamlı kurumsal ve toplumsal krizler arasındaki ilişkiler çok daha anlaşılmaz iken, örtüşmeleri kuşkusuz dikkate değer. Yahudi unsurunu genel kültürel veya siyasi krize bağlayan özel bir kanıtın noksanlığı yüzünden, Yahudilerin ve Hıristiyanların gerçekten benzer şekilde yaşadıkları ortak beşeri koşula ve ne kontrol edebildikleri ne de durdurabildikleri bir kriz döneminde yaşarken dini ve siyasi yönetim tarafından özellikle hissedilen ortak görüşe dikkati çekmek yeterli olacaktır.

BEŞ

Karışık Kimlikler

On yedinci yüzyılın sonlarıyla on sekizinci yüzyılın başlarında hahamlar birçok konuda endişe duymakta haklıydılar. Basılmış kitapların tetiklediği kontrol edilemeyen bilgi patlamasıyla birlikte laik liderler ve hükümet yetkilileri tarafından yetkilerinin kısıtlanması, 4. Bölüm'de tanımlanan Sabetayist tehditle dehşet içinde başka bir can sıkıcı olguya tanık oldular: Az ama dikkat çeken sayıda Yahudi ve Hıristiyan bireyler arasında Yahudilik ve Hıristiyanlıkta (ve Dönme olayındaki gibi Yahudilik ve İslamiyet arasında) bazen tekrarlanan çarpıcı sınır aşmalar vardı. Yahudi kimliği zorla kabul ettirilen toplu iradeden ziyade, kişisel irade meselesi olduğu zaman, din değiştirme yenilenecek Mesihin simgesi olarak savunulduğu zaman, bazı Hıristiyanlar kendi manevi kökenlerini geri kazanmak için kendilerini yoğun şekilde Yahudiliğe maruz bıraktıkları zaman, bazı Yahudiler Hıristiyanlarla sosyal anlamda yakınlaşmayı ve inançlarında manevi açıdan beslenmeyi her zamankinden daha çekici buldukları zaman, senkretik Yahudi-Hıristyan düşünce tarzı ve alışkanlıkları için olasılıklar önemli ölçüde gelişti. On sekizinci yüzyılın sonlarında görülen Aydınlanma'dan yıllar önce Yahudiler ve Hıristiyanlar umumi ve özel yerlerde, entelektüel forumlarda, radikal ve ruhani hareketlerde birbirleriyle karşılaşıyorlardı. Bazı bireyler de gerçekten her bir inanç cemaatinden aynı anda çıkan kişisel bir kimlik oluşturuyorlardı.

Bu bölümde benim amacım soyut olgular olarak ortaya çıkan, ama sonunda yeni bir oluşum adına dini kimliklerle bağlılık karışıklığı yaratmak için birleşen, birbirine bağlı dört gelişmenin aynı anda ortaya çıkan görüntüsünü kısa ve öz bir şekilde tanımlamaktır. Bu dört farklı akımı bu incelemenin adına, tekrar birleştirmeden önce ayıracağım.

Konversoların Hayatındaki Belirsizlik

Asırlar boyunca geleneksel Hıristiyan ve Yahudi yetkililerin ortaya çıkardıkları sosyal ve dini sınırların yıkılmasında temel bir unsur olan din değiştirme olgusuyla başlayacağım. Daha önce birçok tarihçinin tartıştığı gibi, İtalya'da, Kuzey Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda din değiştirenlerin Yahudi yaşamıyla tekrar kaynaşmasıyla bir Yahudinin dini ve kültürel açıdan kendini tanımlamasındaki belirsizlik erken modern Avrupa'da ciddi bir sorun oldu. Tamamen Yahudiliğe dönüş yapan Yeni Hıristiyanlar için geçiş şekilleri ne basit, ne de tamdı. Bilinçli veya bilinçsiz olarak, çoğu zaman kopamadıkları dini kavramlar ve etnik bağlarla, uzaktaki geçmişleriyle bağlantılarını ve derinlerde yerleşmiş tavırlarını muhafaza ettiler. İber Yarımadası'nı terk eden, ama açıkça Yahudi inançlarını kabul etmekte tereddüt eden, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında geçiş durumundaki Yeni Hıristiyanlar için dini ve etnik açıdan öz algılamaları daha da karmaşıktı. Eğer kişi bu duruma, birçoğunun oldukça laikleşmiş hayat tarzını ve her zaman geleneksel hayata ve sinagoga belirsiz bağlarını ekleyecek olursa, o zaman dini liderlerinin gerçek korkularını ve endişelerini anlamak kolay olur.

İster Yahudi Ortodoksluğuna, ister Hıristiyan Ortodoksluğuna geri dönerek, ister iki uç arasında herhangi birine tereddüt ederek meyil göstersinler, din değiştirenlerin yeni Yahudi kimliği eşsizdi, çünkü seçime ve kişisel özerkliğe dayanıyordu. Ne Katolik Kilisesi, ne Engizisyon, ne de dini otoriteler bunu tepeden inme bir şekilde dayatamazlardı. Din değiştirmiş kişi kendi öz tanımlamasını açıkça veya gizli olarak yaratırken mücadele eder ve genellikle başarırdı. Dönüş yapan Yeni Hıristiyanlar da Pisa'da, Leghorn'da, Amsterdam veya Hamburg'da başka yerlerde örgütlenmiş Yahudi cemaatlerinden oldukça farklı olan yerel yetkililerle eşsiz siyasi anlaşmalar elde ettiler ve kendi müşterek yapılarını yarattılar. Oldukça gezgindiler, uzun mesafeli ticaretle uğraşıyorlardı, birçok lisan biliyorlardı ve genellikle kültürel bağlarla rekabet ediyorlardı. Ama her şeyden önce, kendi dini kimliklerini, kabul veya reddetmeyi seçecekleri çeşitli inanç unsurlarını, uygulamaları ve monoteist inancın herhangi bir şekline inanıp inanmayacaklarını tespit ede-

cek ilk Yahudiler onlardı. Din değiştirenler, dini belirsizliklerine tahammül edemeyen Katolik Engizisyonu tarafından cezalandırılmışlardı. Bu kişiler Yahudi cemaatine dönmeye çalıştıkları zaman dini liderler bu belirsizliği şaşkınlık içinde karşıladılar. Çoğu kendini Yahudi ilan ederken, bazıları da Katoliklikte terk etmiş oldukları kadar uygunsuz geleneksel standartlara ve uygulamalara uyum sağlayamadılar veya kökenine bakmaksızın herhangi bir dini geleneğe veya doktrine ilgisiz kaldılar. Başkaları ise sadece etnik veya ırksal kimlik kavramına sıkıca tutundular. Kendilerini baskıcı şahısların benzer kavramlarıyla Aşkenaz akranlarından ve kimliklerini öncelikle ve sadece dinsel gören Yahudilerden farklı ve Naçao'nun üyeleri olarak gördüler.

Son dönemin bilimi, hayatlarının çeşitli dönüm noktalarında Yahudilikle Hıristiyanlık arasında defalarca din değiştiren Konversoların yoluna dikkat çekti. Bu şahıslar için din bazı psikolojik ve sosyolojik çıkarlar elde etmeye yarayan bir değişkendi; kimlik oluşumu şekillendirilebiliyordu ve gerçekçi sonuçlara hizmet ediyordu. En meşhur olay, çevresinin dini kimliğini alan, dini faydacı bir gözle sadece bir çeşit iş maliyeti gibi gören, ekonomik ve politik gündemlerini geliştirme yöntemi gibi algılayan Samuel Pallache'ın olayıydı. Bunun dışında Engizisyon kayıtlarına, kendilerine maddi veya toplumsal ödüller garantileyecek herhangi bir inancı benimsemeye gönüllü, peş peşe din değiştiren birçok yoksul kişiyi ekleyebiliriz. Alt sınıfa ait, Fez'ten Amsterdam'a ve Antwerp'e kadar bütün Avrupa'da seyahat etmiş ve seyahat sırasında sürekli inanç değiştirmiş, hatta işine geldiği zaman[4] dindar misyoner rolünü üstlenen Abraham Ruben'in olayını düşünün.

En hayret verici olanı, din değiştirenlerin kendi Hıristiyan geçmişlerinin kültürel birikimini getirerek, düzenli Yahudi yaşamıyla kaynaşmak için kullandıkları karmaşık yöntemlerdi. Yahudi kimliklerini açık bir şekilde geri kazanmak isteyenler için bile, İber Yarımadası'nın Hıristiyan değerleri ve fikirleri şuurlarına derinden yerleşmiş ve yeni oluşan dini kimlikleri şekillenmeye devam etmişti. Kişisel onur, soyun saflığı, maneviyat ve hatta eski Katolik çevrelerinden yeni yaratılan Yahudi çevrelere işkence gibi kavramları birlikte getirdiler. Ve bir inanç toplumundan diğerine geçişte karşılaşılan müthiş zorlukları göz önünde bulundurunca, Amsterdam ve Batı Sefarad

diasporasındaki diğer cemaatler onları geleneksel Yahudi hayatının ilkelerine göre eğitmek ve varlıklarını düzenli Yahudi cemaatinin içinde olağan hale getirmek için özenle çalıştılar. Ama tüm çabalarına rağmen genellikle Yahudi Konverso olayları resmi olarak eksik veya başarısızdı. Birçoğu düzenli cemaatin dışında bağımsız bir hayat sürdürmeyi tercih etti; diğerleri herhangi bir cemaatte uzun süreli kökler kurmayı reddederek geçici hayat tarzlarını sürdürdüler. Başkaları ise, daha önceki gidişlerini tetikleyen düşmanca koşullara rağmen, kendilerini daha rahat ve aşina hissettikleri İber Yarımadası'na döndüler.[5]

Farklı Görüşlerin Sabetayist Uzlaşması

Yahudi Mesihliği, özellikle de Sabetay ideolojisi, bu Konversoların birçoğunun aklını çelmişti ve gerçekten de onlarla diğerleri için dini karışmışlığın bir başka önemli mücadele alanı olmuştu. Daha önce gördüğümüz gibi, 1665-66 yıllarında Sabetay Sevi'nin kendini Mesih ilan etmesi benzer inançlılar ve aleyhtarlar arasında müthiş bir tepkiye yol açtı. Hapse atılmasına ve sonunda İslama dönmesine rağmen, özellikle on sekizinci yüzyıla doğru hem Dönme cemaatlerinde, hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda Mesih tutkusunun odak noktası olmaya devam etti. Bu garip Mesihin görüntüsü, Gaza'lı Nathan ve eski Dönme Abraham Cardoso tarafından kurulan, kuralcı Yahudiliğin ve dini otoritenin temellerine meydan okuyan yeni ahlakdışı ve hiçlik ideolojisinin temelini oluşturdu.

4. Bölüm'de söz edildiği gibi, son dönemin âlimlerinden biri, Sabetay Sevi'nin doğum yeri olan İzmir'de Konverso tüccarlardan oluşan büyük bir cemaate ve uluslararası ticaret yapan diğer Konverso cemaatlerle var olan ekonomik ve sosyal bağlarına dikkat çekti. Gershom Scholem daha önce birçok Konversonun Sabetaycılığa yön alışına dikkat çekerken, şimdi bütün Avrupa kıtasında[6] ekonomik bağların Sabetayist akımın yayılmasını nasıl kolaylaştırdığı konusunda tahmin yürütebiliriz. Yine 4. Bölüm'de sözü edilen son dönemlere ait bir başka yorumcu ise, Sabetayist Mesihliğini vahiysel Hıristiyanlar ve Osmanlı Müslümanları arasında daha da geniş bağlamda

benzer olaylara bağlar ve üç unsur arasında belirgin olan olası bağlantıları dile getirir. Sabetaycılığı ve muhaliflerini "coşku" ve "coşku karşıtı"nın şekilleri olarak adlandırmak, Sabetaycılar ve diğer gruplar arasında belirgin yapısal benzerlikler ile dini, yasal ve tıbbi kurumlarda[7] muhaliflerini görmesine izin vermiştir.

Bu nedenle, bu yeni görüşler üç inanç arasında dini kimliklerin bulanıklığında Sabetaycılığın temel rolüne dikkat çeker. Sabetaycılar iddia edilen Yahudi Mesih'in otoritesine dayanarak İslamiyete (Dönmeler) veya Hıristiyanlığa (Frankistler) döndüler. Yahudi Mesihliği garip bir şekilde kendine rakip dinleri kucaklamak için tekrar yapılandırıldı. Mesih dünyayı kurtarmaya gelirken, bütün dini otoriteyi devirmek üzere değil, Yahudiliği Hıristiyanlık ve Müslümanlıkla kaynaştıracak şekilde tekrar şekillendirmek üzere gelmişti. Dünya diğer iki inancın doğrudan aracılığı ve katılımı olmadan Yahudi müminler için kurtarılamazdı. O halde Sabetaycılık, en kökten göstergeleriyle, geleneksel Yahudi ilkelerini ve inançlarını, aynı zamanda klasik dini ve kültürel sınırların ihlalini tamamen baştan düzenledi...

Abraham Cardoso'nun (1626-1606), Gaza'lı Nathan'ın (1643/44-1680), Barukhyah Russo'nun (d.1720) ve Dönmelerin, Jakob Frank'ın (1726-91) ve müritlerinin dini kimlikleri ve ideolojik gündemleri çok iyi incelendi ve Hıristiyan ile Müslüman unsurların Yahudi Mesihsel düşünce ve faaliyetlerle bütünleşmesi kapsamlı olarak kanıtlandı. Sabetay Sevi'nin din değiştirmesine dini bir açıklama getirmesinden ve normlar içeren Yahudiliğe, ahlaksızlığa, hatta hiççiliğe geniş kapsamda ihaneti sunmaktan başka, Sabetaycılığın bu içten liderlerinin her biri, kendi yeni yapılandırılmış Yahudi inançlarını Hıristiyanlıktan ve daha az derecede İslamiyetten alınan diğer inançlarla başarıyla birleştirdi. Ama bunu sadece dindar Yahudi liderleri değil, Hıristiyan ve Müslüman muhalifleri de tiksindiren garip çözümlerle gerçekleştirdi. Diğer dinin unsurlarından yararlanırken, aynı anda onu reddetmek için kullandıkları karmaşık yöntemler başkaları tarafından dikkatle tasvir edilmiştir. Bu kişiler hem Nathan'ın, hem de Cardoso'nun Sabetay Sevi'nin Sabetayist gerekçelerinde Hıristiyan teolojinin içten bilgisini nasıl sergilediklerini gösterdiler. Sabetayist inanç ve alışkanlıkları muhafaza ederken, Konversonun İslamiyete dönüşü, farklı görüşlere bağlı kalarak

uzlaşmanın (senkretizmin) açık bir örneğidir. Sonunda cemaatten aforoz edilmelerine rağmen, Frank'ın müritleriyle birlikte Katolikliğe dönüşü aynı eğilimi derin bir şekilde gösterir.

Gershom Scholem, Gazalı Nathan'ın Sabetayist teolojisinde saf iman kavramının ve dini doğaçlamalarda ifade edilen çarpıcı benzerliklerin vurgulanışını uzun zaman önce fark etmişti. Aynı şekilde, Mesihin ona inananları savunduğu ve inanmayanları cezalandırdığı konusuyla ilgili kavram Hıristiyan bir kavram gibi görünüyordu. Scholem Hıristiyanlığın Nathan'ın fikirlerini başlangıçta nasıl etkilediğini hayal etmenin ne kadar zor olduğunu kabul ettiyse de, yine de bu önemli kavramın Hıristiyan lezzetini aklından çıkaramadı.[8]

İberli bir Katolik olarak doğan ve eğitilen Abraham Cardoso olayında, onun Yahudi Mesihsel düşüncesinin ardındaki Hıristiyan anlamlar sadece anlaşılması kolay değil, aynı zamanda kendini bilen ve açıkça ifade edilen anlamlardır. Cardoso Hıristiyanların İsa'nın Mesihliğini kanıtlamak için kullandığı Isaiah 53 yorumuna, dayanarak Sabetay Sevi'nin Mesihliğini gösterdiği için onu itham eden kardeşi Isaac'a cevap olarak şunları haykırır: "Ve Hıristiyanlar aynı şeyi söylüyorlarsa, bize hakikatten ne zarar gelebilir? Bunu İsrail'deki âlimlerden aldılar. Gemara'nın çağdaş âlimlerinden olan, onunla sohbet eden ve ondan çok şey öğrenen Augustine'in kitabında Tanrı'nın Şehri konusuna ne derece değinilir..." Ve başka bir yerde, 22. mezmurun kendi Mesihsel yorumunda şunları ekler: "İsrail'in bilgelerine göre, Hıristiyanların faydalandığı ve Mesih'in alçak gönüllü olması gerektiğini söyledikleri gerçek Mesih budur; bunun yanı sıra, muzaffer olması gerektiği için...son geliş anına kadar, Mesih cennetin bulutları üzerinde zafer içinde gelene kadar, bütün kehanetlerin tamamen gerçekleşmeyeceğini doğrularlar. Ve bunu İsrail'in oğlu Mesih'in çöküşü ve yükselişi arasında söylüyoruz; ölüm olmamalı çünkü David'in oğlu olan Mesih'in ölmesi gerekmez."[9]

Cardoso'nun Mesih'in derin ıstırabı konusundaki öğretisi ve Hıristiyanlığınki neredeyse aynıdır; tek fark Sabetayistler onun ölmesi gerektiğine inanmıyorlardı. Tabii ki, Cardoso Hıristiyanlığı genel anlamda çılgın bir din olarak aşağılayabilirdi, ama rabinik Yahudiliğin içinde kaybolan

İsrail'in gerçek inancından bazı ilkeleri muhafaza ettiğini de kabul etmişti. Hıristiyanların Kutsal Üçlü'sü bile kendisi için, eski bilgelerin aşina olduğu, ama Sabetayistler tekrar keşfedene kadar sonraki nesillerin unutmuş olduğu "ilahiliğin gizemi"nin yozlaşmasından başka bir şey değildi.[10]

Cardoso'nun öğrencisi olan Nehemiah Hiyya Hayon aynı şekilde *Sefer ha-Zohar* ya da *İhtişam'ın Kitabı*'nda bulunan Tanrı Kafası (*parzufim*) ve üç inanç düğümünün (*kişre de Mehemnuta*) üç yönünün ikiz kavramlarına dayanarak Tanrı'nın üçlü kavramını benimsedi. Daha önce gördüğümüz gibi, Hayon için İsrail'in gerçek inancı bu temel kavrama dayanıyordu ve meşhur neşriyatının en ciddi öğretisi bu olmuştu. Hıristiyanlar onun anlamını saptırırken, hahamlar Yahudilikle Hıristiyanlığı ayırt etmekteki önemini kabul etmeyi reddettiler, ama Yahudilerin anladığı şekliyle ilahiliğin özü yakalanmıştı. Hayon kolaylıkla yanlış anlaşılabilecek bir doktrini yazılı olarak küstahça yayımlayarak ve Hıristiyanlıktakine benzer bir Yahudi inancını açıkça sunarak hahamların onu aşağılamasına neden oldu.[11]

Jonathan Eybeschütz'ün bir ortağı ve Sabetayist bir Kabalist olan Podhayce'ten Moses David aynı şekilde Hıristiyan unsurları Yahudilikle kaynaştırarak yeni bir din bilimi sundu. Moses David aynı zamanda açıkça bir haçtan oluşan ve İsa'nın yanına Sabetay Sevi'nin ismini yerleştirdiği bir muska yarattı. Bir âlim onun genellikle farklı ama birleştirici yöneliminin Barukhyah ve Dönmelerden geldiğini ileri sürdü. Halbuki Dönmeler Yahudiliği Hıristiyanlıkla değil, Müslümanlıkla birleştirmişlerdi. Bu tür Hıristiyan figürlerin ve düşüncelerin kullanılması Jakob Frank'ınkinden farklı görünür. Frank Hıristiyanlığı dışarıdan bakınca çekici bulmazdı ve onun yerine temel inançlarını yıkmak için din değiştirmişti. İlerde bu bölümde Frank'ın Hıristiyanlığı nasıl kullandığına değineceğiz.

Yehuda Liebes, Moses David'in büyüleyici öyküsüne bazı eklemeler yaptıktan sonra, ilk kez on dokuzuncu yüzyılın sonlarında yayımlanmış olan Moravya (Bohemya çıkışlı Protestan) Kilisesi'nin belgelerine dayanarak, 1720'lerde Prag'da Sabetayist çevrelerden ortaya çıkan gizli bir Yahudi-Hıristiyan mezhebi olduğunu iddia etti. Bu belgeleri okuyarak bu mezhebin kuruluşunun on yedinci yüzyılın başlarına dayandığını ileri sürdü. Bu mezhebin bir üyesi ile Pastor Burgmann arasındaki temaslar sayesinde, onunla

grubun Amsterdam şubesi arasında ve bu grubun dinini değiştirmek üzere Amsterdam'a bir görevli gönderen Londra'daki Moravya Kilisesi arasında yazışmalara yol açtı. Sonunda Yahudiler bu iletişimi kestiler. Liebes daha sonra bu grubun Jonathan Eybeschütz'ün etrafındaki çevreyle aynı olduğunu ileri sürdü ve Yahudilik ile Hıristiyanlıktan oluşmuş karışık bir dinin açıkça savunucuları olarak onları Frankistler'den ayrı tuttu.[13]

Daha sonraki bilim Liebes'in kullandığı belgelerin sahte olduğunu ve esas mektupların artık yok olduklarını gösterdi. Bu nedenle kişi Amsterdam'da böyle bir mezhebin varlığından şüphe edebilir. Diğer taraftan, bu belgeler on sekizinci yüzyılda asıl liderler dahil, Yahudi sapkın hareketleri hakkında derin bir bilgiyi ortaya çıkarırlar. Moravyalılarla bağlantılı bir misyonerin "hayali bir uydurması" gibi görünse de, metinler yine de Sabetayistler arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında, inançlarının gerçek ilkeleri olmasa bile, tartışmalara işaret ederler. Bunun yanı sıra, Moravyalı misyonerler, Sabetayistler ve Frankistler arasında temasların bulunduğunu gösteren kanıtlar vardır. Misyonerler açıkça Hıristiyanlığa eğilim gösteren Yahudiler arasında farklı ama senkretik uygulamaları savundular, bu da onların resmen din değiştirmelerine yol açabilirdi. Liebes'in tasvir ettiği esas belgelerin "misyonerlerin beklentilerinin yansımalarından" başka bir şey olmadığı sonucuna varmak mantıklı görünse de, bu belgeler misyonerlerle Sabetayistler arasında gerçek buluşmalara işaret ederler ve misyonerlerin Sabetayistlerin doktrinlerini bildiklerini ortaya çıkarırlar.[14]

Yahudi-Hıristiyan ideolojisinin daha da ikna edici bir göstergesi Johann Kemper adlı meşhur şahsın etrafında döner. 1696'da Johan Kemper, diğer adıyla Krakowlu Moses ben Aaron, İsveç'in Uppsala kentinde mistik din bilimci ve okült fenci Emanuel Swedenborg'un müritlerinin koruması altında Hıristiyanlığa döndü. Kemper'ın daha sonra öğrencileri olacak olan Hıristiyan ortaklarıyla, onu muhtemelen daha cazip kılan Sabetayist bağları vardı. Kabalistik teosofinin temel metni olan *Sefer ha-Zohar* hakkındaki oldukça ilginç yorumu, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki şuur eşiğine ait konumu hakkında daha karmaşık bir tablo çizer. Kemper iddia ettiği üzere, Kabalistik ve Sabetayist tefsiriyle düzgün bir şekilde yorumlanabilecek olan Yahudilik çerçevesine bağlı kaldı. Kemper'ın Yahudiliğin sözlü

kanununa bağlılığı sarsılmazdı. Kendisi bunun Talmud değil, İsa tarafından öğretilen Mesihsel gerçek olduğunu düşünüyordu. Kemper ayinsel kanunu uygun niyetlilikle sürdürerek, Hıristiyanlığın gerçek sırlarına dalmanın mümkün olduğuna inanıyordu. Ayrıca rabinik ve Kabalistik metinlerin Mesihsel mesajlarını açığa çıkarmaya tamamen odaklanırken, Hıristiyanlığı Yahudi metinsel geleneğe göre yorumlayarak rabinik geçmişine sadık kaldı. Onun Yahudiliğe karşı eşsiz tavrı, Hıristiyanlığa dönmeye çalışan ama bunu Yahudi kanunun temellerine ve alışkanlıklarına şiddetle saldırarak gerçekleştiren Jacob Frank'ınkinin tam tersiydi. [15]

Muhtemelen Grodno'lu Zadok, Hayyim ha-Malaklı ve Samuel Primo gibi başka Sabetayistler Hıristiyanlaştıran eğilimlere sahiptiler. Kişi Nehemiah Hiyya Hayon'un *Oz le-Elohim Beit Kodesh ha-Kodashim* (Tanrı'ya Güç: Kutsalların Kutsalının Evi) ile Kemper'ın kendi din bilmi arasında bir bağlantı olduğunu varsayabilir. Kemper'ın Uppsala'daki Hıristiyan öğrencisi Anders Norrelius, Hayon'un eserini Kemper için kopyaladı ve Hayon'un kitabının yayımlanması üzerine ortaya çıkan kargaşayı ona tanımladı. Büyük bir olasılıkla Hayon'un Tanrı kafası ile ilgili üçlü kavramlarını ima etti. Bu kavramları aynı zamanda Hıristiyan rabinik âlim Wilhelm Surenhusius ve Kemper'ın kendisi Hayon'un Hıristiyanlaştırma eğilimlerinin kesin bir işareti olarak fark ettiler.[16]

Daha önce Yahudilik ile İslamiyetin karışmasını, Dönme adındaki mezhebi gruptan ve Barukhyah Russo tarafından kurulan alt mezhepten söz ederken dile getirdik. Scholem bu grupların aslında Yahudi karakterlerini muhafaza ederlerken, gizlice Yahudi ayinlerine uyarken ve kendi aralarında evlenirken yine de İslamiyetle, özellikle dervişlerin mistik eğilimleriyle temas kurduklarını tahmin eder. Scholem, Bektaşi ile Dönmeler arasında ve Dönmelerin ihtiyaçlarına tam olarak uyan Bektaşilerin *takiye* uygulamaları arasında belirgin temasları ayırt etti.

Osman Baba olarak da bilinen Barukhyah Russo 1700'lere doğru Dönmelerin içinden özel bir mezhep kurdu. Bu bilgi bu bölümün içeriğinde özellikle çok ilginçtir, çünkü kendisi Sabetay Sevi'nin ilahi reenkarnasyonu olduğunu iddia eder. Bu aleni atamanın Hristolojik karakteri göz önünde bulundurulunca Barukhyah ile temas kuran Polonyalı Sabetayist-

ler bunu kolaylıkla benimseyip bu doktrini kabul ettiler. Aşırı hiççilik ve ilahi meshin reenkarnasyonu olduğunu iddia ettiği için muhalifler tarafından kınanan Barukhyah yine de, üç din arasında dini sınırlara zarar vererek, hatta ilkelerini alışılmamış şekillerde kaynaştırarak ona bağlı olanlarda, hatta Orta ve Doğu Avrupa'dakilerde derin bir etki bıraktı. Onun muhalifleri müritlerine *Onyolon* (on yoldan) adını verdiler. Bu da, farklı görüşlere bağlı ama uzlaşmacı kişilerin dünya dinlerinin çeşitli unsurlarını birleştirerek tek din oluşturmak istedikleri anlamına gelir. Scholem ise reenkarnasyon doktrininden başka, bu mezhebin ezoterik düşüncesinde, üç dinden ortaya çıkan özel teolojik unsurları ayırt etmenin ne kadar zor olduğunu kabul eder.[17]

Barukhyah'ın doktrini doğrudan Jacob Frank'ı ve yazılarında Barukhyah'tan ve Frank'tan onun doğrudan manevi torunları olarak söz eden müritlerini etkiledi. Hatta Scholem Frankistleri, Dönmeleri özellikle "Katolik bir çehreye sahip", on dokuzuncu yüzyılda Türk mezhebi ile temas kuran radikal bir dalı olarak kabul eder. Scholem Katolik çehre ile, Frank'ın 1760'larda bütün Yahudileri Hıristiyanlığa çağırmasını ve müritlerin kitlesel bir hareketini ima eder.[18] Sonunda Frankistler kilise tarafından aforoz edildiler ve hem resmi Yahudilikten, hem de Hıristiyanlıktan tecrit edildiler. Buna rağmen, Frank kendi yeni inanç sisteminin içine Hıristiyan doktrinlerini, özellikle Kutsal Üçlü kavramını kattı. Bunun yanı sıra, Cardoso ve Hayon gibi ilk Sabetayistlerin dile getirdiği Tanrı algısının üçlü doğasının Kabalistik yorumuna güvendi. Frank'ın Hıristiyanlığa dönmesi, onun "inanca girmesi", onun için Hıristiyanlığın gerçek inancı ve ayinlerinin gizemi, özellikle Romalı Katolik Kilisesi'nin aracılığıyla değil de, kendisinin ve müritlerinin anladığı şekliyle vaftizin manevi gücü anlamına geliyordu. Frank Hıristiyanlık'ta Yahudiliğin ilk unsurlarını keşfetti. Bu unsurlar ancak rabinik yasallaştırma ile bozulmamış olan ayrı ve gizli bir mezhep tarafından veya Katolik saptırmalarla muhafaza edilebilir ve nesilden nesle geçebilirdi. Mantığa aykırı olarak, Yahudi ve Hıristiyan rahipler arasında en acımasız muhalifler Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan uzaklaştırılmasını ve dışlanmasını sıcak karşıladılar. Frankistlerin ve onlardan önce gelen Sabetaycıların melez karakteri, dini ikrarlar arasında

açık ve kesin tanımlamalar ve sınırlar isteyen papazlar sınıfı için endişe vericiydi. Frankistleri her bir inançtan uzaklaştırarak, aralarında dini çoğulculuk ve ahlaksızlığın öldürücü harmanını yok etmek için coşkulu bir şekilde hareket ettiler.[19]

Hıristiyan İbranilerin Çatışan Bağlılıkları

Konversolarla Sabetaycıların olgusu ile birlikte sınır geçitlerine ve dini karışıklığa katkıda bulunan Hıristiyan İbranilik adında üçüncü bir etken vardı. Daha önce gördüğümüz gibi, erken modern Avrupa'da Hıristiyan İbranilik Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin yeni bir boyutunu oluşturuyordu. İlk önce, üniversite sınıflarında, matbaada, hatta basında olağanüstü boyutlarda büyüyen entelektüel bir patlamaydı. Ama aynı zamanda daha derin manevi bir boyutu vardı: Kendi kimliğinin köklerinin peşine düşen bir Hıristiyanlık. Hıristiyanlar Yahudi öğretisinin ve maneviyatının zenginliğine tam olarak ulaşarak, kendi entelektüel ve manevi dünyalarını canlandırıyor ve zenginleştiriyorlardı.[20]

Yeni Hıristiyan İbrani senkretik (farklı görüşleri birleştiren) miydi? Yahudi metinleriyle yoğun olarak ilgilenmesi Hıristiyanlığa bağlılığını azaltırken, kimliğinin Yahudi özüne daha mı çok yaklaştırıyordu? Bu tür soruların basit ve anlaşılır bir cevabı yoktur. Kutsal yazıtlara, Yahudi dillerine, eski Yahudi tarihi ve edebiyatına hatta bazen Yahudi geleneklerin ve ayinlerin etnografik incelemesine kendini adayan Hıristiyan âlimler sadece entelektüel nedenlerle motive olamıyorlardı. Bazıları esasında Hıristiyanlar için İbrani Tevrat'ın gerçek bir okumasını isteme sorumluluğunu taşıyorlardı; başkaları ise çalışmalarına İsa'nın ilk, saf ve kirlenmemiş Hıristiyanlığının bir sürümünü eklemeyi umut ediyorlardı. Bazıları da Yahudi ezoterizminin şekillerine çarpılmışlardı; bu şekilleri de Hıristiyan maneviyatının kaynaklarını tekrar doldurmak için elde etmeyi umut ediyorlardı. Başkaları ise ilk rabinik Yahudi kültürün ve edebiyatın, Yeni Ahit kehanetlerini deşifre etmenin temel anahtarı olduğuna inanıyorlardı. Hıristiyan İbranilerin yeni nesli, muhteşem "Yahudi" eğitiminde daha çok "Yahudi" olsun veya olmasın, Yahudi kaynaklarına aşırı

derecede maruz kalarak onları Yahudilere ve Yahudiliğe bilmeden daha çok yaklaştırdı ve onlara "Yahudileşenler" gözüyle bakıldı.

On beşinci yüzyılın sonlarında, Pico della Mirandola ve Johannes Reuchlin'in müthiş yazılarıyla ve on sekizinci yüzyılda Benjamin Kennicott; Robert Lowth ve Johann David Michaelis gibi âlimlerin katkılarıyla Hıristiyan İbranilik unsurunu zaten incelemiştik. Şimdi Yahudi kutsal metinlerle karşılaşarak önemli ölçüde değişen Hebrasitlerin çarpıcı örnekleriyle kendimi sınırlamak istiyorum. Bu İbranilerin kendi inançları bu ilgiyle zenginleşti, canlandı, tekrar şekillendi ve hatta hafifledi. Hıristiyan âlimlerin yoğun Yahudi çalışmaları sonucunda pek fazla din değiştirme gerçekleşmese de Yahudi bilgisiyle meşguliyetleri daha akademik ve kitabi oldu. Onlar Yahudi geleneğiyle tanışmaya geldiler ve genellikle kendilerini ve inançlarını daha derinden kavrayarak gittiler.

Örneğin, Sulzbach mahkemesinde, özellikle Francis Mercurius van Helmont (1614-98), meşhur Paracelsiuslu doktorun oğlu ve onun yakın arkadaşı Latince Kabalist yazılar koleksiyonu *Kabala Denudata'nın* derleyicisi Christian Knorr von Rosenroth (1636-89) gibi Kabala ile büyülenen Hıristiyan düşünürlerin camiasını düşünün. Daha önceki âlimler Rosenroth'un başarılarını saygıyla karşıladılar[21] ve Helmont'un Henry More, Ann Conway, Gottfried Liebnitz ve bazı Quaker'ların[22] üzerindeki etkisini kabul ettiler. Ancak bu tanınmış düşünürlerin siyasi ve entelektüel dünyalarını hiçbir zaman sistemli bir şekilde incelemediler. Şimdi, Sulzbach kontu Hıristiyan August, Rosenroth, More, Conway, Leibnitz, Quaker* ilahiyatçısı George Keith ve hatta John Locke gibi, meşhur çağdaş düşünürlerle kurduğu daha geniş entelektüel bağlantıları gözden geçiren Helmont'un entelektüel biyografisine sahibiz. Bu rekonstrüksiyonun işaret etmek istediği şey, dönemlerinin siyasi ve dini konularıyla çok ilgili olan Hıristiyan düşünürlerin şuurunda Kabala'nın merkeziyetidir. Bu da, daha önce sözü edilen Pico della Mirandola ve Johannes Reuchlin gibi düşünürlerin, iki asır önceki düşünce tarzlarında Kabala'nın kullanılışına çok benzer. Ancak on beşinci yüzyıldan farklı olarak, Rosenroth'un usta çevirileri sayesinde bu Sulzbach

* Protestan tarikat üyesi. (çev.)

çemberi, Isaac Luria'nın, on yedinci yüzyılda Israel Sarug, Abraham Herrera ve Joseph Delmedigo gibi Yahudi düşünürler tarafından Neoplatonik bir kilit noktada tercüme edilmiş şekliyle Kabalistik sistemdeki bazı temel konularını özümsedi.

Ortaya çıkan ise bu düşünürlerin, özellikle hicret konusunda (*gilgul*) Luria'nın bakış açısı ve *tikkun* ya da tamir kavramında radikal iyimserlik gibi Lurian kavramlarını kullanırken, onları coşkulu bir şekilde sahiplenmeleriydi. Hermetik, Neoplatonik ve simya kaynaklarında bulunduğu gibi gnostisizmin* diğer şekilleriyle karışmasına rağmen, Lurianik fikirleri aşılamalarının birçok nedeni vardı. Her şeyden önce, bu düşünürler alınyazısı, ilk günah ve cehennemin ebediyeti gibi geleneksel Hıristiyan kavramlarını kısmen veya tamamen reddetme pahasına, mükemmeliyetçilik felsefesi ve evrensel kurtuluş gibi düşünceleri benimsediler. İkincisi, bu dini sistemlerin vurgusunu hafifleterek Hıristiyanlığın, Katoliklerle Protestanların, Hıristiyanlarla Yahudilerin sınırlarını bulanıklaştıran Hıristiyanlığın daha hoşgörülü ve açık bir şeklini geliştirdiler. Üçüncüsü, Tanrı bilimi ve gelişimi gibi Yahudi kavramlara imtiyaz sağlayarak, Batı kültürünü tekrar şekillendirme sırasında Yahudi ve Konverso düşünceye olan minnettarlıklarını açığa çıkarttılar. Son olarak da, bu bireyler laikleşme ve Aydınlanma sürecinin, Yahudi ve Hıristiyan gnostisizmi ve Mesihliği ile bilim, hoşgörü ve gelişim arasındaki yakın ilişkilerin dini köklerini örneklerle açıkladılar.[23]

Helmont'un ortaklarından bir tanesi, onun Kabalistik felsefesine büyük bir tepki olarak Moses Germanius adını alarak Yahudiliğe dönen Johann Peter Späth'tır (1642/5-1701). Katolik bir ailenin oğlu olarak Viyana'da doğan Späth ilk önce Luterianizm'e yöneldi, daha sonra pişman olduğu için ilk Katolik inancına döndü. Ardından *Kabbala Denutada*'nın basılmasında çalışmak üzere Sulzbach'a geldi. Orada Helmont ve Rosenroth'un Kabalistik kavramlarla aşılanmış olan Helmont'un ve Rosenroth'un ekümenik Hıristiyan eğilimlerini benimsedi. Sonunda bu insanlardan hoşnut kalmayıp Yahudi kaynaklarıyla ilgili yorumlarını Yahudiliğin ve kaynaklarının hileli yönlendirilmesi ve yanlış yorumlanması olarak gördü. Hıristiyan

* Birçok tarikatın benimsediği felsefe. (çev.)

Kabala'nın Yahudi olmasından ziyade dinsiz olduğunu ileri sürdü. Onun yerine, Hıristiyan öğretisinin özünün sözlü kanundan geldiği ve Hıristiyanlıkta geçerli olanın doğrudan Yahudiliğe dayandığı konusunda ısrar etti. Sonunda Yahudiliğe dönüş yaptığı Amsterdam'a gitti.[24]

Späth, özellikle Hıristiyanların Yahudiliğe ve Yahudi Konversoların ilk inançları olan Hıristiyanlığa dönmeleri kolay olan Amsterdam'ın açık ortamında, şahsen Yahudiliğe kucak açan tek Hıristiyan İbrani değildi. Aaron d'Antan'ın felsefi kuşkuculuğu onun sonunda Yahudiliğe dönmesini sağladı. D'Antan da Späth'ınkine benzer bir şekilde, Hıristiyanlığın çelişkili öğretilerinden hayal kırıklığına uğradığı için Yahudi tektanrıcılığının basit inancına döndü.[25]

Çoğu İbraniler d'Antan'ın ve Späth'ın Yahudiliğe doğru radikal yolunu izlemeyi reddederken, Yahudi metinleriyle ilgili çalışmalarında, Yahudi mistik kavramlarıyla, Yahudi kanunuyla, Yahudi gelenekleriyle aşina olmaları her birine bir şekilde dokundu. Bunun yanı sıra, Yahudilikle ilgili geliştirdikleri bilgilerin ışığında, Hıristiyanlığı tekrar gözden geçirdiler ve iki dini tek bir evrensel kilisenin çatısı altında birleştirmenin yollarını aradılar. Königsberg'de Doğu dilleri profesörü olan Johann Stephan Rittangel aynı şekilde Amsterdam'ın cazibesine kapılmıştı. İster bir Yahudi, ister Romalı bir Katolik olarak doğmuş olsun, Yahudi sorunlarıyla derinden ilgiliydi, Yahudiler ve Karaylarla yaşardı ve Samuel Hartlib, Konstanijn l'Empereur, John Dury gibi başka Hıristiyan İbranilerle temas halindeydi. Amsterdam'da Kabalistik kaynaklarda Kutsal Üçlü kavramını bit temele oturturken, *Sefer Yezirah*'ın (Yaradılış Kitabı) bir nüshasını yayımladı. Petrus da aynı şekilde, Menasseh ben Israel ve Nathan Shapira gibi Yahudilerle ve Hartlib'in çevresiyle bağlantılı Hıristiyanlarla sohbet ettiği Amsterdam'a seyahat etti. Shapira ile tanışıp onun Mesihsel eğilimlerini öğrenince, şöyle haykırdı: "Bağırsaklarım içime doğru harekete geçti ve sanki bir Yahudiyi değil, bir Hıristiyanı dinliyordum. Ve o Hıristiyan dinimizin iç gizemlerine kabul edilen, ruhla ilgili şeylerden zevk alan ve alçakça bir yaklaşımı olmayan bir Hıristiyandı." Serrarius, Sabetay Sevi'yi ve Hıristiyanlığın mutluluğu için Mesihliğinin anlamını bildiren ilk Hıristiyanlardandı. Yahudiliğin geleneklerinden ve sırlarından büyülenen diğer Hıristiyanların arasında

Oliger Paulli, John Dury, Samuel Fisher, Isaac la Peyrere ve Paul Felgenhauer bulunmaktadır.[26]

Dindar senkretistlere son bir örnek olarak, Amsterdam Üniversitesi'nden önce Atheneaum'da Doğu dilleri profesörü olan Wilhelm Surenhusius'u (y.1664-1729) sayabiliriz. Surenhusius tipik bir İbraniden çok daha fazlasıydı. İbranice'yi ve rabinik edebiyatı büyük bir tutkuyla öğrendi, hem beraber teolojik tartışmalara girebileceği, hem de rabinik metinler çalışabileceği çağdaş hahamlar aradı, İbranice kitaplar üzerinde gerçekten çarpıcı bir kütüphane oluşturacak şekilde kitap topladı. Bu kitapların arasında Tevrat, filoloji, Kabala, felsefe, tarih ve fen konusunda en son basılan ciltler bulunuyordu. En çok, Moses'ın, Maimonides'in çevirileri ile Ovadia Bertinora'nın ve kendi yorumları dahil, Mişna'nın ilk Latin çevirisini ortaya çıkarmasıyla tanınır.

Birkaç sene sonra, Yeni Ahit'te kullanılan yorumsal metotları, Tevrat alıntı formlarını ve kültürel geçmişi anlamak için önemli bir araç olarak rabinik tefsirlere oldukça derin bir giriş sunduğu başka bir Latince eser yarattı. Eserinin girişinde anlattığı gibi, çağdaş Hıristiyanlığı belaya sokan yorumsal krize bir çözüm aradı. Bunu da Amsterdam'da karşılaştığı sıra dışı bir hahama başvurarak yeni Ahit'in Eski Ahit ile nasıl bağlantılı olduğunu açıklayarak gerçekleştirdi. Sonunda bu bilgili akıl hocasından rabinik edebiyatın, İsa'nın ilk müritlerinin uygulamalarını ve zihniyetini anlamak için en hakiki anahtar olduğunu öğrendi. Onlar Hıristiyanlara, Tanrı'ya inananlarla ateistler tarafından dile getirilen İncil'in güvenilirsizliğiyle ilgili iddialara karşı kendilerini savunacak önemli bir kılıç vermişlerdi. Yeni Ahit'in öğrencisi okuma ile yazmanın rabinik şekillerini öğrenerek ilk Hıristiyanlar arasında benzer edebi uygulamaların tam olarak ve anlamlı bir şekilde değerini anlayabilirdi.

Ancak Surenhusius, Mişna'yı, Yeni Ahit'in kehanetlerini açıklayıcı tarihsel veriler ve yorum şekilleriyle aydınlatmak için bilgece bir destekten daha üstün gördü. Mişna'nın eski Yahudi kanununun o kuru ve açık sözlü özetinin ilahice yazıldığına inanıyordu. Mişna Hıristiyanlara tarihsel gerçekten fazlasını sağladı; onlara son bir ifşayı sundu. Yahudi kanunu yaşayan Tanrı'nın sözlerini temsilen Yeni Ahit ile yan yana duracaktı. Hıristiyan

kişi bu ortak kökenleri ortaya çıkarmak için rabinik edebiyatını çalışmak zorundaydı. Ve bu çalışma Hıristiyan din âlimleri için Yunan edebiyatından daha tatmin ediciydi. Hatta Surenhusius Mişna'yı okumanın sırf estetik hazzını güzel sözlerle övdü. Yahudi öğretmenlerini ve sözcülerini de açıkça överken Amsterdam'ı da, Yahudi azınlığa saygı içinde hoşgörülü davrandığı için övdü.

Surenhusius için Mişna çalışması sadece Hıristiyanları daha iyi birer Hıristiyan yapmayacak, aynı zamanda Yahudiler Hıristiyanlığı daha iyi anlayacaklardı ve bu, din değiştirmelerine neden olacaktı. Surenhusius'a göre, eski Yahudilikle Hıristiyanlığın paylaştığı sadece tek bir hakikat olduğu için, bu tek inancı açığa çıkarmak üzere Eski Ahit ile Yeni Ahit'i, Yahudilikle Hıristiyanlığı uzlaştırmak Hıristiyan İbrani'nin göreviydi.[27]

Hıristiyanlığa Dönen Yahudilerin Uzlaştırıcı Rolleri

Bunun dışında Yahudilikten Hıristiyanlığa doğru giden, kelimenin tam anlamıyla sınırları aşan oldukça karmaşık bireylerden oluşmuş başka bir grup vardı. Bunlar bazen oldukça bariz bir şekilde vaftiz edilmeyi, ya Protestan ya da Katolik bir mezheple birleşmeyi seçerek dikkat çeken Yahudilerdi. Almanya'da din değiştirmiş olan oldukça büyük bir toplumdan haberdarız, ancak Avrupa'nın başka yerlerinde daha küçük ama önemli sayıda insanlar da bulunmaktadır. Katolikliği yeni bir Yahudi kimliğin şekli için terk eden Konversoların aksine, bireysel Dönme genellikle ters yöne geçiş yapardı, yani Yahudilikten Hıristiyanlığa dönerdi. Yahudilikten dönen kişi ister ekonomik, ister sosyal, ister dini nedenlerle olsun veya sadece saldırgan misyonerlerin kurbanı olsun, içinde ekonomik yararın, toplumsal kabulün veya yeni edindiği inancın dini güvenilebilirliğinin şüpheli olduğu belirsiz bir gelecekle karşılaşması gerekiyordu. Entelektüel anlamda daha meyilli olanlar için en emin yol Yahudi meselelerinin uzmanı; Yahudi inancıyla ilgili safsataların ve Hıristiyan gerçeklerinin yaşayan bir delili olmaktı. Yahudi metinlerinde İbrani öğretmenin rolünü ve yetkisini üstlenen Dönme, sık sık kendini, Yahudilikte

mükemmel bir öğrenime dayanarak aynı rolü üstleneceğine ihtimal veren Hıristiyan İbraniyle belirsiz ve rahatsız edici bir ilişki içinde bulurdu.[28]

Yahudilikten Hıristiyanlığa geçişin en önemli kanıtı, Yahudilikten ayrıldıklarını belgelemek ve din değiştirmelerine tanıklık etmek üzere Dönmeler tarafından açıkça yazılmış Dönme tanıklıklarının muazzam bir edebiyatıdır. Bu risalelerin çoğu ruhsal alçalmadan ilham dolu aydınlanmaya giden geleneksel ve beklenen yolculuğun öyküsünde kişisellikten ve özel durumlardan kaçınırken, çok azı bireysel mücadeleleri, karmaşık kararsızlığı, kafası karışmış Dönmenin tereddütlerini ve eskiye dönüşlerini açığa çıkarırlar. Onların hayatı Yahudilikle Hıristiyanlığın arasında, ikisinin ortasında bir hayattı. Bazıları için de, din değiştirir değiştirmez, pişmanlık ve endişe başlardı. Saldırgan Protestan misyonerler için görev açıkça daha kolaydı, çünkü muhtemel Dönmeye çok yoğun bir şekilde Eski Ahit'ten çıkarılan bir inancı, yani yüzeysel olarak ilkine benzeyen *sola scriptura*'ya dayanan bir inancı sunabiliyorlardı. Ama bu din değiştirmenin veya Dönmenin ailesinden ve arkadaşlarından ayrılma acısının, ekonomik ve sosyal güven belirsizliğinin yeni Hıristiyan kişiliğini eski Yahudi kişiliğinden daha güçsüz kılabileceğini kabul etmesinin bir garantisi değildi.

Burada Katolikliğe veya Protestanlığa gönüllü olarak dönmek isteyen, ama ısrarla eski Yahudi kimliklerinin duygusunu taşıyan birçok Yahudinin karmaşık kimliklerinden bazı örnekler vereceğim. Kuşkusuz benim küçük örneğim bütün Avrupa çapında Hıristiyanlığa dönen Yahudilerin sistematik bir incelemesiyle genişletilebilir.

1554'te, Todros ben Joshua Ha-Cohen olarak da bilinen Ludvico Carreto eski dindaşlarına kanıt için, din değiştirmesini Latince ve İbranice yayımladı. Todros Genoa'nın İbrani tarihçisi ve meşhur doktoru Joseph Ha-Cohen'in erkek kardeşinden başkası değildi. Bu eser eylemi doğrulamak ve başkalarını da din değiştirmeye teşvik etmek üzere başka canlı kanıtlarla çok şey paylaşır. Bu metni eşsiz kılan şey on altıncı yüzyılın ortalarında Yahudilerin oturmadığı bir yer olan Paris'te basılması, Yahudi cemaatinin içinde yazarın şöhreti, önceki atalarının inancının geleneksel kaynaklarını ve dilini kullanarak Hıristiyanlığı yaymak adına kehaneti ve Kabalistik tartışmaları kullanmasıdır.[29] Todros'un yeni dini kimliğini Hıristiyanlıktan

başka bir şey olarak ifade etmek abartı olurdu. Buna rağmen, o büyüleyici İbranice metnin okuyucusu, eski dindaşları için yeni bulduğu inancı geleneksel Yahudi dilinde ifade eden Todros'un ne kadar "Yahudi" göründüğüne şaşar. Hıristiyanlıkta basit bir inançla Yahudiler için dini ifadenin aşina şekillerinin karışımı, en azından Todros'un bir şekilde Yahudi geçmişine bağlı kaldığını ima eder. Kuşkusuz basılmış olan cildin amacı Hıristiyanlığı Yahudi maneviyatının samimi dilinde tanımlayarak Yahudileri yönetmek ve onları baştan çıkarmaktı. Ama bunu bu şekilde yaparak tam olarak yenemediği veya silemediği Yahudi inancının kalıntılarına ihanet ettiğini iddia edebilirim. Bir Dönmenin karışık kimliğine daha çarpıcı bir örnek, Johann Isaac (1515-71) ve bu Dönmenin Katolik din âlimi Wilhelm Lindanus'un suçlamalarına karşı İbrani Tevratı'nın Masoretik* metninin bütünlüğünü savunmasıdır. Johann ve oğlu defalarca Yahudilikten Lutherianizme, sonra Katolikliğe, daha sonra da tekrar Lutherinaizme döndüler. Baba oğul arasındaki ilişkiler Cizvitlerin kendi amaçları için kullandıkları entrikalarla gerilmişti. Johann özellikle İbrani ve Yahudi konularda yazılmış kitapların üretken yazarıydı. Tevrat'taki metni savunmasının yanı sıra, Köln'de İbrani çalışmalarında profesörlüğe layık görülmüştü. Buna rağmen, Johann ve oğlu Hıristiyan inancıyla uğraşırken sürekli samimiyetsizlik ve istikrarsızlıkla suçlandılar. Onlar açıkça sahte Hıristiyan olmuş Yahudilerdi.[30]

Belki de Johann'ın eleştirmenleri Yahudi kimliğinin oyalayan, yavaş ilerleyen işaretlerini ve eski dindaşlarına dini anlamdan ziyade, etnik veya entelektüel anlamda bir bağlılık fark etmişlerdi. Dini açıdan, Johann İsa'nın iman dolu bir müridiydi; buna rağmen Yahudilerin entelektüel ve edebi miraslarına karşı güçlü bir bağlılık hissediyordu. Daha önce Yahudi olan bir Hıristiyan'ın yeni konumunda, Yahudilerin kutsal yazıtları aktarmalarının bütünlüğünü savunmaya kendini mecbur hissediyordu. Bunun yanı sıra, ilk önce İbrani metinleri anlamak için uygun entelektüel ve din bilimi ile ilgili referanslardan yoksun cahil eleştirmenlere karşı Yahudi yorumsal geleneği de savunması gerekiyordu. Eski bir Yahudi olmak demek, dini bağlantının kültürel cazibeden ve bilgece bağlardan ayrılabildiği bir konumda bulunmak demekti.[31]

* İbrani metinlerinin yorumlarıyla ilgili. (çev.)

Moses Marcus zengin bir Yahudi elmas tüccarının oğlu ve aynı zamanda meşhur bir kadın tüccar olan otobiyografik yazar Glikl von Hameln'in torunuydu. Marcus, Johann Isaac'ın mesleğini öğrenmiş ve ebedi Yahudi bağlarına sahip bir Hıristiyan Dönme olarak tavırlarında onu örnek almıştı. 1724'te Marcus, Canterbury Başpiskoposu David Wilkins'in bilgili papazının şahsi gözetimi altında Anglikan Kilisesi'ne dönmesini ilan eden ve doğrulayan küçük bir kitap yayımladı. Delikanlının birçok ilginç yönlerinden bir tanesi, birkaç sene önce Londra'nın tanınmış Sefarad hahamı David Nieto tarafından kaleme alınmış meşhur rabinik savunmayı çürütmesiydi.

Moses'ın açıkça din değiştirmesini ilan ettikten sonra, din değiştirmesinin içtenliği ve atalarının inancına hissettiği duyguları hakkında yakın aile bireylerini, Yahudi arkadaşlarını ve Hıristiyan ortaklarını kuşkuda bırakan birçok kafa karıştırıcı adımlar attığı görülür. Ailesine yazmış olduğu ve dönme niyetini inkâr eden mektubuna rağmen, İngiliz mahkemesinde babasına uzun bir davayla meydan okurken ve Hıristiyan olarak yaşarken bile ondan maddi destek istedi. Bir İbrani ve onun uzmanlığından yararlanmak isteyen bilgili Hıristiyanlar için Yahudi etütler hocası olarak uygun bir şekilde iş arayıp çalışırken, kendini bir yazar, bir çevirmen, hatta Yahudi çıkarlarının bir savunucusu olarak hayal ettiği görülür. Çok tanımış bir âlim ve kültürel patron olan Sir Hans Sloane'a yalvaran bir mektubunda, Marcus bütün Yahudi ayinlerinin, Yahudi törenleriyle ilgili bir kılavuzun ve William Whiston'un oldukça tartışmalı bulgularına karşı İbrani Tevrat'ın Masoretik metninin savunmasının İngilizce tercümesini dahil eden birçok Yahudi kompozisyonlar sundu. Bunun yanı sıra, İngiliz rahiplerinden en seçkinleri dahil, onunla arkadaş olan birçok tanınmış kişinin listesini verdi.

Marcus Yahudi inancından vazgeçmek için Hıristiyan misyonerler tarafından ayartılmış Yahudiler için din değiştirmenin belirsiz doğasının iyi belgelenmiş bir örneğini simgeler. İşin ilginç tarafı, Marcus ancak kendini Yahudilikte uzman biri ilan ederek Hıristiyan dünyasında hayatta kalabildi. Buna rağmen, Yahudiliğin açıklayıcısı olarak üstlendiği önemli rolü kaçınılmaz bir şekilde Yahudilere ve onların inançlarına karşı sadık ve sıcak duygular oluşturdu. İlk doğanların hakkını daha önce reddetmesine rağmen, bir Yahudi olarak eski hayatından kendini soyutlayamadı. Whiston'a

saldırırken şöyle yazdı: "Kendi kardeşlerim ve vatandaşlarım olan Yahudileri aklama konusunda özel bir hırsım vardı." İsa'ya karşı sadakatsizliklerine rağmen şöyle devam eder: "Yine de şimdi ve her zaman İsa adına terk ettiğim kardeşlerime karşı o görüşü muhafaza edeceğim ve onlar için her türlü mantıklı adaleti sağlayacağım ve düpedüz iftira edenlere karşı onları savunacağım."[32]

Eski Yahudi cemaatine aynı sadakatle bağlı bir başka Dönme de Carl Anton'dur. Anton önceleri Moses Gerson Cohen olarak tanınıyordu ve daha önce bu bölümde sözü edilen Sabetayist haham Jonathan Eybeschütz ile ortaktı. Anton 1748'de Hıristiyanlığa döndü, Helmstadt'ta Yahudi dillerini öğretti ve daha sonra Emden-Eybeschütz anlaşmazlığını tanımlayan ve bir seri rapordan oluşan Yahudilerin ilgisini çekecek birçok kitap yayımladı. Eğitimli Hıristiyan Johann Andreas Eisenmenger 1711'de *Endecktes Judenthum* (İfşa Edilmiş Yahudilik) adlı kınamayı yayımladığı zaman, Anton sonunda bunun aksini kanıtlamak zorunda kaldı. *Einleitung in die rabbbinischen Rechte* adlı eserinde (Rabinik Kanuna Giriş) tutku içinde şunu ilan eder: "Yahudilerin arasında doğduğum ve onların arasında büyüdüğüm için onları sevdiğimi itiraf ediyorum. Daha çok seviyorum, çünkü sevgili Hz. İsam onların arasından çıktı. Onları Paul ile birlikte seviyorum ve her gün doğru yolu bulmalarını diliyorum." Isaac ve Marcus'ta gördüğümüz dini kimlik ve etnik sadakatle ilgili aynı ayrım, yine Anton'un öz anlayışına işaret eder. Vaftiz töreni, özellikle de hayatları ve namusları Eisenmenger gibi tehlikeli iftiracılar tarafından tehdit edildiğinde, Yahudilere olan sadakatini ve şefkatini silememiştir.[33]

Yahudi Hıristiyanlar ve Hıristiyan Yahudiler

Erken modern Avrupa'da ikrarcı Dönmeler Konversolardan ayrılırken, Hıristiyan ve Yahudi toplumların belirsiz ve karışık konumları çakışıyor ve örtüşüyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, Konversolar aynı zamanda Sabetaycı idiler, çünkü Yahudi Mesihliğin bu özel şeklinde Yahudi ve Hıristiyan kimliklerinin bir karışımını buluyorlardı. Özellikle Frankist ve diğer

radikal şekillerinde Sabetaycılık, *Rozikrusyan*'lar (Gül Haçlılar), *Swedenburg*'lular ve *Freemason*'lar gibi radikal Hıristiyan ideolojileriyle kolaylıkla birleşebilirdi.[34] Kişi bu karışıma bozulmamış Yahudi kökenlerinin peşinde olan Hıristiyan İbranileri ekleyince, erken modern Avrupa'da Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin büyüleyici karışıklığını ve Richard Popkin'in adını verdiği Yahudi Hıristiyanlar ve Hıristiyan Yahudiler'in görüntüsünü takdir etmeye başlar.[35] Tabii ki, bu yeni yapılandırmalar erken modern Avrupa'da zayıflamış, kırılgan Yahudilikle Hıristiyanlığı ve istikrarsız siyasi ve sosyal ortamda öne çıkan ruhsal anlam arayışını yansıtır.

Son incelemede, bir tarihçi kolaylıkla Yahudi ve Hıristiyan din âlimleri, düşünürler, Mesih hayranları, kitapçılar ve tüccarlar arasında belirgin bir şekilde akışkan, değişken ve kararsız ilişkiler keşfedebilir. Ve bu insanlar oldukça bireysel hayat seçeneklerine dayanarak kendi dini inançlarını inşa etmeye çalışır, birbirlerinin inançlarıyla flört ederlerdi. Konversolar, Sabetaycılar, Hıristiyan İbraniler ve Hıristiyanlığa yeni girmiş Yahudi acemiler, içinde büyüdükleri geleneksel Ortodoksluklarla tatmin olamıyorlardı. Yahudi ve Hıristiyan inancının ve alışkanlıklarının bazı karışık şekillerinin aynı anda benimsenmesi, bu grupların üyelerinde ve diğerlerinde her zamankinden daha geçerli bir seçenek oldu.

Yine de kişi, erken modern Yahudi kültürünün dönüşmesinin anlamlı göstergeleri olarak bu bölümde tanımlanan "karışık kimlikler"in önemini sorgulayabilir. Dönmeler, İbraniler, Sabetaycılar ve Konversolar Yahudi ve Hıristiyan çoğunluğa çok az etki eden, bu dinlerin kültür ve toplumunun özentilerinde sıra dışı şahıslardan başka bir şey değil miydiler? Coğrafi olarak çeşitli miydiler, yoksa Amsterdam, Hamburg veya Londra gibi Batı Avrupa'da birkaç metropoliten merkezde daha mı çok yoğunlaşmışlardı?

Kuşkusuz, tartışılan bu dört grubun tam sayısını vermek imkân-sızdır. Tabii ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Amsterdam'a, Londra'ya ve yeni Dünya'ya kadar Konversolar ve onların yerleşim şekilleri, erken modern Avrupa'da ve ötesinde önemli ve oldukça büyük bir insan ağı hakkında fikir verir. Dönmeler ve yazıları, özellikle başta Almanya ve İngiltere olmak üzere Batı Avrupa'da yerleşmiş olabilirler, ama bir dereceye kadar doğuda da görülürler. Gördüğümüz gibi, Sabetaycılar genellikle Konversolarla aynı

yönde ağlar kurmuşlardır ve Ortadoğu ile Batı Avrupa dahil olmak üzere, Avrasya'ya kadar Yahudiler için bir tehdit teşkil etmişlerdir. Ve Hıristiyan İbraniler sonunda yüksek kültürün aktarıldığı hem Batı'da, hem de Doğu'da Londra ile Oxford'dan Leipzig'e, Prag'a ve Krakow'a kadar üniversitelerin çoğunda ortaya çıktılar.

Bu grupların sırf sayılarının ötesinde, bir de Yahudi ve Hıristiyan sınırların tekrar çizilmesinin, Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinde ve modern çağda bu dini medeniyetlerin ve etkileşimlerin ileriki tarihinde yarattığı toplu etki vardı. Erken modern Avrupa'da yaşayan Yahudiler için, yeni toplumsal iradeden ziyade, beşeri özerkliğe dayalı Yahudi öz-tanımlamada bir dönüm noktasını hızlandırma ve geleneksel rabinik otoriteyi zayıflatma konusunda bu karışık kimliklerin etkileri derindi. Hıristiyan cemaatin üzerindeki etki daha azdı, ama yine de dikkat çekiyordu. Yahudilik her zamankinden fazla bazı Hıristiyan âlimler, papazlar ve diğerleri için, hem geçmişte hem de şimdi başka kültür ve medeniyetlere göre Hıristiyanlığın tekrar karmaşık bir değerlendirmesinin parçası olarak, yoğun bir inceleme unsuru oldu. Yahudiliğin Hıristiyanlar tarafından incelenmesi her zaman kendi özünü doğrulama ve karşındakini küçümseme ihtiyacını yansıtmıştır. Ancak bu da, özellikle bu çağda "diğer" Yahudinin esasında Hıristiyan "benliğin" hayati ve hakiki bir parçası olduğu konusunda artan bir farkındalıkla yapılıyordu. Helmont, Späth, Surenhusius'un kendi yöntemleriyle sergiledikleri gibi, nefret ve iftira, cazibe ve kucaklama bir aradaydı. Yahudilik aynı zamanda başkaları için radikal siyasi ve dini hareketlerin yıkıcı karışımının bir parçası oldu. Bu hareketlerin arasında, Yahudileri, Hıristiyanları, Konversoları etkileyenleri, daha önce sözü edilen bin yıllık hareketler ve tabii ki Spinoza devrimi vardı. Yahudi mistisizmi ve Mesihliği Hıristiyanlar açısından hem küçümseme, hem de büyülenme konusu idi ve bazen papazların, antikacıların, politikacıların ve diğer entelektüellerin sohbet konusu oluyordu. Hayal edilemeyecek ve beklenmeyecek şekillerde, Yahudilerin Hıristiyanlığa ve Hıristiyanların Yahudiliğe (ara sıra İslamiyetle de karışarak) geçiş sınırları bu inanç cemaatlerinde yeni dinamik ilişkiler, dini liderlerde yeni sorunlar ve giderek artan kozmopolit ve evrensel dünyada dini kimlikli yeni söyleyişler yarattı.

ALTI

Moderniteye Doğru: Son Birkaç Düşünce

Erken modern dönemde Yahudi kültürünün oluşmasının en önemli beş özelliğini tanıtarak, bu çalışmanın başında ortaya çıkan bazı sorunlara anlamlı bir cevap sunmaya çalıştım. Okuyucunun hatırlayacağı gibi, birincisi erken modern Yahudi tarihinin en önemli rekonstrüksiyonunun ortaya çıkardığı sorun, özellikle Yahudi kültür tarihinin Yahudi olmayan toplumda yerleşmiş genel eğilimlerden ortaya çıkmasıyla ilgili bir kavramdı. İkinci sorun, inceledikleri özel bir bölgenin bakış açısıyla erken modern dönemden söz etmeyi tercih eden Yahudi tarihçilerdi. Bu tarihçiler bölgeler arası bir Yahudi kültürü deneyiminin anlaşılır bir şekilde tanımlanabilme olasılığını üstü kapalı olarak inkâr ederler. Üçüncü sorun, tartışmalı *erken modernlik* terimiyle ve karşılaştırmalı tarih yazmanın zorluklarıyla cebelleşen Avrupa ve dünya tarihçilerinin ortaya çıkardığı sorundu. Ben kendi erken modern Yahudi kültürüyle ilgili portremi önceki herhangi bir tanesinden daha dolu ve doğru bir portre olarak görüyorum. Bu beş özellik, bu uzun süre zarfında ve geniş bir kıtasal alanda yoğunluk ve sıklık açısından değişkenlik göstermelerine rağmen, parçalarıyla bağlantılı olarak bir bütünlük hissini yakalamışlardır. Erken modern dönemlerde devinim, toplumsal bağlılık, bilgi patlaması, krizde olan rabinik otorite ve dini kimliklerin karmaşası açıkça Avrupa'da yaşayan Yahudilerin kültürünü ve toplumunu değiştirir. Son olarak da, bağlantılı tarihlerin ve kültürel değiştokuşun kavramlarını kullanarak diğer erken modern tarihçilerin kabul edebileceği ve kendi ulusal ve bölgesel tarihi öyküleriyle karşılaştırılabilecek şekilde Yahudiler hakkında uygun bir şekilde konuşabilmenin yolunu bulduğumu umuyorum.

Bu ortak koşullar yerel veya bölgesel sınırları aşan dünya çapında bir

cemaatin bilincine dikkat çekerler. Devinim bazı Yahudilerin, başka ülkelere ve kültürel ortamlara ait diğer Yahudilerin farkına varmalarını sağladı. Doğu ve Orta Avrupa'da olduğu gibi, giderek genişleyen alanlarda ortaya çıkan ortaklaşa karmaşık organizasyonlar doğal olarak bütün Avrupa'da ve ötesinde sürekli iletişimi ve sorumluluğu teşvik etti. Matbaalar önceden tahmin edilemeyecek şekilde kültürel engelleri yıkarken, en ıssız ve uzak bölgelerde bile Yahudilerin ufkunu genişletti. Sabetaycılar geniş alanlarda özel görevlilerin ve müritlerin karmaşık ağını yarattı. Ortadoğu'dan Batı Avrupa'nın en ücra köşelerine kadar, bir hareketi düzenleme kampanyası hahamların ve toplumsal görevlilerin güçlü muhalefetini hızlandırdı; bunlar da siyasi ve kültürel sınırları aşan "dinsizlere" karşı yoğun bir şekilde ortak bir amaç güdüyorlardı. Konversoların, Sabetaycıların, Hıristiyan İbranilerin ve bireysel Dönmelerin karışık kimlikleri, sayıları ne olursa olsun ve nerede yaşarlarsa yaşasınlar, toplumsal ilkeleri savunanlara, geleneksel alışkanlıklar ve inançları destekleyenlere karşı evrensel bir tehdit oluşturuyorlardı. Bu karışık kimlikler bütün Yahudi cemaatinin temel kuruluşunu tehdit ediyorlardı ve cemaatin her yerdeki liderliği, bir dini diğerlerinden ayıran ve uzun süre önce çizilmiş sınırların istikrarını bozan yeni bir gerçekle uğraşmak zorunda kalıyordu.

Bu nedenle, önceki bölümlerde tanımlanan işaretler erken modern çağda yaşayan bütün Yahudiler için hem belirgin bir dönemi, hem de kültürel bir deneyimi belirlerler; aynı zamanda ortak değerler, ortak sonuçlar ve ortak sorunlarla kendi varlığına bağlı geniş bir cemaatin var oluşuna işaret ederler. Bu ortak deneyimler incelemiş olduğumuz Yahudi alt kültürleri arasında siyasi, sosyal ve kültürel çeşitlilik gerçeğine karşı ortaya çıkarlar. Erken modern Yahudi hayatı farklı dillere, geleneklere, siyasi yapılara ve geleneksel hayata yansıyan derin bölgesel ayrılıklar üzerine dayanmıştı. Ancak bu fark edilebilen yerel geleneklerin ve uygulamaların heterojenliği içinde açıkça bir bağlanmışlık duygusu ortaya çıkıyordu. Yahudiler Polonyalı, Alman, Osmanlı, Sefarad ve İtalyan cemaatlerin bir parçası iken, aynı zamanda bütün dünyadaki Yahudilerle bağlantı içinde idiler ve bunun bilincindeydiler. Sabetayist sapkınlığın oluşturduğu kriz ve bunalım dönemlerinde bu duygu daha önce gördüğümüz gibi, özellikle büyüyordu.

Erken Modern Dönem Ne Zaman Başlar ve Ne Zaman Biter?

Eğer benim iddiam gerçekten Yahudi tarihinin erken bir modern döneminin lehine ise, bu son bölümde tartışılması gereken sorular şunlardır: Başına ve sonuna ne zaman tarih koymalıyız ve genellikle *Haskalah* veya Yahudi Aydınlanması olarak adlandırılan, Yahudi tarihinin modern döneminde görünürde öncülük yapan ondan sonraki dönemin devamlılığını veya devamsızlığını nasıl değerlendirmeliyiz?[1]

Temel göç değişikliklerinin süreci on altıncı yüzyılın sonlarında değil de, ondan seksen sene önce Yahudilerin İspanya'dan sürüldükleri sene olan 1492'de başladığı için, erken modern dönemin başlangıcını o tarihlere uygun görüyorum. Eğer hareketlilik, nüfustaki kökten değişiklikler, oluşturdukları Yahudi hayatının sonradan yer değiştirmesi ve tekrar yapılandırılması o dönemin Yahudi kültürünü oluşturmakta temel nedenleri simgeliyorsa, o zaman 1492 olası bir başlangıcı temsil eder. Buna rağmen, kişi Alman topraklarından Aşkenaz göçünün ilk dalgalarının çok daha önce başladığını kabul etmelidir.

Şunu da eklemem gerekir ki, Rönesans'ın ve Reform'un Yahudi kültürü üzerinde pek de önemsiz sayılmayan etkisinin, Yahudilerin Almanya'dan, Provence'tan ve on beşinci yüzyılın sonlarıyla on altıncı yüzyılın başlarında İspanya'dan İtalya'ya göç etmelerinin, yoğun olarak sosyal açıdan karışmalarının ve Konversoların daha sonra İtalya'ya ve Hamburg ile Amsterdam gibi Protestanlığın merkezine göçlerinin ışığı altında tekrar gözden geçirilmesi gerekir. Kişi, en azından Rönesans'ın İtalya'da çoğu göçmen olan Yahudi entelektüellerden oluşmuş küçük ama belirgin bir grubun üzerinde iz bıraktığını kesinlikle söyleyebilir. Aynı şekilde ama daha küçük çapta, Avrupa'nın başka merkezlerinde hümanist, Aristocu ve Neoplatonik sınıflar bağlamında, kültürel miraslarını tekrar gözden geçirenlerde de iz bırakmıştır.[2]

Kuzey Avrupa'da Reform'un; İbranicenin ve Yahudiliğin Hıristiyanlar tarafından incelenmesinde, bazı çalışmaların Hıristiyan âlimler tarafından İbranice basılmasında ve on altıncı yüzyılın başlarından sonra erken

modern kültürün bir etkeni olarak değerlendirilmesinde önemli bir etkisi olmuştur.[3] İlk kez 1492'de devreye giren hareketlilikle Rönesans'ın ve Reform'un Yahudi kültürüne ve Hıristiyanların Yahudiliğe karşı tavırlarının etkisini göz önünde bulundurunca, hepsi on altıncı yüzyılın başında zaten ortaya çıkmakta olan yeni ve farklı bir Yahudi kültürünün başlangıcını ifade eder.

Eğer 1492 senesi bizim dönemin açılışını kabataslak işaret ediyorsa, kapanışını ne zaman ve hangi kıstaslara göre belirlemeliyiz[4]? Yahudi tarihinde modernliğin başlangıcı genellikle on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Haskala'nın ortaya çıkmasıyla bağdaştırılır. Yine de, bu Yahudi aydınlanmanın kültürel dünyasına, burada vurgulanan yapısal değişiklikler açısından bakmak, modern Yahudi kültürünün ve toplumunun gerçek başlangıcı olarak bu klasik tarihlendirme konusunda bazı ilginç sorular ortaya çıkarır. Gerçekten de, Haskala'nın düşünce dünyası neden erken modern Yahudi tarihi açısından, geçmişten radikal bir kopma olarak görülür? Yeni laik bir bilinç, yeni bir entelektüel seçkin sınıf ve yeni bir Yahudi kimliğinin yapılandırmasını oluşturmakta neden yerleşmiş geleneklere karşı çıkar? Entelektüel üretim ne kadar yeni ve ne kadar devrimciydi? On altıncı ve on yedinci yüzyılların entelektüel evreninin dinamiği açısından, Yahudi düşüncede on sekizinci yüzyıl, dış dünya ile temaslarının yoğunluğu ve ifadelerin yeniliği konusunda daha az önem arz eder. O yüzyılın önemi, on sekizinci yüzyılın eşsiz düşünürleri Moses Mendelssohn ve Solomon Maimon'a rağmen, entelektüel veya kültürelden ziyade, siyasi, sosyal ve pedagojik alanlarda yatar. Eğer kişi Azariah de'Rossi, Joseph Delmedigo veya Simone Luzatto gibi erken modern yazarların hemen yakın entelektüel çevrelerinin ne kadar farkında olduklarını ve ne kadar güncel olduklarını, 150 sene sonraki meslektaşlarının kısmen sınırlı idrakiyle karşılaştırırsa, tersi gerçekten çarpıcıdır.

Paul Hazard'ın Avrupa kültüründe genel bunalımla ilgili meşhur kitabında aynı duygu göze çarpar. Bu kitapta *Tractatus theologicopoliticus*'un saldırgan cüreti karşısında daha az anlam taşıyan *Aufklarung*'un, ışık çağının cüratkâr ifadelerini, *Ethics*'in hayret verici açıklamalarını okuruz. Ne Voltaire, ne de II. Frederick, Toland'ın ve onun benzerlerinin kontrol edilemeyen din ve papaz karşıtı çılgınlığına yaklaşabildi. Eğer Locke doğma-

mış olsaydı, d'Alembert *Encyclopedia*'dan önce *Ön Nutuk*'u hiçbir zaman kaleme almazdı.[5]

1937'de *Yahudilerin Sosyal ve Dini Tarihi*'nin ilk baskısında yazan Salo W. Baron'un durumu Hazard'ın durumuna çok uygundu. Bir dipnotta gizli olarak şunları yazdı: "Leone Ebreo ve Spinoza ile karşılaştırılınca, Dessau'nun âlimi [Mendelssohn] modern laik bir filozoftan ziyade, daha çok bir ortaçağ savunucusu gibi görünür. Mendelssohncu okul 1794'te programa uygun olarak Azariah de Rossi'nin *Gözlerin Işığı* eserini tekrar yayımlayarak, İtalyan öncülere minnettarlığını simgelemiş oldu." Ve daha önce kesin olarak şunu dile getirmişti: "Ama laik eğitim, saflaşmış bir İbranice, tarihselcilik ve toplumsal güce karşı bireysel gücün isyanı gibi Haskala'nın bütün temel eğilimleri, Mendelssohn'dan çok önce İtalya'da ve Hollanda'da giderek daha belirgin olmuştu."[6] Görünen o ki, Baron'un bir İtalyan veya Hollandalı Haskala kavramı hakkında yavaş yavaş ortaya çıkan düşünceleri vardı, çünkü çok ciltli tarihinin ileriki baskısında onun bütün izlerini yok etti. Ve burada sözü edilen kısa yorumun dışında, iç görüsünü daha fazla geliştirmekte başarısız oldu.

Tarihçilerin çoğu son seksen yıl boyunca Baron'un nedensiz eğilimini, erken modern Yahudilerin kültürel yaşamlarıyla *maskilim*'inkiler (Aydınlamadaki erkekler) arasında kesin bir ayrım konumuna yerleştirdiler. Bu âlimler için Haskala'nın gerçek yeniliği Yahudi kültürü ve toplumunun değişim ve reform ideolojisiydi. Şuurlu düşüncede ideolojik olarak telaffuz edilen değişikliklerin tarihsel değişimin dönüm noktası olduğu varsayımına dayanırlardı. Daha önceki entelektüel ve kültürel değişim şekilleri ideolojik olarak ortaya çıkmadıkları için, Yahudi modernleşme sürecinde daha az önem taşıyorlardı.[7]

Günümüzün tarih yazıları, kültürel değişimin sadece ideoloji[8] tarafından ortaya çıkarıldığı varsayımına meydan okumasına rağmen, Baron'un bir Hollanda Haskala önerisi çağdaş tarihçiler tarafından hemen kabul edilmedi. Onun yerine, Hollanda Yahudi yaşamının eşsiz koşullarını kabul ederlerken, ne kimse bunu bir Haskala olarak adlandırdı, ne de Aydınlanma'nın daha sonraki döneminin ciddi değişimlerine benzetti, çünkü bir taraftan kutsal âlem laik âlemden uzaklaştırılıyordu, diğer taraftan Yahudi olma-

yan toplumlarla kültürel ve sosyal alanda sürekli iletişim gözleniyordu, bir başka taraftan da "icat edilmiş bir geleneğe" dayanan koşullar söz konusuydu. Bunun aksine, Amsterdam'daki entelektüel seçkin toplum temelde muhafazakâr, temkinli ve hem dini açıdan hem de bilimsel düşünce açısından değişime dirençli varsayılıyordu.[9]

Belki de sonuçta Baron'un gençlere özgü düşüncesinin canlandırıcı cüretini yeni bir ışık altında tekrar ele alma zamanı gelmiştir. Amsterdam'da yaşayan Sefarad Yahudilerinin kısman muhafazakâr oldukları doğrudur ama on dokuzuncu yüzyıl Ortodoksluğuyla ilgili çalışmadan bildiğimiz gibi muhafazakârlık, cesur ve radikal reform ve yenilik kadar, modernizme ideolojik bir tepkidir.[10] Bunun yanı sıra, Amsterdam'ın on yedinci yüzyıl kültürel ortamını İtalyan karşılığından ayrı düşünmemeliyiz. Bu iki kültürel deneyime yan yana bakıldığı zaman, İtalyan olanın daha az muhafazakâr, daha yenilikçi, Yahudi düşüncenin ve Yahudi olmayan dünya ile diyaloğunun oluşmasında daha cüretkâr olduğu açıktır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Tora'nın her şeyi dahil eden bakış açısıyla ilgili Judah Messer Leon'un kültürel hayali, Amsterdam'daki Konversolardan çok farklı bir zihniyete sahip olan İtalyan Yahudi âlimler tarafından geliştirildi. Daha önceki bütün bölümlerde belirttiğim gibi, Bu iki cemaat de, bütün erken modern Yahudilerin paylaştığı daha geniş bir kültürel manzaranın temel parçalarıydı. Hollanda deneyimi ayrı olarak değil de, İtalya'da "altın çağ"dan hem önce, hem de o sırada cereyan edenlerle bağlantılı olarak düşünülmelidir.

İlk Haskala, Erken Modernizm ve Haskala'yı Tekrar Ele Alış

Erken modern Yahudi kültürü ile Haskala arasındaki karmaşık ilişki son zamanlarda birçok tarihçinin önerdiği "ilk Haskala" kavramıyla daha da anlaşılmaz olmuştur. Bu bakış açısına göre, Yahudi Aydınlanma tarihini iki farklı döneme bölmemiz gerekir: İlk Haskala adını verdiğimiz ve yaklaşık 1720 ile 1770 arasına düşen dönem ve 1770'lerle 80'lerde görülen gerçek Haskala dönemi. İlk dönemde temelde entelektüel ve dini bir görünüş mevcutken, daha sonraki dönem sosyal ve siyasi faaliyeti vurgula-

yarak Yahudi toplumunu yenilemeye odaklanmıştı. Diğer bir deyişle, ilk *maskilim*, Aydınlanma'nın Yahudi taraftarları gezgin entelektüeller, doktorlar, Almanya'dan, Polonya'dan Litvanya'dan gelen, kendilerini Yahudiliğin rasyonel görüşünün yapılandırılmasına adayan, hümanizme odaklanmış ve doğal dünyayı takdir eden insanlardı. Geleneksel Yahudi ilkelerini göz ardı etmeden, Yahudiliğin entelektüel sınırlarını genişletmekle ilgili ortak gündemlerinde, coşku dolu yeni bir mektuplar cumhuriyetinin temsilcileri olarak ortaya çıktılar. Bu ikincil seçkin sınıf İbranice eserlerinin basılmasıyla Yahudi kültürel ufkunun genişlemesine katkıda bulundu ve 1770'ler ve 80'lerin ideolojik hareketine doğru yol aldı. Bu düşünce tarzını izlerken, Haskala'nın babası sayılan Moses Mendelssohn bile müritlerinin aksine, ikinci değil, birinci grubun bir üyesiydi.[11]

İlk Haskala'nın tanımından sonra aşağıdaki varsayımı sunmak isterim: On sekizinci yüzyılın büyük bir kısmında, en azından son on yıllık dönemlerinde Yahudi kültürel tarihi erken modern döneme yerleşmelidir; diğer bir deyişle, Haskala'nın ilk döneminin öncüsü değildir veya daha sonraki Haskala gelişmelerinin merceğinden yorumlanmamalıdır. Güya *maskilim* denen kişiler uzun bir soy ağacına sahiptir. Yüzyıllar önce, ortaçağ meslektaşlarından çok farklı bir şekilde, erken modern Avrupa'da yazılı matbaanın ve üniversitelerin tetiklediği bilgi patlamasının ürünleri olarak ortaya çıktılar. Özellikle Aşkenaz Yahudilerinden oluşan on sekizinci yüzyılın bu ilk *maskilimi*, Yahudi entelektüel hayatın zaten tamamen gelişmiş bir unsurunun alışılmış bir göstergesiydi. Kendilerini ve öğrencilerini birçok disiplinde daha geniş olarak eğitmek, bu bilgiyi Yahudi geleneğinin çerçevesi içinde bütünleştirmek ve uzlaştırmak dışında ideolojik amaçları olmayan Yahudi âlimler, daha önce gördüğümüz gibi, on altıncı yüzyıldan itibaren erken modern Yahudi seçkin sınıfının bir parçasıydılar.[12] İlk *maskilim* sadece Judah Messer Leon, Azariah de' Rossi, Solomon ibn Verga, Judah Moscato, Abraham Pratleone; Tobias Cohen, Simone Luzatto, Menasseh ben Israel, Orobrio de Castro gibi ilham veren birçok aydının[13] iyi bildiği yolu izlediler. On beşinci yüzyılın sonlarında İtalya *hakham kolel*'in yeni portresinin kaynağını temsil ederken, yazar Judah Messer Leon hayatta iken basılan ilk kitabında bu yeni Yahudi âlimi cesurca tanımlamak için kullanılan terim, bu âlimlerin

gerçek yazıları ve imajları bütün Avrupa'da, hem kendi dönemlerinde hem de on sekizinci yüzyılda biliniyordu.[14] Ünlü Rabi Maharal (Judah Loew ben Bezalel) ile ilgili, on altıncı yüzyılda Azariah de' Rossi'nin Mantua'da *Agada* adlı kışkırtıcı okuma parçası[15] ile ilgili veya Isaac Satanov'un Rossi'nin *Me'or Einayim* (Gözlerin Işığı) adlı eserinin 1794'te tekrar yayımlamasıyla ilgili Prag'dan gelen meydan okuyucu eleştirisi tüm zamanlarda ve yerlerde *hakham kolel*'in kültürel amacının etkisinin iki hazin göstergesiydi.[16]

Yahudiler için erken modernliğin başları on beşinci yüzyılın sonlarına kolaylıkla yerleştirilirken, erken modernleşmeyi gerçek modernlikten ayıran sınırları kurmak kesinlikle daha zordur. O halde aşağıdaki çözümü öneriyorum: Modern Yahudi kültürünü erken modern kültürden ayıran ilk unsur, Batı ile Doğu Avrupa'nın Yahudileri etkileyen şekilde değişen siyasi manzarası, aydınlanmış mutlakıyetin Yahudilik ilkesine etkisi, medeni özgürleşmenin siyasi tartışmalarıyla sınırlı başarıları ve on dokuzuncu yüzyılda nasyonalizmin araçları olarak Yahudi azınlıkların kullanılması veya kötüye kullanılmasıdır. Erken modern Yahudi tarihinin başlangıcını 1782 dolayları olarak tespit ederken, Simon Dubnov'dan başlayarak kesinlikle birçok tarihçinin adımlarını izlediğimi biliyorum.[17] Ama benim tekrarlarım sayesinde, gerçek Haskala'yı Aşkenaz Yahudi kültürünü değiştirmeye adanmış siyasi, pedagojik ve bir program niteliğindeki hareketin altını çizmeyi umut ediyorum. Böylece, Mendelssohn müritleri tarafından yaratılan imaj onu modern kültürel bir simge haline dönüştürmüşse bile, kendisi modernden ziyade bir erken modern Yahudi figürüydü.[18] Haskala yapılandırıldığı ve siyasallaştığı[19] zaman, erken modern değil de, modern bir unsur oldu. Bu nedenle, Haskala'nın gerçek öncüleri Mendelssohn hariç, Naphtali Wesseley, Isaac Euchel gibi Yahudi modernleşmesinin siyasi gündemini sunan adamlardı. Tabii ki, 1782 senesi sadece İmparator II. Joseph'in hoşgörü bildirisini açıkladığı sene değil, aynı zamanda Wesseley'nin *Divre Şalom ve Emet* (Barış ve Hakikat Sözcükleri) adlı Haskala hareketinin meşhur ideolojik bildirisinin yayımlandığı seneydi. O halde Haskala çoğunlukla başından beri, kültürel yoksunluktan, haksızlıktan ve entelektüel bir aşağılık duygusundan ve Yahudilerin yanından geçen bir dünyaya derinden yetişme ihtiyacından doğan bir Alman Yahudi hareketiydi.[20] Avrupalı Yahudilerin

asırlar boyunca keyfini sürdürdükleri şeyi ilk önce Almanya'da, daha sonra da Doğu Avrupa'da Aşkenaz Yahudilerin elde etme çabasıydı. Haskala'nın ideolojik programı başka Avrupa cemaatlerinde dindaşları için mevcut kültürel fırsatlardan mahrum olan Yahudiler için bir anlam taşıyordu. İtalya, Hollanda veya İngiltere'de bu tür bir ideolojik savunma genellikle gereksizdi ve bu nedenle pek yoktu.

Modern Çağa Erken Modern Çağ Işığı Altında Bakmak

Şu ana kadar erken modern Yahudi kültürü ile Haskala'nın çeşitli dönemleri arasında devamlılıklara ve devamsızlıklara göz attık. Ama daha önce de belirttiğimiz gibi, modernlik tek başına Haskala hareketinden çok daha geniş ve karmaşık bir unsurdur. Birçok tarihçi için modernleşme ne yeni fikirlerin baskını, ne de eğitimsel ve kültürel gündemler hakkındadır; modernleşme daha ziyade siyasi, yasal ve sosyo-ekonomik süreçler hakkındadır. Yaklaşık olarak Wessley'nin eğitimsel broşürünün ortaya çıktığı sıralarda, Polonya'nın bölünmesi Fransız ve Amerikan isyanlarıyla aynı zamanda yer aldı. Ve genellikle aynı zaman diliminde, Avrupa devletleri değişik yoğunlukta şehirleşmeyi, endüstrileşmeyi, ulusal ekonomilerin saldırgan takviyesini ve daha önce ticari hareketlerin güvendiği imtiyazlı ve güçlü grupların eski eyalet sisteminin yıkılmasını yaşadılar. Bu anlamda kamu alanının, kısmi veya bazen tam siyasi ve yasal genişlemenin, demokrat seçmenlerin ve modern vatandaşlığın; siyasi partilerin, milliyetçi ideolojilerin ortaya çıkması Yahudi bireylere, ailelerine, kolektif kuruluşlarına ve liderlerine yeni baskıların uygulandığı hızla değişen bir sosyal ve siyasi evreni akla getirirler. Burası bu süreçlerin ayrıntılarıyla anlatılacağı bir yer değildir, ama sadece erken modern Avrupa'da özenle izlediğimiz süreçlerle Yahudiler için radikal bir şekilde farklı bir siyasi ve sosyal gerçek arasındaki keskin tezada dikkat çekmek gerekir.

İncelenen süreçle ondan sonraki sürecin altını çizmek, ikisinin arasındaki belirgin devamlılıkları incelemekten bizi alıkoymamalıdır. Erken modern Yahudi entelektüeller ile ilk *maskilim* arasındaki entelektüel bağlardan daha önce söz etmiştik. Hızlandırılmış hareketlilik, basılmış kitapların, broşürlerin ve ga-

zetelerin dağıtılması, rabinik otoritenin azalması ve dini kimliklerin bulanıklaşması hem erken modern, hem de modern dönemde Yahudi kültürünün temel etkenleridir. Erken modernleşmeyi tanımlarken toplumsal bağlılığın durumu hiçbir zaman modern dönemde tam olarak sarsılmadı. Yeni modern çağların siyasi açıdan genişlemesinin ve vatandaşların baskılarının Yahudi kolektif hayatını parçalanmasını geçmişten çok daha fazla hızlandırdığı konusunda hiç şüphe yoktur. Buna rağmen, modernleşme eski toplumsal bağlılık şekillerini yıkarken, yenilerini de yaratmıştır. Hahamlar on dokuzuncu yüzyılda ve sonrasında da, seçim çevrelerini ikna etmenin yeni yollarını keşfederlerken, mücadele edilen bir güç olarak kalmışlardır; organize Yahudi cemaati çok az bozulmuş bir kurum oldu ve başka toplumlara karışan Yahudiler bile etnik ve dini olarak kendilerini Yahudi olarak tanıtmaya devam ettiler.[21]

Böylece, bir tarihçinin bir keresinde "gettodan dışarı" olarak belirttiği süreç hiçbir zaman iki dönem arasında açık bir ara değildi[22] ve iki dönemi birbirinden ayrıt etmeye çabalayan hiç kimse ikisinin arasında açık ve sade ayrımlar beklememelidir. Bu karışıma karmaşık bölgesel değişiklikleri, Yahudilerin içinde yaşadıkları her bölgenin renkli siyasi, ekonomik ve sosyal yapılarını, maruz kaldıkları özel ortamlardan doğan kültürel, sözel ve dinsel farklılıkları, kişinin herhangi bir dönemin genel hatlarını çizebileceği veya birbirinden kesin bir şekilde ayırt edebileceği varsayımını eklerseniz, akla birçok soru gelir.

Ancak başından beri iddia ettiğim gibi, hâlâ ele aldığım çalışmanın değerli sonuçlar doğuracağına inanıyorum. Bu sonuçlardan bir tanesi, kölelikten özgürleşmeye, toplumsal dayanışmadan parçalanmaya, gettolaşmaktan vatandaşlığa ve kuralcı gelenekten radikal asimilasyona giden kaçınılmaz tek boyutlu ve tek yönlü yoldaki modern Yahudi tarihçiliğinde bakış açısının sonsuza dek temelini çürütmekti. Simon Dubnov'un yazılarından doğan milliyetçi tarihçiliğin Jonathan Frankel tarafından iki kutuplu odak noktası olarak adlandırılan bu yol, modernleşme sürecinin tanımlanma şekline uzun zaman hâkim olmuştur. Bu bölümün başında ve ardından gelen ekte tartışılan modernleşmenin kusurlu Yahudi örneklerinin bir tanesi, geleneksel modern öncesi alçak konumdaki toplumdan daha üstün modern bir topluma giden yolda, medeniyetin zafer dolu yürüyüşüdür.[23]

Erken modernlik terimi, kelimenin sözlük anlamını düşünürsek, gelenek ile modernlik arasında sahte bir tezat ve ikisinin arasına bir ara dönem sokarak birinden diğerine varsayılan ilerlemenin örtülü teleolojisini muhafaza eder. O halde, *erken modernlik* ortaçağın sözde geri durumundan modernliğin daha ileri durumuna kaçınılmaz geçişi ifade eder. Modernliğin ilk dönemini belirtirken sözlük anlamı kırpılıp, tarihte özel bir dönemi ayırt etmek için, ne ortaçağ, ne modern, sadece tarafsız bir etiket için kullanıldığı zaman, Yahudi tarihinin erken modern döneminin yapısı, "milliyetçi" yaklaşımın kutuplaşma eğilimlerini yenmemize hâlâ izin verebilir. Erken modernlik geleneksel olarak hem ortaçağ, hem de modern adlandırılabilecek unsurlar içerir. Örtüşen özellikleri her bir kutupta da konuma karşı gelir. Genellikle modern farz edilen belirgin akımları (hareketlilik, bilgi patlaması, dini inançlara aykırı düşünceler ve Ortodoksluk gibi) erken modern döneme yerleştirip siyaset ve modern devlet gibi sonraki yeni gelişmeleri kabul ederken, geleneksel/modern öncesi ve modern arasındaki keskin bitişiklik körleşir. Sonunda istikrar ve değişimle ilgili daha farklı ve derin bir anlayış ortaya çıkar. Modern dünyayı köklü bir değişim olarak veya Haskala'yı geçmişten köklü bir kopma olarak, eskiyi yok ederken yeniye öncülük eden bir devrim olarak görenler, on sekizinci yüzyıldan önceki üç yüz yılı incelerken, gerçekten de bu tür aşırı ihtilafları tekrar gözden geçirmelidirler. Erken moderni modern ile, birinden diğerine geçerken gelişimi dikkatlice izleyerek ve farklılıklarıyla benzerliklerini fark ederek sıraya dizerken, radikal modernlik efsanesi akla gelir.

EK

Tarih Yazıcılığıyla İlgili Düşünceler

Burada bu kitabın başında kısaca tanıttığım erken modern Yahudi tarihini yazarken üç "zorluğun" uzun bir tartışmasını sunuyorum. Bu bölüm özellikle ele aldığım bilimin daha ayrıntılı bir hesabını isteyen okurlar için eklenmiştir. Jonathan Israel'in öncü kitabının güçleri ve zayıflıkları hakkında kendi düşüncelerimi, Yahudi deneyiminin tarihçileri tarafından özel bölgelerin önemli değerlendirmelerini, erken modernlik hakkında Avrupalı ve dünya çapında tarihçilerin çalışmalarına genel bir bakış içermektedir. Bu son bölüme, erken modern dönemin Yahudi deneyimiyle ilgili yorumumu oluştururken yardımcı olduğunu düşündüğüm Jerry Bentley ve Sanjay Subrahmanyam'ın kültürel alış veriş ve "bağlı tarihler" konusunda anlayışları hakkında düşüncelerimi dahil ettim.

Erken Modern Yahudi Kültürü Hakkında Jonathan Israel'in Yorumu

Jonathan Israel'in *1550-1750 Ticaret Çağında Avrupa Yahudiliği* (1985) adlı eserinin yayımlanması, *erken modern Yahudi çalışmaları* diye adlandırılan alanın ortaya çıkmasında önemli bir noktaya dikkat çekmiştir. İlk kez çok tanınmış bir tarihçi daha önce bu alanda araştırmacılar tarafından kesin gözüyle bakılmış, inkâr edilmiş veya reddedilmiş olanı, yani on altıncı yüzyılın sonlarından on sekizinci yüzyılın başlarına kadar geçen dönemin Yahudi toplumunun ve kültürünün tarihinde eşsiz bir dönemi simgelediği konusunu büyük bir beceriyle tanımlamaya çalışmıştır. Bu dönem bir yan-

dan ortaçağın sonlarından, diğer yandan modern dönemden ayırt edilmelidir.[1] İsrailli, Kuzey Amerikalı ve son zamanlarda Avrupalı âlimlerin bu alanda yazdıklarından yararlanan Israel bu dönemin çeşitli ekonomik, siyasi ve kültürel başarısızlıklarını uyumlu bir bütün olarak dokuyarak yeni bir sentez inşa etti. Batı'da ve Doğu'da yaşayan Yahudilerin arasındaki farklara rağmen, Israel farklı tarihlerini ortak bir erken modern Yahudi deneyiminin başlığı altında yerleştirmek için akla yatkın bir görüş sundu.[2]

Jonathan Israel Yahudi tarihinde kendiliğinden eğitilmemesine rağmen, Hollanda'nın tarihinde Yahudiler hakkında ve özellikle Konversoların sosyal ve ekonomik tarihleri hakkında yazılar yazdığından Yahudi tarihi deneyimine yabancı değildi. Ekonomide tanınmış bir tarihçi olduğundan Israel son yıllarda on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Avrupa medeniyetinin entelektüel hayatını incelemek için olağanüstü yeteneklerini kullandı. Benedict de Spinoza'dan büyülenmesi ve bu dönemin manevi özüne Konverso entelektüellerin katkıları Yahudi tarihinin bu özel işlenişinde oldukça belirgindi ve zaten öyküsünün temel odak noktasını simgeliyordu.[3]

Kişi şu tarihsel soruyu cevaplandırmakta zorlanır: Yahudi tarihinin erken modern döneminin verilerini açıkça yere seren bir sentezi üretme sorumluluğunu ilk ele alan neden Jonathan Israel oldu? Tabii ki, modern Yahudi deneyimini dönemselleştirme konusu Heinrich Graetz, Simon Dubnow, Jacob Katz, Shmuel Ettinger, Ben-Zion Dinur ve diğerleri gibi on dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın Yahudi tarihçilerinin büyük ilgi odağı olmuştur.[4] Diğerleri özellikle Salo W. Baron, bazı "modern" gelişmelerin on sekizinci yüzyılın Aydınlanma'sından ve siyasi özgürleşmeden çok önce, özellikle İtalyan ve Alman Yahudi cemaatlerinde zaten yaygın olduğuna açıkça dikkat çektiler. Hem Konverso deneyimi, hem de Sabetay Sevi'nin Mesihsel hareketi son dönemlerde tarihsel edebiyatta Yahudi modernliğinin ortaya çıkışıyla bağdaştırılmıştır.[5] Ancak Jonathan Israel açıkça modernliğin kökenini daha erken bir döneme yerleştirmekte veya modernleşmenin sürecini başlangıcına kadar izlemekte ilgisiz davranıyordu. Onun yerine, ayırt edici işaretleri modern olanına benzemeyen özerk bir erken modern çağı tanımlamayı umut ediyordu.

Ondan önce gelenlerin kısmi ve sıradan gözlemlerinin ötesine giden Israel,

bütün Avrupa'da kocaman coğrafi bir alanda sosyal ve entelektüel gelişmelerin geniş kapsamlı bir portresini sundu. Israel'in öyküsünün en dikkat çeken yanı geniş kapsamlı doğası, ayrıntıları etkileyici bir ustalıkla vermesi ve Yahudi deneyimini bir bütün olarak Batı medeniyetinin çerçevesi içine yerleştirme kabiliyetiydi. Bir başka erken modern tarihçinin belirttiği gibi, "İlk kez, erken modern Yahudiliğin tarihçesi Yahudi olmayan âlimlerin kabul edeceği şekilde uyumlu bir bütün olarak sunulmuştur."[6] Diğer bir deyişle, bu yıkıcı açıklamayı çok fazla okuma pahasına, Israel Yahudi deneyimini sırf Yahudi tarihçileri için inzivadan ve karanlıktan çekti, genel olarak onu Avrupa tarihiyle bütünleştirdi ve daha öncekinden çok daha büyük bir anlam kazandırdı. Bu kitap daha sonra iki ayrı baskı ile tekrar ortaya çıktı... Bu baskılardan bir tanesi de 1998 yılının sonlarında gerçekleşti. Bunun yanı sıra, erken modern Avrupa'da hiçbiri Yahudi tarihçi olarak eğitim almamış en az iki tarihçi daha ortaçağın sonları ile erken modern Avrupa'da Yahudilerin kendi birleşimsel tarihlerini sundular. Gerçi bunu Israel'in Yahudi ve Yahudi olmayan tarihçiler üzerindekinden daha az bir etki ile gerçekleştirdiler.[7]

Bu nedenle Israel'in kitabı, genel Avrupalı bir tarihçinin geniş hatlarıyla, çok az akranının sahip olduğu ayrıntılı bilgilerin ustalığıyla, üçü arasındaki ilişkiyi göstermek amacıyla ekonomik ve siyasi tarihten entelektüel tarihe hareket etme kolaylığıyla konuya yaklaşmasından dolayı dikkat çekti. Yahudi tarihçiler Israel'in kitabına olumlu eleştirilerle cevap verip onu kendi rotaları için[8] uyarlarken, o tarihe kadar hiçbiri ciddi bir şekilde o dönemin geniş bir yorumunu sunmak için Israel'i izlemeye çalışmadı. 1985'ten beri Israel'in yönelttiği her konuda günümüzün tarihsel yazılarının bolluğu göz önünde bulundurulunca bu durum özellikle çok şaşırtıcıdır.[9] Bana kalırsa bu çok üzücü bir durumdur, çünkü kitabın belirgin güçlerine, Yahudilerin erken modern kültüre ve topluma sağladıkları ekonomik, siyasi ve entelektüel katkılara rağmen, kitap önemli bir konuda kusurludur. Bu dönemde yaşayan Yahudilerin kültürel ve entelektüel tarihini yeteri kadar incelemez. Israel'in erken modern Yahudiler tarafından İbranice yazılmış birincil ve ikincil edebiyata başvurma beceriksizliğini göz önünde bulundurursak, bu sınırlama barizdir. Ama bu yetersizliğin başka nedenleri de vardır.

Israel kitabının hem orijinal versiyonunda, hem de en son baskısının ön-

sözünde erken modern Yahudi toplumunu değiştiren temel güçlerin Avrupa toplumunda bir bütün olarak mevcut olan, özellikle ticaret ve Avrupa düşüncesinde devrim gibi dış faktörlerin olduğunu varsaydı.[10] Israel'e göre Rönesans ve Reform'un Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında ilişkileri değiştirmekte daha sınırlı bir etkisi varken, on yedinci yüzyılın sözde entelektüel krizinin etkisi daha uzun süreli olmuştu. Spinoza'nın zorla sözünü ettiği yeni laik felsefe yüzünden, dinin genel bir eleştirisi, yeni Yahudi dini âlimliği ve kültürel güç olarak Hıristiyanlık düşüş gösteriyordu ve yeni laik bir kültürün temelleri açıkça ortaya çıkıyordu. Bu yeni ortamda "Yahudilerin-sadece Amsterdam'da ve Londra'da Yahudi toplumu tarafından sapkın Yahudiler olarak görülen güncel hahamlar veya Hıristiyan yazarlarla ender kitapları ve yeni fikirleri tartışmaya bayılan laik, soylu Sefarad elit sınıfı olarak değil de toplu olarak Yahudilerin Avrupa medeniyetini hızla değiştiren ve laikleştiren entelektüel bir meydana çekilmeleri kaçınılmazdı.[11] Israel'i ilgilendiren Yahudi kültürünün unsurları temelde genel olarak Batı toplumundaki eğilimlerle kesişen unsurlardı. Yahudiler erken modern dönemde hem ekonomik hem de entelektüel çevrelerde epeyce katkıda bulunurlarken, İbraniceye hâkim birçok Hıristiyan âlim kültürlerinin birçok yönünü fark etti ve takdir etti. Venedik, Amsterdam, Prag gibi nispeten açık kültürel alanlarda yaşayan Yahudiler dış dünya ile yoğun ilişkileri nedeniyle entelektüel açıdan canlı ve yaratıcı idiler. On sekizinci yüzyılın başında Israel'in gördüğü üzere, artan inziva ve entelektüel durgunlukla Avrupa ile diyalogları ve entelektüel hayata katkıları azaldı. Aynı şekilde, Avrupa'nın ticaretle uğraşan devletlerinde maddi ve ticari önemleri de azaldı.[12]

Farklı bir şekilde dile getirmek istersek, Israel'in erken modern Yahudi kültürünü tarif etme şekli iki güçlü önermeye dayanır: Birincisi, dinin öneminin ve Hıristiyan ile Yahudi toplumlar üzerindeki otoritesinin azalması sonuçta laik modern dünyayı yaratırken, temel etkeni simgeleyen ve serbest kılan bir güçtü. İkincisi ise, Yahudi entelektüel tarihin temelde türemiş bir unsur olmasıydı. Genel olarak, evrensel Avrupa akımının bir Yahudi versiyonunu temsil eder. Bunun dışında, bir bütün olarak erken modern Avrupa'nın bakışı açısından, Yahudi entelektüel tarihi Yahudi olmayan toplumlara sağladığı katkıları ve bilgilendirmesi açısından oldukça ilginçtir.

Başlı başına kendi şartları ile kendi geleneğine ve entelektüel geçmişine bağlılığı açısından çok az anlam taşır.[13]

Yahudi entelektüel ve kültürel tarihe bu tür bir bakış açısı kısmidir. Yahudi kültürünün ve toplumunun sadece doğrudan daha büyük toplumsal akımlara katkıda bulunan kısmına imtiyaz sağlar. Yahudilerin ekonomik ve kültürel açıdan beşeri medeniyete (Yahudi olmayan) nasıl katkıda bulundukları konusuna odaklanır. Israel'in eleştirmeni onun Yahudi tarihinin "Yahudi olmayan âlimler tarafından kabul edilebilir" şekilde yazdığını överken, söylemek istediği bu muydu? Bunun yanı sıra, Israel özellikle İtalyan ve Alman entelektüel gelişmeleri vurgularken, Doğu Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan erken modern Yahudilerin çoğunluğunun kültürel ortamına yeterli ağırlığı vermiş miydi? Onların entelektüel tarihleri Spinozizm ile aşılanmış sıra dışı Yahudilerin çok küçük bir çevresinin söyleyişlerine indirgenebilir mi? Veya başka bir deyişle, Spinozizm Hıristiyanlar için olduğu kadar, Yahudi kültürü için de ciddi bir etken midir? Israel'in çok az kanıtla iddia ettiği gibi, Yahudilerin Hıristiyanlar tarafından hükmedilen entelektüel bir alana çekilmeleri "kaçınılmaz" mıdır?

Tabii ki, erken modern Avrupa'da Yahudilerle Hıristiyanlar arasında sosyal ve entelektüel ilişkilerin, Yahudi öz kimliğini ve "diğer" sözcüğünün Yahudi ve Hıristiyan kavramlarını inşa ederken anlamsız olduğunu iddia etmiyorum. Aksine, bu kitapta bu tür toplumlar arası ilişkilerin, "içsel" ve "kalıtsal olarak Yahudi" sayılan unsurlar dahil, Yahudi hayatının her yönünü tekrar şekillendirirken önemli olduğunu hep dile getirdim. Ancak Yahudi kültürünü sadece daha geniş toplumsal akımların aynası olarak indirgemek sonuçta yanıltıcı ve çarpıtıcıdır. Israel'in Yahudi entelektüel hayatını tanımlaması kısmi ve eksiktir, çünkü kendisi erken modern Yahudi tarihçiler için çok ilginç olmasına rağmen, sadece bir kısmını anlar; erken modern Yahudiliği bir bütün olarak etkileyen kültürel oluşumun daha geniş örneklerini anlamaz. Benim bu kitapta sözünü ettiğim, dış ve iç boyutları sürekli birbiriyle kesişen bu daha geniş kapsamlı tablodur.

Son günlerde ekonomik tarihin modernliğin başlangıç tarihini belirleyip belirlemeyeceği sorusunu cevaplandırmaya çalışan Jonathan Karp'ın yazdığı bir makalede Israel'in kitabı hakkında ortaya çıkan son bir konuyu

eklemek istiyorum. Karp'a göre, Israel gerçekten de, özellikle Sefarad ama Aşkenazları destekleyen bir rolle Yahudi ticari ağları tekrar inşa ederken bu soruya olumlu cevap vermiştir. Yahudiler ve modern kapitalizm hakkında meşhur bir kitap yazan Werner Sombart gibi Israel de onları ekonomik modernliğin öncüleri olarak gördü. Ancak zamanla ekonomik önemleri sınırlı oldu, çünkü endüstriyelleşmenin yükselmesi ve ulusal ekonomilerin takviyesiyle onlar de ekonomik ve diğer açılardan bir düşüş yaşadılar. Karp açıkça Israel'in erken modern Yahudi döneminin ne ondan önce gelen ortaçağ ekonomisiyle, ne de ondan sonra gelen modern Yahudi ekonomik hayatla bağlantılı olduğunu dile getirdi. Israel'in erken modernliği Yahudi modernliğinin daha az gerçek bir başlangıcıdır ve daha "sahte bir şafak vaktidir." Karp'a göre, Israel erken modern Yahudiler hakkında Yahudi tarihçiliği açısından değil, daha ziyade Avrupa ekonomik düşüncesinin tarihi açısından yazar.[14]

Jonathan Israel'in derin ve öncü niteliğindeki çabalarını kabul ederken, aynı zamanda erken modern Yahudi kültürünün nasıl tanımlanabileceği konusunu düzelten bir zorluk da sundum. Dönemlere ayırmakla ilgili bu entelektüel araştırmayı okuyan herhangi bir okuyucu için ne dereceye kadar Israel'den saptığım ve ne dereceye kadar Israel'e minnettar olduğum belli olmalıdır.

Erken Modern Dönemde Yahudi Tarihçiler

Yahudi toplumundaki ve kültüründeki hiçbir tarihçi erken modern Yahudi tarihinin sentetik bir bakış açısını Israel'in kitabındaki gibi ele almadıysa da, birçoğu daha geniş bir dönem düşüncesini canlandırırken bazı önemli ve yararlı işaretler sunmuştur.[15] Ancak çoğunlukla özel Yahudi alt kültürlerine veya bölgesel kimliklere odaklanmışlar, bu bölgesel kimliklerin eşsiz koşullarını ve özelliklerini vurgulamışlardır.

Bu dönemin en önemli tarihçilerinden bir tanesi Robert Bonfil'dir. Bonfil birçok kitabında özellikle on altıncı yüzyıldan sonra, yaklaşık Israel'in odaklandığı aynı dönemde, ortaçağ Yahudi toplumunun yapısal değişimine

odaklanmıştır. Bonfil'in yorumları temelde çok iyi bildiği İtalyan Yahudi çevresinden çıkmasına rağmen, düşünceleri kuşkusuz İtalya'nın ötesinde yankılanır ve Yahudi dünyasının içinde değişik ölçüde başka cemaatlerde de geçerli olur. Bonfil için on altıncı yüzyıl, Yahudi- Hıristiyan ilişkileri ve her iki toplumda "diğer" ile ilgili yeni görüşleri tekrar inşa etme döneminde yol gösterici olur. Bu özellikle ilk önce Venedik'te gettonun yaratılmasında, daha sonra bütün İtalya yarımadasında görülür. Bu da, hem Yahudi azınlıkta Hıristiyan toplumundan uzaklaşma, hem de aynı anda Yahudilerin şimdi kendilerine ait gördükleri kentsel alanlarda katılma ve salahiyet duygusu anlamında çelişkili bir unsur yaratır. Bu durum daha ciddi bir şekilde İspanya'dan ve Portekiz'den kaçan ve Leghorn, Pisa, Ancona gibi İtalyan şehirlerinde siyasi ve ekonomik imtiyazlar alan Konversolarda yansır. Konversolar Yahudi tarihinde bir yeniliktir, çünkü İtalyan Yahudileri arasında bile görülmemiş bir çeşit vatandaşlık aldılar. Yahudi kimliklerinin belirsizliği, Hıristiyan veya Yahudi toplumun zorladığı geleneksel tanımı kabul etmek yerine, arzu ettikleri şekilde kendilerini tanımlayarak, Yahudi olarak içinde bulundukları konumları mutlaka geçmişten köklü bir kopmayı ifade eder. Bonfil bu iki unsura matbaanın ve sansürün Yahudi kültürüne etkisini, Yahudi hayatında laik çevrenin başlamasını ve kutsal olandan ayrılışı (getto alanını tekrar oluştururken özellikle geliştirdiği bir konu) eklediği zaman, genelde erken modern Yahudi kültürünün birçok temel öğesinin İtalyan kaynağına açıkça dikkat çekmektedir. Bonfil erken modern Yahudiliğin değişimini İtalyan bakış açısıyla tanımlarken ve küçük sayılara rağmen, Yahudi kültürünü sınırlarının ötesinde şekillendirirken İtalyan Yahudiliğinin temel rolünün altını çizer.[16]

Bonfil'in İtalya'nın bakış açısıyla önerdiği anlayışlar bir dereceye kadar Yosef Kaplan'ın özellikle Amsterdam'da on yedinci yüzyılın Batı Sefarad Yahudiliğini tekrar ustaca oluşturmasını kısmen yansıtır, ama aynı zamanda da uzaklaşır. Amsterdam on yedinci yüzyılda Paul Hazard ve Jonathan Israel'in entelektüel krizinin can damarıydı. Kaplan'ın kitabında ve makalelerinde, bu tarihçi gelenekle modernlik arasında, dini otorite, çok dillilik ve etnik sadakat gibi sıkça rekabet eden taleplerinin kesişme noktalarında, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında tehlikeli bir şekilde denge sağlamış olan

bu eşsiz Yahudi cemaatinin entelektüel hayatını ve toplumsal karakterini özenle inceler. Konverso entelektüeller arasında Yahudi kimliğinin üstü kapalı tanımlanmasında kültürel belirsizliğin karmaşık seviyelerini ortaya çıkarır. İcat edilmiş gelenekleri ekonomik ve entelektüel canlanma döneminde, Batı Avrupa kültürünün yeni ekonomik, toplumsal ve entelektüel gerçekleriyle boğuşmaya teşebbüs eder. Amsterdam'ın seçkin Yahudi insanları, seçim çevrelerinin laik ve dini hayatları arasında ortaya çıkan ayrımı üstü kapalı bir şekilde kabul ederlerken, devlet otoritelerinin önünde muhafazakâr eğilimlerini, güvensiz ve çekingen tavırlarını ortaya çıkardılar. Kaplan, Spinoza'nın kendisinin samimi bir şekilde bağlı olduğu bu eşsiz cemaatin yeniliği ve kültürel ortamına rağmen, Yahudi Aydınlanması'nı Haskala ile bağdaştırmakta isteksiz görünür, çünkü Amsterdam Yahudilerinin entelektüel seçkin insanları *maskilim*'in aksine, genellikle geleneğin ideolojisine bir alternatif olarak, şuurlu bir ideoloji önermiyorlardı. Bu bağlamda, Amsterdam'ın ve aynı zamanda Hamburg, Londra, ve Yeni Dünya'da Batı Sefarad Yahudilerinin deneyimi, Orta ve Doğu Avrupa'da çağdaş Aşkenaz Yahudilerininkine benzemiyordu. Aynı şekilde, bir sonraki yüzyılda Yahudi Aydınlanması'nın ideologlarının deneyimine de benzemiyordu. Amsterdam, Kaplan için erken modern Yahudi kültürü içinde eşsiz bir anı simgeler. Onun benzersizliği genelde erken modern Yahudi kültürünü tanımlama çabasında ciddi boyutta bir zorluk çıkarır.[17]

Gershon Hundert erken modern Avrupa'da o dönemin Doğu Avrupa Yahudiliğinin karakteri hakkındaki kışkırtıcı yorumlarında, kenetlenmiş bir Yahudi kültürü kavramına buna benzer bir şekilde meydan okur. Yahudi modernliğine, ne Amsterdam'da ne de İtalya'da, daha ziyade Polonya'da ve Litvanya'da yaşayan Yahudilerin büyük ölçüde yoğunlaşmasını göz önünde bulundurarak uygun bir bakış açısıyla bakılması gerektiği konusunda ısrar eder. Tarihçi bu cemaatte Yahudi kimliğinin daha olumlu bir duygusunu, çok uluslu bir konumda yaşayan kentsel bir nüfus ve çevredeki kültürlerden farklı bir Yahudi ayrılığı ve dar görüşlülüğüyle ilgili daha büyük bir duyguyu algılayabilir. Hundert'in "çağıran bir burjuvazi" diye adlandırdığı unsurun yokluğu Batı'nın aksine Doğu'da farklı bir kültürel dinamik yaratır. Bu fark daha güçlü bir Yahudi kültürel üstünlük duygusu taşır. Aşkenaz Yahu-

diliğinin temelini oluşturan farklı psikolojik tavrı vurgularken, Hundert'ın gözlemleri Alman ve İtalyan din kardeşlerinin kültürel biçimleriyle belirgin bir tezat oluştururlar. Kaplan'ın Amsterdam hakkındaki görüşlerinde olduğu gibi, her bir parçasının bariz özellikleri göz önünde bulundurulunca, erken modern Yahudi kültürü hakkında konuşmanın zorluklarının altını çizerler.[18]

Hundert'ın diğer Yahudi cemaatlerden ayrı olarak muamele gören Doğu Avrupa Yahudi cemaatinin tarihçesine odaklanması ve en büyük Yahudi nüfusunu oluşturduğu için öncelik verilmesi onu daha açık ve kesin bir ifadeye götürür. Doğu Avrupa Yahudi deneyimi bir bütün olarak modernliğin Yahudi motifinin örneği sayılmalıdır. Modernleşmeyi yaşayan diğer Yahudi cemaatlerinin özelliklerini güç bela sergilediği için, modernlik terimi Yahudi deneyimine uygulandığı zaman, geleneksel çağrışımlarından kurtulmalı ve sadece yaklaşık son iki yüzyılın dönemini göstermelidir.[19]

Moşe Rosman Doğu Avrupa'da Yahudi kültürel tarihi hakkında yazdığı son makalelerinde Aşkenaz kültürünün hem yakın kültürel çevreleriyle, hem de genelde Avrupa toplumuyla uyumsuzluğunu daha az vurgular. Rosman için gerçek geleneksel tavırlar ve uygulamalar ile yabancı etkiler arasında iddia edilen ayrım sahte bir ikilik simgeler. Hundert'in altını çizdiği kültürel üstünlük ve uzaklık duygusuna rağmen, Polonyalı Yahudiler de Polonya kültürüyle özdeşleşirler. Yahudiler Rosman'ın "Polonyalı çoklu sistem" dediği unsurun tamamlayıcı bir parçasını simgeliyordu. Oligarşiye ait kamu kuruluşları, şeytana olan inançları, rekabete karşı korumacı ilkeleri ve cinsiyete karşı tavırları gibi kültürlerinin bu tür yönleri aynı anda hem Yahudidir, hem de doğuştan Polonyalı ve Avrupalıdır. Rosman aynı zamanda rabinik kültürün dar görüşlülüğünü hazin bir şekilde sarsan devrime basınla değinir. Bu cildin 3. Bölüm'ünde tartışılan Elhanan Reiner'ın son çalışmasından yoğun bir şekilde faydalanarak Joseph Caro'nun Yahudi Kanunu'nun dikkat çekici ürününü seçip ayırır. Bu ürün Moses Isserles'in Aşkenaz yorumuyla şekil alan bir Sefarad ürünüdür. Rosman'a göre, Isserles Aşkenaz sözlü geleneğini unutulmaktan kurtarmak için bariz bir şekilde yazmaya çalışırken, basılı kitabın kaçınılmaz gücüne teslim oldu.[20]

Diğerleri arasında David Sorkin ve Shmuel Feiner, Haskala döneminin yorumlarını yazarlarken, on sekizinci yüzyılın sonlarında özellikle Orta Avrupa'daki gelişmelere odaklandılar. İkisi de sözüm ona Yahudi mektuplaşmalarının korkunç yükselişi ile ondan önce gelen erken modern Avrupa'nın nispeten tecrit edilmiş geleneksel toplumlarını karşılaştırdılar. Sorkin bu son döneme Yahudi barok adını verirken, Feiner ise tam bir kültürel devrim diye nitelendirdiği gerçek Haksala ile karşılaştırır. *Maskilim*'e, kendilerini gördükleri şekliyle, Yahudiler için modern çağ kavramını "yaratan" radikal yenilikçiler olarak bakar. Hem Sorkin, hem de Feiner on sekizinci yüzyılın ilk yarısında daha erken bir dönemin farkına varırlar ve bu döneme "ilk Haskala" adını verirler, ama kültürel bir değişimin köklerini sadece bu dönemde görürken on yedinci yüz yılı göz ardı ederler. Bu görüş Salo W. Baron, Yosef H. Yerushalmi, Samuel Ettinger ve Gershom Scholem gibi birçok erken dönem Yahudi tarihçisinin görüşü ile tezat oluşturur, çünkü bunların her biri kendi yöntemiyle Yahudi kültürel gelişiminde on yedinci yüzyılın öneminin altını çizerler.[21]

Erken modern Yahudi tarihinde son dönemin yaklaşımları arasında son bir bilimsel görüş açısına dikkat çekmek gerekir. Triesteli Yahudiler hakkında kitap yazan Lois Dubin'i izleyen David Sorkin, modernliğin alternatif bir güzergâhı olarak modern tarih yazarlığına "liman Yahudisi" kavramını sunmuştur.[22] Liman Yahudileri dinamik liman şehirlerinde yaşayan ve uluslararası deniz ticareti ile uğraşan Yahudi tüccarlarıydı. Sorkin özellikle Batı Avrupa limanlarında Sefaradlara odaklandı ve onları kültürleşme ve kozmopolitiklik ile uluslararası ticaret ağları nedeniyle modernliğe doğru yolları farklı olan Kuzey ve Orta Avrupa'daki Aşkenaz "saltanat" Yahudileriyle karşılaştırdı.

Sonuç olarak, bu tarihçilerin ilk bölgeler arası modern Yahudi kültürünü tekrar inşa etme çabasında sundukları zorluk iki yönlüdür. Her şeyden önce yukarda incelenen tarihçilerin çoğu Jonathan Israel'in aksine, erken modernlik diye adlandırılan özerk bir dönem ile on altıncı yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arasında yerleştirdikleri modernleşme sürecinin arasını açıkça ayırt etmezler. İkincisi, bazıları özellikle Hundert ve Kaplan Amsterdam'daki, Polonya'daki veya Litvanya'daki bölgesel Yahudi kültürünü anlamlı bir

şekilde tanımlama olasılığını göz ardı ederler. Bonfil ve Rosman çalıştıkları bölgelerden ortaya çıkan varsayımlarının başka bir yerde de uygulanabileceğini, ama bu noktayı tamamen geliştirmediklerini ima derler.

Avrupa ve Dünya Tarih Yazarlığında Erken Modernlik

Şimdi bir süredir *erken modern* terimi ortaçağın sonlarından modern çağa kadar olan süreyi tanımlarken, en modern ve uygun etiket olmuştur. 1960'ların başında tarihçiler Rönesans, Reform, Karşı Reform veya Katolik Reformu'nu sadece erken modern dönem olarak nitelendirmeyi tercih etmişler ve bu terimlerin her birinin geçmişte sundukları karışıklıklardan ve yorumsal önyargılardan kaçınmışlardır. Erken modern Avrupa hakkında son zamanların ders kitaplarını değerlendirirken, on altıncı ve on sekizinci yüzyıllarda coğrafi keşifler, bilimsel devrim, matbaanın icadı, günah çıkarmakla ilgili çatışmalar, yeni uluslararası siyasi yapıların ortaya çıkışı, ekonomik dalgalanmalar gibi ekonomik, siyasi ve kültürel gelişmelerden başka herhangi bir tarihçinin sunduğu kesin bir tanımlama ile karşılaşmadım.[23]

Belki de Randolph Starn ortaçağ ile modern tarih arasındaki sürenin dönemselleştirme sorununun bir kalıp ama kusurlu bir çare ifade ettiğini ileri sürerek erken modernlik kavramını en iyi şekilde toparlar. Daha önce kullanılan Rönesans ve Reform terimlerine ve görünüşte sundukları yüksek kültüre demokratik bir alternatif olarak, bu belirsizlik daha önce Rönesans hakkında söylenen herhangi bir şey kadar geleneksel olan gündemde bir yenilik aurası sunar. Son olarak belirttiği gibi, "ilk, kısmen, bazen, belki modern; erken modern, dönemimizin huzursuzluğu yüzünden dönemlere ayrılmış bir dönemdir.[24]"

1980'lere kadar tarihçiler Avrupa deneyimini erken modernlik ile bütün dünyaya yaymışlar ve bu terimi geniş anlamda küresel tarihi tanımlamak için kullanmışlardır. Yeni oluşturulan "erken modern dünya" kavramında demografik gelişim, enflasyon, toplumsal devinim, şehirleşme ve ortaya çıkan uluslararası ticaret gibi güçlü süreçler bütün Avrasya topraklarında yaşayan insanların ortak deneyimlerine işaret etmişlerdir. Avrupa dışında-

ki bir dünyaya erken modernliği uygulamak, Batılı olmayan toplumlara Batılı kültürel şekli dayatmanın olası tehlikesi ile oryantalizm konusunu ortaya çıkardı. Buna rağmen, *erken modern* terimini kullanırken, gerçek küresel oranların dönemini göstermek için gittikçe gelişen bir uzlaşma ortaya çıktı.[25]

John F. Richards'ın altı önemli süreci tanımlaması sayesinde küresel erken modernliği tanımlama çabası bu kavramın yayılmasına iyi bir örnek sağlar. Richards için erken modern dönem, artan bir kapasite ve verimliliğin nakil ağıyla bütün insanlığı bağlayan küresel deniz geçitlerinin yaratılması ile nitelenmişti. Bunun sonucunda bu gelişme, her kıtada gelişen ekonomileri bağlayan uzun mesafeli ticaretin var olduğu gerçek küresel ekonominin doğmasına yol açtı. Bu yeni ekonomik gelişme, kaynakları hareketli kılma ve baskıcı gücü uygulama yeteneğiyle donanmış güçlü devletlerin ortaya çıkmasını sağladı. Bütün bu dönem boyunca, dünya nüfusu toprak kullanımının ve sömürge kurmanın yoğunlaşmasıyla korkunç bir şekilde arttı. Son olarak bu değişimlere, özellikle Yeni Dünya ürünleri, barut ve matbaa gibi yeni teknolojiler eşlik etti.[26]

Richards'ın erken modern dünyası, bütün dünyada üretim, dağıtım, tüketim ve toplumsal organizasyonun ortak örneklerini oluşturmaya yardım eden ekonomik ve maddi süreçlerle bağlantılıdır. Beşeri deneyimin evrensel bir koşulunu tanımlarken, ekonomik ve toplumsal tarih, müştereklikliklerin yerleştirilmesinin zor olduğu kültürel ve entelektüel tarihten daha önceliklidir. Global bakış açısından kişinin erken modern kültür hakkında nasıl konuştuğunu sorarken, iki ilave strateji ortaya çıkmıştır: İlki çok kültürlü takasa, ikincisi ise "bağlantılı tarihler" kavramına odaklanır.

Jerry Bentley, küresel tarih bakış açısı içinde 1550 ile 1800 yılları arasındaki döneme, daha önce görülmemiş ölçüde çok kültürlü etkileşim dönemi olarak bakmıştır. Bentley için erken modern dönem neredeyse bütün dünya insanlarını birbirleriyle "sık, yoğun ve sürekli etkileşime" götürmüştür. Bu yeni ve yoğun değiştokuş ağları bütün dünyayı sarmış, ama bütün bunlar Avrupa ve Avrupa-Amerika insanlarının siyasi, ekonomik, askeri ve teknolojik güç sayesinde dünya meselelerine hâkim oldukları on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldan farklı bir şekilde olmuştur.

Böylece erken modernlik endüstriyel devrim ve devlet emperyalizminden önce yoğun etkileşim ağları kurmuştur. Bentley özellikle güvenilir ve ucuz deniz yolları ve teknolojileri, biyolojik yiyecek ve hayvan türleri takası ve özellikle Atlantik'te kitlesel göç gibi ekonomik takas unsurlarına odaklanırken, kültürel etkileşimi de göz ardı etmez. Kendisi için erken modern Avrupa, sadece erken modern dünya ile diyalog ve katılım sayesinde mümkün olabilir.[27]

Kültürel takas, Polonya, Litvanya, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'nu dahil etmek üzere yayılmasına rağmen, Robert Muchembled ve William Monter tarafından düzeltilen *Erken Modern Avrupa'da Kültürel Değiştokuş* adı altında dört ciltlik oldukça iddialı kitabın odak noktasıdır. Bu kitap erken modern dönemde "ortak bir Avrupa geçmişini oluşturan derin ama gizli birimleri ortaya çıkarmaya" çalışır ve sonsuz savaşların ve dini çatışmaların yaşandığı bu dönemde sürekli kültürel değiştokuş sayesinde dayanan ve güçlenen bağları tanımlar. Sayısız makaleler sayesinde kültürel değiştokuş aracı olarak dinin rolünü, erken modern Avrupa şehirlerinde yabancıların kabul edilmesini, Avrupa kimliğini oluştururken bilginin, iletişimin ve kültürel takasın rollerini inceler. Erken modern dönemde küreselden ziyade, Atlas Okyanusu, Baltık ve Akdeniz kıyıları gibi daha sınırlı alanlara odaklanarak Avrupa kültürünü ve kimliğini keşfetmek bu toplu girişimde daha gerçekleşebilir bir amaç gibi görünür. Küresel ölçüde karşılaştırmalı tarih, kültürelden ziyade ekonomik müştereklilikleri tanımlamakta daha iyidir.[28]

Sanjay Subrahmanyam erken modernliği küresel açıdan tanımlamak için alternatif terminoloji olarak "bağlantılı tarihler" terimini kullanır. Subrahmanyam karşılaştırmalı erken modern tarihin oldukça mekanik ve maddesel örnekleri açısından mantıklı bir metodolojik kuşkuculuk ortaya çıkarırken, bu karşılaştırmalı alıştırmaların kültürel ince zevklilik ve ustalıktan yoksun olduğunu düşünür ve en kapsamlı geleneksel bilgeliği basitçe kabullenmeye çok fazla güvenir. Karşılaştırmacıların belirgin sınıfları çoğu zaman yerel ve bölgesel kültürlerin özel bilgisine bulaşmışlardır. Bu sınıflandırmalar, beşeri farklılıkları zararsız genellemelerin düzlüğünde azaltma çabalarında genellikle kültürel özgünlükleri göz ardı ederler. Sub-

rahmanyam erken modern dünyadan söz ederken, "karşılaştırmalı"dan ziyade "bağlantılı" tarihleri önerirken, düşüncelerin ve değerlerin nasıl apayrı coğrafik ve siyasi sınırlar içinde aktığını göstermeye çalışır. Ticari takas, askeri seçkin sınıflar, saray mensupları ve papazların ağlarının nasıl Bengal Körfezi'ni düzenli olarak aştığını örnek verirken ve farklı yerel dini geleneklere rağmen günlerin sonunun bin yıllık aynı kavramlarını telaffuz ederken, dini düşüncelerin nasıl paranın ve maddi eşyaların akışından farksız bir şekilde dolaştığını gösterir. Onun iç görüsünü takdir ediyor ve bu cildin girişinde belirttiğim gibi, bunu Yahudi tarihinin çalışmasına uyguluyorum.[29]

Erken modernliği tanımlamanın zorluğunu göz önünde bulundururken, son bir kavramsal engel varlığını sürdürür: Kişinin anlamlı bir şekilde hem dünya hem de Avrupa tarihi için ne ortaçağ ne de modern dönem olarak söz etmeyebileceğini var sayarsak, neden ona *erken modernlik* adını verelim? Bu belirsiz adlandırma ile ilgili Randolph Starn'ın huzursuzluğundan zaten söz etmiştik.[30] Jack Goldstein daha da ileri giderek erken modernlikten anlamsız bir terim olarak söz eder ve Marksist tarihçilerin feodalizm ile endüstriyel kapitalizm arasındaki zaman diliminde bir boşluğu doldurmak ihtiyacından ortaya çıktığını ileri sürer.[31] Garthine Walker bu terimi ortaçağ ile modern çağ arasındaki yüzyılları ayırmak için bir çeşit masum kısaltma olarak kullanmanın sakıncalarının altını çizer. Erken modernlik kavramı tabii ki son yılların tarihsel yazısına çok uzun zaman hâkim olan modernleşme örneğiyle bağlantılıdır. Bu örneğe göre *modern*, feodalin, endüstriyel öncesi, tarımsal, soya dayalı, dini teşkilatlanmanın aksine, kapitalisttir, endüstriyeldir, şehircidir, bireyseldir, bürokratiktir, laiktir, "inancını yitirmiştir", bilimsel olarak teşkilatlanmıştır. O halde erken modernlik devletin oluşması, laiklik, rasyonelleşme, bireyselleşme, orta sınıfın doğması ve modern ilmin keşifleri gibi bütün gelişmeye başlayan özellikleri değilse bile, bazılarını sergileyen bir ara dönemdir. Geleneksel ile modern arasında böyle ikili bir dönemselleştirme tabii ki teleolojiktir ve umutsuz bir şekilde yetersizdir. Tarihsel gelişim bu tür kutuplaşmalara ve medeniyetin bir gelişim döneminden daha yüksek bir gelişim dönemine zaferle yürümesine indirgenemez. Daha basit bir deyim-

le, erken modernlik minnettarlığına modernleşmenin kusurlu bir teorisiyle ihanet eder, böylece sözlük anlamı ile kullanılan bu terim yanıltıcıdır. Tarihçi bu terimi, ancak ortaçağ ile modern arasındaki dönemi geleneksel ve tarafsız bir etiket olarak ve başka hiçbir şey ima etmeden temkinli bir şekilde kullanabilir.[32]

Teşekkür

Bu kitap senelerdir yazmayı düşündüğüm bir kitaptır. Sanırım erken modern dönemin Yahudi tarihini öğreten birçok insan da bu konuda yazmayı düşünmüştür. Bu düzensiz ve belirsiz bir şekilde tanımlanan dönem hakkında okul müfredatını hazırlarken her şeyden önce bunu öğrencilerimize sunarken sadece ortaçağ ile modernlik arasında kargaşa dolu, düzensiz bir geçiş döneminden ziyade, tutarlılık ve yapı önermeye mecburuz. Bu kitabı kafamda canlandırırken benim temel etkenim buydu. Bu malzemeyi Maryland Üniversitesi, Yale Üniversitesi ve Pennsylvania Üniversitesi gibi üç yüksek eğitim kuruluşunda 30 sene boyunca lisans ve lisansüstü öğrencilere sunduktan sonra, bu öğrencilerle kurduğum diyaloglarda oluşan bazı düşüncelerimi kâğıda dökmenin zamanı geldiğini düşündüm. Özellikle Pennsylvania Üniversitesi'nde son yedi yıl boyunca Yahudi tarihinde olağanüstü parlak bir öğrenci grubuna düzenli olarak okuma seminerleri sunarken, çok az insanın denediği bir görevi üstlenme cesaretini buldum. Bu zor görevde ilk hançer dönem sonunda değerlendirmeleri için öğrencilere sunduğum yetmiş sayfalık bir elyazmasıydı. Eleştirileri o kadar etkiliydi ki, hemen çalışmam hakkındaki araştırıcı düşüncelerini göz önünde bulundurmak için çizim tahtasına geri döndüm. Bu dönemin yeni bilimi hakkında bu kadar malzemeyi okumak ve içine sindirme ve bütünü hakkında akıllı ve mantıklı bir yorum sunma görevi de oldukça ürkütücü görünüyordu. Ama okuduklarımı ve öğrencilerimden öğrendiklerimi dikkate almaya devam ettim. Bunun mütevazı sonucu da, herhangi bir kusur içeriyorsa da, şimdi okuyucunun karşısındadır. Giriş kısmında belirttiğim gibi, bu cilt erken modernliğin dönemselleştirilmesi konusunda hem Yahudi tarihi öğrencile-

rinden hem de başkalarından daha çok eleştiriye, daha çok düzeltmeye ve daha çok tefekküre davetiye çıkarır.

Bu kitabı tamamlarken, son yıllarda Pennsylvania'da seminerlerime katılan, yukarda sözünü ettiğim öğrencilerden başlayarak minnettar olduğum birçok insan vardır. Çalışmalarını okuduğum ve çoğundan notlarda ve bibliyografyalarda sözünü ettiğim iş arkadaşlarıma da aynı şekilde minnettarım. Özellikle yıllar boyunca diyalog halinde olduğum meslektaşlarıma minnettarım. 2007'de Shmuel Feiner ve ben onların yaklaşık yirmi beşini erken modernlikle modernlik arasındaki sınırları araştırmak üzere Simon Dubnov Enstitüsü ve yetenekli müdürü Dan Diner'ın himayesi altında Leipzig'e davet ettik. Ardından sonuçlar *Dubnov Enstitüsü Yıllığı'nın* yedinci cildinin en önemli bölümü olarak yayımlandı. Bu olay diğerleriyle birlikte beni şimdiki projeyi tamamlamaya teşvik etti. Bu kitap hakkındaki ilk düşüncelerimi çeşitli forumlarda, özellikle 2005'te Paris'te École des Hautes Études en Sciences Sociales ve College de France okullarında dört konferanslık bir seri şeklinde, daha nihai şekliyle de 2009'a Berlin'de sunma fırsatını buldum. Bunun yanı sıra, bu taslağın bazı bölümlerini Oxford Üniversitesi'nde, Düsseldorf Üniversitesi'nde, Tel-Aviv Üniversitesi'nde, Antwerp Üniversitesi'nde, Münih'te Ludwig-Maxmilians Üniversitesi'nde, Melbourn Üniversitesi'nde, Sidney Üniversitesi'nde, Frankfurt Üniversitesi'nde, Potsdam Üniversitesi'nde, Toronto Üniversitesi'nde, Pennsylvania Üniversitesi'nde ve Florida Üniversitesi'nde akademi mensuplarına sundum.

Bu kitabı okuyup cömertçe yorumlarını ve eleştirilerini sunan üç dikkatli ve akıllı okuyucuya teşekkür etmek istiyorum: Francesca Bregoli, Arthur Kiron ve Andrea Schatz. İlk önce Francesca Bregoli seminerlerimden bir tanesinde öğrenci olarak bu düşünceleri eleştirdi, yıllar sonra genç bir meslektaş olarak bütün yazıyı okudu ve birçok akıllı yorumlar ekledi. Andrea Schatz hem eleştiriler, hem de iddialarımı daha etkili bir şekilde nasıl sunacağım konusunda yaratıcı ve mükemmel stratejiler sundu. David Sorkin ve Gershon Hundert bu yazıyı Princeton Üniversitesi basını için okudu ve yazdıklarımın yayımlanmaya değer olduğu konusunda beni inandırdı. Amnon Raz Krakotskin ve Elhanan Reiner benimle yıllar boyunca bu kitabın çeşitli

yönlerini tartıştı. Adam Teller girişin taslağını okudu ve akıllı yorumlarını sundu. Hâlâ mevcut olan hatalar tabii ki okuyucularımın veya muhataplarımın değil, tamamen bana aittir. Özenle çalışıp bu yazıyı düzeltip kopyalayan Brian Bendlin'e müteşekkirim. Son olarak da, bu kitap hakkındaki coşkusu ve yazıya son şeklini verirken düşünceli rehberliği için, Princeton Üniversitesi basınının baş editörü Brigitta van Rheinberg'a teşekkür etmek istiyorum.

Geçmişteki gibi, Penn'de Herbert D. Katz Yahudi Bilimleri Merkezi'ndeki iş arkadaşlarıma müteşekkirim. Kendi araştırmamı desteklerken sürekli yardımları için özellikle Etty Lassman'a, Sheila Allen'e teşekkür etmek istiyorum. Eşim Phyllis her zamanki gibi beni cesaretlendirirken, yazmak için gerekli olan sükûneti ve huzuru sağladı. Her zamanki gibi, ona özel minnetimi ve sevgimi borçluyum.

Philadelphia, Pennsylvania
Mart 2009

Notlar

Giriş

1. Modena ile ilgili olarak, bkz. Robert Davis ve Benjamin Davis'in yayımladığı *The Jews of Early Modern Venice* (Baltimore, 2001); Talya Fishman, *Shaking the Pillars of Exile*; *"The Voice of a Fool", an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture* (Stanford, CA, 1997); David Malkiel'in yayımladığı *The Lion Shall Roa, Leon Modena and His World* (Kudüs, 2003); ve Leon Modena, *The Autobiography of a Seventeenth Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah*, yayımlayan ve çeviren Mark R. Cohen (Princeton, NJ, 1988).
2. Luzatto ile ilgili olarak özellikle bkz. Benjamin Ravid, *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice* (New York, 1978) ve David Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (Detroit, 2001), indeks.
3. Delmedigo ile ilgili olarak, özellikle bkz. Isaac Barzilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo, Yashar of Candia: His Life, Works and Times* (Leiden, Hollanda, 1974); Ruderman *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, indeks.
4. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago, 1988). Ayrıca bkz. Perez Zagorin *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge, MA, 1990).
5. Ben bu yazarların ilk yayımlarında yer alan çalışmaların sadece bir örneğini sunuyorum. Orta ve Doğu Avrupa için bkz. Israel Halperin, *Yehudim ve – Yahadut ve Mizrah Eropah* (Kudüs, 1968); Hayyim Hille Ben Sasson, *Hagut ve – Hanhagah: Hashkefote hem ha Hevratiyot shel Yehudei Polin be – Shalhei Yemei ha – Beinayim* (Kudüs, 1959); ve Jacob Katz, *Maso-*

ret u Masher: Ha-Hevra ha-Yehudit ve Mozei Yemei ha-Beinayim (Kudüs, 1963), İspanya için bkz. Yizhak. Baer, *A History of the Jews of Christian Spain*, 2 cilt (Philedelphia, 1961-66); ve Haim Beinart, *Anusim be-Din ha-Inquisiziah* (Tel Aviv, 1965). İtalya için bkz. Shlomo Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantual* (Kudüs,1977); Moses Avigdor Shulvas, *Hayyei ha-Yehudim be-Italyah bi-Tekufat ha-Renesans* (Philadelphia, 1946). Lurianik Kabala ve Sabetaycılık hakkında bkz. Gershom Scholem, *Sabbataj Sevi: The Mystical Mesiah 1626-1676* (Princeton, NS, 1973); ve Isaiah Tishbi, *Netivei Emunah ve – Minut* (Ramat Gan, Israel, 1964).

6. Konversolarla ilgili olarak bkz. Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics* (New York, 1971); ve Yosef Kaplan, *Mi-Nazrut le- Yahadut: Hayyv u-Fo'olo shel ha – Anus Yizhak Orobio de Castro* (Kudüs, 1982). Scholem'in çalışmasının yeniden derlenmesi ile ilgili olarak bkz. Moshe Idel, *Kabbalah; New Perspectives* (New Haven, 1988) ve Yehudah Liebes, *Sod ha-Emonah ha Shab ta'it* (Kudüs, 1995); doğu Avrupa Yahudiliği ile ilgili olarak bkz. Murray Rosman, *The Lords Jews: Magnate – Jewish Relations in the Polish – Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century* (Cambridge, MA, 1990); Gershon Hundert, *The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatow in the Eighteenth Century* (Baltimore, 1992); ve Israel Bartal, *Me-Umah le Le'om: Yehudei Mizrah Eropah 1772-1881* (Kudüs, 2002). İngiltere Yahudileri ile ilgili olarak bkz. Todd Endelman, *The Jews of Georgian England 1714-1830: Tradition and Change in a Liberal Society* (Ann Arbor, 1999). İtalyan Yahudileri ile ilgili olarak bkz. David B. Ruderman, *"The World of Renaissance Jew" The Life and Thought of Abraham B. Mordecai Farissol"* (Cincinnati, 1981); ve Reuven [Robert] Bonfil, *Ha – Rabbanut be Italtahbi – Tekufat ha – Renesans* (Kudüs, 1979). Osmanlı Yahudiliği ile ilgili olarak bkz. Joseph Hacker, *Megorashei Sefarad* (Kudüs, 1966); ve Amnon Cohen, *Jewish Life under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century* (Cambridge, MA 1984). Richard Popkin'in çalışmasıyla ilgili olarak bkz. Örneğin: *The Third Force in Seventeenth - Century Thought* (Leiden, Hollanda, 1992) adlı eseri.
7. Doğu Avrupa ile ilgili olarak örneğin bkz. Elhan Reiner'in *Transformations in the Polish and Ashkenazic Yeshivot during the Sixteenth and Seventeenth*

enth Centuries and the Dispute over Pilpul (İbranice olarak) *Ke-Minhag Ashkenaz ve – Polin: Sefer Yovelle-Chone Shmeruk*, yayıncı Israel Bartal Chava Turniansky ve Ezra Mendelsohn (Kudüs, 1989): 9-80 ve Adam Teller, *Hayyim be-Zatva: Ha Rova ha-Yehud shel Poznan ba-Mahazit ha Rishonah shel ha-Meah ha 17* (Kudüs, 2003). İtalya ile ilgili olarak bkz. Elliott Horowitz, *The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife", Journal of Social History 23* (1989): 45-69; Azariah de Rossi, *The Light of the Eyes*, Joanna Weinberg (New Haven, CT, 2001); ve Ariel Toaff, *Love, Work and Death: Jewish Life in Medival Umbria* (Londra, 1996). Amsterdam'la ilgili olarak bkz. Yosef Kaplan, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe* (Leiden, Hollanda, 2000); Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguere Nation: Conversos and Community in Eartly Modern Amsterdam* (Bloomington, IN, 1997); ve Daniel Swetschinski *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguere Jews of Seventeenth Century Amsterdam* (Londra, 2000). Lurianik Kabala ve Sabetaycılık ile ilgili olarak bkz. Ronit Meroz, *Geulah Be – Torat ha-Ari*, PhD tezi, Kudüs Üniversitesi, 1988; Abraham Elkayam, *Sod ha-Emunah be-Kitvei Natan ha-Azati,* PhD tezi Kudüs Üniversitesi, 1993; Matt Goldish, *The Sabbatean Prophets* (Cambridge, MA, 2004); Jacob Barnai, *"Shabta'ut: Hebetim Hevrati'im"* (Kudüs, 2000); ve Ada Rappaport-Albert, *On Position of Women Sabbateanism* (İbranice), *Ha-Halom ve-Shivro*'da, yayımlayan Rachel Elior (Kudüs, 2001), I:143-328.

8. Basılı olarak bkz. Elhanan Reiner, *The Ashkenazic Elite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Texts*, *Jews in Early Modern Poland-Polin 10 (1997):* 85-98: Zeev Gries, *Sifrut ha-Hanhayot: Toledoteha u-Mekoma be Hayyei Hasidov shel ha-Besht* (Kudüs, 1989); ve Amnon Raz Krakotzin. *The Censor Church and the Shaphing of the Jewish Canon in the Sixteenth-Century* (Philadelphia, 2007). Hıristiyan İbranilik ile ilgili olarak, bkz. *Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (Leiden, Hollanda, 1996); Dean Phillip Bell and Sthephan Burnett'in yayımları, *Jews Judaism and the Reformation in the Sixteenth-Century Germany* (Leiden , Hollanda, 2006); Chaim Wirszubuski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Cambridge, MA, 1989); Matt Goldish, *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton* (Dordrecht, Hollanda, 1998); and Allison Coudert and Jeffrey Shouldon

tarafından yayımlanan *Hebranica Veritas Christian Hebraists, Jews and the Study of Judaism in Early Modern Europe* (Philadelphia, 2004); antikarianizm ve bilginlik için bkz. Azariah de'Rossi, *The Light of the Eyes.* Kadınlar ve isimlerin dişi/erkek/nötr ayrımı için bkz. *To Be a Jewish Woman in Poland – Lithuania at the Beginning of the Modern Era* (İbranice), *Kiyyum ve-Shever: Yehudei Polin Le-Dorotehem*, yayımlayanlar Israel Bartel and Israel Gutmann (Kudüs, 2001), 2:415-34; Chava Weissler, *Voices of the Matriachs* (Boston, 1998); ve Renee Levine Melanmed, *Heretics and Daugthers of Israel The Crypto-Jewish Women of Castille* (New York, 1998)

9. Bu kitabın ekinde Israel'in kitabı ile ilgili geniş bir mülahaza sundum. Israel'in çalışmasının sunduğu güdümü ileri sürerken ben orada eski zamanların modern Avrupası'nda başka tarihçilerin olduğu kadar genelde eski zamanların modernliği ile ilgili olarak dünya tarihçilerinin yöresel incelemeleri hakkında daha ayrıntılı bir tartışma sunuyorum.
10. Her ne kadar kültürel tarih hakkındaki anlayışım sosyal ve siyasal yaşamın bir ele alınışını kapsıyorsa da, ben genel olarak bu analizde iktisadi yaşamı hariç tutmuş bulunuyorum. Bunun nedeni, Jonathan Israel'in konuyu ele alış tarzını genel olarak doğru bulmamdır. İktisadi tarih konusunda başka uzmanlar, her ne kadar onun çizdiği bu resmi daha da süzgeçten geçirmişler ve geçirmeye devam edeceklerse de bu benim öngörülerde bulunabileceğim bir alan değildir. Başka bir deyişle, benim rekonstrüksiyonum, Israel'in devredışı bıraktığı iktisadi temeller üzerine kurulmuştur.
11. Yukarıdaki 8. maddede kadınlar ve isim halleri ile ilgili referanslara ek olarak, bu dönemde kadınların tarihçesi ile ilgili yoğun düşünce içeren şu kayıtlara bakınız: "The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assessment", *Jewish Women in Eastern Europe*, yayımlayanlar: Chaeran Freeze Paula Hyman ve Anthony Polonsky, *Polin 18* (2005): 25-26. Aynı dönemdeki ve yöredeki halk kültürü için onun "Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth"in *Cultures of the Jews*'da yer alan notlarına bakınız, yayımlayan David Biale (New York, 2002), 519-70. Ayrıca Robert Liberles'in son zamanlarda yaptığı ve *Jewish Daily Life in Germany, 1618-1945*'teki "On the Treshold of Modernity, 1618-1780"de yer alan senteze de bakınız, Marion Kaplan tarafından yayımlanmış (Oxford, 2005), 9-92. Eski zamanların halk kültürünün

tarihçesini incelemek adına teşvik edici olması için bkz. İ Michael Stanislawski, "The Yiddish 'Shevet Yehudah', A Study in the 'Ashkenization of a Spanish-Jewish Classic", *Jewish History and Jewish Memory: Studies in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, yayımlayan Elisheva Carlebach, John Efron ve David Mayers (Hanover, NH, 1998), 134-49; ve "Toward the Popular Religion of Ashkenazic Jews: Yiddish-Hebrew Texts on Sex and Circumcision", *Meditating Modernity Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World: Essays in Honor of Michael A.Meyer* de yer alıyor, yayımlayan Laurence Strauss and Michael Brenner (Detroit, 2008), 93-106.

12. Endelman'ın *The Jews of Georgian England* ve David Ruderman'ın *Jewish Enlightenment in an English Key: Anglo-Jewry's Construction of Modern Jewish Thought* (Princeton, NJ, 2000) adlı eserlerini karşılaştırınız.
13. Yahudi göçü ve cemaat yaşamı ile ilgili olarak bkz. H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa: From the Ottoman Conquest to the Present Time*, cilt 2 (Leiden, Hollanda, 1981); ve Shalom Ben Asher, "The Jews in North Africa and Egypt (İbranice)", *Toledot ha-Yehudim be Argot ha-Islam* da, yayımlayan Samuel Ettinger (Kudüs, 1981), 121-96, Fransa Yahudiliği ile ilgili olarak bkz. Bölüm 2, aşağıdaki 3 no'lu not ve Jay Berkowitz'in yeni önemli çalışması üzerindeki yorumlarım.

BİR: Hareket Halindeki Yahudiler

1. Eski zamanların modern Avrupasındaki devinim ile ilgili olarak bkz. Nicholas Canny, yayımcı, *Europians on the Move: Studies in European Migration 1500-1800* (Oxford, 1994); Harald Kleinschmidt, *People on the Move: Attitudes Towards and Perceptions of Migration in Medieval and Modern Europe* (Westport, CT, 2003), Leslie P. Moch, *Moving Europians: Migration in Western Europe since 1650* (Bloomington, IN, 1992); Anthony Pagden, *Peoples and Empire: A Short History of Europian Migration, Expiration, and Conquest from Greece to the Present* (New York, 2001); Thomas Betteridge tarafından yayımlandı, *Borders and Travellers in Early Modern Europe* (Aldershot, England, 2007); ve Simonetta Cavaciocchi tarafından yayımlanan *Le Migrazioni in Europa Secoli xiii-xviii* (Flo-

ransa, İtalya, 1994). Dünya tarihi ile ilgili tema için örneğin bkz. Patrick Manning *Migration in World History* (New York, 2005).

2. Yahudi devinimi ile ilgili genel tema hakkında bkz. Avigdor Shinan'ın yayımladığı *Hagirah ve Hityashvut be-Yisrael u- ve – Amim* (Kudüs, 1982), özellikle eski zamanların modern dönemi üzerinde Robert Bonfil ve Haim Beinart'ın makaleleri. İspanya'da sürgünlerde, örneğin bkz. Yosef H. Yerushmi, "Exile and Expulsion in Jewish History", *Crisis and Creativity in the Sepharadic World 1391-1648*, Benjamin Gampel tarafından yayımlanmış, (New York, 1997), 3-22; ve Joseph Hacker, "The Sepharadim in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century", *Moreshet Sefarad: the Sepharadic Legacy, Haim Beinart* (Kudüs, 1992), tarafından yayımlanmış, 2:109-33.
3. İki dönem arasındaki açık farklılıklara karşın, eski zamanların modern kültürel deviniminin tarihçisi, yirminci yüzyılda mülteci bilimcilerin geniş literatürüne danışmakta yarar görebilir. Bu son durumla ilgili olarak örneğin bkz. Norman Bentwich, *The Rescue and Achievement of Refugee Scholars* (The Hague, 1953); Lewis Coser, *Refugee Scholars America: Their Impact and Their Experience* (New Haven, CT, 1984); Franz Neumann, Henri Peyre, Erwin Panofsky, Wolfgand Köhler ve Paul Tillich tarafından yayımlanmış *The Cultural Migration: The European Scholar in America* (New York, 1977); ve Edward Timmes ve jon Hughes tarafından yayımlanmış, *Intellectual Migration and Cultural Transformation: Refugees from National Socialism in the English Speaking World* (Viyana, 2003).
4. Eski zamanların modern dönemi hakkındaki referanslar için Not 1'e bakınız; özellikle bkz. Moch, *Moving Europians, 10* ve Kleinschmidt, *Peoples on the Move, 157.*
5. See Kleinschmidt, *People on the Move* 127-56; Manning, *Migration in World History*, 108-311 ve Jan Lucassen, "The Netherlands, the Dutch and Long Distance Migration in the Late Sixteenth to Early Nineteenth Centuries", Canny, *Europians on the Move*, 153-91.
6. Bkz. Moch, *Hareket Halindeki Avrupalılar*, 12-59 ve Kleinschmidt, *People on the Move* 157-163. Eski zamanların modern seyahatine bağlı olan bilgi ortamı için bkz. Justin Segal, *A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550-1800* (Chur, İsviçre, 1993).
7. Bkz. James S. Amerlang, "Cities and Foreigners", *Cultural Exchange in*

Modern Europe 1400-1700'de yer almaktadır, Donatella Calabi ve Stephen Turk Christensen (Cambridge, 2006), 42-55; ve aynı ciltte bkz. Derek Keene, "Cities and Cultural Exchange", 3-27; Donatella Calabi, Dorothea Noldem ve Roni Weinstein, "The City of Jews in Europe; the Conservation and Transmission of Jewish Culture", 87-113; Edhem Eldem, "Foreigners at the Threshold of Felicity: The Reception of Foreigners in Ottoman Istanbul", 114-31; ve Stefano Zaggia, "Foreign Students in the City", 175-93. Ayrıca bkz. Donatella Calabi ve Paola Lanaro'nun yayımladığı *La città italiana e i loughi degli stanieri* (Bari, İtalya, 1998).

8. Robert Bonfil, "The Settlement of Wandering Jews in Italy at the End of the Middle Ages" (İbranice olarak), Shinan'ın yayımladığı *Higirah ve Hityashvut*, 139-53'de.
9. Yukarıda Not 2'deki referansların haricinde bkz. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566* (Leiden, Hollanda, 2002); Bernard Lewis, "The Late Medieval and Early Modern Periods" *The Jews of Islam* (Princeton, NJ, 1984), 107-53'te Esther Benbassa ve Aron Rodrigue, *Sepharadi Jewry* (Berkeley, CA, 2000), 1-16; Salom W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York, 1976), 16:3-23, 18:45-74; Avigdor Levy tarafından yayımlanan *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History: Fifteenth through Twentieth Century* (Syracuse, NY, 2002); Avigdor Levy tarafından yayımlanan *The Jews of the Ottoman Empire* (Princeton, NJ, 1994), bu eser daha önce yayımlanan *Sepharadim in the Ottoman Empire*, (Princeton, NJ, 1992) içermektedir; Joseph Hacker, *Spanish Emigrés in the Ottoman Empire in the Fifteenth to Eighteenth Centuries"* (İbranice olarak), *Ha-Pezurah Ha-Yehidit Ha-Sefaradit Aharei ha-Gerush* da yer alıp, Michel Abitbul, Joseph Hacker, Robert Bonfil, Yoseph Kaplan ve Esther Benbassa (Kudüs,1993), 27-72 tarafından yayımlanmıştır; Joseph Hacker, "The Sürgün System and its Impact on Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth-to Seventeenth Centuries" (İbranice olarak), *Zion 49* (1988): 27-82 (ayrıca İngilizce olarak "The Sürgün System and Its Impact on Jewish Society in the Ottoman Empire" *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*'de yer alıp, Aron Rodrigue (Bloomington, IN, 1992), I-65) tarafından yayımlanmıştır; Mark Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Freiburg, Almanya, 1980).

10. Daniel Goffman, "Jews in Early Modern Ottoman Commence", Levy tarafından yayımlanan *Jews, Turks, Ottomans*, 26. On altıncı yüzyıldaki Safed ile ilgili olarak bkz. Joseph Hacker, "The Greeks Were Assembled to Me: Safed in the Sixteenth Century" (İbranice olarak), *Shalem 7* (2001): 133-50; Daniel Goffman, "The Jews of Safed and the Maktu System in the Sixteenth Century: A Study of Two Documents from the Ottoman Archives", *Journal of Ottoman Studies 3* (1982): 81-90.
11. Jacob Barnai, "The Jews of the Ottoman Empire in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", Beinart tarafından yayımlanan "The Origines of the Jewish Community of Izmir in the Ottoman Period (Hebrew)"da, *Pe'amim 12* (1982): 47-58; and Jacob Barnai, "The Communities in Izmir in the Seventeenth Century (İbranice olarak), *Pe'amim 21* (1991): 66-84; Goffman, "Jews in Early Modern Commence", 26-34 ve Daniel Goffman, *Izmir and the Levantine world 1550-1650* (Seattle, WA, 1990).
12. Israel Bartal'ın içgörülü değinmelerine bkz. *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881* (Philadelphia, 2005), 14-18. Ayrıca bkz. Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, cilt 16, özellikle 4-23; Halperin, *Yehudim ve -Yahadut*, özellikle 9-33; Bernard Weinryb, *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community from 1100-1800* (Philadelphia, 1972), özellikle 17-32, 112-18. Ayrıca bkz. William Monter, "Religion and Cultural Exchange, 1400-1700: Twenty-First Century Implications", *Cultural Exchange in Early Modern Europe*'da yayımlanan Robert Muchembled ve William Monter (Cambridge, 2006), I: 10-11.
13. Bkz. Halperin, *Yehudim ve Yahadut*, 9-33; Bartal, *The Jews of Eastern Europe*, 16.
14. Bkz. Shmuel Ettinger, "The Legal and Social Status of Jews in the Ukraine from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries" (İbranice olarak), *Zion 20* (1955): 128-52.
15. Örneğin bkz. Jacob Elbaum, "Cultural Connections between Polish and Ashkenazic Jews and Italion Jewery in the Sixteenth Century" (İbranice olarak), *Galed 7-8* (1985): II-40; Jacob Elbaum, *Petihut ve -Histagrut: Ha-Yezirah Ha-Ruhanit Ha-Sifrutit be-Folin u-ve Arzot Ashkenaz be-Shalhei ha-Me'ah Ha-16* (Kudüs, 1990), 33-64; Jacob Barnai, "Connections between the Rabbis of Turkey and Poland in the Seventeenth Centrury" (İb-

ranice olarak), *Galed* 9 (1986): 13-26; Abraham Gutterman, "Sepharadic Jews on Polish Soil" (İbranice), *Pe'amim 18* (1984): 53-79.

16. Israel Halperin, "The Jewish Refugees of the Thirty Years" War in Eastern Europe (İbranice olarak), *Zion 27* (1962): 199-215; Halperin'ce tekrar yayımlandı, *Yehudim ve -Yahadut,* 197-211.
17. Weinryh, *The Jews of Poland,* 117.
18. Yosef Kaplan, "Amsterdam and Ashkenazi Migration in the Seventeenth Century", *An Alternative Path to Modernity,* 78-107'de; Israel Bartal, "Polish Jews in South Western Europe in the Mid-Eigteenth Century" (İbranice olarak) *Temurot be-Historia ha-Yehudit ha-Hadasha... Shaile-Shmuel Ettinger*'de, Shlomo Almog ve arkadaşları tarafından yayımlandı, (Kudüs, 1987), 413-38; Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism,* 92-120; Mordechai Breuer, "The Early Modern Period"; Mordechai Breuer'in ve Michael Graetz'in *Tradition and Enlightenment, German History in Modern Times*'ın I. cildinde yer alıyor, Micheal Meyer tarafından yayımlanmış (New York, 1996), 79-103; Moses Shulvass, *From East toWest: The West Ward Migration of Jews from Eastern Europe during the Seventeenth and eighteenth Centuries* (Detroit, 1971); Leab Bornstein, "The Ashkenazim the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seveteenth Centuries" (İbranice olarak), "Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav I (1974): 81-104; Jacob Barnai, "On the History of Ashkenazim in Israel between 1721-1777" (İbranice olarak), *Shalem 2*'de (1976): 193-230; Meir Benayahu. "The Ashkenazic Community in Jerusalem between 1687-1747" (İbranice olarak), *Sefunot 2* (1958): 128-89 ve Elhanan Reiner, "Between Ashkenaz and Jerusalem: Ashkenazic Scholars in the Land of Israel after the Plague" (İbranice), *Shalem 4* (1984): 27-62. Oldukça yakın bir tarihte Adam Teller, 1648 programları tarafından tetiklenen bu göçlere ve bunların anlamına, cemaatler arası işbirliği ve koordinasyonu olarak anlamına keskin bir açıdan bakmıştır. Ona, "The Shape of the Jewish World: Economic, Social and Cultural Aspects of the Ashkenazic Refugee Crisis in the Mid-Seventeenth Century" adında 25 Şubat 2009'da Pennsylvania Üniversitesi'ndeki Herbert D. Katz Center for Advanced Studies'de sunulan seminer tezini okumama izin verdiği için teşekkür etmeyi arzu ediyorum.
19. Özellikle Bartal'ın "Polish Jews in South Western Europe", 415-417'deki vurgularına bakınız.

20. Jonathan I. Israel, *Diasporas within a Dispora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)* (Leiden, Hollanda, 2002); Yosef Kaplan, "The Sepharadic Diaspora in North-Western Europe and the New World", Beinart tarafından yayımlandı, *Moreshet Sefarad*, 2:240-87; Yosef Kaplan, "The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the 'Lans of Idolatry' (1644-1724)", *Jews and Conversos*, yayımlayan Yosef Kaplan (Kudüs, 1985), 197-224; Yosef Kaplan, "The Struggle against Travelers to Spain and Portugal in the Western Sepharadi Diaspora" (İbranice), *Zion 64* (1999): 65-100; David Graizbord, *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700* (Philadelphia, 2004); David Graizbord, "A Historical Contextualisation of Sepharadi Apostates and Self-Styled Missionaries of the Seventeenth Century", *Jewish History 19* (2005); 287-313; Miriam Bodian, "Amsterdam, Venice and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century" *Dutch Jewish History 2* (1989): 47-65 Evelyn Oliel-Grausz, "A Study in Intercommunal Relations in the Sephardi Diaspora: London and Amsterdam in the Eighteenth Century", *Dutch Jews as Perceived by Themselves and Others*'da, Chaya Brasz ve Yosef Kaplan tarafından yayımlanmış (Leiden, Hollanda, 2001), 41-58.
21. Bu nokta özellikle Graizbord tarafından vurgulanmıştır; bkz. Not 20'de zikredilen yazılar.
22. Bkz. 20 no'lu nottaki referanslar, özellikle Yosef Kaplan ve David Graizbord'un çalışması.
23. Evelyn Oliel-Grausz, "La circulation de personnel rabbinique dans les communautés de la diaspora sépharade au xviiie siécle", *Transmission et Passages en Monde Juif*'te Esther Benbassa (Paris, 1997), 313-34; Evelyn Oliel-Grausz, "La diaspora séfarade au xviiie siècle: Communication, éspace, réseaux", *La Diaspora des Nouveaux-Chrétien; Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian 47* (2004): 55-71.
24. Bkz. Barukh Mevorakh, "Jewish Diplomatic Activities to Prevent the Expulsion of the Jews from Bohemia and Moravia in 1744-45" (İbranice olarak), *Zion 28* (1963): 125-64; Evelyn Oliel-Grausz, "Les communautés séfarades d'Europe occidentale et l'expulsion des juifs de Prague en 1746", *Yod 1-2* (1995-96): 49-58; Oliel Grausz, "A Study in Intercommunal Relations", 53; Francesca Trivellato, "Les juifs d'origine portugaise entre Livorne, le Portugal et la Méditerranée (1650-1750 dolayları)", *La Diaspora des Nouveaux-*

Chrétiens, 171-82; Francesca Trivellato, "The Port Jews of Leghorn and Their Global Networks of Trade in the Early Modern Period", *Jews and Port Cities 1590-1990: Commerce, Community, and Cosmopolitanism*, David Cesarani ve Gemma Romain tarafından yayımlandı; *Jewish Culture and History* 7'nin özel bir nüshası (2004): 31-48; Israel Bartal, "The Emigration of the Poor from Amsterdam to Erez Yisrael" (İbranice olarak), *Shalem 3* (1992): 175-92; ve Israel Bartal ve Yosef Kaplan, "Immigration and Indigent Jews from Amsterdam to Erez Yisrael at the Beginning of the Seventeenth Century" (İbranice olarak), *Shalem 6* (1992): 177-93.

25. Bu özellikle Josepher Hacker'de iyi bir şekilde dokümantasyona tabi tutulmuştur: "Pride and Depression: Polarity of the Spiritual and Social Experience of the Iberian Exiles in the Ottoman Empire" (İbranice olarak), *Tarbut ve-Hevrah be-Toledat Yisrael bimai ha-Beinagim: Kovez Ma'amarim le zikhro shel Hayyim Hillel Ben Sasson*'da, yayımlayanlar Menahem Ben Sasson, Robert Bonfil ve Joseph Hacker (Kudüs, 1989), 541-86.
26. Amsterdam ve Hamburg'da Sepharadimin etnik kimlikleri ile ilgili olarak bkz. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity;* ve Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation.* İtalyan kentlerinde Yahudilerin sosyal karışımı ile ilgili olarak örneğin bkz. Davis ve Ravid'in yayımladığı *The Jews of Early Modern Venice*; Kenneth Stow, *Theater of Acculturation: The Roman Ghetto in the Sixteenth Century* (Seattle, WA, 2001); ve Shulvass, *Hayyei ha-Yehudim be- Italyah bi-Tekufat ha Renesans,* 55-61. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin sosyal karışımı için bkz. Rivka Cohen, *Kusta-Saloniki-Patros: Hitargenut kehalit ve-al-kehalit shel Yehudei Yavan tahat Shilton ha-Ottomani be-Ma'ot ha-15 ve ha-16 (*Tel Aviv, 1984*);* Yaron Ben-Naeh, "Are We Not Their Brothers? Sepharadim and Ashkenazim in Late Seventeenth Century Jerusalem" (İbranice olarak*), Katedra 103 (2002): 33-52*; Shlomo Spitzer, "The Ashkenazim in the Ottoman Empire from the Middle of the Fifteenth Century until the Middle of the Sixteenth Century" (İbranice olarak), *Mi- Mizrah u-mi-Ma'arav* I (1974): 59-79; ve Leah Bornstein, "The Ashkenazim in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries".
27. Responsa 3, no. 472, Joseph Davis'in: "The Reception of the *Shulhan Arukh* and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity" *Association for Jewish Studies Review 26*'da (2002): 271'de zikredilmiştir.

28. İtalyan alt cemaatleri ile ilgili olarak bkz. Not 26'daki referanslara ve aynı zamanda Shlomo Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua,* 501-4, Tamari-Venturozzo meselesiyle ilgili olarak; Yaakov Boksenbaum, *Parashiyot* (Tel Aviv, 1986), özellikle 47-48 İtalyan Yahudileri ile ilgili etnik gerilimlerle ilgili olarak; ve Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy* (Oxford, 1990); 150-55, İtalya'daki rabinik önderliklerin çatışması ile ilgili olarak, Venedikle ilgili olarak, bkz. David Malkiel, *A Separate Republic: The Mechanics and Dynamics of Venetian Self-Government, 1607-1624* (Kudüs, 1991), 92-113. Roma ile ilgili olarak bkz. Kenneth Stow, "Ethnic Rivalry or Melting Pot? The *Edot* in the Roman Ghetto", *Judaism 41* (1992): 286-96.
29. Bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery*, özellikle 100-117.
30. Bkz. Stephan Wendehorst, "Imperial Spaces as Jewish Space: The Holy Roman Empire, the Emperor and Jews in the Early Modern Period. Some Preliminary Observations", *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 2* (2003): 442-56; ve Mordechai Brewer, "The Early Modern Period", 133-34.
31. Örneğin bkz. Yaron Ben Naeh, "Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Society", "Journal of Early Modern History 9" (2005): 79-105; Moshe Rosman, "Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth", Biale'nin yayımladığı eserde, *Cultures of the Jews* 523-30; ve Adam Teller, *Kesef, Ko'ah ve Hashpa'ah: Ha-Yehudim be-Ahuzot Beit Radzwill be-Ma'ah ha-18* (Kudüs, 2006).
32. Örneğin bkz. Ze'ev Gries, "Print as a Means of Communication between Jewish Communities in the Period Close to the Spanish Expulsion" (İbranice olarak) *Da'at 28* (1992): 5-18; Elhanan Reiner, "A Biography of an Agent of Culture: Eleazar Altschul of Prague and His Literary Activity", *Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit*'ta Michael Graetz tarafından (Heidelberg, Germany, 2000), 229-47; Elhanan Reiner, "Itinerant Ashkenazic Preachers in the Early Modern Period" (İbranice olarak) yayımlanmamış elyazması, 1990; Joseph Weiss, "Some Notes on the Social Background of Early Hasidism", *Studies in Eastern European Mysticism*'de (Oxford, 1985), 3-26; ve Marc Saperstein, *Jewish Preaching* 1200-1800: An Anthology (New Haven, CT, 1989), 45-50.

33. Jennifer Platt, "Some Issues in Intellectual Methot and Approach", Timmes and Hughes'in yayımladığı eserde, *Intellectual Migration and Cultural Transformation*, 7-19.
34. Moshe Idel, "On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah", *Kabbalah 3* (1998): 145-73; Moshe Idel, "Italy in Safed, Safed in Italy: A Chapter in the Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah", *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*'de, David Ruderman ve Giuseppe Veltri (Philadelphia, 2004): ve Moshe Idel, "Encounters between Spanish and Italian Kabbalists in the Generation after the Expulsion", Gampel tarafından yayımlanan *Crisis and Creativity*'de, 189-222.
35. Ben eski çalışmalarla bu bölümü hafif bağlantılı bir şekilde açıklıyorum. Ben kendimi başlıca tarif ettiğim bireyler hakkındaki iyi bilinen verilerle sınırlıyorum. Örneğin Abravanel'le ilgili olarak bkz. Eric Lawee, *Isaac Abrabanel's Stance toward Tradition: Defense Dissent and Dialogue* (Albany, NY, 2001), Leone Ebreo ile ilgili olarak örneğin bkz. Seymour Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel, Defender of the Faith* (Londra, 2003). Ayrıca bkz. David Ruderman, "The Italian Renaissance and Jewish Thought", *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*'de, Albert Rabil Jr. (Philadelphia, 1987), I:382-433.
36. Bkz. R. J. Werblowsky, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic* (Oxford, 1962).
37. Bkz. Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isac Luria and His Kabbalistic Fellowship* (Stanford, CA, 2003).
38. Örneğin bkz. Ronit Meroz, "R. Israel Sarug, a Student of Luria? A Reconsideration of the Question" (İbranice olarak), *Da'at 28* (1992): 41-50.
39. Eleazer Gutwirth, "Amatus Lusitanus and the Locations of Sixteenth-Century Cultures", Ruderman ve Veltri'nin yayımlarında, *Cultural Intermediaries,* 216-38; and Eleazer Gutwirth, "Language and Medicine in the Early Modern Ottoman Empire", *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*'de, Jürgen Helm ve Annette Winhelmann tarafından yayımlandı (Leidon, Hollanda, 2001), 79-95. Gutwirth, bana göre Lusitanus'un yazılarının, yaşadığı çoklu kültürlü kapsamlar içeren ortamda, nasıl yaratıcı bir harman ortaya koyduğu konusunda başarılı olmaktadır.

40. Fabrizio Lelli, "Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno", *Viviens Homo 5* (1994): 401-30.
41. Harvey Hames, "Elijah Delmedigo: An Archetype of the Halakhic Man?"de, Ruderman ve Veltri'nin yayımları, *Cultural Intermediaries*, 39-54; Ruderman, *The World of a Renaissance Jew*".
42. Bkz. Idel, "Encounters between Spanish and Italian Kabbalists; and Hava Tirosh-Rotschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon* (Albany, NY, 1991).
43. Bkz. Aaron Z. Aescoly, *Sippur David ha-Reuveni* (Kudüs, 1992), özellikle Moshe Idel'in girişi; ve Moshe Idel, "Shlomo Molcho as Magician" (İbranice olarak), *Sefunot 18* (1995): 193-219.
44. Bkz. Martin Jacobs, "Joseph ha-Kohen, Pado Giovio, and Sixteenth Century Historiography", Ruderman ve Veltri'nin yayımlarında, *Cultural Intermediaries*, 67-85; Solomon ibn Verga, *Sefer Shevet Yehudah*, Azriel Shohet tarafından, Yizhak Baer'in bir girişi ile yayımlandı (Kudüs, 1947); Alan Cooper, "An Extraordinary Sixteenth Century Biblical Commentary: Eliezer Ashkenazi on the Song of Moses (Haazinu)", *Frank Tamage Memorial*, I. cilt, Barry Walfish tarafından yayımlandı (Haifa, İsrail, 1993), 129-50.
45. Delmedigo için bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovey*, 118-52 ve bu ciltteki giriş bölümüne de bakınız. Isaac Cardoso ile ilgili olarak, bkz.Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*. Abraham ile ilgili olarak bkz. David Helperin, yayıncı, *Abraham Miguel Cardozo: Selected Writings* (New York, 2001).
46. Hamiz ile ilgili olarak bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery*, 100-102. Herrara ile ilgili olara bkz. Nissim Yosha, *Mitus u-Metafora Ha-Parshanut ha-Pilosofit shel R. Avraham Kohen Herrera le-Kabbalat ha-Ari* (Kudüs, 1994).
47. Jacob Sasportas, *Zizat Novel Zevi*, yayımlayan Isaiah Tishby (Kudüs, 1954). Ayrıca bkz. Oliel-Grausz, "La circulation du personnel rabbinique", 314.
48. Hannover'in seyahatleri ile ilgili olarak, bkz. Bartal, "Polish Jews in South Western Europe", 414. Tel Aviv Üniversitesi'nde 4 Haziran 2007'de vermiş olduğu halka açık bir konferansta, Elhanan Reiner, Hannover'in *Sha'arei Zion*'unun elyazması bir girişini tartışır; burada Hannover, Leghorn'un Kabalistlerinden öğrendiği Luria'nın ilkelerini tartışmaktadır.

49. Herbert Zafran, "Dyhernfurth and Shabtai Bass: A Typographic Portrait", *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Momery of Edward* Kiev'de, yayımlayan Charles Berlin (New York, 1971), 543-80. Ayrıca bkz. Oliel-Grausz," La circulation du personnel rabbinique", 320, Amsterdam'da Sefaradi Talmud Torah'ın hakkında Bass'ın gözlemleri hakkında. Hanover'in ve Bass'ın seyahat kitapları şimdi Konstanze Kunst'un yayımlamadığı bir tezin konusudur.
50. Tobias Cohen ve David Nieto ile ilgili olarak bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery,* 229-55, 310-31. Azulai ile ilgili olarak bkz. Meir Benayahu, *Rabbi Hayyim Yosef David Azulai* (Kudüs, 1959); ve Meir Benayahu, yayımlayan *Sefer Ha-Hiddah; Kovez Ma'amarim u-Mehkarim* (Kudüs, 1959)
51. Her iki şahsiyet için, bkz. Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies* (New York, 1990).
52. Hurwitz'le ilgili olarak, bkz. David Ruderman, "Some Jewish Responses to Smallpox Prevention in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries: A New Perspective on the Modernization of European Jewry", *Aleph, Historical Studies in Science and Judaism* 2 (2002): III-44. Levinson'la ilgili olarak bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery*, 332-68. On Bennett, bkz. Luderman, *Jewish Enlightment in an English Key*, 228-30, 251-56.
53. Bu son şahsiyetlerle ilgili olarak örneğin bkz. Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment* (Philadelphia, 2004).
54. Yidiş dilindeki gelenekle ilgili kitaplar konusunda örneğin bkz. Chone Shmeruk, *Sifrut Yidish: perakim le-toldoteha* (Tel Aviv, 1978); Chone Shmeruk, Sifrut Yidish be Polin (Kudüs, 1981); ve Chone Shmeruk, *Ha-Iyurim le-Sifrei Yidish ba-Ma'ot ha-16 ve ha-17: Ha-Tektstim, ha Temunot ve –Nimaneihem* (Kudüs, 1986). Shulhan Arukh bu kitabın 3. Bölüm'ünde tartışılmaktadır.

İKİ: Toplumsal Birleşme

1. Genellikle bkz. Simon Dubnov, "History of the Jews in Russia and Poland", Israel Friedlander tarafından çevrildi, 3 cilt (Philadelphia, 1916-20); Simon Dubnov, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes von seinen Uranfängen biz*

zur Gegenwart, 10 cilt (Berlin, 1925-29); ve Salo W. Baron, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution,* 3 cilt (Philadelphia, 1942-48); Aşkenazi cemaat gelişmeleri için bkz. Jacob Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages* (New York, 1961; Bernard Cooperman tarafından tekrar çevrilmiş ve genişletilmiştir (New York, 1993). İtalya ile ilgili olarak bkz. Simonsohn, *History of the* Jews *in the Duchy of Mantua,* Orta Avrupa ile ilgili olarak bkz. Daniel Cohen, *Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe Jüdischer Selfstverhaltung von der frühen Neuzeit bis ins neunzehnte Jahrhundert (Kudüs, 1996).* Doğu Avrupa ile ilgili olarak bkz. Israel Halperin, yayıncı, *Pinkas Va'ad Arbah Arzot,* 2'nci baskı, Israel Bartal'ın düzenlemelerini ve geliştirmelerini kapsamaktadır (Kudüs, 1990); Halperin, *Yehudim ve –Yahadut be-Mizrah Eropah*; ve Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism,* 184-206. Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili olarak aşağıya bakınız. Tarih yazımıyla ilgili bazı yansımaları için bkz. Israel Bartal, "Pre-Modern Jewish Politics: The Councils of the Four Lands in Eastern Europe" (İbranice olarak), *Haziyonut ve ha-Hazarah le-Historiah; Ha'arakhah me-Hadash'*da, Shmuel Eisenstadt ve Moshe Lissik tarafından yayımlandı (Kudüs, 1999), 186-94.

2. Sonuncusu Jonathan Israel'e ait olanıdır (1985), kendisi Osmanlı Yahudi cemaatini araştırmasına dahil etmemiştir. Kendi çalışması ve ondan önce gelenlerle ilgili olanlar hakkındaki 1 no'lu nota bakınız - özellikle Dubnov, Baron ve Katz. Diğer yöresel incelemeler bu bölüm boyunca zikredilmiştir.
3. Kuzey Afrika'daki Yahudi cemaati ile ilgili olarak bkz. Shalom Bar Asher, "The Jews in North Africa and in Egypt" (İbranice olarak), *Toledot ha-Yehudim be-Arzot ha-Islam*'da, yayımlayanlar: Samuel Ettinger (Kudüs, 1981), 121-66; Shalom Bar Asher, *Yehudei Sefarad u-Portugal be Maroko* (1492-1753); Sefer ha-Takanot (Kudüs, 1990); ve Jane Gerber, *Jewish Society in Fez* (Londra, 1980).

   Her ne kadar Fransa'daki Yahudi toplumunu bu araştırmaya dahil etmemişsem de, Berkovitz sayesinde: *Rites and Passages: The Beginnings of Modern Jewish Culture in France,* 1650-1860 (Philadelphia, 2004) şimdi eski zamanların modern dönemindeki bu ilginç cemaati anlayabilmemiz için sağlam bir temelimiz bulunmaktadır. Berkovitz kitabının ilk bölümünde Fransa'daki 1789'dan önceki üç Yahudi cemaatini mukayese etmekte

ve karşılaştırmaktadır: Bordeaux ve Bayonne'daki Sefaradi cemaati, Alsace'daki yerel cemaat ve Metz'deki daha kentsel merkez. Sefaradiler, genellikle Leghorn ve Amsterdam'a karşın burada betimlenen dizinleri izlemişlerdir. Her ne kadar Alsace'daki Yahudi cemaati yerel bir Fransız-Yahudi kişiliği geliştirmişse de; Metz'deki cemaat, genellikle bir "pan Aşkenazik" niteliği sürdürmüştür. Yöresel değişkenlikler, özellikle Alsace'daki dikkate alınmadığında on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda rabinik yetkinliğin laik yetkinliğe boyun eğmesinin genel resmi, aşağıda tartışılan cemaatlere benzerdir.

4. Ortaçağın Yahudi cemaati hakkındaki tarihle ilgili engin bir edebiyat bulunmaktadır. I no'lu notta bahsedilen Baron ve Dubnow ile ilgili referanslardan başka örneğin bkz. Yizhak Baer, "The Foundations and the Beginnings of the Organization of the Jewish Community in the Middle Ages" (İbranice olarak), *Zion 15* (1950): I-41; Mordechai Breuer, *Rabbanut Ashkenaz bi-mai Ha-Beinayim* (Kudüs, 1976); Simon Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate* (Oxford, 1993); Katz, *Tradition and Crisis*; ve Kenneth Stow, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe* (Cambridge, 1992), 157-95. İslam yönetimindeki Yahudi cemaati için özellikle bkz. S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, cilt 2, *The Community* (Berkeley, CA, 1971). Yahudi cemaatleri arasında önemli farklılıkların mevcut bulunuşu tartışmasızdır. Bu farklılıklar hakkında bkz. Mark Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, NJ, 1994). Kuşkusuz Abbasilerin yönetimi altındaki bu denli geniş ve kendini yöneten bir Yahudi idaresi, Dört Ülke Konseyi ile karşılaştırılabilir, fakat böyle bir karşılaştırma bu çalışmanın sınırlarının dışındadır.
5. Bkz. Daniel Carpi, yayıncı, *Pinkas Va'ad Kehilat Kodesh Padova 1577-1603* (Kudüs, 1973), 45-45.
6. Bkz. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, 92-94, 124-26 ve 129-33.
7. Bkz. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*; Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy* ve Robert Bonfil, "The Jewish Community in Italy during the Period of the Renaissance" (İbranice olarak) *Kahal Yisral, Ha-Shilton ha-Azmi ha-Yehudi le-Dorotox*'da, yayımlayan Abraham Grossman ve Yosef Kaplan (Kudüs, 2004), 2: 197-220.
8. Bonfil'in not no 7'deki değinmelerinin dışında, ayrıca bkz. Malkiel, *A Se-*

parate Republic, 16-17, 111-23 ve 175-76, Venedik'teki rabinik yetkinliğin sınırları konusunda ve Stow, *Theater of Acculturation*, 102-5, Roma'daki benzeri bir durum için.

Getto düzenin ortaya çıkması ile ilgili olarak, bkz. Kenneth Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy* (New York, 1977) ve bkz. *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, getto döneminde toplanan çeşitli eserler için, yayımlayan David Ruderman (New York, 1992).

9. Stefanie B. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florance: The Construction of an Early Modern Jewish Community* (Stanford, CA, 2006), özellikle 407-12.
10. age., 409.
11. Siegmund, Robert Bonfil'in İtalyan Yahudi tarihi hakkındaki etki altında kalan anlatımının, rabinik elitlerin açısından yazılmış olması nedeniyle fazla sınırlı olduğunu savunur, fakat bu kişi de kendi anlatımını sadece bir açıdan inşa etmiştir: Dukalık hükümetinkinden ve onun kendini temsil edişinden. Kendisini Bonfil'in yaklaşımından uzaklaştırması tamamıyla ikna edici değildir. Bonfil de İtalya'daki Yahudi yaşamının iki aşamasını konuşlandırır: Zayıf kurumsal yapılara sahip, birkaç aileden oluşan dağınık ufak cemaatler ve Yahudi kurumlarının ve kültürel etkinliğinin yoğun bir şekilde gelişmesini güdümleyen, daha sonra gelen bir kentleşme ve gettolaşma aşaması. Bu açıdan iki konuşlandırma genellikle birbirine yakındır. Ancak Bonfil, Yahudi-Hıristiyan ilişkilerini, getto öncesi dönemde pek de uyumlu olarak nitelendirmemektedir; bu da, Cecil Roth ve Moses Avigdor Shulvass'ın Bonfil tarafından hararetle desteklenen daha önceki duruşlarına bir atıftır. Bkz. Özellikle Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy* ve Robert Bonfil, "Changes in Cultural Patterns of Jewish Society in Crisis: The Case of Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century", *Jewish History 3* (1988): II-30. Ayrıca bkz. Roth, *The Jews in the Renaissance*; ve Moses Avigdor Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance* (Leiden, Hollanda, 1973).
12. Leghorn'daki Konverso cemaati ile ilgili olarak bkz. Bonfil, "The History of the Spanish and Portuguese in Italy", 217-39, ve bu eserde zikrettiği bibliyografya.
13. Metnin çevirisi; Michael Walzer, Menachem Loberbaum ve Noam Zohar, *The Jewish Political Tradition*, cilt I, *Authority* (New Haven, CT, 2000), 426-27; özgün metindeki italik yazılar.

14. Metin, Walzer ve arkadaşları tarafından tercüme edilmiştir, *The Jewish Political Tradition*, 428. Buradaki ve aşağıdaki özgün metinler ve daha ayrıntılı bilgi için bkz. Isaiah Tishby, "The Letters of Jacob Sasportas against the Parnassim of Leghorn" (İbranice olarak), *Kovez al Yad 4* (1946): 148-52; ve Alfredo Toaff, "The Controversy between R. Sasportas and the Jewish Community of Leghorn" (1681) (İbranice olarak), *Sefunot 9* (1964): 169-91.
15. Walzer ve arkadaşları, *The Jewish Political Tradition*, 428-29; özgün metindeki italik yazılar.
16. Bkz. Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century in Amsterdam*, özellikle 184-87, 221-22.
17. Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans*, 196; özgün metindeki italik yazılar.
18. age., 225-26; özgün metindeki italik yazılar.
19. Yosef Kaplan, "The Social Function of the Herem", *An Alternative Path to Modernity*, 108-42 (buradaki alıntı 119'dandır); ve aynı ciltte, "Deviance and Excommunication in the Eighteenth Century", 143-54 ve "The Place of the Herem in the Sepharadic Community of Hamburg", 168-95. Aynı zamanda bkz. Yosef Kaplan, "Place and State: Jewish Autonomy in the Dutch Republic and Its Limitations" (İbranice olarak) Grossman ve Kaplan'ın yayımlarında, *Kahal Yisra'el*, 2: 311-27; Yosef Kaplan, "Jewish Amsterdam's Impact on Modern Jewish History", Graetz'in yayınında, *Schöpferische Momente des Europäischen Judentums*, özellikle 52-57.
20. Ben, Anne Oravetz Albert of Fonseca'nın, *Exotyscao, Praque os tementes do Senhor na observance dos preceitos de sua Sancta Ley, naõ cayaõ em peccado por falta da conviniente intelligencia* (Amsterdam, 1680) adlı, Amsterdam'daki Ez Haim Kütüphanesi'nde keşfettiği esere değinmeyi yeğliyorum. Onun bu çalışması, bu kişinin, Amsterdam'daki Konverso siyasi düşüncesi hakkında 2008'de Pennsylvania Üniversitesi'nde verdiği tezinin bir kısmıdır. Kendisine burada bu çalışmayı zikretmeme izin verdiği için teşekkür ederim.
21. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity*, 136-39.
22. Bkz. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity*, 143-54 ve Yosef Kaplan, "Secularizing the Portuguese Jews: Integration and Orthodoxy in Early Modern Judaism", *Reconsidering the Borderlines between Early Modern*

Jewish History'de, Shmuel Feiner ve David Ruderman tarafından yayımlandı, *Jahrbuch des Simon Dubnow-Instituts* (Leipzig, Almanya, 2007), 99-110.

23. Carlebach, *The Pursuit of Heresy,* 104-32. Değinmeler, onun çevirilerinden alınmışlardır, 104, 110, 111.
24. age., 132
25. Metnin çevirisi Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate,* 19-21; italik yazılar özgün metindedir. Ayrıca bkz. Breuer, Rabbanut Ashkenaz, 117.
26. Breuer, *Rabbanut Ashkenaz,* 118-19: benim çevirim.
27. Metin, Louis Finkelstein'ın *Jewish Self-Government in the Middle Ages* (New York, 1964), 257-64 adlı eserindedir. Ayrıca bkz. Eric Yizhak Zimmer, "Government and Leadership in the Communities of Germany in the Sixteenth-Seventeenth Centuries" (İbranice olarak), Grossman ve Kaplan'ın yayımlarında *Kahal Yis'real*, 2: 261-86, özellikle 265-67; Eric Yizhak Zimmer, *Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages (1286-1603)* (New York, 1978); Eric Yizhak Zimmer, *Gahalatam she Hakhamim: Perakim be-Toledot ha-Rabbanut be-Germania be-meah ha shesh esreh ve ha-meah ha-shevah esreh* (Beer Sheva, Israel, 1999); Mordechai Breuer, "The Early Modern Period", 87-89; ve Adam Teller, "Telling the Difference: Some Comparative Perspectives on the Jews" Legal Status in the Polish Lithuanian Commonwealth and the Holy Roman Empire", *Polin 22* (2009), yayımlanmaya hazır. Makaleyi doküman halinde okumama olanak sağlayan Profesör Teller'e şükranlarımı sunarım. Teller, imparatorluğun Yahudilerinin, Yahudilerin kendi kendilerini organize etme şeklinin Polonya modelini kopya etmeye çalıştıklarını ileri sürmektedir; bkz. kendi 75 no'lu notu.
28. Özellikle bkz. Breuer'in önemli çalışması, "The Early Modern Period", 79-260; bunun üzerine önemli ölçüde eğildim, ayrıca bkz. not 27'deki değinmeler. Saray Yahudileri ile ilgili olarak ayrıca bkz. Michael Graetz, "Court Jews in Economics and Politics", *From Court Jews to the Rothschilds: Art, Patronage, and Power 1600-1800*'de, yayımlayan Vivian Mann ve Richard Cohen (Münih, 1996), 27-43; ve Rotraund Ries and J. Friedrich Battenberg tarafından yayımlanan *Hofjuden: Ökonomie und Interkulturalität: Die judische Wirtschafselite im 18. Jahrhundert* (Hamburg, 2002).

Alman Yahudi yaşamı üzerindeki imparatorluk etkisinin ayak izleri için bkz. Wendehorst, "Imperial Spaces as Jewish Space: The Holy Roman Empire, the Emperor and Jews in the Early Modern Period", 437-74; ve Stephan Ehrenpries, "Legal Space for Jews as Subjects of the Holy Roman Empire", *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 2* (2003): 475-87, aynı zamanda da: Teller'in "Telling the Difference"taki önemli karşılaştırmalı değinmeleri. Bu dönemle ilgili olarak ayrıca bkz. Freidrich Battenberg, *Die Juden in Deutschland vom 16. bis zumende des 18. Jahrhunderts (Enzyklopädie deutscher Geschichte 60)* (Münih, 2001); Alfred Haverkamp ve Alfred Heit'in yayımladığı *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittlealters under der Frühen Neuzeit* (Stuttgart, Almanya, 1981); ve R. Po-chia Hsia and Hartmut Lehmann'ın yayımladığı *In and out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany* (Washington DC, 1955). Ayrıca bkz. Andreas Gotzmann'ın, *Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit: Rechtund Gemeinschaft im deutschem Judentum* (Göttingen, Almanya, 2008), özellikle rabinik yargılama ve herem hakkındaki tartışması, 232-73, 322-57; ve Andreas Gotzmann ve Stephan Wendehorst'un yayımladığı *New Approaches to the Legal History of the Jews of the Holy Roman Empire*, yayımlanmaya hazır *Jewish Culture and History*'nin özel bir sayısı.

29. Özellikle bkz. Cohen, *Die Landjudenschaften im Deutschland*. Ve Teller'in Almanya, Polonya, ve Litvanya ile ilgili olarak "Telling the Difference"taki karşılaştırılmalı değinmelerini gözden geçiriniz.
30. Teller'in vardığı sonuçları karşılaştırınız: "Telling the Difference"ta, Kutsal Roma İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin yasal durumunun kişisel ayrıcalıklara ve Roma yasasının yayılmasına bağlı olduğu ve buna karşın Polonya ve Litvanya ortak varlığının, Yahudilerinin yasal konumunun cemaat ayrıcalığına dayandığı tartışılmaktadır.
31. Bkz. Carlebach, "Early Modern Ashkenaz in the Writing of Jacob Katz and His Work" Jay Harris tarafından yayımlanmış (Cambridge, MA, 2002), 75; ve Chone Shmeruk, "Young Ashkenazic Men in the Yeshivot of Poland" (İbranice olarak), *Sefer Yovel le-Yishak Baer*'de, yayımlayanlar Samuel Ettinger, Salo W. Baron, Ben Zion Dinur ve Israel Helperin (Kudüs, 1961), 304-14-17. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki bu göreceli kültürel üretim noksanlığı, kısmen daha az olarak, Otuz Yıl Savaşları'na atfedi-

lebilir; bununla beraber Jonathan Israel "Otuz Yıl Savaşları'ndaki korkunç ayaklanmaların daha ziyade Almanya ve Orta Avrupa Yahudiği'nin lehine çalışmasının, Alman yaşamındaki Yahudi işlevini takdir edilir bir tarzda ortaya çıkmasına neden olduğunu ve 'Saray Yahudisinin Dönemi' için gerekli zemini hazırladığını... Orta Avrupa ticaretinin ve finansının üzerinde Yahudi etkisinin yüksek seviyesini..." Şeklinde olumlu bir sonuca varmıştır. Bkz. Jonathan Israel, "Central European during the Thirty Years'War", *Central European History 16* (1983): 30; bu makale, daha sonra onun *European Jewry in the Age of Mercantilism*'ine Bölüm 5 olarak dahil edilmiştir. Açıktır ki Israel, savaşın ve ondan sonrasının kültürel değil ekonomik ağlanmasının üzerinde odaklanmıştır. On sekizinci yüzyıldaki rabinik gerileme ile ilgili olarak ayrıca bkz. Azriel Shobet, *Im Hillufei ha-Tekufot: Rashit ha-Haskalah be Yahudut Germania* (Kudüs, 1960), 92-113.

32. Joseph Hacker, "The Boundaries of Jewish Autonomy: Jewish Self-Jurisdiction in the Ottoman Empire from the Sixteenth through Eighteenth Centuries" (İbranice olarak), Almog ve arkadaşlarının yayımladığı *Temurot be Historiah ha Yehudit ha-hadasha... Sefer Yovel le-Shmuel Ettinger*, 349-88. Ayrıca bkz. Joseph Hacker, "The Sepharadim in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century" Bainart tarafından yayımlanan *Moreshet Sepharad: The Sepharadic Legacy*'de, I: 109-33; ve Joseph Hacker, "Community Organization in the Jewish Communities of the Ottoman Empire 1453-1676", Grossman ve Kaplan'ın yayımladığı *Kahal Yis'rael*'de 2: 287-309; Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York, 1983), 18:3-295.
33. Joseph Hacker, "The Chief Rabbinate in the Ottoman Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries" (İbranice olarak), *Zion 49* (1984): 225-63; ayrıca bkz. Hacker, "The sürgün System and Its Impact on Jewish Society in the Ottoman Empire", *Ottoman and Turkish Jewry*'de, 1-65; Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System", Benjamin Braude ve Bernard Lewis'in yayımladığı *Christians and Jews in the Ottoman Empire*'da (New York, 1982), I:69-88; ve Leah Bornstein, "The Structure of the Rabbinate in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice olarak), *Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav* I (1974): 223-58.

34. Yukarıdaki iki notta adı geçen değinmelere ek olarak bkz. Azriel Shohet, "Comments on the Matter on the Matter of Communal Organization of the Jews in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century" (İbranice olarak), *Mi-Kedem u mi-Yam I* (1981) 133-41; Uriel Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century", *Oriens 6* (1963): 229-314; Yarom ben Naeh, "Between Guild and Kahal" (İbranice olarak), *Zion 63* (1998): 227-318; ve Minna Rozen, "Individual and Community in the Jewish Society of the Ottoman Empire: Salonika in the Sixteenth Century", Levy'nin yayımladığı *The Jews of the Ottoman Empire*'da, 215-73.
35. Bkz. Leah Bornstein-Mako vetsky, "Cooperation and Conflict between Religious and Political Leadership (Relations between Parnassim and Rabbis in the Communities of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries)", *Conflict and Consensus in Jewish Political Life*'ta, yayımlayan Stuart Cohen ve Eliezer Don-Yehiya (Kudüs, 1986), 15-30; buradaki değinmeler 25-26 arasındadır; Leah Bornstein-Makovetsky, "Jewish Lay Leadership and Ottoman Authorities during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Ottoman and Turkish Jewry*'de, 87-121; ve Bornstein, "The Structure of Rabbinate in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Cebturies", 223-58. Ayrıca bkz. Eliezer Bashan, "The Attitude of the Sages of Salonika in the Sixteenth to Eighteenth Centuries in the Confrontation over Oligarchic Rule" (İbranice olarak), *Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav 2* (1980): 27-52.
36. Yaron Ben Naeh, *Yehudim be Mamlekhet ha-Sultanim: Ha-Hevra ha-Yehudit be-Imperia Ha-Ottomanit be-Ma'ah ha-Shevah-Esreh* (Kudüs, 2006), 127-243; bu kitap, İngilizce dilinde *Jews in the Realm of the Sultans* (Tübingen, Almanya, 2008) olarak yayımlanmıştır.
37. Bkz. Bartal, *The Jews of Eastern Europe*, 14-22.
38. Bu açıklama Adam Teller'in şu eserine dayanmaktadır: "The Laicization of Early Modern Jewish Society: The Development of the Polish Communal Rabbinate in the Sixteenth Century", Graetz'in yayımladığı *Schöpferich Monente des Europäischen Judentums in der frühen Neuzeit*, 333-49. Ayrıca bkz. Edward Fram, *Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland 1550-1655* (Cincinnati, 1998), 38-49; Mordecai Breuer, "The Status of the Rabbinate in its Management of Ashkenazic Communities in the Fifteenth Century" (İbranice olarak), *Zion 41* (1976): 47-66; Simha Assaf, "On the

History of the Rabbinate in Germany, Poland and Lithunia" (İbranice olarak), Bartal'ın ve Gutman'ın yayımladığı, *Kiyyum ve-Shever: Yehudei Polin le-Doroteihem* I: 59-58; Jacob Goldberg, *Ha-Hevra ha-Yehudit be Mamlekhet Polin-Lita* (Kudüs, 1999); ve Israel Halperin, "The Jews of Eastern Europe from Ancient Times until the Patitions of Poland, 1772-1795", *The Jews: Their History*'de, 4'üncü baskı, Louis Finkelstein tarafından yayımlandı (New York, 1974), 305-42.

39. Bkz. Adam Teller, "Rabbis without a Function? The Polish Rabbinate and the Council of Four Lands in the Sixteenth to Eighteenth Centuries", *Jewish Religious Leadership Image and Reality*'de, Jack Wertheimer tarafından yayımlandı (New York, 2004), I: 371-400.
40. Ben Sasson, *Hagut ve-Hanhagah*, 184; benim çevirim. Konseyler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hayyim Hillel Ben Sasson, "The Councils of the Lands in Eastern Europe" (İbranice olarak), *Rezef u-Temurah*'ta (Tel Aviv, 1984), 239-57; Shmuel Ettinger, "The Council of the Four Lands", *The Jews in Old Poland 1000-1795*'te, yayımlayanlar Anthony Polonsky Jakub Batista ve Andrzej Link-Lencowski (Londra, 1993), 93-109; Goldberg, *Ha-Hevra ha Yehudit be-Mamlekhet Polin-Lita*; Halperin ve Bartal, *Pinkas Va'ad Arbah Arzot*; ve Halperin, *Yehudim ve-Yahadut be-Mizrah Eropah.*
41. Bkz. Gershon Hundert, *Jews in Poland–Lithunia in the Eighteenth Century: A Genealogg of Modernity* (Berkeley, CA, 2004), 81-82; özgün metinde italik yazıyla.
42. Elijah Judah Schochet, *Bach: Rabbi Joel Sirkes: His Life, Works and Times* (New York, 1971), 143-46; Ben Sasson, *Hagut ve -Hanhagah*, 212-21.
43. Ben Sasson, *Hagut ve –Hanhagah,* 257-60.
44. On sekizinci yüzyıl için bkz. Rosman, *The Lords Jews,* 198-205; Hundert, *The Jews in a Polish Private Town,* 116-55; ve Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century.*
45. Hundert, *Jews in Poland-Lithunia in the Eigteenth Century*, 96-97.
46. age., 108.
47. age., 237.
48. Katz, *Tradition and Crisis* (New York, 1961), 81.

ÜÇ: Bilgi Patlaması

1. Yahudi kültürü ile ilgili basılı kitabın tarihinin kapsamını betimleyen ve baskı halinde geniş bir literatür bulunmaktadır; bu tabii ki Elisabeth Eisenstein'ın *The Printing Press as an Agent of change*, 2 cilt (Cambridge, 1979) ile başlamaktadır. Örneğin bkz. Martin Lowry, "Printing and Publishing", *Encyclopedia of the Renaissance* (New York, 1999), 5: 161-66, yeterli bir özet için; Roger Chartier, "The Culture of Print in Early Modern Europe" (Princeton, NJ, 1989); ve Roger Chartier and Gugielmo Cavallo, yayımlar; *A History of Reading in the West* (Amherst, MA, 1999), özellikle Robert Bonfil'in Yahudi geleneğinde okuma konusundaki makalesi. Amnon Raz-Krakotz'un kısa bir şekilde, matbaanın Yahudi kültürü üzerindeki vurgusunu, "Print and Jewish Cultural Development", *Encyclopedia of the Renaissance*'da belirtmektedir (New York, 1999) 3: 344-46.
2. Müteakip bilgilerle ilgili olarak, Elhanan Reiner'ın makalelerine kuvvetle dayanıyorum, buna onun "The Ashkenazic Elite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Text", *Jews in the Early Modern Poland-Polin-10*'da (1997): 85-98; "Transformations in the Polish and Ashkenazic Yeshivot during the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Dispute over Pilpul", 9-80; "The Attitude of Ashkinazi Society to the New Science in the Sixteenth Century", *Science in Context 10* (1997): 589-603; "A Biography of an Agent of Culture: Eleazar Altschul of Prague and his Literary Activity", 229-47; ve "The Rise of the Large Community: On the Roots of the Urban Jewish Community in Poland in the Early Modern Period" (İbranice olarak), *Galed 20* (2006) 13-36, bu ayrıca İngilizce dilinde kısaltılmış bir versiyonda da yer almaktadır: "The Rise of an Urban Community: Some Insights on the Transition from the Medieval Ashkenazi to the Sixteenth Century Jewish Community in Poland", *Kwartalnik Historii Zydów Jewish Historical Quarterly 3* (2003): 364-72. Reiner halen bu konuda bir monografi tamamlamaktadır; ben ona, bana yayımlanmadan evvel bu çalışmanın bir kısmını okumama izin verdiğinden ötürü teşekkür etmek isterim. *Shulhan Arukh* ile ilgili olarak genelde bkz. Isadore Twersky, "The Shulhan Arukh: Enduring Code of Jewish Law", *Judaism 16* (1967): 141-58; ve Davis, "The Reception of the 'Shulhan Arukh' and

the Formation of Ashkenazic Jewish Identity", 251-76.

3. Bkz. Özellikle Reiner, "Ashkenazic Elite", 97-98.
4. Doğu Avrupa'daki Sefarad kütüphanesinin; Maimonides'in felsefi çalışmalarının Isserles'in yeşivasında incelenmesinin üzerindeki tartışma dahil olmak üzere, istila edilmesi hakkındaki değişik görüşler hakkında bkz. Reiner'in not 2'deki makaleleri. Doğu Avrupa'da Kutsal Kitap hakkındaki yorumlar ve verilen vaazlar ile ilgili, felsefi ve Kabalistik çalışmaların basılması ve yayılması konusunda bkz. Elbaum, *Petihut ve–Histagrut*, özellikle 67-248. Bilimsel çalışmalarla ilgili olarak bkz. Elbaum, *Petihut ve–Histagrut*, özellikle 248-79 ve Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, 54-99. Tobias Cohen'in tıbbi ansiklopedisi hakkında bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery*, 229-55. Ayrıca bkz. Shifra Baruchson, *Sefarim ve-Korim: Tarbut Ha-Keriyah shel Yehudei Italia be Shalhe Ha-Renesans* (Kudüs, 1993); Shifra Baruchson, "Diffusion of Books: Sacred Writing and Classical Literature in the Libraries of Renaissance Jews" (İbranice olarak); *Italia 8* (1989): 87-99; Robert Bonfil, "The Libraries of Jews" (İbranice olarak), *Pe'amim 52* (1992): 4-14-15; Ze'ev Gries, "Printing as a Means of Communication among Jewish Communities", 5-17; Gries, *Sifrut Ha-Hanhagot; Ze'ev Gries* Sofer ve-Sippur be-Reishit Ha-Hasidut (Kudüs, 1992); Ze ev Gries, *The Book in the Jewish World* (Oxford, 2007); Joseph Hacker, "The Hebrew Press in Constantinople in the Sixteenth Centry" (İbranice olarak), *Arashet 5* (1972): 457-93; ve Meir Benayahu, "The Shift of the Center of Hebrew Printing from Venice to Amsterdam and the Competition with Jewish Printing in Constantinople" (İbranice olarak), *Mehkaram al Toledot Yahadut Holland*, Joseph Michman tarafından yayımlandı (Kudüs, 1975), I: 41-68.
5. Bkz. Lester Segal, *Historical Conciousness and Religious Tradition in Azariah de Rossi's Me'or Einayim* (Philadelphia, 1989), 153-61; ve Robert Bonfil, "Some Reflections on the Place of Azariah de Rossi's *Meor Eynayim in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry", Jewish Thought in the Sixteenth Cemtury*'de, yayımlayan Bernard Cooperman (Cambridge, MA, 1983), 23-48. Modena'nın değinmesi Marc Saperstein'ın *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*'sindedir (New Haven, CT, 1989), 412.
6. Bkz. Reiner, "A Biography of an Agent of Culture"; not 4'te belirtilen Ze'ev Gries'in çalışmaları; Shmeruk, *Sifrut Yidish be-Polin*; Elbaum, *Petihut ve-*

Histagrut, Moshe Rosman, "Culture in the Book" (İbranice olarak), *Zion 56* (1991); 321-44; Moshe Rosman, "On Being a Jewish Woman in Poland-Lithuania at the Beginning of the Modern Era", Bartal ve Gutman'ın yayımladığı *Kiyyum ve –Shever*, 415-34; ve Halperin, *Yehudim ve –Yahadut be-Mizrah Eropah*, 78-107.

7. Bkz. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1960), 244-324; Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676;* Idel, *Kabbalah: New Perspectives;* and Liebes *Sod ha-Emunah ha-Shabta'it.*
8. *Bkz. Isaiah Tishby,* "The Controversy about the *Zahor in the Sixteenth Century in Italy*" (İbranice olarak), *Hekrei Kabbalah u-Sheluhoteha* (Kudüs, 1982), 79-130; Moshe Idel, "From Hiding to Printing an Esoteric Law: Between R. Isaac Sagi Nahor and Rabbi Isaac Luria", yayımlanmamış elyazması, 2005.
9. *Bkz. Gries, Sifrut Ha-Hanhagot*; Barnai, *Shabta'ut: Hebreim Hevrati'im,* 69-90; Jacob Barnai, "The Spread of Sabbatean Movement in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World,* yayımlayan Sophia Menache (Leiden, Hollanda, 1996), 313-37.
10. Yidiş dilinde yazılmış kitaplarla ilgili olarak, bkz. Shlomo Berger, "Yiddish and Jewish Modernization in the Eighteenth Century" (İbranice olarak), *Braun Lectures in the History of the Jews in Prussia,* cilt 12 (Ramat Gan, Israel, 2006); Shlomo Berger, "An Invitation to Buy and Read: Paratexts of Yiddish Books in Amsterdam 1650-1800", *Book History 7* (2004): 31-61; Chava Turniansky and Erika Timm, *Yiddish in Italia* (Brescia, Italya, 2003); Miriam Gutchow, *Inventory of Printed Books in the Netherlands* (Leiden, Hollanda, 2006); ve Jerold Frakes, *Early Yiddish Texts 1100-1750* (Oxford, 2004). Ayrıca bkz. Avriel Bar-Levav'ın ilginç makalesi: "Between Library Awareness and the Jewish Republic of Letters" (İbranice olarak), Yosef Kaplan ve Moshe Sluhovsky'nin yayımladığı *Sifriyot ve –Osfei Sefarim* (Kudüs, 2006), 201-24.
11. Ladino'yla ilgili olarak bkz. Yitshak Molcho, "La Littérature judéo-espanole en Turquie au premier siècle après les expulsions d'Espagne et du Portugal", *Tesor de los Judios Sefaradies I* (1959): 15-53; Abraham Yaari, *Reshimat Sifre Ladino ha-Nimza'im Be-Veit ha Sefarim ha-Te'umi ve ha-*

universita'i bi Yerushalayim; (Kudüs, 1934); Aron Rodrigue, Guide to the Ladino Materials in the Harvard College Library (Cambridge, MA, 1992); Elena Romero, "Literary Creation of the Sepharadi Diaspora", Beinart'ın yayımladığı *Moreshet Sepharad: The Sepharadic Legacy*, 2: 438-60; ve Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sepharadic Culture* (Bloomington, IN, 2005). On sekizinci yüzyıldaki Osmanlı gerilemesi için bkz. Jonathan Grant, "Rethinking the Ottoman 'Decline': Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries", *Journal of World History 10* (1999) 179-201; ve Barnai, "The Jews of the Ottoman Empire in Seventeenth and Eighteenth Centuries"

12. Leone Ebreo'nun çalışmasıyla ilgili olarak örneğin bkz. Arthur Lesley, "The Place of the *Dialoghi d'amore*'in Contemporaneous Jewish Thought", *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*'de, yayımlayan David Ruderman (New York, 1992), 170-88; Barbara Garvin, "The Language of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore*", *Italia* 13-15 (2001): 181-210; Usque'nin çalışması hakkında bkz. Martin Cohen'in çevirdiği *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel* (Philadelphia, 1965). Delmedigo'nun çalışması için bkz. M. David Geffen, "Insights into the Life and Thought of Elijah Delmedigo Based on his Published and unpublished Works", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research 41-42* (1973-74): 69-86. Mantino hakkında bkz. Kaufmann, *Jacob Mantino: une page de l'histoire de la Renaissance, Revue des études juives 27* (1893): 30-60, 207-38.
13. Bkz. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities*, 298-316; David Ruderman'ın yayımladığı *Preachers of the Italian Ghetto* (Berkeley, CA, 1992); Marc Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthdogy (New Haven, CT, 1989), I-63.*
14. Bkz. Mark Cohen, "Leone da Modena's Riti: A Seventeenth Century Plea for Social Toleration of Jews", Ruderman'ın "Essential Papers" inde, 429-73; Ravid, *Economics and Toleration*; Yosef Kaplan, Henry Méchoulan ve Richard Popkin'in yayımladığı *Menasseh ben Israel and His World* (Leiden, Hollanda, 1989); ve Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobrio de Castro*, Jonathan Chipman tarafından çevrildi (Oxford, 1989).
15. Simone Luzzatto, *Discorso circa il stato de gl'hebrei et in particular dimo-*

ranti nell'inclita citta de Venetia (Venedik, 1638), 73-85. Bkz. Bu kitaptaki giriş bölümünde benim bu düşünüre kısaca değinmem. Bu çalışmanın bir tartışması için bkz. Ravid, *Economics and Toleration*. Ayrıca bkz. Profiat Duran, "giriş bölümü", Ma'aseh Efod (Viyana, 1865). Reuchlin ile ilgili olarak bkz. not 22, aşağıda bu bölümün değişik bir yorumu için bkz. Robert Bonfil, "A Cultural Profile", Davis ve Ravid'in yayımlarındaki *The Jews of Early Modern Venice, 170-73*.

16. Dahili ve harici kullanıma yönelik Yahudilik hakkında yazılmış olan İngilizce elyazmaları için bkz. David Ruderman, *Jewish Enlightenment in an English Key, Anglo Jewry's Construction of Modern Jewish Thought* (Princeton, NJ, 2000), 240-68, *Minhag* kitaplarının donatılması ile ilgili olarak, bkz. Diana Wolfthal, "Imagining the Self: Representations of Jewish Ritual in Yiddish Books of Customs", *Imagining the Self: Imagining the Other: Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*'da, yayımlayanlar Eva Frojmovic (Leiden, Hollanda, 2002); 189-211. Picart ve Yahudiler'in eski zamanların modern döneminde temsil edilmeleri ile ilgili olarak bkz. Richard Cohen, *Jewish Icons; Art and Society in Modern Europe* (Berkeley, CA, 1998), 10-67; ve Samantha Baskind, "Bernard Picart's Etchings of Amsterdam's Jews", *Jewish Social Studies 13* (2007): 40-64.
17. Bkz. Amnon Raz-Krakozkin, *The Censor, the Editor and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century* (Philadelphia, 2007), ve Amnon Raz-Krakotzkin, "Censorship, Editing and the Reshaping of Jewish Identity: The Catholic Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century", *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*'ta, yayımlayanlar: Allison Coudert ve Jeffrey Shoulson (Philadelphia, 2004), 125-55.
18. Daha önceki bölümlerde, matbaanın Yahudi kültürü üzerinde yaratmış olduğu dönüştürücü etki ile ilgili vakayı takdim ederken, kendi savunduğumu abartmak istemiyorum. Elisabeth Eisenstein'in öncülük eden çalışmasına karşılık veren ve onun başlıca eleştirmeni olan *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making* (Chicago, 1998) adlı kitabın yazarı Adrain Johns tarafından ileri sürülen önemli konular, benim tartışmam kapsamında da geçerlidir. Eisenstein ve Johns, değişik açıdaki konumlarını, *American Historical Review 107*'de (2002): 84-14-128, yayımlanan

bir forumdaki hararetli tartışmalarında belirtmişlerdir. Eisenstein; matbaanın kendisinin, metinlerin üretimini köklü bir şekilde artıran, onları geniş çapta dağıttıran ve muhafaza eden devrimci kimliğinin üzerinde ısrarla durmuştur. Bu kişinin iddia ettiğine göre, bu teknik keşif, sonunda eski zamanların modern kültürünün dönüşümüne etki yapmış ve Rönesans, Reform ve bilimsel devrim adıyla anılan olay zamanında bilginin akımını güdümlemiştir. Eleştirileri, onun konumlarını dikkat çekici hale getirmiştir, çünkü matbaanın devrimci tabiatını abarttığı ve bu arada hem matbaadan evvel, hem matbaa döneminde elyazması kültürün devamlılığı ve ısrarlılığı için düşük bir pay biçtiği ileri sürülmüştür. Johns, onu özellikle bir çeşit teknolojik gerekircilik ile suçlamıştır. Bunun yerine, kendi başına sadece matbaa kültürünün değil, (kitap) üreticilerinin, dağıtıcılarının, sansürcülerinin ve kitap okurlarının; eski zamanlardaki modern kültürdeki konumunun incelenmesinde nihai saptayıcı olduğunda ısrar etmiştir. Johns'a gore, matbaanın tarihçesi yerine matbaanın kültürel bir tarihçesi, kendi kitap tarihçilerinin neslinin tercihidir. Yeni bir teknoloji tarafından yaratılan ve kişisel olmayan güçler üzerinde kişisel aracılığı yüceltir; bir makina üzerine odaklanmış kıtasal kültür üzerindeki yerelleştirilmiş incelemeleri vurgular ve okurların, birbirine benzeyen metinlerden bir anlam çokluluğu yaratma özgürlüğünü tanır.

Yahudilikle ilgili bu aynı konuları ele alırken kişinin; ortaçağ Yahudilerinin elyazmalarının sağladığı kültürün, daha düşük derecede olmakla beraber, matbaanın icadından çok daha önceleri, metinlerin ve fikirlerin, engin kültürel ve siyasal sınırların ötesine geçmesini muhakkak ki kolaylaştırdığını kabul etmesi gerekmektedir. Ödül alınış İbranice elyazmaları; basılı kitapların el altında olmasına rağmen, modern döneme dek değerli enstrümanlar olmayı sürdürmüşlerdir. Daha önemlisi, basılı kitapların dağıtımı, bilginin dağıtımı ile karıştırılmamalıdır. Bu bölümde betimlediğim bilgi patlaması, tek başına teknolojik keşfin sonucu olarak algılanmamalıdır. Bu çok daha fazlasını kapsamaktadır: Yeni entellektüel tatların ve modaların teşviki, pedagojide yenilikler; üniversite, yeni okuma alışkanlıkları, daha once anlatılan yüksek devinim derecesi, matbaa dahil olmak üzere çeşitli sosyal mekânlarda Yahudi ve Hıristiyanlar arasında kişisel temasların olanağı gibi, Yahudi cemaatinin dışında, Yahudiler'in yeni öğrenme fırsatlarına erişimi. Kendi başına matbaa, hiçbir zaman bilgiyi doğurmadı; ancak

her yerde Yahudiler için yeni öğrenme ve araştırma fırsatlarının doğmasını sağladı. Buna gore, bu bölüm, matbaanın vurgusunu ileri sürmekte, ancak daha sonraki bölümlerin açığa kavuşturduğu gibi, bilgi patlamasının diğer tezahürlerini de ortaya koymaktadır.

19. Bkz. Amnon Raz-Krakotzin'in, Thomas hakkındaki, "Censorship, Editing, and the Reshaping of Jewish Identity" adındaki eseri ile ilgili öngörülü tartışması ve daha geniş boyutta da *The Censor, the Editor and the Text*, 175-200. Bkz. Bu kitabın Bölüm I, not 44'te zikredilen *Shevet Yehudah*'ın eleştirel baskısı.
20. Yahudilik ve Yahudi metinlerine karşı takınılan ortaçağın Hıristiyan tavırları hakkında engin çapta bilimcilik mevcuttur. Bunun bir örneklemesi şunları dahil edebilir: Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1983); Harry Halperin, *Rashi and the Christian Scholars* (Pittsburgh, 1963); Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, NY, 1982); aynı şahıs, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity* (Berkeley, CA, 1999) ve daha yeni olarak, Deeana Copeland Klepper, *The Insight of Unbeleievers: Nicholas of Lyna and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages* (Philadelphia, 2007).
21. Pico ve Hıristiyan Kabala ile ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. David Ruderman, "The Italian Renaissance and Jewish Thought", Rabil tarafından yayımlanan *Renaissance Humanism"*de, I: 382-433. Ayrıca bkz. Umberto Cassuto, *Ha Yehudim Be-Firenzi bi-Tekufat ha-Renesans*, Bölüm 3, kısım 3; Fabrizio Lelli, "Yohanan Alemanno, Giovanni Picodella Mirandda e la Cultura ebraica italiana del xv secolo", Gian Carlo Garfagnini'nin yayımladığı *Giovanni Pico della Mirandola, convegno internazionale...* (Mirandola, İtalya, 1994); Bernard McGinn, "Cabalists and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought", *Jewish Christians and Chritian Jews: From the Renaissance to the Enlightenement*'da, yayımlayanlar Richard Popkin ve Gordon Weiner (Dordrecht, Hollanda, 1994), 11-34; Frances Yates, *The Occult Philosophy in the Renaissance* (Londra, 1979); ve Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism.*
22. Örneğin bkz. Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth Century Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia* (Athens, OH, 1983); Heiko Obermann, *The Roots of Antisemitism in the Age of the*

Renaissance and Reformation (Philadelphia, 1984); Erica Rummel, *The Case against Johann Reuchlin: Social and Religious Controversy in Sixteenth-Century Germany* (Toronto, 2002).

23. Bkz. özellikle Friedman, *"The Most Ancient Testimony"* ve yeni yayın olarak, Bell and Burnett'in yayımladığı *"Jews, Judaism and the Reformation in the Sixteenth-Century Germany"*.
24. Frank Manuel, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, MA, 1992); Coudert and Shoulson'un yayımladığı *Hebraica Veritas? Christian Hebraists, Jews and the Study of Judaism in Early Modern Europe;* Allison Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont* (1614-1698) (Leiden, Hollanda, 1999); Wilhelm Schmidt-Biggeman'ın yayımladığı *Christliche Kabbala* (Thorbecke, 2003); Steven Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf* (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century (Leiden, Hollanda, 1996); ayrıca bkz. Amnon Raz-Krakotzin'in *Tarbiz* 68'de (1999-2000): 449-55. Burnett hakkındaki makalesi. Bkz. Son zamanlarda neşredilen Jason Rosenblatt'ın *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden* (Oxford, 2006); and David Ruderman, *Connecting the Covenants: Judaism and the Search for Christian Identity in Eighteenth Century England* (Philadelphia, 2007).
25. Bkz. Yaakov Deutsch, "A View of the Jewish Religion: Conceptions of Jewish Practice and Ritual in Early Modern Europe", *Archiv für Religionsgesichte, 3* (2001): 273-95; Steven Burnett, "Distorted Mirrors: Antonius Margaritha, Johann Buxtorf and Christian Etnographies of the Jews", *Sixteenth Century Journal, 25* (1994): 275-87; Ronnie Po-chia Hsia, "Christian Etnographies of Jews in Early Modern Germany" in the *Expulsion of the Jews: 1492 and After,* yayımlayan Raymond Waddington ve Arthur Williamson (New York, 1994), 223-35. Bkz. ayrıca Raz-Krakotzin, *The Censor, the Editor and the Text*, 181-83.
26. Bkz. Sharon Liberman Mintz and Gabriel Goldstein, yayımlar: *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein* (New York, 2005).
27. Yukarıda 22-25 no.'lu notlardaki değinmelere ek olarak, bkz. Özellikle Stephen G. Burnett, "Christian Hebrew Printing in the Sixteenth Century: Printers, Humanism and the Impact of the Reformation, "Helmantica 51" (2000): 13-42.

28. Bkz. Bell ve Burnett'in yayımladığı *Jews, Judaism and the Reformation in the Sixteenth-Century* Gernany; Fania Oz-Salzberger, "The Jewish Roots of the Modern Republic", *Azure* 13 (2002); 88-132.
29. Bkz. Örneğin Elijah Halfan'ın şahitliği, Moshe Idel'in "The Magical and Neoplantic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance", Ruderman'ın yayımladığı *Essential Papers*, 107-8'de.
30. Bu yanıtlar, Ruderman'ın "The Italian Renaissance and Jewish Thought" adlı eserinde, 382-433 adlı eserinde tartışılmaktadır.
31. Kennicott ve Lowth ile ilgili olarak, bkz. Ruderman, "Jewish Enlightenment in an English Key", Bölümler 1-2. Michaelis ve Christian'ın Masoretik metin hakkındaki eleştirileri için bkz. Edward Breuer, *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans and the Eighteenth-Century Study of Scripture* (Cambridge, MA, 1995).
32. Bkz. David Katz, "Henry More and the Jews", *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, yayımlayan Sarah Hutton (Dordrecht, Hollanda, 1990), 173-88.
33. Yahudi Dönmeleri ile ilgili olarak bkz. Elisheva Carlebach, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany 1500-1750* (New Haven, CT, 2001); ve Ruderman, *Connecting the Covenants: Judaism and the Search for Christian Identity in Eighteenth-Century England.*
34. Bkz. Robert Bonfil, *Nofet Zufim*'in fotokopi yayına giriş (İbranice olarak, Yeruşalayim, 1981); Abraham Melamed, "Rhetoric and Philosophy in Nofet Zufim" (İbranice olarak), *Italia I* (1978): 7-38; Robert Bonfil, "The Book of the Honeycomb's Flow by Judah Messez Leon: The Rhetorical Dimension of Jewish Humanism in Fifteenth Century Italy", *Frank Talmage Memorial Volume, Jewish History* 6 (1992), 21-23. "Orthodox apogeletics"e değinme bu son makalede bulunabilir. Ayrıca bkz. Isaac Rabinowitz'in *The Book of the Honeycomb's Flow: Sepher Nopheth Suphim*, Judah Messer Leon tarafından yazılmış (Ithaca, NY, 1983).
35. David Messer Leon'la ilgili olarak bkz. Tirosh-Rotschild, *Between Worlds.* Alemanno ile ilgili olarak, bkz. Fabrizo Lelli'nin *Encyclopedia of the Renaissance*'taki giriş bölümü (New York, 1999), I: 40-42; bu, güncel bir bibliyografyayı da içermektedir. Yagel ile ilgili olarak bkz. David Ruderman, *Kabbalah, Magic and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician* (Cambridge, MA, 1988), özellikle 7. ve 9. Bölümler

Taitazak ile ilgili olarak , bkz. Joseph Sermoneta, "The Scholastic-Philosophical Literature in the book "Porat Yosef", Rabbi Joseph'ın (İbranice olarak), *Sefunot II, Sefer Yavan I* (1971-78): 135-85.Tobias Ha-Cohen'le ilgili olarak, bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe,* Bölüm 8. Ayrıca bkz. Ruderman ve Veltri'nin yayımladığı *Cultural Intermediaries.*

36. Bkz. Joanna Weinberg'in Azariah de'Rossi'nin *The Light of the Eyes*'ın İngilizce tercümesi; Gianfranco Miletto, *Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation: der Salmonische Tempel bei Abrahamben David Portaleone (1542-1612)* (Berlin, 2004), Moshe Idel, "Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher", Ruderman'ın yayımladığı *Preachers of the Italian Ghetto*, 44-66; Adam Shear, "Judah Moscato's Scholarly Self-Image and the Question of Jewish Humanism", Ruderman ve Veltri'nin yayımladığı *Cultural Intermediaries*, 149-77 ve aynı zamanda Joanna Weinberg'ın makalesi, " The Beautiful Soul: Azariah de'Rossi's Search for Truth", 109-26, aynı ciltte.
37. Örneğin bkz. Don Harrán, "Jewish Dramatists and Musicians in the Renaissance: Separate Activities, Common Aspirations" *Musicologia humana: Studies in Honor of Waren und Ursala Kirkendale*'de, Siegried Gmeinwieser, David Hiley ve Jörg Riedbauer tarafından yayımlandı (Floransa, İtalya, 1994), 291-304; Don Harran, "As Famed, So Perceived: Salamone Rossi Ebreo, Late Renaissance Musician", Ruderman ve Veltri'nin yayımladığı *Cultural Intermediaries*'de, 178-215; ve Anne-Laure Benharrosh, "Leone de Sommi, home de thé âtre juif dans l'Italie de la Renaissance", *Les Cahiers du Judaisme 14* (2003): 25-43.
38. Örneğin bkz. Abraham Melamed, "Hebrew Italian Renaissance and Early Modern Encyclopedia", *Rivista di storia della filosofia I* (1985): 91-112; Shlomo Berger ve Resianne Fontaine, "'Something on Every Subject': On Pre-Modern Hebrew and Yiddish Encyclopedias", *Journal of Modern Jewish Studies 5* (2006): 269-84. Ayrıca bkz. David Ruderman, "At the Intersection of Cultures: The Historical Legacy of Italian Jewry Prior to the Emancipation", *Gardens ve Ghettos: Art and Jewish Life in Italy*'de, Vivian Mann (Berkeley, CA, 1989), 1-23.
39. Bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery*, 8. ve 9. Bölümler.

40. Bkz. Moshe Idel, "Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480-1650", Ruderman'ın *Essential Papers*'inde, 324-44; Moshe Idel, "Major Currents in Italian Kabbalah between 1560 and 1660", Ruderman'ın *Essential Papers*'inde, 345-68: ve Moshe Idel, "Italy in Safed, Safed in Italy: A Chapter in the Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah", Ruderman ve Veltri'nin yayımlarında, *Cultural Intermediaries*, 239-69.
41. Joseph Hacker, "Intellectual Activity among the Jews of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice olarak), *Tarbiz 53* (1984): 569-603; Joseph Hacker, "A Polemic against Philosophy in Istanbul in the Sixteenth Century: Studies in the book *Derekh Hayyim* of R. Menahem Lonzano" (İbranice olarak), *Mehkarim be-kabbalah be-filosofia yehudit u-ve-sifrut hamusar ve-ha-hagut... Isaiah Tishby Volume*'de, (Kudüs, 1986), 507-36; Hava-Tirosh-Samuelson, "The Ultimate End of Human Life in Post-Expulsion Philosophic Literature", Gampel'in yayımladığı *Crisis and Creativity*, 223-54. Ayrıca bkz. Barnai, "The Jews of the Ottoman Empire in the Seventeenth and Eighteenth Centuries"
42. Bkz. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity*; Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobrio de Castro*; Bodian, *Hebrews of the Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. Amsterdam'daki Yidiş basını ile ilgili olarak, bkz. Berger, "An Invitation to Buy and Read". İbranice basın ve aynı zamanda Amsterdam'daki kültürel eğilimlerin açıkça ve kısaca ifade edildiği bir özet için bkz. Yosef Kaplan, "Jewish Amsterdam's Impact on Modern Jewish History", Graetz'in yayımladığı *Schöpferische Momente des europaischen Judentums in der frühen Neuzeit*, 57-62.
43. Örneğin bkz. Noah Efron, "Irenism and Natural Philosophy in Rudolfine Prague: The Case of David Gans", *Science in Context 10* (1997): 627-50.
44. Bkz. Özellikle Reiner ve Elbaum, notlar 2 ve 4, yukarıda; ayrıca Moshe Rosman, "A Prolegomenon to Jewish Cultural History", 109-127; Moshe Rosman, "Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Common wealth", Biale'nin yayımladığı *Cultures of the Jews*, 519-70; Berger, "An Invitation to Buy and Read". Ayrıca bkz. Bu kitabın giriş bölümü, notlar 2, 32-34 ve bu bölüm ile ilgili olarak yukarıdaki 10 no'lu not.
45. Bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, 54-99 ve orada listelenen bibliyografya.

46. Bkz. Ruderman, *Jewish Thought*, 100-15. Diğer üniversitelerdeki Yahudi üniversite öğrencileriyle ilgili olarak bkz. Yosef Kaplan, "Sepharadi Students at the University of Leiden", *An Alternative Path to Modernity*'de, 196-210; ve Israel Bartal, "Jews in Eastern European Higher Education" (İbranice olarak), *Toledot Ha-Universita Ha-Ivrit Bi-Yerushalayim*, yayımlayanlar Shaul Katz ve Michael Heyd (Kudüs, 1997), 75-89.
47. Bu yazarların her biri, Ruderman'ın "Jewish Thought"unun ayrı bir bölümünün konusudur, 118-52, 153-84, 229-55, 256-72 ve 310-31.
48. Bkz. Ruderman, *Jewish Thought*, 273-309. Ayrıca bkz. Kaplan, "Sepharadi Students at the University of Leiden" ve bu kitabın Bölüm I, not 39'da adı geçen Eliezer Gutwirth'in iki makalesi.
49. Basilea ile ilgili olarak, bkz. Ruderman, *Jewish Thought*, 213-28.

DÖRT: Dini Otoritede Kriz

1. Salo Baron, "Ghetto and Emancipation", *Menorah Journal 14* (1928): 526; Benjamin Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia* (Berkeley, CA, 2002), 8-9. Ayrıca Katz'ı da karşılaştırınız, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages.* "Kriz"in, genel olarak bir tarihsel kategori olarak görülmesi ile ilgili olarak, bkz. Randolph Starn, "Historians and 'Crisis'", *Past and Present 52* (1971): 3-22 ve son zamanlarda da, J. B. Shank, "Crisis: A Useful Category of Post-Social Scientific Historical Analysis?" *American Historical Review 113* (2008): 1090-99.
2. Bkz. Philip Benedict ve Myron P. Guttman'ın yayımladığı *Early Modern Europe: From Crisis to Stability* (Newark, DE, 2005) özellikle Philip Benedict'in önyazısı. Ayrıca bkz. J. H. Elliott'un makalesi: "The General Crisis in Retrospect: A Debate without End", aynı ciltte, 31-51. Tartışmayı tetikleyen makaleler ilk önce *Past and Present* dergisinde yer almış ve Eric Hobsbawm ve H. R. Trevor-Roper tarafından yayımlanmışlardır.Trevor Aston'un yayımladığı *Crisis'in Europe 1560-1660* adlı eserinde (Londra, 1965) bununla alakalı başka makalelerle birlikte tekrar yayımlanmıştır. Ayrıca bkz. Theodore Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe* (Oxford, 1975). Son özet ve tartışmanın değerlendirilmesi, Jonathan Dewald'ın "Cris, Chronology and the Shape of European Social His-

tory", *American Historical Review 113*'de bulunabilir (2008): 1031-52. Ayrıca bkz. Geoffrey Parker, "Crisis and Catastrophe: The Global Crisis of the Seventeenth Century Reconsidered", *American Historical Review 113* (2008): 1053-79. Belli başlı isyanların ve ihtilallerin 1055. sayfadaki tablosunda Parker, Shabbetai Zevi'nin ortaya çıkışını ele almaktadır.

3. Bkz. Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (Paris, 1935); Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715*, Fransızca'dan J. Lewis May tarafından çevrildi (Harmondsworth, İngiltere, 1964); Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (Londra, 1981) ve Margaret Jacob, "The Crisis of the Europen Mind: Hazard Revisited", *Politics and Culture in Early Modern Europe*'ta, Phyllis Mack ve Margaret Jacob tarafından çevrildi (Cambridge, 1987), 251-71. Ayrıca bkz. Bu kitabın ekler bölümü, not 13.
4. Bkz. Jonathan Israel, *Radical Enlightenement: Philosophy and the Making of Modernity* (Oxford, 2001), özellikle 1-81; buradaki değinmeler, 7 ve 17'dedir.
5. Örneğin Jacob Katz, çalışmasında "kriz" kavramının önde gitmesine karşın, Avrupa'nın tarih yazımındaki genel iktisadi ve siyasal krizleri ve Hazard'ın ve diğerlerinin kültürel krizlerini tamamen gözmezlikten gelmiştir. Bu konuyla ilgili olarak, bkz. Yosef Kaplan, "The Early Modern Period in the Histographical Production oj Jacob Katz" (İbranice olarak), *Historiografia ba-Mihvan: Iyyun Mehudash be-Mishnato shel Yaakoz Katz,* Israel Bartal ve Shmuel Feiner (Kudüs, 2008), 19-35, özellikle 26-35. Bununla beraber, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*'te (Cambridge, MA, 1973), sayfa 228, not 25, Jacob Katz, geleneksel Yahudi cemaatindeki yapısal değişikliği, Hugh Trevor Roper'inkilerle karşılaştırmaktadır. (Michael Silber'e bu başvuru kaynağı için teşekkürlerimi sunarım.)

   Öte yandan Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism*'de, 170, aşağıdaki net olmayan çözümlemeyi sunmaktadır: "1650'lerde ve 1660'larda dahili tazyiklerden oluşan ve giderek artan bir kargaşa, Yahudi âlemini kıvrandıracaktı. Dahası, her ne kadar bu Yahudilik uyanışının ayrı, müstakil ve Hıristiyan Avrupa'sının güncel meşgaleleri ile bağlantılı olmayan kökleri varsa da; bu, Avrupa kültürünün tümünü sarsan ve derinleşen bir kriz zamanında yer almış ve bazı aynı nedenleri paylaşmıştır. Önü-

ne geçilmez bir şekilde, Sinegog'daki mayalanma, daha geniş bir seviyede Avrupa'nın adanması ve düşüncesi ile bir arada işlev görmüş olup; rastlaşmaların zincirlerinden bir tanesi, diğerini kültürel dönüşüm konusunda göze çarpar bir şekilde doygunlaştırmıştır.

6. Bkz. Özellikle Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676;* Gershom Scholem, *Mehkarei Shabta'ut*, yayımlayan Yehudah Liebes (Kudüs, 1991) ve Liebes, *Soaha-Emunah ha-Shabeta'it.*
7. Örneğin bkz. Moshe Idel, "One from a Town, Two from a Clan: The Diffusion of Lurianic Kabbala and Sabbateanism: A Revuluation", *Jewish History 7* (1993): 79-104; Moshe Idel, *Messianic Mystics* (New Haven, CT, 1998), Bölüm 6; Yehudah Liebes, "Sabbetean Messianism", *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*'de (Albany, NY, 1993): 93-106; Avraham Elqayam, "The Mystery of Faith in the Writings of Nathan of Gaza" (İbranice olarak), PhD tezi, Kudüs İbrani Üniversitesi, 1993 ve Eliot'un yayımladığı *Ha-Halom ve Shivro.*
8. Jacob Barnai, "Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents", *Jewish Messianism in the Early Modern World*, Jacob Barnai, "Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents", *Jewish Messianism in the Early Modern World*, Matt Goldish ve Richard Popkin tarafından yayımlanmış (Dordrecht, Hollanda, 2001), 77-90; Barnai, *Shabta'ut: Hebetim Hevrati'im* ve Barnai "The Spread of the Sabbatean Movement in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", 313-37.
9. Richard Popkin, "Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi", Goldish ve Popkin'in yayımladığı *Jewish Messianism in the Early Modern World,* 91-106; Michael Heyd, "The Jewish Quaker: Christian Perceptions of Sabbatai Zevi as an Enthusiast", Coudert ve Shoulson'un yayımladığı *Hebraica Veritas? Christian Hebraists, Jews and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, 234-65; Elisheva Carlebach, "The Last Deception: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands", Goldish ve Popkin'in yayımladığı *Jewish Messianism in the Early Modern World*'de, 125-38.
10. Michael Heyd, "The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach", *Journal of Modern History, 53* (1981): 258-80; Michael Heyd, *Be Sober and Reasonable: Science, Medicine and*

the Critique of Enthusiasm in the Seventeenth Century and Early Eighteenth Centuries (Leiden, Hollanda, 1995).

11. Matt Goldish, "Patterns in Converso-Messianism", Goldish ve Popkin'in yayımladığı *Jewish Messianism in the Early Modern Period*'da, 41-64; Goldish, *The Sabbatean Prophets*. Goldish, Kabala'nın rolünü vurgulamakta ve eski zamanların modern Yahudilerinin önde gelen ilahiyatı olarak ve Yahudi dünyasındaki yetki krizinin başlıca etkeni olarak Kabala'yı göstererek, Scholem'in izinden gitmektedir.
12. On sekizinci yüzyılın ilk yarısındaki Sabetaycılığın tarihçesini çizerken başlıca rehber, Elisheva Carlebach'ın Moses Hagiz ve Sabetaycı karşıtlılıklar konusundaki ustaca çalışmasıdır. Her ne kadar bu bayanın çalışmasının odağı sadece Hagiz üzerindeyse de, tüm bu uzun dönem boyunca Hagiz'in; Sabetaycılığın dini inkâr edişini bir cezalandırma olarak kabul edip, bunun karşısında güçlü bir şekilde duran önde gelen bir kişi olması, Sabetaycılar ve onları izleyenler arasındaki şiddetli patlamalar hususunu panoramik bir şekilde görebilmek için anlamlı bir perspektif sağlamaktadır. Bkz. Carlebach, *The pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*.
13. age., 75-159; I. S. Emmanuel, "Documents Related to the Nehemiah Hayon Controversy in Amsterdam" (İbranice olarak), *Sefunot 9* (1965): 211-46; Menahem Friedman, "New Documents Relating to the Hayon Controversy" (İbranice olarak), *Sefunot 10* (1966): 483-619; Yehudah Liebes, "The Ideological Basis of the Hayon Controversy" (İbranice olarak), *Proceedings of the Eight World Congress* (Kudüs, 1982): 129-34.
14. *Oz le-Elohim I*, *The Pursuit of Heresy*'de, 99, Carlebach tarafından çevrildi.
15. Carlebach, *The Pursuit of Heresy*, 99-101.
16. Yahudi Hıristiyanlığının bir ifadesi olarak Hayon'un *Oz le-Elohim* adlı kitabı üzerindeki Hıristiyan ilgisi hakkında bkz. Hans Joachim Schoeps, *Philosemitismus in Barock: Religions-und gestesgeschichtliche Untersuchungen* (Tübingen, Almanya, 1952), 108-14.
17. Bkz. Bu kitabın 2. Bölüm'ünde yer alan Hagiz ve Amsterdam'ın laik yöneticileri arasındaki ve Sasportas ile Leghorun'un laik yöneticileri arasındaki tartışmalar ve karşıtlıklar.
18. Bkz. Carlebach, *The Pursuit of Heresy*, 195-255, Luzzato üzerindeki tartışma ve aynı zamanda da *Netivei Emunah u-Minut*'da (Kudüs, 1964) topla-

nan Isaiah Tishby'nin ilk zamanlar yazdığı makaleler hakkında. Emden-Eibeschütz tartışması için bkz. Jacob Joseph Schacter, "Rabbi Jacob Emden: Life and Major Works", PhD tezi, Harvard Üniversitesi, 1988; Mortimer Cohen, *Jacob Emden: A Man of Controversy* (Philadelphia, 1937) ve Gershom Scholem'in Cohen'in kitabı üzerindeki eleştirel makalesini içeren *Mekharei Shabta'ut*, 655-80. Ayrıca bkz. Sid Z. Leiman, "When a Rabbi is Accused of Heresy: Rabbi Ezekiel Landau's Attitude toward Rabbi Jonathan Eibeschütz", *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*'ta, Jacob Neusner, Ernest Frerichs ve Nahum Sarna tarafından yayımlandı (Atlanta, 1989), 3: 179-94. Bkz. daha yakın zamanlarda, Sid Z. Leiman ve Simon Schwarzfuchs, "New Evidence on the Emden-Eibeschütz Controversy: The Amulets from Metz", *Revue des études juives 165* (2006): 229-49 ve Pawel Maciejko, "The Jews' Entry into the Public Sphere: The Emden-Eibeschütz controversy Reconsidered", Feiner ve Ruderman'ın yayımladığı *Early Modern Culture and Haskalah*, 135-54.

19. Simon Ginzburg, *Ha-Ramhal u-Venai Doro: Osef Iggrot u-Te'udot* (Tel Aviv, 1937), I: 116, *The Pursuit of Heresy*'de, 203, Carlebach tarafından çevrildi.
20. Ginsburg, *Ha-Ramhal u-Venai Doro, I: 74, 90; 2: 85, The Pursuit of Heresy*'de, 209, Carlebach tarafından çevrildi; özgün metinde italik olarak.
21. Carlebach, *The Pursuit of Heresy*, 223.
22. Yukarıdaki 18 no'lu nottaki başvurulan kaynakçalara ek olarak, bkz. Chaim Wirszubski, "The Sabbatean Kabbalist R. Moses David of Podruhayce" (İbranice olarak), *Zion* 7 (1942): 73-93 ve Yehudah Liebes, "On a Secret Jewish-Christian Sect Whose Source is in Sabbateanism" (İbranice olarak), *Sod ha-Emunah ha-Shabta'it*, 212-37. Liebe'nin görüşünün eleştirisi için bkz. bu kitabın 5. Bölüm'ü.
23. Franksizm hakkındaki klasik çalışma, Majer Balaban'ın *Le-Toldot ha-Tenu'ah ha-Frankit*'tir (Tel Aviv, 1934). En önemli sentez, Pawel Maciejko'nun *The Mixed Multitude: The Development of the Franksist Movement 1755-1816* (Oxford, yayımlanacak) adlı eserinde mevcuttur.
24. Carlebach, *The Pursuit of Heresy*, 75.
25. Örneğin bkz. Jacob Katz, *Ha-Halakha Be-Meizar: Mikhsholim al Derekh ha-Orthodoxsiya be-Hithavutah* (Kudüs, 1992); Jacob Katz, "*Orthodoxy in Historical Perspective*", *Studies in Contemporary Jewry 2*'de (1986):

3-17; Moshe Samet, "Halakha ve-Reforma", PhD tezi, Hebrew University, 1972; Israel Bartal, "True Knowledge and Wisdom: On Orthodox Historiography", *Studies in Contemporary Jewry 10* (1994): 178-92; David Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of Modern Jewish Orthodoxy* (Tuscaloosa, AL, 1990); Mordechai Breuer, *Modernity within Tradition*, çeviren Elizabeth Petuchowski (New York, 1992) ve Michael Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition", *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, yayımlayan Jack Wertheimer (New York, 1992), 23-84. Ayrıca bkz. Michael Silber, "Orthodoxy", *Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*'ta, yayımlayan Gershon Hundert (New Haven, CT, 2008), 2: 1292-97, özellikle 1293: "Orthodoxy thus emerged in response to ideologies that challenged tradition and presented themselves as legitimate alternatives".

26. Carlebach, *The Pursuit of Heresy*, 277. Katz, Carlebach'ın kitabını *Zion* 59'da gözden geçirmiştir (1994): 521-24.
27. Bkz. Adam Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity* (Philadelphia, 2005), özellikle 1-17.
28. Bkz. David Sorotzkin, "Kehillat ha-al Zeman be-Idan ha-Temuzot: Kavim le-Hithavutan shel Tefisot ha-Zeman ve ha-Kolektiv ke-Basis le-Hagdarat Hitpathut ha-Orthodoksiyah ha-Yehudit Be-Eropah be-At ha-Hadasha." PhD tezi, Kudüs İbrani Üniversitesi, 2007.
29. Bkz. Shalom Rosenberg, "Emunat Hakhamim", *Jewish Thought in the Seventeenth Century*'de, yayımlayan Isadore Twersky and Bernard Septimus (Cambridge, MA , 1987), 285-342 ve Yosef Kaplan'ın *An Alternative Path to Modernity*'deki, 234-79; " 'Karaites' in the Early Eighteenth Century" adındaki makalesi ile ilgili çekincelerine dikkat ediniz. Daha yakın zamanlarda Feiner ve Ruderman tarafından yayımlanan *Early Modern and Haskalah*'daki, 99-110, "Secularizing the Portuguese Jews: Integration and Orthodoxy in Early Modern Judaism"de onsekizinci yüzyılın başlarında Amsterdam Yahudi cemaatindeki gelişmeleri betimlerken, Kaplan'ın *orthodoxy* terimini nasıl kullandığını karşılaştırınız.
Shmuel Feiner, yüzyılın tam sonlarında olmakla beraber ve Aydınlanma'nın Yahudi imanı üzerindeki yıpratıcı darbesine özellikle bir tepki olarak, on sekizinci yüzyılda ortodoksluğun başlangıçlarını saptamıştır. Bkz. Shmu-

el Feiner, "To Uproot Wisdom from the World: Enemies of the Enlightenement and the Roots of Ultra-Orthodoxy" (İbranice olarak), *Kana'ut Datit*'te Meir Litvak ve Ora Limor tarafından yayımlandı (Kudüs, 2008), 57-83.

30. Moses Hagiz, *Mishnat Hakhamim* (1864; Tel Aviv'de tekrar basıldı, 1964), 519: 64a-65b; ayrıca bkz. 521, Rosenberg'in çevirdiği "Emunat Hakhamim" , 297; vurgu eklenmiştir.
Leible of Prosnitz ve Moses Meir of Zolkiew adlı Sabetaycılar hakkında bkz. Carlebach, *The Pursuit of Heresy,* 174-76.
31. Jacob Sasportas, *Sefer Zizat Novel Zevi,* Isaiah Tishby tarafından yayımlandı (Kudüs, 1954), 87, Rosenberg tarafından çevrildi, " Emunat Hakhamim ", 296-97.
32. *Sefer Zizat Novel Zevi,* 256, Pawel Maciejko tarafından çevrildi, *The Mixed Multitude*; özgün baskıda italiklerle. Alıntı, Bölüm 2'den alınmış olup, başlığı "The Peril of Heresy, the Birth of a New Faith"dir. Dr. Maciejko'ya, yayımlanmadan önce bu bölümün bir kopyasını okumama izin verdiği için müteşekkirim.
33. Bkz. Carlebach, *The Pursuit of Heresy,*123-59.
34. age, 191-63.
35. Bkz. Maciecjko, *The Mixed Multitude* Bölüm 2.
36. Carlebach, *The Pursuit of Heresy*'de adı geçmektedir.
37. Bkz. Özellikle Carlebach, *The Pursuit of Heresy,* 149-55. Adı geçen değinme, Isaiah Sonne'nin "Correspondence between R. Moses Hagiz and R. Samson Morpurgo Regarding Nehemiah Hayon and his Sect"inde (İbranice olarak) yer almaktadır, *Kovez al Yad 12* (1937): 190 b, Carlebach tarafından *The Pursuit of Heresy* olarak çevrildi, 151; bu kişinin not 29'da 316 hakkındaki alıntısı "19b" yerine "190b" olarak okunmalıdır.
38. Sabetaycı Nehemiyah Hayon ile Spinoza'yı bağdaştırma konusunda çağdaş bir girişime büyüleyici bir örnek olarak, Hague'da İspanyol ve Portekiz sinagogunun hahamı David Nunez-Torres tarafından yazılmış olan ve ölümünden birkaç ay sonra 1728'de yayımlanan bir Fransız makalesini sayabiliriz. Deneme *Bibliotheque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe I, 335-352 (1728)*'de bulunabilir. Hayon'un çekişmeli kitabının bu uzun eleştirisinde yazar ilahi öz hakkında temel düşünceleri objektif bir şekilde ve serinkanlılıkla sunarken, Amsterdam'daki hahamların çalışmayı

sapkın bulmadıklarına dikkat çeker ve Hagiz ile rabinik meslektaşlarının eleştirilerini tamamen inkâr eder. Kitabın 1713'te yayımlanmasıyla on beş sene sonra bu eleştirinin ortaya çıkması arasında neden bu kadar uzun bir sürenin mevcut olduğu belli değildir. Nunez-Torres (340'ta) Hayon'un kitabının özellikle 8. Bölüm'ünde bulunan fikirlerin Spinoza'nın felsefi sistemiyle uyum içinde olduğunu belirtir. Spinoza'nın çalışmalarını bulunduran geniş bir kütüphaneye sahip olan bir aydının bu bilimsel yorumu büyük bir merak uyandırır. Ne Hayon'un süslü yayını, ne de Spinoza'nın felsefi ciltleri bu aydını rahatsız etti. Aksine, Spinoza'nın kitaplarını kütüphanesi için masum bir şekilde toplarken, Hayon'un din bilimini Yahudi olmayan bir gazetede yayımlayacak kadar önemli gördü. Nunez-Torres'i ve onun ünlü kütüphanesini öğrenmemi sağlayan ve bundan bana söz eden Yosef Kaplan'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

39. Bkz. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (Princeton, NJ, 1989); ve Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge 1999)
40. Diğer sapkınlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kaplan; *From Christianity to Judaism*, özellikle 122-78; Uriel de Costa, *Examination of Pharisaic Traditions*, ed. Herman P. Salomon (Leiden; Hollanda 1993)
41. Yosef Kaplan'ın makalesi ve yukarda 29. notta Şalom Rosenberg'in çıkardığı sonuçlarda onun çekinceleri hakkında referanslara bakınız.
42. Talya Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: 'Voice of a Fool,' an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture* (Stanford, CA, 1997)
43. Jonathan Israel'in başarısız çabası için bkz. "Was There a Pre-1740 Sephardic Jewish Enlightenment?", *La Diaspora des Nouveaux-Chrètiens: Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian* 48 (2004) 3:20
44. Bkz. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 263-70.
45. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism*, 219-20. Nieto'da bkz. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, 310-31.
46. Shmuel Feiner'ın çıkacak olan ve deneysel olarak *Olam Hadash, Olam Hafukh; Shorshe ha-Hillun Be-Yahadut Eropah be Me'ah ha-18* (Yeruşalayim) adını almış ve İngilizce yayımlanacak olan kitabına değiniyorum. Bu geniş metnin ilk versiyonunu okumamı sağlayan Profesör Feiner'a teşekkür derim.

47. Chimen Abramsky, "The Crisis of Authority within European Jewry in the Eighteenth Century", *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann,* ed. Raphael Loexe ve Sigfried Stein (Tuscaloosa, AL, 1976) 13-28, o da daha büyük Avrupa krizleriyle ilgili hiçbir bağlantı sunmaz.
48. 2. Bölüm 31. notta Jonathan Israel'in makalesine ve orada ekonomik istikrar ile kültürel üretim eksikliği arasındaki fark hakkında benim yorumlarıma bakınız.

BEŞ: Karışık Kimlikler

1. Özellikle Kaplan'a bkz. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe* 1-28; Yosef Kaplan, "The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger" Gampel'de ed. *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648,* 121-45; Yosef Kaplan "Wayward New Christians and Stubborn Jews: The Shaping of a Jewish Identity" *Jewish History* 8 (1994): 27-41; Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, 44; Robert Bonfil, "Dubious Crimes in Sixteenth Century Italy: Rethinking the Relations between Jews, Christians, and Conversos in Pre-Modern Europe", *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*'de ed. Moshe Lazar ve Stephen Haliczer (Lancaster, CA, 1997) 299-310.
2. I. notta sözü edilen çalışmaların dışında Bkz. Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro* ve en son daha eski ve daha yeni çalışmaların bibliyografisini içeren Graizbord, *Souls in Dispute.*
3. Pisa ve Leghorn için bkz. Beinart'ta Robert Bonfil, "The History of the Spanish and Portuguese Jews in Italy", ed. *Moreshet Sepharad: The Sephardic Legacy*, 2:217-39. Amsterdam için yukarda 1. ve 2. notlarda Kaplan'ın kitabına bakınız ve Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam.* Hamburg için bkz. M. Studemund Halévy, ed., *The Sefarden in Hamburg: Zur Geschichte einer Minderheit* (Hamburg, 1994).
4. Bkz. Graizbord, *Souls in Dispute*; David Graizbord, "A Historical Contextualization of Sephardi Apostates and Self-Styled Missionaries of the Seventeenth Century", *Jewish History* 19 (2005): 287-313; Yosef Kaplan,

"The Struggle against Travelers to Spain and Portugal in the Western Sephardic Diaspora," *Zion* 64 (1999) 65-100; Yosef Kaplan, "The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the 'Lands of Idolatry'" (1644-1724); *Jews and Conversos*: S*tudies in Society and the Inquisition* (Kudüs, 1981), 197-224; Richard Kagan ve Abigail Dyer, eds. *: Inquisitorial Inquiries: Brief Lives of Secret Jews and Other Heretics* (Baltimore 2004); Mercedes Garcia Aranel ve Gerald Wiegers, *Samuel Pallache: A Moroccan Jew in Catholic and Protestan Europe* (Baltimore 2003); Mercedes Garcia-Aranel "Jewish Converts to Islam in the Muslim West," *Israel Oriental Studies* 17 (1997): 227-48. Brian Pullan'ın *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550-1670*, (Oxford 1983) adlı ilk çalışmasına da bakınız.

5. 1-4 notlardaki referansların, özellikle Kaplan'ın kitaplarının yanında, bkz. Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*; Kaplan, "Secularizing the Portoguese Jews: Integration and Orthodoxy in Early Modern Judaism," editörler Feiner ve Ruderman'da, *Early Modern Culture and Haskallah,* 99-110.
6. Çalışmaları bu cildin 4. Bölüm'ünün, 9. dipnotunda listelenen Jacob Barnai'i kastediyorum.
7. Matt Goldish'i kastediyorum. Hıristiyan dünyasında Sabetaycılığı çalışmış olan Michael Heyd ile Richard Popkin'i karşılaştırınız. Bkz. 4. Bölüm, 10-12. dipnotlar.
8. Scholem, *Sabetai Sevi*, 211-12, 283-84, 796.
9. Her iki alıntı da Yerushalmi'de tercüme edilmiştir, *From Spanish Court to Italian Ghetto, 336-37*
10. Bkz. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, 338-39; Pawel Maciejko, "Christian Elements in Early Frankist Doctrine," *Gal-Ed* 20 (2006) 22-23.
11. Bkz. Yeudah Liebes, "On a Secret Jewish-Christian Sect Whose Source is in Sabbeteanism" (İbranice), *Sod ha-Emunah ha-Shabbta-it* 223-25; Yehudah Liebes "The Ideological Foundation of the Debate over Hayon" *Sod ha-Emunah ha-Shabbta-it* 49-52; Maciejko "Christian Elements"21-22.
12. Chaim Wirszubski; "The Sabbatean Kabbalist R. Moses David of Podhayce" (İbranice), *Zion* 7 (1942) 73-93.
13. Liebes, "On a Secret Jewish-Christian Sect whose Source is in Sabbeteanism", 212-37.

14. Maciejko, "Christian Elements" 24-31.
15. Bkz. Eliot Wolfson, "Messianism in the Christian Kabbalah of Johann Kemper," editörler Goldish ve Popkin, *Jewish Messianism in the Early Modern World*, 138-87; Shifra Asulin, "Another Glance at Sabbatianism, Conversion, and Heraism in Seventeenth Century Europe: Scrutinizing the Character of Johann Kemper of Uppsala, or Moses, son of Aaron, of Cracow (İbranice) Elior'da, editör *HaHalom ve-Shivro* 2:423-70.
16. Asulin, "Another Glance", 434-35, Bkz. Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, 92-133, özellikle 109-10.
17. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality* "The Crypto-Jewish Sect of the Dönmeh (Sabbatians) in Turkey" (New York 1971) 142-66; Gershom Scholem "Barukhyah: The Head of the Sabbeteans in Salonika" (İbranice) *Mehkarei Shabbta'ut*, 321-89.
18. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", 160.
19. Bkz. Maciejko, "Christian Elements in Early Frankist Doctrine", 13-41; Maciejko, "Jewish and Christian Perspectives on Frankism", *The Mixed Multitude*; Pawel Maciejko "Barouch Yavan and the Frankist Movement: Intercession in an Age of Uheaval", *Jahbuch des Simon –Dubnow-Instituts* 4 (2005) :333-54.

    Bu bölümü bitirmeden önce, Sabetaycılıkta doğrudan olmasa bile, yoğun Mesihlik ateşiyle teşvik edilen dinsel ikili çatının ilk şeklinden bahsetmek yerinde olabilir. Imanuel Bocarro Frances (1588-1668) olarak da bilinen Jacob Rosales, Sabetay Sevi'nin Mesihliğine kapılmak için fazla yaşlı olmasına rağmen, daha sonra Sabetay Sevi'den etkilenen ve kendi kimliklerini hem Hıristiyan hem de Yahudi unsurlarıyla şekillendiren diğer Konversolara bir çeşit öncü olmuştur. Rosales Portekiz'i terk ettikten sonra hayatının büyük bir kısmını Hamburg'da doktor, matematikçi ve gökbilimci olarak geçirdi. Siyasi gökbilimine büyük bir ilgi duydu ve bu sayede efsanevi kral Sebastian'ın geri dönüşüyle Portekiz için Mesihsel bir gelecek hesaplaması mümkün oldu. Mesleğini icra eden bu Yahudi, hevesli Sebastian ile birlikte sonunda eşi Ana ile Engizisyon tarafından ihbar edildi ve birkaç sene sonra öldü. Hamburg'da Rosales'in daha genç bir meslektaşı ve Yahudi tıbbında meşhur bir doktor ve savunucu olan Benedict de Castro, Sabetaycı Mesihliği benimseyerek onun yolunu izledi, hatta Hamburg Sinagogu'nda sözde

Mesih'in şerefine dua etmesine izin vermeyen yörenin hahamına saldırdı. Böylece Rosales akut Mesihsel tavır tarafından ortaya çıkan dini doktrinlerin karışmasını eşsiz bir şekilde önceden gördü. Rosales'te bkz. Michael Studemund-Halévy ve Sandra Neves Silva, "Tortured Memories, Jacob Rosales Alias Imanuel Bocarro Frances: A Life from the Files of the Inquisition," daha önceki çalışmaları listeleyen *Roman Inquisition, the Index and the Jews: Contexts, Sources, and Perspectives,* editör Stephen Wendehorst (Leiden, Hollanda 2004) 107-51...

20. Bu ciltte 3. Bölüm'e bakınız, referans için 20-25 notlar.
21. Örnek için bkz. Gershom Scholem, *Kabbalah* (Kudüs, 1974) 416-19
22. Bkz. Frank Manuel, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes*, 143-47.
23. Bkz. Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century;* ve Allison Coudert, *Jewish Christians and Christian Jews*'da "The *Kabbala Denudata:* Converting Jews or Seducing Christians?" editörler Richard H. Hopkin ve Gordon M. Weiner (Dordrecht, Hollanda 1994) 73-96.
24. Bkz. Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century* indeks ve Allison Coudert, "Judaizing in the Seventeenth Century: Francis Mercury van Helmont and Joanne Peter Späth" (Moses Germanus), *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe: Studies and Documents*, editörler Martin Mulsow ve Richard Popkin (Leiden, Hollanda 2004), 71-121; Allison Coudert, "Five Seventeenth-Century Christian Hebraists," editörler Coudert ve Shoulson, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists, Jews and the Study of Judaism in Early Modern Europe, 286-308.*
25. Martin Mulsow, "Cartesianism, Skepticism, and Conversion to Judaism: The Case of Aaron d'Anatan," Muslow ve Popkin Editörler, *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe, 123-81.*
26. Bkz. Ernestine G.E. van der Wall, "The Amsterdam Millenarian Petrus Serrarius (1600-1699) ve Anglo-Dutch Cricle of Philo-Judaists," *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents,* editörler J. Van der Berg ve Ernestine G.E. van der Wall (Dordrecht, Hollanda 1988) 73- 94 (burada alıntı 84 üzerinedir) ve aynı ciltte Ernestine van der Wall, "Johann Stephan Rittangel's Stay in the Dutch Republic (1641-1642)"119-34; Yine bkz. Ernestine van de Wall, *De mystieke chiliast Petrus Serrarus* (1660- 1669) en zijn wereld (Leiden, Hollandà 1987);

Richard Popkin, "Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700,"; Van den Berg ve Van der Wall editörler, *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century* 3-32; Richard Popkin, "Rabbi Nathan Shapira's Visit to Amsterdam in 1657, *Dutch Jewish History*, editörler Joseph Michman ve Titsah Levie (Kudüs 1984); Richard Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work, and Influence* (Leiden, Hollanda 1987), Richard Popkin, "Can One Be a True Christian and a Faithful Follower of the Law of Moses? The Answer of John Dury," editörler Mulsow ve Popkin; *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe*, 33-50; "On the centrality of Amsterdam for potential converts to Judaism and for converted Jews returning to their ancestral faith," bkz. Carlebach, "Ich will dich nach Holland schicken..."; Amsterdam and the Reversion to Judaism of German-Jewish Converts; Mulsow ve Popkin editörler; *Secret Conversions*, 51-70. Paulli'de bkz. Schoeps, *Philosemitismus in Barock*, 53-67.

27. Surenhusius'un çağdaş âlimliği sınırlıdır. Bkz. Peter van Rooden, "Wilhem Surenhuis' Opvatting van de misjna" *Driehonderd jaar oosterse talen in Amsterdam* , editörler Jan de Roos, Arie Schippers ve Jan Wim Wesselius (Amsterdam 1986), 43-54; Peter van Rooden "The Amsterdam Translation of the Mishnah", *Hebrew study from Ezra to Ben Yehudah,* editör William Horbury (Edinburgh 1999)257-67. Surenhusius'un temel çalışmaları şunlardır: *Mischna: sive toius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum, aclegum oralium systema cum clarissimorum rabbinorum Maimonidis & Bartenorae comentariis integris* 6 cilt (Amsterdam 1698-1703*); Sefer Ha-Mashveh sive Biblos katallagaes in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum formulas allegandi & modos interpretandi conciliantur loca ex. V. in N.T. allegata (*Amsterdam 1713*)*. Aynı zamanda bkz. Isaac Stockmans ve Solomon Schouten, Bibliotheca Surenhusiana, kitap satış katalogu (Amsterdam 1730) ve Ruderman, *Connecting the Covenants.*
28. Bkz. Elisheva Carlebach, *Divided Souls: Converts from Judaism 1500-1750*, özellikle 10. Bölüm, "Representation and Rivalry: Jewish Converts and Christian Hebraists" 200-21. Yahudilikten erken modern Dönmeler hakkında bazı çalışmaların içinde Lea Bornstein-Makovetsky, "Conversion to Islam in Ottoman Communities and to Christianity in Italy and Germany in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice), *Pe'amim*

57(1993): 29-47; Radical Assimilation in English Jewish History, 1656-1945 (Bloomington IN, 1990), Todd Endelman ed., *Jewish Apostasy in the Modern World* (New York 1987); Jacob Goldberg, *Ha-Mumarim be-Mamlekhet Polin-Lita* (Kudüs 1985); Mel Scult, *Millenial Expectations and Jewish Liberties: AStudy of the Efforts to Convert the Jews in Britain up to the Mid-Nineteenth Century* (Leiden, Hollanda 1978) Renata Segre, "Neophites during the Italian Counter-Reformation: Identities and Biographies; *Proceedings of the Sixth World Congresse of Jewish Studies* 2 (1973): 131-42; Kenneth Stow, "A Tale of Uncertainities: Converts in the Roman Ghetto," *Shlomo Simonsohn Jubilee Cildi* (Tel Aviv, 1993), 257-66; Ruderman, *Connecting the Covenants.*

29. Robert Bonfil, "Who was the Apostate Ludvico Carreto?" (İbranice), *Galut Ahar Golah: Mehkarim... Mugashim le-Profesor Haim Beinart...* editör Yosef Kaplan, Aharon Mirsky ve Abraham Grossman (Kudüs 1988) 437-442.
30. Isaac'lerde bkz. Carlebach, *Divided Souls*, 36, 60-62, 123, 128-29, 163-64, Elisheva Carlebach, "Jewish Responses to Christianity in reformation Germany," Bell ve Burnett ed., *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-century Germany, 467-69; William Rotscheidt, Stephen Isaak: Ein Kölner Pfarrer und Hessicher Superintendent im Reformationsjahrhundert* (Leipzig, Almanya 1910), Hava Frankel-Goldshmidt, "On the Periphery of Jewish Society: Jewish Converts to Christianity in the Age of the Reformation" (İbranice), *Tarbut ve hevrah be-Toledot Yisrael bimai ha-beinayim... Hayyim Hillel Ben Sasson* (Kudüs 1989); 623-54; Joseph Jacobs , "Isaac Johann Levita" *Jewish Encyclopedia (*New York 1904, 6:623. Johannes'in kitabının adı *Defensio Veritatis Hebraicae Sacrarum Scripturarum, adversus...vilhelmi Lindani S.T. Doctoris, quos de optimo Scripturas interpretandi genere inscripsit* (Köln, Almanya 1559)
31. Amnon Raz-Krakotskin'in "Censorship, Editing, and the Reshaping of Jewish Identity: The Catholic Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century", Coudert ve Shoulson ed., *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe, 136:* "Döndükten sonra bile Dönmelerin matbaalardaki görevleri Yahudiler ve Hıristiyan İbraniler tarafından işe alınanlarla aynı kıstaslara dayanıyordu. Kendilerini Yahudi geleneğinin taşıyıcıları olarak gördüler ve bunu korumaya çalıştılar. Editör

olarak işe alınan Dönmeler basılmış kitaplara eklenen yayınevi özelliklerini açıklayan yazılarda Yahudi kökenlerini vurguladılar. Baskı sırasında hem editör hem sansürcü olarak Dönmelerin işi, kimliklerinin iki yönü arasındaki diyaloğu yansıtır."

32. Marcus'ta bkz. David Katz, *The Jews in the History of England 1485-1850* (Oxford 19949, 207-15; Carlebach'ta ona yapılan dağılmış referanslar, *Divided Souls,* indeks. En önemli çalışmasının adı *The Principal Motives and Circumstances that Induced Moses Marcus to Leave the Jewish, and Embrace the Christian Faith,* (Londra 1974) idi ve bir sene sonra Jacob Campo Weyerman tarafından birçok ilave ile Almancaya çevrildi. Marcus'un ailesinde yazmış olduğu mektuplar Cecil Roth, *Anglo-Jewish Letters* adlı kitabında yayımlandı (Londra 1938), 97-98. Sloan'a yazmış olduğu yakaran mektubun tarihi 16 Ağustos 1737'dir ve İngiliz Kütüphanesi MS Sloane 4055, 162-23'te bulunabilir. Alıntı Marcus'un kısmen çevirmiş olduğu Johann Gottlob Carpzov'un *Critica Sacra Veteris Testamenti*'den, özellikle çevirmenin İbrani Tevrat'ının William Whiston'a karşı savunmasının girişinden gelir (Londra 1729) ix-x. Ruderman, *Connecting the Covenants,* İngiltere'de hem Marcus'un hem de Surenhusius'un etkisini tartışır.
33. Anton'da bkz. Carlebach, *Divided Souls* 191-62, 215-17 ve 219-23.
34. Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe* (Cambridge MA 1970); Liebes "On a Secret Jewish-Christian Sect whose Source is in Sabbeteanism," 212-37; Marsha Keith Schuhard "Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbetian Adventurer in the Masonic Underground," Goldish ve Popkin editörlüğünde, *Jewish Messianism in the Early Modern World* 203-26; Marsha Keith Schuchard, "Yates and the Unknown Superiors: Swedenborg, Falk ve Calgiostro" *Secret Tests: The Literature of Secret Societies,* ed. Marie Roberts ve Hugh Ormsby-Lennon (New York 1995) 114-67; Ruderman, *Jewish Enlightenment in an English Key*, 3. ve 4. Bölümler. Yine bkz. Maciejko, "Christian Elements in Early Frankist Doctrine," 13-41; ve Maciejko, "Baruch Yavan and the Frankist Movement: Incression in an Age of Upheaval" 333-54.
35. bkz. Popkin ve Weiner, *Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment.*

ALTI: Moderniteye Doğru: Son Birkaç Düşünce

1. Bazı âlimler için, özellikle Shmuel Feiner için Haskala hâlâ Yahudi modernliğinin temel unsurunu temsil etmesine rağmen, günümüzün âlimliği için modernlik koşulunun Haskala'dan daha fazlasına yol açtığını söylemek adil olur. Bu konuda bazı güncel fikirler için bkz. Feiner ve Ruderman ed. *Early Modern Culture and Haskalah*. Daha sonra bu bölümün ilerleyen kısımlarında bu soruya tekrar döneceğim.
2. Bu kültürel deneyimle ilgili daha önceki yorumlarıma bakın, "The Italian Renaissance and Jewish Thought" 382-433.
3. Bu unsur şimdiki ciltte 3. Bölüm'de, özellikle Reuchlin ve daha sonra bu yolu izleyen Hıristiyan İbranileri referans alarak tartışılmıştır.
4. On sekizinci yüzyılın ortasında Jonathan Israel'in kitabını nasıl bitirdiğine bakın. Kendisi bu dönemi Avrupa'nın başka yerlerinde hızlı ekonomik ve demografik gelişme eğilimlerine rağmen, durgunluk, fakirleşme ve Yahudiler için giderek artan tecrit dönemi olarak görür. Bu son devlet ekonomilerinde Yahudilerin ekonomik önemlerinin düşüşüne rastlar. Ekonomik çöküş de sonunda Avrupa ve dünya kültürü açısından kültürel yalnızlığa ve tecride yol açtı. Bkz. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism*, 195-215 ve Jonathan Karp hakkında şimdiki cildinin ekinde inandırıcı düşünceler, 213-14.
5. Hazard, *The European Mind*, 502-3.
6. Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York 1937), 3:139, 13. not. Isaac Barzilay'ın Baron'un konumunun yayılımı için bkz. şimdiki cildin eki 5. not ve Adam Shear'ın burada sözü edilen şimdiki tartışması.
7. Bkz. Özellikle Katz, *Out of the Ghetto* ve Barukh Mevorah'nın Azriel Shohet'in eleştirisi: *Kiryat Sefer 37*'de *Im Hilufei ha-Tekufot* (1961-62): 150-55.
8. Bkz. Jacob Katz, ed. *Toward Modernity: The European Jewish Model* (New Brunswick, NJ, 1987) ve özellikle Todd Endelman "The Englishness of Jewish Modernity in England" o ciltte 225-46. Yine bkz. Jonathan Frankel ve Steven Zipperstein, ed.ler, *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge 1992) ve Pierre Birnbaum ve Ira Katznelson ed.ler; *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship*

(Princeton, NJ., 1995) özellikle bu ciltlerin girişleri. Kişi aynı zamanda her bir cildin bir öncekine nasıl cevap ve düzeltme olduğunu gözlemlemelidir.

9. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity 1-28*, özellikle 26. Şimdiki cildin ekinde benim Kaplan ile ilgili tartışmama da bakınız. *Journal of Jewish Studies* 45 (1994): 256-57 "Jews, Christians, and Conversos: Rabbi Solomon Aalion's Struggles in the Portuguese Community of London"da Kaplan'ın konumuyla ilgili Matt Goldish'in eleştirileriyle karşılaştırın. Şimdki ciltte 4. Bölüm, 43. notta sözü edilen Jonatahan Israel'in Sefaradik Yahudi Aydınlanmasını tanımlama çabasına, Adam Suttcliffe'in "Imagining Amsterdam: The Dutch Golden Age and the Origins of Jewish Modernity," Feiner ve Ruderman ed.; *Early Modern Culture and Haskalah* 79-97. Ancak şunu da belirtmem gerekir ki, Yosef Kaplan Jacob Katz'ın "The Early Modern Period in the Historiographical Production of Jacob Katz"ına yaklaşımında önemli tereddütler yaşadığı görülmüştür. Kaplan bu makalede Katz'ın ortaçağdakinden farklı bir erken modern dönemi kabul etmediğini ve erken modern Avrupa'da daha geniş yapısal değişiklikleri, Yahudi tarihi gelişimine kendi içsel bakışıyla bütünleştirmekte başarısız olduğunu anlatır. Şimdiki cillte 4. Bölüm, 5. nota da bkz.
10. Örneğin bkz. Silber "The Emergence of Ultra-Orthodoxy". Bu aynı zamanda Yosef Kaplan'ın Amsterdam'da "Ortodoksluğun" gelişmesiyle ilgili "Secularizing the Portuguese Jews: Integration and Orthodoxy in Early Modern Judaism" Feiner ve Ruderman ed. *Early Modern Culture and Haskalah* çalışmasında da tartışılmıştır. Aynı zamanda bkz. Ferziger "*Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance and the Emergence of Modern Jewish Identity* ve şimdiki cildin 4. Bölüm'ünde Ortodoksluk hakkındaki tartışmam.
11. Bu cildin ekinde 21. notta Shmuel Feiner ve David Sorkin'in görüşlerine de bkz. Siyasi alanda daha faal olan Mendelssohn'dan farklı bir görüş için bkz. François Guesnet "Moses Mendelssohns Tätigkeit als Fürsprecher im Kontext jüdischer politischer Kultur der frühen Neuzeit, "*Jahrbuch für deutch-jüdische Geschichte* 16 (2005-2006):115-34.
12. *Cultural Intermediaries*'da toplanmış olan entelektüellerin profilleriyle özellikle Feiner ve Sorkin'in ilk *maskilim*'iyle karşılaştırınız, Ruderman ve Veltri ed.ler. Tek fark, on altıncı ve on yedinci yüzyılın insanlarının İbranicenin dışında –özellikle Latince– daha çok lisan bilmeleri ve entelektüel ilgi alanlarında on sekizinci yüzyılın meslektaşlarından daha Katolik olmalarıydı.

13. Cohen'in yazısının ilk teşviki on yedinci yüzyılda Padua Üniversitesi'nin erken modern tıbbi ortamı olmasına rağmen, Shmuel Feiner sık sık onu on sekizinci yüzyılın ilk maskili olarak gösterir. Cohen'de bkz. Ruderman *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe,* 229-55.
14. Messer Leon ve onun bilimsel gündeminde bkz. Şimdiki cilt, 3. Bölüm, 34. not.
15. Bkz. Şimdiki cildin 3. Bölüm'ü, 5. notu ve özellikle Segal, *Azariah de Rossi's Me'or Einayim'de Historical Consciousness and Religious Tradition.* Bkz. Sorotzkin *Kehillat ha-Al Zeman be-Idan ha-Temurot*, 64-157.
16. David Ruderman, *Sepharad in Ashkenaz: Medieval Knowledge and Eighteenth-Century Enlightened Jewish Discourse*, "The Impact of Early Modern Jewish Thought on the Eihteenth Century: A Challenge to the Notion of the Sephardic Mystique" ed. Resianne Smidt van Gelder-Fontaine, Andrea Schartz ve Irene Zwiep (Amsterdam 2007); Joanna Weinberg Azariah de' Rossi'ye giriş, *The Light of the Eyes.*
17. Dubnov modern Yahudi tarihini Fransız Devrimi ve Yahudi siyasi genişlemeyle başlatır. Shmuel Feiner "On the Threshold of the 'New World': Haskalah and Secularization in the Eighteenth Century"de benim konumumla karşılaştırın, Feiner ve Ruderman ed.ler, *Early Modern Culture and Haskalah*, 33-45, özelikle 43-45.
18. François Guesnet, "Moses Mendelssohns Tätigkeit als Fürsprecher im Kontext jüdischer politischer Kultur der Frühen Neuzeit", Mendelssohn'un değerlendirmesini halkın düşüncesinin siyasi forumuna hitap etmeye gönüllü yeni tarz Yahudi lideri olarak karşılaştırın. Bkz. François Guesnet "The Turkish Cavalry in Swarzedz, or: Jewish Political Culture at the Borderlines of Modern History", Feiner ve Ruderman ed.ler, *Early Modern Culture and Haskalah,* 227-48.
19. Terminoloji David Sorkin'inkidir, *Ha-haskalah Le-Givenuah: Iyyunim Hadashim Be-Toledot Ha-Haskalah uve-Sifruta* "The Haskalah in Berlin: A Comparative Perspective" (İbranice) ed.ler Shmuel feiner ve Israel Bartal (Kudüs 2005), 3-12.
20. Bkz. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840.* (Oxford 1987)
21. Bkz. Birnbaum ve Katznelson, *Paths of Emancipation,* 19-20, 26-27.
22. *Out of the Ghetto* Jacob Katz'ın kitabının adıdır (yukarda 7. nota bkz.)
23. Bkz. Jonathan Frankel, *Assimilation and Community*'de "Assimilation and

the Jews in Nineteenth Century Europe: Towards a New Historiography?" Frankel ve Zipperstein ed., 1-37. Yine bkz. Garhine Walker *Writing Early Modern History*'de "Modernization" (Londra 2005) 25-48 ve şimdiki cildin ekinde bu makale hakkında yazdığım inceleme.

Burada kendi incelemem Andrea Schatz'ın *Early Modern Culture and Haskalah*'da "'Peoples Pure of Speech:' The Religious, the Secular, and Jewish Beginnings of Modernity," Feiner ve Ruderman ed., 169-87, özellikle "başlangıçlar" başlığı altında açılış bölümü, 170-178, zengin ve düşünceleriyle paralellik kurar. Yazar on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılda kurulmuş olan "modernliğin kendi hakkında mevcut olan öyküleri" nin nasıl erken modernleşme ile modernleşme arasında geçişi saptırdığını ikna edici bir şekilde açıklar. Bunu da kopmayı, devamsızlığı ve devrimi abartılı bir şekilde vurgulayarak, özellikle on sekizinci yüzyılda "erken modern düşünce ve tarzı ile daha sonraki modern tarzlarla ilgili unsurların birlikte var oluşunu göz ardı ederek gerçekleştirdi (176). Schatz'ın dönemselleştirmeyle ilgili "modern öyküler" anlayışı ve Frankel'in "ulusal öyküler" diye adlandırdığı şey aynı tarih yazıcılığında sapmayı ele alır.

EK: Tarih Yazıcılığıyla İlgili Düşünceler

1. Israel'in Yahudi medeniyetinde erken modernleşmenin başlangıcı konusunda geç bir tarih (on altıncı yüzyılın sonu) vermesi ve sonu hakkında nispeten erken bir tarih (on sekizinci yüzyılın ortası) vermesi Haskala veya siyasi yayılma gibi daha sonraki modern gelişmelerle bağlantılı değildir. Bu cildin 6. Bölüm'ünde benim tarih verişimle karşılaştırın.

   Elisheva Carlbach "Early Modern Askhenaz in the Writings of Jacob Katz" 66'da, Jacob Katz'ın "Erken Modern dönemi gizli bir geçiş dönemi olarak gören Yahudilerin ilk tarihçisi" olduğunu ileri sürer. Ama Katz'ın Ortaçağ'dan farklı bir erken modern dönem hakkında çok az bilgi sahibi olduğunu iddia eden Kaplan'ın "The Early Modern Period in the Historiographical Production of Jacob Katz," adındaki daha güncel çalışmasını düşünün. Bu cildin 6. Bölüm'ünün 9. notuna da bakınız.

   Burada Heinrich Graetz ile başlayarak on dokuzuncu yüzyıl Yahudi tarihçilerinin, Yahudiler için "karanlık çağların" daha olumlu bir şekilde baktıkları Avrupa Ortaçağı olmadığını, yayılma döneminden hemen önce

gelen, yani on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Israel'in erken modernleşme diye adlandırdığı dönem olduğunu ileri sürdürdüklerine dikkat çekmek gerekir! Yahudi tarih yazıcılığında bu dönemin daha eski standart görüşüne meydan okuyan ilk tarihçi Salo W. Baron'dur. Bkz. Baron "Ghetto and Emancipation"; ve David Ruderman *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext*'te "The Ghetto and Jewish Cultural Formation in Early Modern Europe: Towards a New Interpretation,", ed.ler Anita Norich ve Yaron Eliav (Providence, Rhode Island 2008) 117-27.

2. Kitap ilk önce 1985'te Oxford Üniversitesi Matbaası'nda basılmış, 1989'da tekrar gözden geçirilmiş, daha sonra da 1998'de Yahudi Medeniyeti'nin Littman Kütüphanesi tarafından güncellenmiştir. Burada benim alıntılarım bu son baskıya aittir.
3. Israeli'nin birçok kitabı arasında özellikle *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall* 1477-1713 (Oxford 1995); *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* 1650-1750; ve neticesi *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man* 1670-1752 (Oxford 2006) Yazar Reiner Salvera ile birlikte editörlük yapmıştır, *Dutch Jewry: Its History and Secular Culture* (1500-2000) (Leiden Hollanda 2002) ve aynı zamanda *Diasporas within a Diaspora*'da yayımlanmıştır.
4. Konu özlü olarak ilave referanslarla "Where Does Modern Jewish History Begin?" *Judaism 23* (1975): 329-38 adlı eserde Michael Meyer tarafından özetlenmiştir. Aynı zamanda bkz. Moshe Roseman, *Text and Context: Essays in Modern Jewish History and Historiography in Honor of Ismar Schorsch*, "Defining the Postmodern Period in Jewish History" ed.ler Eli Lendhendler ve Jack Wertheimer (New York, 2005), 95-130, Moshe Rosman "*How Jewish Is Jewish History*?"de (Oxford 2007) 56-81, tekrar basıldı. David Ruderman "Michael A. Meyer's Periodization of Modern Jewish History: Revisiting a Seminal Essay," Strauss ve Brenner ed.; *Mediating Modernity*, 27-42.
5. Bunun büyük bir kısmı zaten Meyer'in makalesinde 4. notta kaydedilmiştir. Baron'un ilk konumunda bkz. *Social and Religious History of the Jews* (1937), 2: 205-10 ve 3:139 13. not. Bu da kendi öğrencisi Isaac Barzilay tarafından "The Itailan and Berlin Haskalah (Parallels and Differences)," *Jewish Research* 29 için Amerikan Akademisinin Tutanakları (1960-61):17-54 ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu konumda bkz. Adam Shear "The

Itailan and Berlin Haskalah Revisited," Feiner ve Ruderman ed., *Early Modern Culture and Haskalah*, 49-66. Dönme deneyiminin modernliği hakkında bkz. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity* 1-28; Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, 44. Sabetaycı Hareketin modernliği hakkında, örneğin bkz. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, özellikle 140-41.

6. David Katz, Jonathan Israel'in *European Jewry in the Age of Mercantilism, English Historical Review* 102 (1987): 427.
7. John Edwards, *The Jews in Christian Europe* 1400-1700 (Londra 1988) Anna Foa, *The Jews of Europe after the Black Death* (Berkeley, CA, 2000) *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, XIV-XVIII *secolo* (Rome 1992) adıyla özgün olarak basılmıştır. *American Historical Review*'da 106, (2001 Aralık) 1863-64'te, Foa kitabının İngiliz versiyonunda benim eleştirime bkz.

   Son zamanlarda, Dean Philip Bell tarafından yazılan ve *Jews in the Early Modern World* adı altında (Lanham MD, 2008), erken modern Yahudiliğin yeni yapay bir değerlendirmesi ortaya çıkmıştır. Maalesef bu çalışma kişiyi hayal kırıklığına uğratır. Konu hakkında İbranice geniş ve hassas bilimle ilgili hiçbir farkındalık göstermez. 1400 ile 1700 yılları arasındaki dönemselleşme keyfi görünür ve yazar çok az haklı neden sunar. Ve en önemlisi, bölgeler arası erken modern Yahudi kültürünü tanımlamak ve onu ortaçağlılık veya modernlikten ayırt etmek için net ve açık yorumsal bir stratejiden yoksundur. Onun yerine Bell, küreselleşme, nüfus artışı, artan toplumsal sınıf düzeni, ekonomik gelişme, otoriteye meydan okuma ve artan kültürel etkileşim gibi geleneksel erken modern özelliklerin listesini yapar ve onları eleştirmeden Yahudilere uygular. Aşağıdaki sıradanlıklarla da bitirir: Yahudiler aynı anda içsel ve dışsal, geleneksel ve geçici olan bir dünyayı idare ederler; göçmenlik şekilleri ve yerleşimleri "uçucudur" ve Jacob Katz'ı izleyerek şimdiki yapıların parçalanmasını zorlamadan yeni düşünceleri benimserler ve "etkisizleştirirler."
8. Örneğin, bkz. *Jewish Quarterly Review* 78'de (1987):154-59 Israel'in kitabıyla ilgili eleştirime ve *Polin* 2 de(1987) 407-11' de Gershon Hundert'inkine bkz.
9. Şimdiki cildin girişinde yeni bir çalışmaya zaten dikkat çekilmiştir. Bu kitabın her yerinde başka çalışmalardan da söz edilmiştir ve bibliyografisinde listeye eklenmiştir.

10. O halde örneğin, üçüncü baskısının önsözünde (1998), v-vi, şunu okuruz: "O dönem içinde Yahudi toplumunun içinde, değişimlerin arkasındaki temel dürtüyü oluşturan Yahudilerin çevresindeki daha geniş Avrupa dünyasında Yahudi hayatının ve kültürünün içsel devinimi, dış gerginliklerden ve tezatlardan daha az önemliydi. Bu dış devinimin en iyi bir ikilik olarak düşünülmesi gerektiğini iddia ediyorum. Bir yandan ekonomik değişiklikler grubu, diğer yandan entelektüel ve kültürel değişimler grubu."
11. Israel, *European Jewry* xii.
12. O zaman Israel *European Jewry*'de (1998) xii'de şöyle yazar: "Yine de garip bir şekilde, on sekizinci yüzyılın ilk yarısı... Yahudilerin karşılaştırılabilir yayılma dönemi değildi. Aksine, hâkim olan eğilim durgunluk, hatta çöküştü. Bu çelişkinin açıklaması ticaretin kendisinin sınırları içinde yatardı. On sekizinci yüzyıl Avrupa ticari devletinin yoksul Yahudiye veya mütevazı bir şekilde yaşayan, sunacak hiçbir özel yeteneği veya ticari bağları olmayanlara hiçbir faydası yoktu."
13. Israel'in Yahudi tarihi hakkındaki görüşü *Radical Enlightenment: Philosohpy and the Making of Modernity 1650-1750* ile birlikte okununca daha iyi anlaşılır. Bu son çalışmasında monarşi, aristokrasi, kadınların itaati, dini otorite ve kölelik kavramlarını ondan önce gelen Rönesans'takinden veya Reform'dakinden veya onu izleyen on sekizinci yüzyıl Aydınlanma'sından daha derin bir şekilde yıkan cesur bir evrensel aydınlanma hipotezi sunar. Israel Avrupa zihniyeti bunalımıyla ilgili Paul Hazard'ın klasik ifadesine müteşekkir kalır. Margaret Jacob'un radikal bir aydınlanma için kendi yapısına bazı yönlerden bir cevap niteliğinde yazar; on yedinci yüzyıl Amsterdam'ının yaratıcı ve devrimsel etkisini, çoklu yazarlar ve düşüncelerin yorucu incelemesi sayesinde modern laik şuurun ortaya çıkmasında Spinozacılığın merkeziyetini vurgular. Israel'in bütün kıtada radikal aydınlanmanın çeşitli gösterilerinin olağanüstü yapılanmaları, farklı geçmişleri ve bağlantıları olan Avrupalıların ortak evrensel entelektüel kültür kavramını güçlendirir. Avrupa kültüründe kesin ve ciddi bir ara olarak on yedinci yüzyılı on sekizinci yüzyıldan daha üstün kılarken, bu bunalımda Spinoza'nın merkezi konumunun altını çizerken, Israel'in iki kitabı arasındaki simetri belirgindir. Avrupa ve Yahudi tarihinde "bunalım" hakkında daha fazla bilgi için şimdiki cildin 4. Bölüm'üne bakınız. Aynı zamanda bkz. Hazard, *The European Mind* 1680-1715, Jacob, *The Radical Enlightenment: Pant-*

heists, Freemasons, and Republicans ve Jacob, "The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited,", 251-71.

14. Jonathan Carp, "Economic History and Jewish Modernity: Ideological versus Structural Change," Feiner ve Ruderman ed.ler, *Early Modern Culture and Haskalah* 249-66. Bkz. Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (New Brunswick, NJ, 1982), trans. M. Epstein ve Samuel Klausner tarafından yeni bir girişle.
15. Ardından gelen yaklaşımlarla ilgili güçbela bir incelemedir, ama son bazı katkıların sadece bir örneğidir.
16. Robert Bonfil, "Aliens Within: The Jews and Anti-Judaism", *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, ed. Thomas Brady, Heiko Oberman ve James Tracy (Leiden, Hollanda 1994) 263-97; Robert Bonfil, "Changes in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century," Ruderman ed. *Essential Papers* 401-25; Robert Bonfil, "Changing Mentalities of Italian Jews Between the Periods of the Renaissance and the Baroque" *Italia* 11 (1994) 61-79. Robert Bonfil "Lo spazio culturale delgi ebrei d'Italia fra. Rinascimento ed eta baroca" *Storia d'Italia: Gli ebrei in Italia* , 11. cilt, ed. Corrado Viventi (Torino, İtalya, 1996) 413-73; Bonfil, "Dubious Crimes in Sixteenth-Century Italy," 299-310; Bonfil "The History of the Spanish and Portuguese Jews in Italy," 217-39. Erken modern kültürde konversolar hakkında bazı benzer düşünceler Gutwirth'te görülür, "Amatus Lusitanus and the Locations of Sixteenth-Century Cultures" 216-38 ve Gutwirth "Language and Medicine in the Early Modern Ottoman Empire," 79-95.
17. Özellikle bkz. Yosef Kaplan, *An Alternative Path to Modernity,* 1-28 ve o ciltte diğer makaleler; Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro.* Bu bağlamda, Bonfil'e benzemez ve Amsterdam ile başka yerlerdeki gelişmeler arasında daha geniş bir ilişki görmez. Aynı zamanda şimdiki ciltte bkz. 6. Bölüm, 9. not.
18. Hundert, "A Reconsideration of Jewish Modernity," Graetz, ed. *Schöpferische Momente des europaischen Judentums in der frühen Neuzeit, 321-32.* Aynı zamanda bkz. Gershon Hundert, "Poland: Paradisus Judaeorum" *Jewish Studies* Gazetesi 48 (1997):335-48 ve Gershon Hundert "On the Jewish Community of Poland during the Seventeenth Century: Some Comparative Perspectives," *Revue des Etudes Juives* 142 (1983) :349-72.

19. Bkz. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity.*
20. Moshe Roseman, "A Prolegomenon to Jewish Cultural History" JSIS: *Jewish Studies, An Internet Journal* 1(2002):109-127. İnternetten alınabilir, http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/jsiji.html ve Roseman'ın "*How Jewish Is Jewish History?*"de tekrar basılmıştır 131-53. Roseman "Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth" 519-70. Ve genel olarak bkz. Roseman *"How Jewish Is Jewish History?"*
21. Shmuel Feiner, "The Early Haskalah in Eighteenth Century Judaism" (İbranice) *Tarbiz*, 67 (1997-98) 189-240; Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment* (Philadelphia 2004); David Sorkin, "The Early Haskalah" *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge* (Londra 2000) 38-92. Yine bkz. Shmuel Feiner, "Mendelssohn and Mendelsshon's Disciples: A Re-examination", *Leo Baeck Enstitüsü Yıllığı 40* (1995): 133-67. Feiner ve Sorkin'in konumlarının aynı terimi benimsemelerine rağmen, benzer olmadıklarını belirtmem gerekir. Feiner özellikle bu ilk *maskilim*'in Yahudi olmayan bilginin tutkulu arayışını tanımlarken "cazibe" yönünü vurgular. Özellikle onun "Seductive Science and the Emergence of the Secular Jewish Intellectual" *Science in Context 15* (2002) 121-35. Sorkin'in son çalışması özel bir Yahudi Aydınlanması tanımlamaktan öteye gitti ve daha çok bu aydınlanmanın daha genel dini bir aydınlanmaya katkıda bulunduğuna odaklanır. Bkz. David Sorkin, *"The Religious Enlightenment: Protestans, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton NJ 2008). Baron, Scholem ve Yerushalmi görüşleri için yukarda 5. nota bakınız. Samuel Ettinger'ın konumu basılı konferanslarında bulunabilir, *Toledot Am Yisrael memei HaAbsolutism ad le-Hakamat Medinat Yisrael* (Kudüs 1968)
22. Bkz. Lois Dubin, *The Port Jews of Hapsburg Trieste: Absoluist Politics and Enlightenment Culture* (Stanford, CA, 1999); Lois Dubin, "Researching Port Jews and Port Jewries: Trieste and Beyond", *Port Jews: Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres,* 1550-1950; *Jewish Culture and History*'nin özel bir sayısı (2001): 47-58; David Sorkin, "The Port Jew: Notes towards a Social Type", *Jewish Studies Dergisi 50* (1999): 87-97. Yine bkz. Francesca Trivellato, "The Port Jews of Livorno and their Global Networks of Trade in the Early Modern Period", *Jews and Port*

Cities 1590-1990: Commerce, Community, and Cosmopolitanism, ed.ler David Cesarani ve Gemma Romain, *Jewish Culture and History* 7, özel sayı (2004): 31-48.

23. Örneğin bkz. Eugene F. Rice Jr. ve Anthony Grafton, *The Foundations of Early Modern Europe 1460-1559*, 2. baskısı (New York 1994); Herbert Rowen, *A History of Early Modern Europe* 1500-1789 (Londra 1989); Henry Kamen *Early Modern European Society* (Londra 2000); Euan Cameron ed. *Early Modern Europe: An Oxford History* (Oxford 1999); Cris Cook ve Philip Broadhead, *The Longman Handbook of Early Modern Europe 1453-1763 (*New *York 2001);* Helmut G. Koenigsberger, *Early Modern Europe 1500-1789* (Londra 1987), Marry E. Wiesner-Hanks, *Early Modern Europe 1450-1789* (Cambridge 2006); James B. Collins ve Karen L. Taylor ed., *Early Modern Europe*: *Issues and Interpretations* (Malden,MA, 2006). Yine Charles G. Nauert, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (Cambridge 1995) ile William Bouwsma, *The Wanning of the Renaissance 1550-1640* (New Haven CT, 2000). Katolik tarihini yazarken *erken modern* teriminin kullanılması konusunda bkz. John O'Malley *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge MA, 2000); John O'Malley "Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism" *Catholic Historical Review* 77 (1991): 177-93. R. Pochia Hsia *The World of Catholic Renewal 1540-1770* (Cambridge 1998); Kathleen Comerford ve Hilmar Pabel ed., *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John O'Malley, S.J.* (Toronto 2001).
24. Randolph Starn, "Early Modern Muddle" *Journal of Early Modern History* 6 (2002): 296-307.
25. Örneğin bkz. Shmuel Eisenstadt ve Wolfgang Schluchter, "Paths to Early Modernities: A Comparative View,", *Daedalus* 127 (1998): 1-18; Björn Wittoch, "Early Modernities: Varieties and Transitions" *Daedalus* 127 (1998), 19-40; On-cho Ng, " 'The Epochal Concept of 'Early Modernity' and the Intellectual History of Late Modern China", *Journal of Worl History* 14 (2003):37-61; Jack Goldstein, *Revolution and Rebellition in the Early Modern World* (Berkeley CA, 1991), James D. Tracy ed. *The Rise of Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern World 1500-1800* (Cambridge 1990); Shirine Hamadeh, "Ottoman Expressions

of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization", *Journal of the Society of Architectural Historians* 63 (2004)32-51; Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge (2002). Osmanlı Yahudi tarihini ele alırken erken modernliği kullanma sorunu için bkz. Lewis, "The Late Medieval and Early Modern Periods", 107-111.

26. John F. Richards, "Early Modern India and World History" *Journal of World History* 8 (1997): 197-209.
27. Bkz. Jerry H. Bentley, "Early Modern Europe and Early Modern World", Charles H. Parker ve Jerry H. Bentley ed., *Between the Middle Ages and Modernity: Individual and Community in the Modern World* (Lanham, MD, 2007), 13-31 (buradaki alıntı 22'dendir); Jerry Bentley, "Cross-Cultural Interactions and Periodization in World History", *American Historical Review* 101 (1996): 749-70. Yine bkz. Tuart Schwartz ed., *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between European and Other Peoples in Early Modern Europe* (Cambridge 1994).
28. Robert Muchembled ve William Monter ed., *Cultural Exchange in Early Modern Europe* 4 cilt, (Cambridge 2006); alıntı 1. cildin içindeki ilk sayfada bir cümlede bulunmaktadır. Bu cilt bütün koleksiyonu özetler, dört ayrı cildin listesini ve editörlerini verir.
29. Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia" *Modern Asian Studies* 31 (1997): 735-62; *Beyond Binary Histories: Re-Imaging Eurasia to 1800*, ed. Victor Liebermann (Ann Arbor, MK, 1999) 289-316. Yine bkz. Sanjay Subrahmanyam, *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges* (Oxford 2004) ve ona eşlik eden cilt *Explorations in Connected History: Mughals and Franks* (Oxford 2004). Çapraz tarih ile ilgili kavramı konusunda bkz. Michael Werner ve Bénédicte Zimmerman, "Beyond Comparison: *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity", *History and Theory 45* (2006): 30:50 ve sağladıkları yaygın bibliyografi.
30. Bkz. Yukarda 28. not.
31. Jack Goldstone, "The Problem of the 'Early Modern World,'" *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41 (1998):249-84.
32. Walker, "Modernization", yine bkz. Garthine Walker, *Writing Early Modern History* (Londra 2005); xvi. Michael Saler, "Modernity and Enchant-

ment: A Historiographical Review", *American Historical Review* 111, (2006) 692-716'da modernleşmenin büyü olarak eleştirisini karşılaştırın. Yine bkz. Şimdiki cildin 6. Bölüm'ünün sonunda Walker'ın yorumlarına da uygulanabilen, benim erken modern Yahudi tarihiyle ilgili yorumlarım.

Kaynakça

İkincil Dipnotların Kaynakçası

Abramsky, Chimen. "The Crisis of Authority within European Jewry in the Eighteenth Century." *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann,* editörler: Raphael Loewe ve Siegfried Stein 13-28. Tuscaloosa AL, 1976.

Aescoly, Aaron Z. *Sippur David ha-Reuveni.* Kudüs, 1992.

Assaf, Simha. "On the History of the Rabbinate in Germany, Poland, and Lithuania" (İbranice) *Reshumot* 2 (1927):259-300.

Aston Trevor, *Crisis in Europe* 1560-1660. Londra, 1965.

Baer, Yitzhak "The Foundations and the Beginnings of the Organization of the Jewish Community in the Middle Ages" (İbranice). Zion 15 (1950): 1-41.

__. A History of the Jews of Christian Spain, 2 cilt. Philadelphia 1961-66.

Balaban Majer, *Le Toldot ha-tenu'ah ha-Frankit.* Tel Aviv, 1934.

Bar Asher, Shalom. The Jews in North Africa and Egypt (İbranice). Toledot hayehudim be-Arzotha-Islam. Editör: Samuel Ettinger, Kudüs 1981.

__. Yehudei Sefarad u-Portugal be-Maroko (1492-1753): Sefer ha-Takanot. Kudüs 1990.

Bar-Levav, Avriel. "Between Library Awareness and the Jewish Republic of Letters" (İbranice). *Sifriot ve- Osfei Sefarim* editörler: Yosef Kaplan ve Moshe Sluhovsky 201-24. Kudüs 2006.

Barnai, Jacob. "The Communities in Izmir in the Seventeenth Century" (İbranice) *Pe'amim* 21 (1991): 66-84.

__. "Connections between the Rabbis of Turkey and Poland in the Seventeenth Century" (İbranice) *Galed* 9 (1986):13-26.

__. "On the History of Ashkenazim in Israel between 1721–1777" (İbranice). Shalem 2 (1976):193-230.

__. "The Origins of the Jewish Community of Izmir in the Ottoman Period" (İbranice) Pe'amim 12 (1982):47-58.
__. Shabta'ut: Hebetim Hevrati'im. Kudüs 2000.
Baron, Salo W. ""Ghetto and Emancipation." *Menorah Dergisi* 14 (1928): 515:26.
__. *Social and Religious History of the Jews*, 3. cilt, New York, 1937.
__. *Social and Religious History of the Jews*,16. cilt, New York 1976.
__. *Social and Religious History of the Jews*,18. cilt, New York 1983.
__. *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, 3 cilt, Philadelphia 1942-48.
Bartal, Israel. "The Emigration of the Poor from Amsterdam to Eretz Yisrael" (İbranice) Shalem 3 (1992):175-92.
__. "Jews in Eastern European Higher Education" (İbranice) *Toledot ha-Universita Ha-Ivrit Bi-Yerushalayim*, editörler: Shaul Katz ve Michael Heyd 75-89. Kudüs 1997.
__. *The Jews of Eastern Europe 1772-1881*. Philadelphia 2005.
__. *Me'Umah le Le'om: Yehudei Mizrah Eropah* 1772-1881. Kudüs 2002.
__. "Pre-Modern Jewish Politics: The Councils of the Four Lands in Eastern Europe" (İbranice). Ha-Ziyonut ve-ha-Hazarah le-Historiah; Ha'arakhah me_Hadash, editörler: Shmuel Eisenstadt ve Moshe Lissik 186-94. Kudüs 1999.
__. " True Knowledge and Wisdom': On Orthodox Historiography." *Studies in Contemporary Jewry* 10 (1994):178-92.
Bartal, Yısrael ve Yosef Kaplan. "Immigration and Indigent Jews from Amsterdam to Erez Yisrael at the Beginning of the Seventeenth Century" (İbranice) *Shalem* 6 (1992) :177-93.
Baruchson Shifra. "Diffusion of Books: Sacred Writing and Classical Literature in the Libraries of Renaissance Jews" (İbranice), *İtalya* 8 (1989) :87-99.
__. Sefarim ve Korim: Tarbut Ha_Keriyah shel Yehudei Italia be-Shalhei Ha-Renesans. Kudüs 1993.
Barzilay, Isac. "The Italian and Berlin Haskalah (Parallels and Differences)". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 29 (1960-61): 17-54.
__. Yoseph Shiomo Delmedigo, *Yashar of Candia: His Life, Works and Times. Leiden*, Hollanda 1974.
Bashan Eliezer. "The Attitude of the Sages of Salonika in the Sixteenth to Eigh-

teenth Centuries in the Confrontation over Oligarchic Rule" (İbranice) *Mi-Mizrah u-mi –Ma'arav* 2 (1980):27-52.

Baskind Samantha. "Bernard Picart's Etchings of Amsterdam's Jews." *Jewish Social Studies* 13 (2007): 40-64.

Battenberg, J. Freidrich. *Die Juden in Deutschland vom 16. Bis zum Ende des 18.Jahrhunderts*. Enzyklopädie deutscher Geschichte 60. Munich 2001.

Beinart, Haim. Anusim be-Din ha-Inquisiziah Tel Aviv 1965.

__. Moreshet Sepharad: The Sephardic Legacy, Kudüs 1992.

Bell, Dean Phillip. Jews *in the Early Modern World*. Lanham MD, 2008.

Bell, Dean Phillip ve Stephen Burnett editörler: *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden, Hollanda, 2006.

Ben Naeh, Yaron. "Are We Not Their Brothers? Sephardim and Ashkenazim in Late Seventeenth Century Jerusalem" (İbranice) *Katedra* 103 (2002):33-52.

__. "Between Guild and Kahal" (İbranice) *Zion* 63 (1998): 277-318.

__. Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Society." *Journal of Early Modern History* 9 (2005): 79-105.

__. Yehudim be-Mamlekhet ha-Sultanim: Ha-Hevra ha-Yehudit be-Imperia Ha-Ottomanit be-Ma'ah ha-Sehvat_esreh. Kudüs 2006. Jews in the Realm of the Sultans olarak tercüme edilmiştir. Tübingen, Almanya 2008.

Ben Sasson, Hayyim Hillel. ""The Councils of the Lands in Eastern Europe" (İbranice) *Rezef u-Temurah* 239-57. Tel-Aviv 1984.

__. *Hagut ve-Hanhagah: Haskefoteihem ha-Hevraitot shel Yehudei Polin be-Shalhei Yemai ha-Beinayim*. Kudüs 1959.

Ben Sasson, Menahem, Robert Bonfil ve Joseph Hacker editörler: Tarbut ve-*Hevrah be-Toledot Yisrael bimai ha-Beinayim Kovez Ma'amarim le-zikhro shel Hayyim Hillel ben Sasson*. Kudüs 1989.

Benayahu, Meir. "The Ashkenazic Community in Jerusalem between 1687-1747" (İbranice) *Sefunot* 2 (1958):128-89.

__. *Rabbi Hayyim Yosef David Azulai*. Kudüs 1959.

__. "The Shift of the Center of Hebrew Printing from Venice to Amsterdam and the Competition with the Jewish Printing in Constantinople" (İbranice) *Mehkaram al Toledot Yahadut Hollanda*, editör: Joseph Michman 1:41-68. Kudüs 1975.

__. Editör: Sefer Ha-Hiddah: *Kovez Ma'amarim u-Mehkarim*. Kudüs 1959.

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue. *Sephardi Jewry*. Berkley CA, 2000.

Bendecit, Phillip ve Myron P. Gutmann editörlüğünde: "*Early Modern Europe: From Crisis to Stability.*"Newark DE, 2005.

Benharrosh, Anne-Laure. "Leone de Sommi, homme de théâtre juif dans l'Italie de la Renaissance." *Les Cahiers du Judaisme* 14 (2003): 25-43.

Bentley, Jerry H. "Cross-Cultural Interactions and Periodization in World History." *American Historical Review* 101 (1996): 749-70.

__. Early Modern Europe and the Early Modern World." *Between the Middle Ages and Modernity: Individual and Community in the Modern World,* editörler: Charles H. Parker ve Jerry H. Bentley, 13-31. Lanham MD 2007.

Bentwich Norman, *The Rescue and Achievement of Refugee Scholars.* Lahey 1953.

Berger, Shlomo, "An Invitation to Buy and Read: Paratexts of Yiddish Books in Amsterdam 1650-1800." *Book History 7* (2004):31-61.

__. "Yiddish and Jewish Modernization in the Eighteenth Century" *Braun Lectures in the History of the Jews in Prussia 12.* Ramat Gan, İsrail 2006.

Berger, Shlomo ve Resianne Fontaine, "Something on Every Subject: On Pre-Modern Hebrew and Yiddish Encyclopedias." *Journal of Modern Jewish Studies 5* (2006)

Berkovitz Jay, *Rites and Passages: The Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650-1860.* Philadephia 2004.

Betteridge Thomas editörlüğünde, *Borders and Travellers in Early Modern Europe.* Aldershot, İngiltere 2007.

Birnbaum Pierre ve Ira Katznelson editörlüğünde: *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship.* Princeton NJ 1995.

Bodian, Miriam, "Amsterdam, Venice, and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century." *Dutch Jewish History* 2 (1989): 47-65.

__. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam.* Bloomington IN 1997.

Boksenbaum, Yaakov. *Parashiyot* Tel Aviv 1986.

Bonfil, Robert, "Aliens Within: The Jews and Anti-Judaism." *Handbook of European History 1400--1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Retormation,* editörler: Thomas Brady, Heiko Obermann ve James Tracy 263-97. Ledien Hollanda 1994.

__. "The Book of the Honeycomb's Flow by Judah Messer Leon: The Rhetorical Dimension of Jewish Humanism in Fifteenth Century Italy." Frank Talmage Memorial Volume, *Jewish History*: 6 (1992) 21-33.

__. "Changes in Cultural Patterns of Jewish Society in Crisis: The Case of Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century." *Jewish History* 3 (1988) 11:30.

__. "Changing Mentalities of Italian Jews Between the Periods of the Renaissance and the Baroque." *İtalya* 11 (1994) 61-79.

__. "A Cultural Profile." *The Jews of Early Modern Venice*, editörler: Robert Davis ve Benjamin Ravid, 170-73. Baltimore 2001.

__. "Dubious Crimes in Sixteenth-Century Italy: Rethinking the Relations between Jews, Christians, and Conversos in Pre-Modern Europe." *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, editörler: Moshe Lazar ve Stephen Haliczer, 299-310. Lancaster CA, 1997.

__. *Ha-Rabbanut be-İtalyah bi-tekufat ha-Renesans*, Kudüs 1979. Jonathan Chipman tarafından *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy* olarak çevrilmiş, Oxford 1990.

__. "The History of the Spanish and Portuguese in Italy." *Moreshet Sepharad: The Sephardic Legacy*, editör: Haim Beinart, 2:217-39. Kudüs 1992.

__. *Introduction to Judah Messer Leon*, aynı basım editör, (İbranice) Kudüs 1981.

__. *Jewish Life in Renaissance Italy*. Berkeley, CA, 1994.

__. "The Libraries of Jews" (İbranice) *Pe'amim* 52 (1992: 4-15).

__. "Some Reflections on the Place of Azariah de Rossi's *Meor Eynayim* in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry." *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, editör: Bernard Cooperman, 23-48. Cambridge MA 1983.

__. Lo spazio culturale delgi ebrei d'Italia fra Rinascimento ed eta baroca." *Storia d'Italia: Gli ebrei in Italia* 11. cilt, editör: Corrado Viventi 411-73. Torino, İtalya 1996.

__. "Who was the Apostate Ludovico Carreto?" (İbranice) Galut Ahar Golah: *Mehkarim...Mugashim le-Profesor Haim Beinart...* Editör: Yosef Kaplan Aharon Mirsky ve Abraham Grossman 437-442. Kudüs 1988.

Bornstein, Leah, ""The Ashkenazim in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice) *Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav* 1 (1974):81-104.

__."The Structure of the Rabbinate in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," (İbranice) *Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav* 1 (1974): 223-58.

Bornstein-Mokovetsky, Leah. "Conversion to Islam in Ottoman Communities

and to Christianity in Italy and Germany in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice) Pe'amim 57 (1993): 29-47.

__. "Cooperation and Conflict between Religious and Political Leadership (Relations between Parnassim and Rabbis in the Communities of the Ottoman Empire During the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Conflict and Consensus in Jewish Political Life,* editörler: Stuart Kohen ve Eliezer Don-Yehiya 15-30. Kudüs 1986.

__. "Jewish Lay Leadership and Ottoman Authorities during the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership,* editör: Aron Rodrigue 87-121. Bloomington, IN, 1992.

Bouwsma William, The Waning of the Renaissance 1550-1640. New Haven CT 2000.

Braude Benjamin, "Foundation Myths of the Millet System." *Christians and Jews in the Ottoman Empire,* editör: Benjamin Braude ve Bernard Lewis: 1:69-88, New York 1982.

Breuer Edward, *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century Study of Scripture.* Cambridge MA 1995.

Breuer Mordechay, ""The Early Modern Period," in *German-Jewish History in Modern Times* editör: Michael Meyer 1. cilt, *Tradition and Enlightenment,* Mordechay Breuer ve Michael Graetz, 72-260. New York 1996.

__. *Modernity within Tradition,* Elizabeth Petuchowski tarafından çevrildi. New York 1992.

__. *Rabbanut Ashkenaz bi-mai Ha-Beinayim.* Kudüs 1996.

__. "The Status of the Rabbinate in Its Management of Ashkenazic Communities in the Fifteenth Century" (İbranice). Zion 41 (1976) :47-66.

Burnett Stephen G. "Christian Hebrew Printing in the Sixteenth Century: Printers, Humanism, and the Impact of the Reformation." *Helmantica* 51 (2000):13-42.

__. Distorted Mirrors: Antonius Margarita, Johann Buxtorf ve Ethnographies of the Jews." *Sixteenth Century Journal* 25 (1994): 275-87.

__. From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564—1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century. Leiden, Hollanda 1996.

Calabi, Donatella ve Stephen Turk Christensen editörlüğünde: *Cultural Exchange in Early Modern Europe. 2. Cil, Cities and Cultural Exchange in Europe **1400- 700*** 2. Cilt. Cambridge 2006.

Calabi, Donatella ve Paolo Lanaro, editörlüğünde: *La citta italiana e i luoghi delgi stranieri.* Bari İtalya 1998.

Cameron, Euan editör, *Early Modern Europe: An Oxford History.* Oxford 1999.

Canny, Nicholas editör, *Europeans on the Move: Studies in European Migration: 1500-1800*, Oxford 1994.

Carlebach Elisheva, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany:1500-1750* New Haven CT 2001.

__. "Early Modern Ashkenaz in the Writings of Jacob Katz." *The Pride of Jacob: Essays on Jacob Katz and His Work,* editör: Jay Haris 65-83. Cambridge MA 2002.

__. *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York 1990.

Carpi, Daniel editör, *Pinkas Va'ad Kehilat Kodesh Padova* 1577-1603. Kudüs 1973.

Cassuto, Umberto, Ha-Yehudim Be-Firenzi bi-tekufat ha-Renesans, Kudüs 1967.

Cavaciocchi, Simonetta editör, *Le migrazioni in Europa secoli xiii-xviii.* Floransa, İtalya 1994.

Chartier, Roger editör, *The Culture of Print: Power and the Uses of Print in Early Modern Europe*, Princeton NJ, 1989.

Chartier, Roger ve Gugielmo Cavallo editörlüğünde: *A History of Reading in the West.* Amherst MA 1999.

Cohen, Amnon, *Jewish Life under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century.* Cambridge MA 1984.

Cohen, Daniel, *Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdisher Selfstverhaltung von der frühen Neuzeit bis ins neunzehnte Jahrhundert.* Kudüs 1996.

Cohen, Jeremy, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism.* Ithaca NY 1982.

__. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity.* Berkeley CA 1999.

Cohen, Mark, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages.* Princeton NJ 1994.

Cohen, Martin, çevirmen, *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel.* Philadelphia 1965.

Cohen, Mortimer, *Jacob Emden: A Man of Controversy.* Philadelphia 1937.

Cohen, Richard, *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe.* Berkeley CA 1998.

Cohen, Rivka. *Kusta-Saloniki-Patros: Hitargenut kehalit ve-al-kehalit shel Yehudei yavan tahat Shilton ha-ottomani be-Ma'ot ha-15 ve-ha-16.* Tel-Aviv 1984.

Collins, James, B. ve Karen L. Taylor editörlüğünde: *Early Modern Europe: Issues and Interpretations.* Malden MA, 2006.

Comerford, Kathleen ve Hilmar Pabel editörlüğünde: *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W O'Malley,* S.J. Toronto 2001.

Cook, Cris ve Philip Broadhead *The Longman Handbook of Early Modern Europe 1453–1763.* New York, 2001.

Cooper, *Alan.* "An Extraordinary Sixteenth Century Biblical Commentary: Eliezer Ashkenazi on the Song of Moses (Haazinu)." *Frank Talmage Memorial,* editör: Barry Walfish, *1:129–50.* Hayfa, *'993.*

Coser, Lewis. *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences.* New Haven, CT, 1984.

Coudert, Allison. *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698).* Leiden, Hollanda,

Coudert, Allison ve Jeffrey Shoulson, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists, Jews, and the Study of Judaism in Early Modern Europe.* Philadelphia, 2004.

Davis, Robert C. *ve* Benjamin Ravid, editörler. *The Jews of Early Modern Venice.* Baltimore, 2001.

Davis, Joseph. "The Reception of the 'Shuihan Arukh' and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity." *AJS Review AJS Review 26 (*2002): *251-276*

Deutsch, Yaakov. "A View of the Jewish Religion: Conceptions of Jewish Practice and Ritual in Early Modern Europe." *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001): 273–95.

Dewald, Jonathan. "Crisis, Chronology ve the Shape of European Social History." *American Historical Review* 113 (2008): 1031–52.

Dubin, Lois. *The Port Jews of Hapsburg Trieste: Absolutist Politics and Enlightenment Culture.* Stanford, CA, 1999.

__. "Researching Port Jews and Port Jewries: Trieste and Beyond." *Port Jews: Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres, 1550–1950, Jewish Culture and History 4* (2001): 8.

Dubnov, Simon. *History of the Jews in Russia and Poland.* 3 cilt. çeviri: Israel Friedlander. Philadelphia, 1916–20.

__. *Weltgeschichte des jüdischen Volkes von semen Uranfangen biz zur Gegenwart.* 10 cilt. Berlin, 1925–29.

Edwards, John. *The Jews in Christian Europe 1400–1700.* Londra, 1988.

Efron, Noah. "Irenism and Natural Philosophy in Rudolfine Prague: The Case of David Gans." *Science in Context* 10 (1997): 627–50.

Ehrenpries, Stephan. "Legal Spaces for Jews as Subjects of the Holy Roman Empire." *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 2 (2003): *475–87.*

Eisenstadt, Shmuel ve Wolfgang Schluchtet "Paths to Early Modernities: A Comparative View." *Daedalus* 127 (1998): 1-18.

Eisenstein, Elizabeth. *The Printing Press as an Agent of Change.* Cambridge, 1979.

Eisenstein, Elizabeth ve Adrian Johns. "AHR Forum." *American Historical Review* 107 (2002): 84–128.

Elbaum, Jacob. "Cultural Connections between Polish and Ashkenazic Jews and Italian Jewry in the Sixteenth Century" (İbranice). *Galed* 7–8 *(1985):* 11–40. *Petihut ve-Histagrut: Ha-Yeirah ha-Ruhanit-Ha-Sifrutit beFolin u-be-A rzot Ashkenaz be-Shalhei Ha-Me'ah I-Ia- hesh-Esrei.* Kudüs, 1990.

Elior, Rachel, *Ha-1-lalom ve-Shivro: Ha-Tenu'ah ha-Shabta'it u-Shelukhotha: Meshihi'ut, Shabta'ut u-Frankizm.* Kudüs, 2001.

Elkayam, Abraham. "Sod ha-Emunah be-Kitvei Natan ha-Azati." PhD diss., Hebrew University, 1993.

Ellenson, David. *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of Modern Jewish Orthodoxy.* Tuscaloosa, 4L, 1990.

Emmanuel, I. S. "Documents Related to the Nehemiah Hayon Controversy in Amsterdam" (İbranice). *Sefunot 9* (1965): 211–46.

Endehnan, Todd. "The Englishness of Jewish Modernity in England." *Toward Modernity: The European Jewish Model,* editör: Jacob Katz, *225–46.* New Brunswick, NJ, 1987.

__. *The Jews of Georgian England 1714–1830: Tradition and Change in a Liberal Society.* Ann Arbor, MI, 1999.

__. *Radical Assimilation in English Jewish History, 1656–1945.* Bloomington, IN, 1990.

__. *Jewish Apostasy in the Modern World.* New York, 1987.

Epstein, Mark. *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Freiburg, Germany, 1980.

Ettinger, Shmuel. "The Council of the Four Lands." *The Jews in Old Poland ,ooo–i 795*, editör: Anthony Polonsky, Jakub Basista ve Andrzej Link-Lenczowski, *93–109*. Londra, 1993.

__. "The Legal and Social Status of Jews in the Ukraine from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries" (İbranice). *Zion 20 (1955):* 128–52.

__. *Toledot Am Yisrael Memei Ha-Absolutism ad le-Hakamat Medinat Yisrael.* Kudüs, 1968.

Feiner, Shmuel. "The Early Haskalah in Eighteenth Century Judaism" (İbranice). *Tarbiz* 67 (1997–98): 189–240.

__. *The Jewish Enlightenment.* Philadelphia, 2004.

__. "Mendelssohn and Mendelssohn's Disciples: A Re-examination." *Leo Baeck Institute Year Book* 40 *(1995):* 133–67.

__. *Olam kiadash, Olam Hafukh: Shorshei ha-Iiillun Be-Yahadut Eropah be-Me'ah ha-i8.* Kudüs.

__. "Seductive Science and the Emergence of the Secular Jewish Intellectual." *Science in Context* 15 (200z): 121–35.

__. "To Uproot Wisdom from the World: Enemies of the Enlightenment and the Roots of Ultra-Orthodoxy." *Kana'ut Datit,* editör: Meir Litvak and Ora Limor, *57–83*. Kudüs, 2008.

Feiner, Shmuel ve David Ruderman, *Early Modern Culture and Haskalah: Reconsidering the Borderlines of Modern Jewish History. Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 6 (2007).*

Feldman, Seymour. *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel, Defender of the Faith.* Londra, 2003.

Ferziger, Adam. *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance and the Emergence of Modern Jewish Identity.* Philadelphia, 2005.

Fine, Lawrence. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship.* Stanford, CA, 2003.

Finkelstein, Louis. *Jewish Self-Government in the Middle Ages.* New York, 1964.

Fishman, Talya. *Shaking the Pillars of Exile: "Voice of a Fool," An Early_ Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture.* Stanford, CA, 1997.

Foa, Anna. *The Jews of Europe after the Black Death.* Berkeley, CA, 2000. First published as *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione, XI V—X VIII secolo.* Rome, 1992.

Fralces, Jerold. *Early Yiddish Texts 1100–1750.* Oxford. 2004.

Fram, Edward. *Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland 1550-1655.* Cincinnati, 1998.

Frankel, Jonathan ve Steven Zipperstein, *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe.* Cambridge, 1992.

Friedman, Jerome. *The Most Ancient Testimony: Sixteenth Century Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia.* Athens, OH, 1983.

Friedman, Menahem. "New Documents Relating to the Ilayon Controversy" (İbranice). *Sefunot* 10 *(1966):* 483–619.

Gampel, Benjamin, *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391—1648.* New York, 1997.

Garcia-Aranel, Mercedes. "Jewish Converts to Islam in the Muslim West." *Israel Oriental Studies* 17 (1997): 227–48.

Garcia-Aranel, Mercedes ve Gerald Wiegers. *Samuel Pallache: A Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe.* Baltimore, 2003.

Garvin, Barbara. "The Language of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore." Italia* 13–15 (2001): 181-210.

Geffen, M. David. "Insights into the Life and Thought of Elijah Delmedigo Based on His Published and Unpublished Works." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41–42 (1973–74): 69–86.

Gerber, Jane. *Jewish Society in Fez.* Londra, 1980.

Ginzburg, Simon. *Ha-Ramhal u-Venai Doro: Oseflggrot u-Te'udot.* Tel Aviv, 1937.

Goffman, Daniel. *Izmir and the Levantine World.* Seattle, WA, 1990.

__. "The Jews of Safed and the Maktu' System in the Sixteenth Century: A Study of Two Documents from the Ottoman Archives." *Journal of Ottoman Studies* 3: 81–90.

__. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe.* Cambridge, 2002.

Goitein, S. D. *A Mediterranean Society,* vol. *2, The Community.* Berkeley, CA, 1971.

Goldberg, Jacob. *Ha-1Ievra ha-Yehudit be-Mamlekhet Polin-Lita.* Kudüs, 1999.

__. *Ha-Mumarim be-Mamlekhet Polin-Lita.* Kudüs, 1985.

Goldish, Matt. "Jews, Christians and Conversos: Rabbi Solomon Aalion's Struggles in the Portuguese Community of London." *Journal of Jewish Studies* (1994): 227–57.

__. *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton.* Dordrecht, Hollanda, 1998.
__. *The Sabbatean Prophets.* Cambridge, Massachusetts, 2004.
Goldish, Matt ve Richard Popkin, *Jewish Messianism in the Early Modern World.* Dordrecht, Hollanda, 2001.
Goldstein, Jack. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World.* Berkeley, CA, 1991.
Goldstone, Jack. "The Problem of the 'Early Modern World." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41 (1998): 249–84.
Gotzmann Andreas. *Judische Autonomie in der Fru hen Neuzeit: Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum* (Gottingen, Germany, 2008).
Gotzmann Andreas ve Stephan Wendehorst, *New Approaches* to *the Legal History of the Jews in the Holy Roman Empire. Jewish Culture and History.*
Graetz, Michael. "Court Jews in Economics and Politics." *From Court Jews to the Rothschilds: Art, Patronage and Power,* editör: Vivian Mann and Richard Cohen, 27–43. Münih, *1996.*
__. *Schopferische Momente des europaischen Judentums in der fru hen Neuzeit.* Heidelberg, Germany, 2000.
Graizbord, David. "A Historical Contextualization of Sephardi Apostates and Self-Styled Missionaries of the Seventeenth Century." *Jewish History 19* (2005): 287—313.
__. *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1.580–1700.* Philadelphia, 2004.
Grant, Jonathan. "Rethinking the Ottoman 'Decline': Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteeenth Centuries." *Journal of World History* to (1999): 179–201.
Gries, Ze'ev. "Print as a Means of Communication between Jewish Communities in the Period Close to the Spanish Expulsion" (İbranice). *Da'at* 28 (1992):
Sefer Sofer ve-Sippur be-Reishit Ha-1Iasidut. Kudüs, 1992.
Sifrut Ha-Hanhagot: Toldedoteha u-Mekoma be-Iiayyai Ijasidov shel ha-B esht. Kudüs, 1989.
Grossman, Abraham ve Yosef Kaplan, *Kahal Yisra'el: HaShilton ha-A mi ha-Yehudi le-Dorotou.* Vol. 2. Kudüs, 2004.
Guesnet, François. "Moses Mendelssohns Tatigkeit als Fursprecher im Kontext jüdischer politischer Kultur der frühen Neuzeit." *Jahrbuch für deutch-jüdische Geschichte 16* (2005–2006): 115–34.

Gutchow, Miriam. *Inventory of Printed Books in the Netherlands.* Leiden, Hollanda, 2006.

Gutterman, Abraham. "Sephardic Jews on Polish Soil" (İbranice). *Pe'amim* 18 (1984): *53–79.*

Gutwirth, Eleazer. "Amatus Lusitanus and the Locations of Sixteenth- Century Cultures." *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Renaissance and Early Modern Italy,* editör: David Ruderman and Giuseppe Veltri, 216–38. Philadelphia, 2004.

__. "Language and Medicine in the Early Modern Ottoman Empire." *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century,* editör: Jurgen Helm ve Annette Winkelmann, 79–9 *5.* Leiden, Hollanda, 200l.

Hacker, Joseph. "The Boundaries of Jewish Autonomy: Jewish Self- Jurisdiction in the Ottoman Empire from the Sixteenth through Eighteenth centuries" (İbranice). *Temurot be-Historiah haYehudit ha-1-Iadasha . . . Sefer Yovel le-Shmuel Ettinger,* editör: Shlomo Almog et al., 349–88. Kudüs, 1988.

__. "The Chief Rabbinate in the Ottoman Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries" (İbranice). *Zion* (1984): 225–63.

__. "The Greeks Were Assembled to Me: Safed in the Sixteenth Century" (İbranice). *Shalem 7* (aooi): '33–50.

__. "The Hebrew Press in Constantinople in the Sixteenth Century" (İbranice). *Areshet 5 (rz): 457–93.*

__. "Intellectual Activity among the Jews of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice). *Tarbiz 53* (1984): *569–603.*

__. *Megorashei Se farad.* Kudüs, *1966.*

__. "A Polemic against Philosophy in Istanbul in the Sixteenth Century: Studies in the book *Derekh kiayyim* of R. Menahem de Lonzano," (İbranice). *Mehkarim be-kabbalah be-filosofia yehudit u-ve-sifrut hamusar ve-ha-hagut ... Isaiah Tishby Volume,* editör: Joseph Dan and Joseph Hacker (Kudüs, 1986): 507–36.

__. "Spanish Emigres in the Ottoman Empire in the Fifteenth to Eighteenth centuries" (İbranice). *Ha-Pezurah Ha-Yehudit Ha-Sefaradit Aharei ha-Gerush,* editör: Michel Abitbul, Joseph Hacker, Robert Bonfil, Yosef Kaplan ve Esther Benbassa, 27–72. Kudüs, 1993.

__. "The Sürgün System and Its Impact on Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth to Seventeenth Centuries" (İbranice). Zion 49

(1988): 27–82. Translated as "The Surg System and Its Impact on Jewish Society in the Ottoman Empire." *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership,* editör: Aron Rodrigue, 1–65. Bloomington, IN, 1992.

Halperin, David, *Abraham Miguel Cardozo: Selected Writings.* New York, 2001.

Halperin, Harry. *Rashi and the Christian Scholars.* Pittsburgh, 1963.

Halperin, Israel. "The Jewish Refugees of the Thirty Years' War in Eastern Europe" (İbranice). *Zion 27 (1962): 199–215.* Reprinted in Israel Halperin, *Yehudim ve-Yahadut be-Mizrah Eropah.* Kudüs, 1968.

__. "The Jews of Eastern Europe from Ancient Times until the Partitions of Poland, *1772–179 5." The Jews: Their History,* 4. basım, editör: Louis Finkelstein, 305–42. New York, 1974.

__. *Pinkas Va'ad Arbah Arzot ve* Israel Bartal tarafından revize edilmiş ve genişletilmiş. Kudüs, 1990.

__. *Yehudim ve-Yahadut be-Mizrah Eropah.* Kudüs, 1968.

Hamadeh, Shirine. "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization." *Journal of the Society of Architectural Historians* 63 (2004): 32–51.

Harrán, Don. "Jewish Dramatists and Musicians in the Renaissance: Separate Activities, Common Aspirations." *Musicologia humana: Studies in Honor of Warren and TJrsala Kirkendale,* editör: Siegried Gmeinwieser, David Hiley ve Jorg Riedbauer 291–304. Froransa, İtalya, 1994.

Haverkamp, Alfred ve Alfred Heit, *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des spaten Mittlealters under der Frü hen Neuzeit.* Stuttgart, Germany, 1981.

Hazard, Paul. *La Crise de la conscience européenne.* Paris, *1935.*

__. *The European Mind 1680–1715.* Translated from the French by J. Lewis May. Harmondsworth, England, 1964.

Heyd, Michael. *Be Sober and Reasonable: Science, Medicine and the Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries.* Leiden, Hollanda, *1995.*

__. "The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach." *Journal of Modern History 53* (1981): *258–80.*

Heyd, Uriel. "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century." *Oriens 6* (1963): 299–314.

Hirschberg, H. Z. *A History of the Jews in North Africa: From the Ottoman Conquests to the Present Time.* Vol. 2. Leiden, Hollanda, 1981.

Horowitz, Elliott. "The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife."Journal *of Social History* 23 (1989): *45–69.* Hsia, R. Po-chia. "Christian Ethnographies of Jews in Early Modern Germany." *The Expulsion of the Jews: 1492 and After,* editör: Raymond Waddington and Arthur Williamson, 223–35. New *The World of Catholic Renewal 154 0–1770.* Cambridge, 1998.

Hsia, R. Po-chia ve Hartmut Lehmann, *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany.* Washington, DC, 1995.

Hundert, Gershon. *The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatów in the Eighteenth Century.* Baltimore, 1992.

__. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity.* Berlceley, CA, 2004.

__. "On the Jewish Community of Poland during the Seventeenth Century: Some Comparative Perspectives." *Revue des étudesjuives* 142 (1983): 349–72.

__. "Poland: Paradisus Judaeorum." *Journal of Jewish Studies* 48 (1997): 335–48.

__. Review of Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–I 750. Polin* 2 (1987): 407–11.

Idel, Moshe. "From Hiding to Printing an Esoteric Law: Between R. Isaac Sagi Nahor and Rabbi Isaac Liiria." Unpublished manuscript, 2005.

__. *Kabbalah: New Perspectives.* New Haven, CT, 1988.

__. "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance." *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy,* editör: David Ruderman, 107–69. New York, 1992.

__. "Major Currents in Italian Kabbalah between 1560 and, 66o." *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy,* editör: David Ruderman, *345—68.* New York, 1992.

__. *Messianic Mystics.* New Haven, CT, 1998.

__. "On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah." *Kabbalah* 3 (1998): 145–73.

__. "One from a Town, Two from a Clan: The Diffusion of Lurianic Kabbala and Sabbateanism: A Re-evjuation." *Jewish History 7* (1993): 79–104.

__. "Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480–1650." *Essential Pa-*

pers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque JtaLy, editör: David Ruderman,3_4. New York, 1992.

__. "Shlomo Molcho as Magician" (İbranice). *Sefunot* 18 *(1995):* 193–219.

Israel, Jonathan. "Central European Jewry during the Thirty Years' War." *Central European History 16* (1983): 30.

__. *Diasporas within a Diasptigijews. Cr'ypiJews and the World Maritime Empires (1540–1740).* Leiden, Hollanda, 2002.

__. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness ve Fall 1477–1713.* Oxford, *1995.*

__. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity ve the Emancipation of Man 1670–1 752.* Oxford, 2006.

__. *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750.* Londra, 1998.

__. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1 750.* Oxford, 200l.

__. "Was There a Pre-1740 Sephardic Jewish Enlightenment?" *La Diaspora des Nouveaux-Chrètiens: Arquivos do Centro Cultural louste Gulbenkian* 48 (2004): 3–20.

Israel, Jonathan ve Reiner Salverda, *Dutch Jewry: Its History and Secular Culture (1500–2000).* Leiden, Hollanda, 2002.

Jacob, Margaret. "The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited." *Politics and Culture in Early Modern Europe,* editör: Phyllis Mack and Margaret Jacob, 25 1–71. Cambridge, 1987.

__. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons ve Republicans.* Londra, 1981.

Johns, Adrian. *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making.* Chicago, 1998.

Kagan, Richard ve Abigail Dyer, *Inquisitorial Inquiries: Brief Lives of Secret Jews and Other Heretics.* Baltimore, 2004.

Kamen, Henry. *Early Modern European Society.* Londra, 2000.

Kaplan, Yosef. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe.* Leiden, Hollanda, 2000.

__. "The Early Modern Period in the Historiographical Production of Jacob Katz" (İbranice). *Historiyografia Ba-Mivhan: Iyyun Mehudash be-Mishnato shel Yaakov Katz,* editör: Israel Bartal and Shmuel Feiner, 19–35. Kudüs, 2008.

__. "A Historical Contextualization of Sephardi Apostates and Self-Styled Missionaries of the Seventeenth Century." *Jewish History* 19 (2005): 287–313.

__. *Mi-Nazrut le-Yahadut: Fjayyav u-Fo'olo shel ha-Anus Yi.hak* as *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro.* Oxford, 1989.
__. "Secularizing the Portuguese Jews: Integration and Orthodoxy in Early Modern Judaism." *Reconsidering the Border- lines between Early Modern and ModernJewish History,* editör: Shmuel Feiner ve David Ruderman. *Jahrbuch des SimonDubnow-Instituts* 6 (2007): 99–110.
__. "The Struggle against Travelers to Spain and Portugal in the Western Sephardi Diaspora" (İbranice). *Zion* 64 (1999): 65-100.
__. "The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the 'Lands of Idolatry' (1644–1724)." *Jews and Conversos,* editör: Yosef Kaplan, 197–224. Kudüs, *1985.*
__. "Wayward New Christians and Stubborn Jews: The Shaping of a Jewish Identity." *Jewish History* 8 (1994): 27–41.
Kaplan, Yosef, Henry Méchoulan ve Richard Popkin, *Menasseh ben Israel and His World.* Leiden, Hollanda, 1989.
Katz, David. "Henry More and the Jews." *Henry More (1614–1687): Tercentenary Studies,* editör: Sarah Hutton. Dordrecht, Hollanda, 1990.
__. *The Jews in the History of England 1485–1850.* Oxford, 1994.
__. Review of Jonathan Israel's European Jewry in the Age of Mercantilism. English Historical Revieii, 102 (1987): 427.
Katz, Jacob. Ha-Halakha Be-Meizar: Mikhsholjm al Derekh haOrthodoxsiya be-Hithavutah. Kudüs, 1992.
__. *Jews and Freemasons in Europe.* Cambridge, MA, 1970.
__. *Masoret u-Mashber: Ha-klevra ha-Yehudjt be-Mozej Yemei ha-Beinayim.* Kudüs, 1963.
__. "Orthodoxy in Historical Perspective." *Studies in Contemporary Jewry* 2 (1986): 3–17.
__. *Out of the Ghetto: The Social Background Of Jewish Emancipation 1770–1870.* Cambridge, MA, 1973.
__. Elisheva Carlebach, The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies. Zion (1994): 521–24.
__. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages.* New York, 1961. Retranslated and expanded by Bernard Cooperman. New York, 1993.
__. *Toward Modernity*: The European Jewish Model. New Brunswick, NJ, 1987.

Kaufmann, David. "Jacob Mantino: une page de l'histoirede Ia Renaissance." *Revue des etudes juives* 27 (1893): 3o–6o, 2o73

Kleinschmidt, Harald. *People on the Move: Attitudes Toivard and Perceptions of Migration in Medieval and Modern Europe.* Westport, CT, 2003.

Klepper, Deeana Copeland. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages.* Philadelphia, 2007.

Koenigsberger, Helmut G. *Early Modern Europe 1500–1789.* Londra, 1987.

Lawee, Eric. *Isaac Abarbanel's Stance toward Tradition: Defense, Dissent ve Dialogue.* Albany, NY 2001.

Lehmann, Matthias *B. Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture.* Bloomington, IN, 2005.

Leiman, Sid Z. "When a Rabbi Is Accused of Heresy: Rabbi Ezekiel Landau's Attitude toward Rabbi Jonathan Eibeschfltz.' *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Mqrvin Fox*, editör: Jacob Neusner, Ernest Frerichs ve Nahu Sarna, 3:179–94. Atlanta, 1989.

Leiman, Sid Z. ve Simon Schwarzfuchs. "New Evidence on the Emden-Eibeschütz Controversy: The Amulets from Mt'Revué des etudes juives 165 (2006): 229–49.

Lelli, Fabrizio. "Alemanno, Yohanan Ben Isaac." *Encyclopedia of the Renaissance,* 1:40–42. New York, 1999.

__. "Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno." *Vivens Homo* (1994): 401–30.

__. "Yohanan Alemanno, Giovanni Pico della Mirandola e Ia cultura ebraica italiana del xv secolo." *Giovanni Pico della Mirandola, convegno internazionale...* , editör: Gian Carlo Garfagnini. Mirandola, İtalya, 1994.

Levine Melammed, Renée. *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castille.* New York, 1998.

Levy, Avigdor. *Sephardim in the Ottoman Empire.* Princeton, NJ, 1992.

__. *The Jews of the Ottoman Empire.* Princeton, NJ, 1994.

__. *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History: Fifteenth through the Twentieth Century.* Syracuse, NY, 2002.

Lewis, Bernard. *The Jews of Islam.* Princeton, NJ, 1984. Liberles, Robert. "On the Threshold of Modernity: 1618–1780." *Jewish Daily Life in Germany, 1618—1945,* editör: Marion Kaplan, 9—92. Oxford, 2005.

Liebes, Yehudah. "The Ideological Basis of the Hayon Controversy" (in 129–34.
__. "Sabbatean Messianism." *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism,* Yehudah Liebes, 9 3–106. Albany, NY 1993.
__. *Sod ha-Emunah ha-S ha bta'it.* Kudüs, *1995.*
Lowry, MartinTnthganPub1ishing1Enyclopedia_of_tbeRe naissance, 5:161–9. New York, 1999.
Lucassen, Jan. "The Netherlands, the Dutch and Long Distance Migration in the Late Sixteenth to Early Nineteenth Centuries." *Europeans on the Move,* editör: Nicholas Canny, *153–91.* New York, 1994.
Maciejko, Pawel. "Baruch Yavan and the Frankist Movement: Intercession in an Age of Upheaval." *Jahrbuch des Simon-DubnowInstituts* 4 (2005): 333–54.
__. "Christian Elements in Early Frankist Doctrine." *Gal-Ed* 20 (2006):22–23.
__. "Jewish and Christian Perspectives on Frankism." *The Mixed Multitude: The Development of the Frankist Movement 1755–1816.* Oxford.
__. Malkiel, David, *The Lion Shall Roar: Leon Modena and His World* (Kudüs, 2003).
__. A Separate Republic: The Mechanics and Dynamics of Venetian Self-Governrnent, 1607–1624. Kudüs, 1991.
Manning, Patrick. Migration in World History. New York, 2005.
Manuel, Frank. The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes. Cambridge, MA, 1992.
Melamed, Abraham. "Hebrew Italian Renaissance and Early Modern Encyclopedias." Rivista di storia della filosofia, (1985): 91–112.
__. "Rhetoric and Philosophy in Nofet Zufim." Italia 1 (1978): 7–38.
Menache, Sophia. Communication in the Jewish Diaspora: The PreModern World. Leiden, Netherlands, 1996.
Meroz, Ronit. "Geulah Be-Torat ha-An." PhD diss., İbrani Üniversitesi, 1988.
__. "R. Israel Sarug, a Student of Lunia? A Reconsideration of the Question" (İbranice). Da'at 28 (1992): 41–50.
Mevorakh, Barukh. "Jewish Diplomatic Activities to Prevent the Expulsion of the Jews from Bohemia and Mpràvia in 1744–45" (İbranice). Zion 28 (1963): 125–64.
__. Azriel Sholet, Im klilufei ha-Tekufot. Kiryat Sefer 37 (1961-62): 150–55.
Meyer, Michael "Where Does Modern Jewish Hjstory Begin?" Judaism 23 (1975): 329–38.

Miletto, Gianfranco. *Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation: der Salamonische Tempel bei Abraham ben David Portaleone (1542–1612).* Berlin, 2004.

Mintz, Sharon Liberman, Gabriel Goldstein, eds, *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein.* New York, 2005.

Moch, Leslie P. Moving Europeans: Migration in Western Europe since i6yo. Bloomington, IN, 1992.

Modena, Leon. The Autobiography of a Seventeenth Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah. Çevirmen ve editör: Mark R. Cohen, Pninceton, NJ, 1988.

Molcho, Yitshak. La Littérature judéo-espafiole en Turquie au premier siècle apres les expulsions d'Espagne et du Portugal." *Tesor de los Judios Sefardies* 1 (1959): 15--53.

Monter, William. "Religion and Cultural Exchange, 1400–1700: Twenty-First Century Implications." *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, editör: Robert Muchembled and William Monter, 1:10–11. Cambridge, 2006.

Muchembled, Robert ve William Monter, *Cultural Exchange in Early Modern Europe.* 4 cilt Cambridge, 2006.

Mulsow, Martin ve Richard Popkin, *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe: Studies and Documents.* Leiden, Hollanda, 2004.

Nadler, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge,

Nathans, Benjamin. *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia.* Berkeley, CA, 2002.

Nauert, Charles G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe.* Cambridge,

Neumann, Franz, Henri Peyre, Erwin Panofsky, Wolfgang Köhler ve Paul Tillich, *The Cultural Migration: The European Scholar in America.* New York, 1977.

Ng, On-cho. "The Epochal Concept of 'Early Modernity' and the Intellectual History of Late Imperial China." *Journal of World History 14* (2003): 37–61.

O'Malley, John. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era.* Cambridge, MA, 2000.

__. "Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism." *Catholic Historical Review* 77 (1991): 177–93.

Obermann, Heiko. *The Roots of Anti-Semitism in the Age of the Reneissance and Reformation.* Philadelphia, 1984.

Oliel-Grausz, Evelyn. "La circulation du personnel rabbinique dans les communautés de Ia diaspora sépharade au xviiie siècle." *Transmission et Passages en Monde Juif*, editör: Esther Ben- bassa, 3 13–34. Paris, 1997.

__. "Les communautés séfarades d'Europe occidentale et l'expulsion des juifs de Prague en 1746." *Yod* 1–2 *(1995–96): 49–58.*

__. "La diaspora séfarade au xviiie siècle: communication, espaces, réseaux." *La Diaspora des Nouveaux-Chrètiens: Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian* 47 (2004): 55–71.

__. "A Study in Intercommunal Relations in the Sephardi Diaspora: London and Amsterdam in the Eighteenth Century." *Dutch Jews as Perceived by Themselves and Others,* editör: Chaya Brasz and Yosef Kaplan, 41–5 8. Leiden, Hollanda, 2001.

Oz-Salzberger, Fania. "The Jewish Roots of the Modern Republic." *Azure* 13 (2002): 88–132.

Pagden, Anthony. *Peoples and Empires: A Short History of European Migration, Exploration ve Conquest from Greece to the Present.* New York, 2001.

Parker, Geoffrey. "Crisis and Catastrophe: The Global Crisis of the Seventeenth Century Reconsidered." *American Historical Review* 113 (2008): 1053–79.

Popkin, Richard. *Isaac La Peyrère (159 6–1676): His Life, Work ve Influence.* Leiden, Hollanda, 1987.

__. "Rabbi Nathan Shapira's Visit to Amsterdam in *1657." Dutch Jewish History,* editör: Joseph Michman and Tirtsah Levie. Kudüs, 1984.

__. *The Third Force in Seventeenth Century Thought.* Leiden, Hollanda, 1992.

Popkin, Richard ve Gordon Weiner, *Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment.* Dordrecht, Hollanda, 1994.

Pullan, Brian. *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550–1670.* Oxford, 1983.

Rabb, Theodore. *The Struggle for Stability in Early Modern Europe.* Oxford, 1975.

Rabinowitz, Isaac, *The Book of the Honeycomb's Flow: Sëpher NOpheth Saphim* by Judah Messer Leon. Ithaca, NY 1983.

Rappaport-Albert, Ada. "On the Position of Women in Sabbateanism (İbranice), in *Ha-Ilalom ve-Shivro,* Rachel Elior, 1:143–328. Kudüs, 2001.

Ravid, Benjamin. *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice.* New York, 1978.

Raz-Krakotzkin, Amnon. *The Censor, the Editor ve the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century.* Philadelphia, 2007.

__. "Censorship, Editing ve the Reshaping of Jewish Identity: The Catholic Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century." *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, editör: Allison Coudert and Jeffrey Shoulson, 125–55. Philadelphia, 2004.

__. "Print and Jewish Cultural Development." *Encyclopedia of the Renaissance*, 3:344–46. New York, 1999.

__. Steven Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century. Tarbiz* 68 (1999–2000): 449–55.

Reiner, Elhanan. "The Ashkenazic Elite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Text." *Jews in Early Modern Poland-Polin* 10 (1997): 85–98.

__. "The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century." *Science in Context 10* (1997): 589–603.

__. "Between Ashkenaz and Jerusalem: Ashkenazic Scholars in the Land of Israel after the Black Plague" (İbranice). Shalem 4 (1984): 27–62.

__. "Itinerant Ashkenazic Preachers in the Early Modern Period" (İbranice). Unpublished manuscript, 1990.

__. Lecture on the manuscript introduction of Nathan Nata Hannover's *Sha'arei Zion.* Tel Aviv University, June 4, 2.007.

__. "The Rise of the Large Community: On the Roots of the Urban Jewish Community in Poland in the Early Modern Period" (İbranice). *Gal-Ed* zo (2006): 13–36. Çeviri ve redaksiyon sonrası ismi: "The Rise of an Urban Community: Some Insights on.the Transition from the Medieval Ashkenazi to the Sixteenth Century Jewish Community in Poland." *Kwartalnik Historii Zydów Jewish Historical Quarterly* 3 (2003): 364–72.

__. "Transformations in the Polish and Ashkenazic Yeshivot during the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Dispute over Pilpul" (İbranice).

Ke-Minhag Ashkenaz ve-Polin: Sefer Yovel le-Chone Shmeruk, editör: Israel Bartal, Chava Turniansky ve Ezra Mendelsohn, 9–80. Kudüs, 1989.

Rice, Eugene F., Jr. ve Anthony Grafton. *The Foundations of Early Modern Europe, 14 60–1559.* 2. Baskı. New York, 1994.

Richards, John F "Early Modern India and World History." *Journal of World History* 8 (1997): 197–209.

Ries, Rotraud ve J. Friedrich Battenberg, *Hofjuden: Okonomie und Interkulturalität: Die jüdische Wirtschaftselite im i8. Jahrhundert.* Hamburg, 2002.

Rodrigue, Aron. *Guide to the Ladino Materials in the Harvard College Library.* Cambridge, MA, 1992.

Rosenberg, Shalom. "Emunat Hakhamim." *Jewish Thought in the Seventeenth Century,* editör: Isadore Twersky and Bernard Septimus, 285–342. Cambridge, MA, 1987.

Rosenblatt, Jason. *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden.* Oxford, 2006.

Rosman, Moshe. "Culture in the Book" (İbranice). *Zion* 6 (1991): 321–44.

__. "Defining the Postmodern Period in Jewish History." *Text and Context: Essays in Modern Jewish History and Historiography in Honor of Ismar Schorsch,* editör: Eli Lendhendler and Jack Wertheimer, *95–130.* New York, 2005. Reprinted in Moshe Rosman, *How Jewish Is Jewish History? 5* 6–81. Oxford, 2007.

__. "The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assessment." *Jewish Women in Eastern Europe,* editör: Chaeran Freeze, Paula Hyman ve Anthony Polonsky. *Polin* (2005): *25–56.*

__. "Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish Lithuanian Commonwealth." *Cultures of the Jews,* editör: David Biale, 519–70. New York, 2002.

__. "The Jews of Poland until 1648: Political, Economic and Social Trends" (İbranice). *Kiyyum ve-Shever: Yehudei Polin leDoroteihem,* editör: Israel Bartal and Israel Gutman, *1:59–82.* Kudüs, 1997.

__. *The Lord's Jews: Magnate-Jewish Relations in the Polish- Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century.* Cambridge, MA, 1990.

__. "A Prolegomenon to Jewish Cultural History." *JSIS: Jewish Studies, An Internet Journal* 1 (2002), 109–127; http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/jsij .html. Tekrar basım: Moshe Rosman, *How Jewish Is Jewish History?* 131–53. Oxford, 2007.

__. "To Be a Jewish Woman in Poland-Lithuania at the Beginning of the Modern Era" (İbranice). *Kiyyum ve-Shever: Yehudei Polin Le-Dorotehem,* editör: Israel Bartal and Israel Gutman, 2:415–34. Kudüs, 2002.

Rossi, Azariah de'. *The Light of the Eyes.* Edited and Çeviri: Joanna Weinberg. New Haven, CT, 2001.

Roth, Cecil Anglo-Jewish-Letters, Londra, 1938

__. *The History of the Jews of Italy.* Philadelphia, 1946.

__. *The Jews in the Renaissance.* Philadelphia, *1959.*

Rotscheidt, William. *Stephan Isaak: Em Kolner Pfarrer und Hessischer Superintendent im Reformationsjahrhundert.* Leipzig, Almanya.

Rowen, Herbert. *A History of Early Modern Europe 1500–1789.* Londra, 1989.

Rozen, Minna. *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566.* Leiden, Hollanda, 2002.

__. "Individual Community in the Jewish Society of the Ottoman Empire: Salonica in the Sixteenth Century." *The Jews of the Ottoman Empire,* editör: Avigdor Levy, 215–73. Princeton, NJ, 1994.

Ruderman, David. "At the Intersection of Cultures: The Historical Legacy of Italian Jewry Prior to the Emancipation." *Gardens and Ghettos: Art and Jewish Life in Italy,* editör: Vivian Mann, 1–23. Los Angeles, 1989.

__. *Connecting the Covenants: Judaism and the Search for Christian Identity in Eighteenth-Century England.* Philadelphia, 2007.

__. "The Ghetto and Jewish Cultural Formation in Early Modern Europe: Towards a New Interpretation." *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext,* editör: Anita Norich and Yaron Eliav, 117–27. Providence, RI, 2008.

__. "The Impact of Early Modern Jewish Thought on the Eighteenth Century: A Challenge to the Notion of the Sephardic Mystique." *Sepharad in Ashkenaz: Medieval Knowledge and Eighteenth-Century Enlightened Jewish Discourse,* editör: Resianne Smidt van Gelder-Fontaine ve rea Schatz ve Irene Zwiep, 11–22. Amsterdam, 2007.

__. "The Italian Renaissance and Jewish Thought." *Renaissance Humanism: Foundations, Forms ve Legacy,* editör: Albert Rabil Jr., 1:382–433.. Philadelphia, 1987.

__. *Jewish Enlightenment in an English Key: Anglo-Jewrys Construction of Modern Jewish Thought.* Princeton, NJ, 2000.

__. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe.* New

Haven, CT, 1995; Detroit, 2001.
__. *Kabbalah, Magic and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician.* Cambridge, MA, 1988.
__. Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of 154–59.*
__. "Some Jewish Responses to Smallpox Prevention in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries: A New Perspective on the Modernization of European Jewry." *Aleph, Historical Studies in Science and Judaism.*
__. *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol.* Cincinnati, 1981.
__. *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy.* New York, 1992.
__. *Preachers of the Italian Ghetto.* Berkeley, CA, 1992.
Ruderman, David ve Giuseppe Veltri *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy.* Philadelphia, 2004.
Rummel, Erica. *The Case against Johann Reuchlin: Social and Religious Controversy in Sixteenth-Century Germany.* Toronto, 2002.
Saler, Michael. "Modernity and Enchantment: A Historiographical Review." *American Historical Review* 3 (2006): 692–716.
Samet, Moshe. "Halakha ve-Reforma." PhD diss., Hebrew University, 1972.
Saperstein, Marc. *Jewish Preaching 1200–1800: An Anthology.* New Haven, CT, 1989.
Sasportas, Jacob. *Sefer Zizat Novel Zevi.* Editör: Isaiah Tishby. Kudüs, 1954.
Schacter, Jacob Joseph. "Rabbi Jacob Emden: Life and Major Works." PhD diss., Harvard University, 1988.
Schaub, J. F. *Las juifs du roi d'Espagne, Oran, 1509—1669.* Paris, 1999.
Schmidt-Biggeman, Wilhelm, *Christliche Kabbala.* Ostifidern, Germany, 2003.
Schochet, Elijah Judah. *Bach: Rabbi Joel Sirkes: His Life, Works ve Times.* New York, 1971.
Schoeps, Hans Joachim. *Philosemitismus im Barock: Religions- und gestesgeschichtlichte Untersuchungen.* Tubingen, Germany, 1952.
Scholem, Gershom. *Kabbalah.* Kudüs, 1974.
__. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York, 1960.
__. *Mehkarei Shabta'ut,* editör: Yehudah Liebes. Kudüs, 1991.
__. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality.* New York, '97'.

__. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messia,h'±626–I676.* Princeton, NJ, 1973.

Schuchard, Marsha Keith. "Yates and the Unknown Superiors: Swedenborg, Falk ve Calgiostro." *Secret Tests: The Literature ol Secret Societies*, editör: Marie Roberts and Hugh Ormsby-Lennon, 114–67. New York, 1995.

Schwartz, Stuart, *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between European and Other Peoples in Early Modern Europe.* Cambridge, 34.

Schwarzfuchs, Simon. *A Concise History of the Rabbinate.* Oxford, *1993.*

Scult, Mel. *Millennial Expectations and Jewish Liberties: A Study of the Efforts to Convert the Jews in Britain up to the Mid-Nineteenth Century.* Lein, Hollanda, 1978.

Segal, Lester. *Historithl Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossis Me'or Einayim.* Philadelphia, 1989.

Segre, Renata. "Neophites during the Italian Counter-Reformation: Identities and Biographies." *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* z (1973): 131–42.

Sermoneta, Joseph. "The Scholastic-Philosophical Literature in the book 'Porat Yosef' of Rabbi Joseph Taitaak" (İbranice). *Sefunot* 2, *Sefer Yavan* 1(1971–78): 135–85.

Shank, J. B. "Crisis: A Useful Category of Post-Social Scientific Historical Analysis?" *American Historical Review* 113 (2008): 1090–99.

Shinan, Avigdor, *Hagirah ve-Hityashvut be-Yisrael u-ve-Amim.* Kudüs, 1982.

Shmeruk, Chone. *Ha-Iyurim le-Sifrei Yidish ba-Ma'ot ha-i6 ye-ha 17: Ha-Tekstim, ha-Temunot, ve-Nimaneihem.* Kudüs, 1986.

__. *Sifrut Yidish be-Polin.* Kudüs, 1981.

__. *Sifrut Yidish: perakim le-toldoteha.* Tel Aviv, 1978.

__. "Young Ashkenazic Men in the Yeshivot of Poland" (İbranice). *Sefer Youel le-Yihak Baer*, editör: Samuel Ettinger, Salo W. Baron, Ben Zion Dinur ve Israel Halperin, 304–17. Kudüs, 1961.

Shohet, Azriel. "Comments on the Matter of Communal Organization of the Jews in the Ottoman Empire of the Sixteenth Century" (İbranice). *Mi-Kedem u-mi-Yam* 1 (1981): 133–41.

__. *Im Hillufei ha-Tekufot: Reshit ha-Haskalah be-yahudut Germania.* Kudüs, 1960.

Shulvass, Moses. *From East to West: The Westward Migration of Jews from*

Eastern Europe during the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Detroit, 1971.

Shulvass, Moshe Avigdor. *Hayyei ha-Yehudim be-Italyah bi-Teku fat ha-Renesance.* New York, 1955.

__. *The Jews in the World of the Renaissance.* Leiden, Hollanda, 1973.

Siegmund, Stefanie B. *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community.* Stanford, CA, 2006.

Silber, Michael. "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition." *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, editör: Jack Wertheimer, 23–84. New York, 1992.

__. "Orthodoxy." *Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, editör: Gershon Hundert, 2:1292–97.

Simonsohn, Shiomo. *History of the Jews in the Duchy of Mantua.* Kudüs, 1977.

Smalley, Beryl. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1983.

Sombart, Werner. The Jews and Modern Capitalism. Çeviri: M. Epstein with a new introduction by Samuel Klausner. New Brunswick, NJ, 1982.

Sorkin, David. "The Early Haskalah." *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge*, 38–92. Londra, 2000.

__. "The Haskalah in Berlin: A Comparative Perspective" (İbranice). *Ha-Haskalah Le-Givuneah: Iyyunim Hadashim be-Toledot Ha-Haskalah uve-Sifruta,* editör: Shmuel Feiner ve Israel Bartal, 3–12. Kudüs, 2005.

__. "The Port Jew: Notes Towards a Social Type." *Journal of Jewish Studies* 50 (1999): 87–97.

__. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna.* Princeton, NJ, 2008.

__. *The Transformation of German Jewry 1780–1840.* Oxford, 1987.

Sorotzkin, David. "Kehillat ha-al Zeman be-Idan ha-Temurot: Kavim le-Hithavutan shel Tefisot ha-Zeman ve-ha-Kolektiv ke-Basis le-Hagdarat Hitpathut ha-Orthodoksiyah ha-Yehudit be-Eropah be-At ha-Hadasha." PhD diss., İbrani Üniversitesi, 2007.

Spitzer, Shlomo. "The Ashkenazim in the Ottoman Empire from the Middle of the Fifteenth Century until the Middle of the Sixteenth Century" (İbranice). *Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav* 1 (1974): 59–79.

Stagl, Justin. *A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550– 1800.* Chur, Switzerland, *1995.*

Stanislawski, Michael. "The Yiddish 'Shevet Yehudah': A Study in the 'Ashkenization' of a Spanish-Jewish Classic." *Jewish History and Jewish Memory: Studies in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi,* editör: Elisheva Carlebach, John Efron ve David Myers, 134–49. Hanover, NH, 1998.

__. "Toward the Popular Religion of Ashkenazic Jews: Yiddish-Hebrew Texts on Sex and Circumcision." *Mediating Modernity: Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World: Essays in Honor of Michael A. Meyer,* editör: Lauren Strauss ve Michael Brenner, 93–106. Detroit, 2008.

Starn, Randolph. "The Early Modern Muddle." *Journal of Early Modern History* 6 (2002): 296–307.

"Historians and 'Crisis." *Past and Present 52* (1971): 3–22. Stockmans, Isaac ve Salomon Schouten. *Bibliotheca Surenhusiana.* Amsterdam, 1730.

Stow, Kenneth. *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe.* Cambridge, 1992.

__. *Catholic Thought and Papal Jewry Policy.* New York, 1977.

__. "Ethnic Rivalry or Melting Pot? The *Edot* in the Roman Ghetto." *Judaism* 41 (1992): 286–96.

__. "A Tale of Uncertainties: Converts in the Roman Ghetto." *Shiomo Simonsohn Jubilee Volume,* editör: Daniel Carpi et al. 257–66. Tel Aviv, 1993.

__. *Theater of Acculturation: The Roman Ghetto in the Sixteenth Century.* Seattle, WA, 2001.

Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing.* Chicago, 1988.

Strauss, Lauren ve Michael Brenner, *Mediating Modernity: Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World: Essays in Honor of Michael A. Meyer.* Detroit, 2008.

Studemund-Halevy Michael, *Die Sefarden in Hamburg: Zur Geschichte einer Minderheit.* Hamburg, 1994.

Studemund-Halévy, Michael ve Sandra Neves Silva. "Tortured Memories, Jacob Rosales Alias Imanuel Bocarro Frances: A Life from the Files of the Inquisition." *The Roman Inquisition, the Index and the Jews: Contexts, Sources ve Perspectives*, editör: Stephan Wendehorst, 107–5 I. Leiden, Hollanda, 2004.

Subrahmanyam, Sanjay. "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia." *Modern Asian Studies* 31 (1997): 735–62. Tekrar basım. *Beyond Binary Histories: Re-Imagining Eurasia to c.* 1800, editör: Victor Liebermann, 289–3,6. Ann Arbor, 1999.

__. *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges.* Oxford, 2004.

__. *Explorations in Connected History: Mughals and Franks.* Oxford, 2004.

Swetschinski, Daniel. *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam.* Londra, 2000.

Teller, Adam. *Hayyim be-avta: Ha-Rova ha-Yehudi shel Poznan haMaha it ha-Rishonah shel ha-Meah ha-*17. Kudüs, 2003.

__. *Kesef Ko'ah ve-Hashpa'ah: Ha-Yehudim be-Ahuzot Beit Radzwill be-Ma'ah ha-*18. Kudüs, 2006.

__. "The Laicization of Early Modern Jewish Society: The Development of the Polish Communal Rabbinate in the Sixteenth Century." *Schopferische Momente des europaischen Judentums in der fruhen Neuzeit*, editör: Michael Graetz, 333–49. Heidelberg, Germany, 2000.

__. "Rabbis without a Function? The Polish Rabbinate and the Council of Four Lands in the Sixteenth to Eighteenth Centuries." *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, editör: Jacic Wertheimer, 1:371–400. New York, 2004.

__. "Telling the Difference: Some Comparative Perspectives on the Jews' Legal Status in the Polish Lithuanian Commonwealth and the Holy Roman Empire." *Polin 22.*

Timmes, Edward ve Jon Hughes, *Intellectual Migration and Cultural Transformation: Refugees from National Socialism in the English Speaking World.* Viyana, 2003.

Tirosh-Rothschild, Hava. *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon.* Albany, NY *1991.*

Tishby, Isaiah. "The Controversy about the *Zohar* in the Sixteenth Century in Italy" (İbranice). *Hekrei Kabbalah u-Sheluhoteha,* editör: Isaiah Tishby, 79–130. Kudüs, 1982.

__. "The Letters of Jacob Sasportas against the Parnassim of Livorno" (İbranice). *Kovezal Yad 4* (1946): 148–52.

__. *Netivei Emunah u-Minut.* Kudüs, 1964.

Toaff, Aifredo. "The Controversy between K. Sasportas and the Jewish Community of Livorno (i68i)" (İbranice). *Sefunot 9* (1964): *169–91.*

Toaff, Ariel. *Love, Work ve Death: Jewish Life in Medieval Urnbria.* Londra, 1996.

Tracy, James D., *The Rise of Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern World, 1500–1800.* Cambridge, 1990.

Trivellato, Francesca. "Les juifs d'origine portugaise entre Livourne, le Portugal et la Méditerranée (y. 1650-1750)," *La Diaspora des Nouveaux-Chrètiens: Arquivos do C,eñtro Cultural Calouste Gulbenkian* 47 (2004): 171–82.

__. "The Port Jews of Livorno and their Global Networks of Trade in the Early Modern Period, *Jews and Port Cities 1590–1990: Commerce, Community ve Cosmopolitanism,* editör: David Cesarani and Gemma Romain, a special issue of *Jewish Culture and History* 7 (2004): 31–48.

Turniansky, Chava ve Erika Timm. *Yiddish in Italia.* Bṛescia, Italy,

Twersky, Isadore. "The *Shulhan Aruk:* Enduring Code of Jewish Law." *Judaism* 16 (1967): 141–58.

Van den Berg J. ve Ernestine G. E. van der Wall, *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents.* Dordrecht, Hollanda, 1988.

Van der Wall, Ernestine G. E. *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1660–1669) en zijn wereld.* Leiden, Hollanda, 1987.

Van Rooden, Peter. "The Amsterdam Translation of the Mishnah." İbranice *Study from Ezra to Ben Yehudah,* editör: William Horbury, *257–67.* Edinburgh, İskoçya, 1999.

__. "Wilhelm Surenhuis' Opvatting van de Misjna." *Driehonderd jaar oosterse talen in Amsterdam,* editör: Jan de Roos, Arie Schippers ve Jan Wim Wesselius, 43–5 4. Amsterdam, 1986.

Walker, Garthine, *Writing Early Modern History.* Londra, 2005.

Walzer, Michael, Menachem Lorberbaum ve Noam Zohar, *The Jewish Political Tradition.* Vol. 1. New Haven, CT, 2000.

Weinryb, Bernard. *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100–1800.* Philadelphia, 1972.

Weiss, Joseph. "Some Notes on the Social Background of Early Hasidism." *Studies in Eastern European Jewish Mysticism.* Oxford, 1985.

Weissler, Chava. *Voices of the Matriarchs.* Boston, 1998.

Wendehorst, Stephan. "Imperial Spaces as Jewish Space: The Holy Roman Empire, the Emperor and Jews in the Early Modern Period. Some Preliminary Observations." *Jahrbuch des Simon-DubnowInstituts* 2 (2003): 437–74.

Werblowsky, R. J. *Joseph Karo: Lawyer and Mystic.* Oxford, 1962.

Werner, Michael ve Bénédicte Zimmerman. "Beyond Comparison: Histoire

Croisée and the Challenge of Reflexivity." *History and Theory* 45 (2006): 30–50.

Wiesner-Hanks, Merry E. *Early Modern Europe*, 1450–1789. Cambridge, 2006.

Wirszubski, Chaim. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*- Cambridge, MA, 1989.

__. "The Sabbatean Kabbalist R. Moses David of Podhayce" (İbranice). *Zion* 7 (1942): 73–93.

Wittoch, Björn. "Early Modernities: Varieties and Transitions." Daedalus 127 (1998): 19–40.

Wolfthal, Diane. Imagining the Self: Representations of Jewish Ritual in Yiddish Books of Customs." *Imagining the Self, Imagining the Other: Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*, editör: Eva Frojmovic, 189–211. Leiden, Hollanda, 2002.

Yaari, Abraham. *Reshimat Sifre Ladino ha-Nimza'im Be-Veit haSefarim ha-Le'umi veha-Universita'i bi-Yerushalayim.* Kudüs, 1934.

Yates, Frances. *The Occult Philosophy in the Renaissance.* Londra, 1979.

Yerushalmi, Yosef H. *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso, a Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics.* New York, 1971.

Yosha, Nissim. *Mitus u-Metafora: Ha-Parshanut ha-Piloso fit shel R. Avraham Kohen Herrara le-Kabbalat ha-An.* Kudüs, 1994.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason. Princeton*, NJ, 1989.

Zafran, Herbert. "Dyhernfurth and Shabtai Bass: A Typographic Portrait." *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Memory of Edward Kiev,* editör: Charles Berlin, *543–80.* New York, 1971.

Zagorin, Perez. *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution ve Conformity in Early Modern Europe.* Cambridge, MA, 1990.

Zimmer, Eric Yibak. *Gahalatam she Ilakhamim: Perakim be-toledot ha-Rabbanut be-Germania be-meah ha shesh esreh ye ha-meah ha-shevah esreh.* Beer Sheva, İsrail, 1999.

__. "Government and Leadership in the Communities of Germany in the Sixteenth–Seventeenth Centuries" (İbranice). *Kahal Yisra'el, 1-la-Shilton ha-*

Ami ha-Yehudi le-Dorotov, editör: Abraham Grossman ve Yosef Kaplan, 2:261–86. Kudüs, 2004.

___. *Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages (1286–1603).* New York, 1978.

Dizin

A

Aboab, Jacob 115
Aboab, Samuel 61
Abravanel, Isaac 32, 187, 246
Abravanel, Judah 32, 81
Adarbi, Isaac 63
Agrippa, Cornelius 86, 91
aile 18, 27, 139
Alkabez, Solomon 32
Amsterdam 3, 4, 11, 15, 24, 25, 26, 27, 28, 36, 37, 38, 40, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 70, 71, 77, 80, 81, 88, 90, 93, 94, 105, 107, 109, 113, 115, 117, 118, 119, 122, 123, 128, 134, 135, 136, 141, 145, 148, 158, 161, 162, 163, 164, 177, 183, 184, 185, 189, 191, 193, 200, 201, 203, 209, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 222, 226, 227, 231, 232, 238, 239, 240, 245, 253, 257, 261, 264, 265, 266, 267
Anton, Carl 140
Antwerp 33, 123, 172
Archivolti, Samuel 45, 46
Ashkenazi, Eliezer 35, 188, 244
Aşkenaz 17, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 37, 38, 39, 40, 47, 51, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 91, 104, 108, 115, 116, 123, 145, 149, 150, 151, 162, 163, 164, 227, 228
Augustine 126
av beit din 55, 66
Ayalon, Solomon 107
Azulai, Hayyim Joseph David 38

B

Baer, Yizhak 5, 188, 191
Baron, Salo W. 71, 101, 147, 156, 164, 182, 190, 196, 225, 263
Barzilay, Isaac 175, 225, 229
Basilea, Aviad Sar Shalom 98
Bayle, Pierre 102
Bell, Dean Phillip 177
Bentley, Jerry 9, 155, 166, 235
Berav, Jacob 32
Bertinora, Ovadia 135
Bomberg, Daniel 76
Bonfil, Robert 160, 180, 181, 185, 186, 192, 199, 200, 203, 207, 218, 223, 232, 239, 250
Brahe, Tycho 95
Briel, Judah 114
Buxtorf, Johann I 87
Buxtorf, Johann II 87

C-Ç

Cardoso, Abraham 36, 104, 105, 124, 125, 126
Cardoso, Isaac 36, 176, 188, 268
Carlebach, Elisheva 179, 189, 207, 212, 213, 223, 254, 264

Carreto, Ludovico 241
Castro, Benedict de 221
Castro, Isaac Orobio de 81, 118, 218, 253
Castro, Rodrigo de 97
Chmielnicki katliamları 101
Conway, Ann 132
Costa, Uriel da 117
coşku 11, 13, 94, 106, 109, 125, 149
coşku karşıtı 106, 125
Cromwell, Oliver 37
Culi, Jacob 80

D

d'Antan, Aaron 134
Delmedigo, Elijah 33, 34, 81, 89, 188, 202, 247
Delmedigo, Joseph 3, 4, 36, 92, 96, 133, 146
Dialoghi d'amore 32, 202, 247
Dinur, Ben-Zion 156
Doğu Avrupa 6, 10, 12, 13, 19, 22, 23, 24, 27, 28, 39, 43, 44, 60, 64, 76, 77, 79, 80, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 101, 110, 113, 115, 119, 130, 150, 151, 159, 162, 163, 175, 176, 178, 190, 200
Dönmeler 97, 125, 127, 129, 137, 140, 141, 222, 223, 224
Dubin, Lois 164, 233
Dubnow, Simon 64, 69, 71, 156, 194
Duran, Profiat 82, 203
Dury, John 134, 135, 222

E

Ebreo, Leone 32, 81, 147, 187, 202, 247
Eisenmenger, Johann Andreas 140
Emden, Jacob 106, 109, 116, 214, 244, 262
Emunat Hakhamim 113, 215, 216, 259
Ergas, Joseph 54, 115
Eskeles, Gabriel 115
Ettinger, Samuel 164, 179, 190, 196, 233, 237, 263
Euchel, Isaac 150

F

Fagius, Paul 87
Farissol, Abraham 33, 34
Feiner, Shmuel 164, 172, 189, 194, 211, 216, 218, 225, 226, 227, 233, 253, 264
Felgenhauer, Paul 135
Fenelon, François 102
Ferrara 48
Ficino, Marsilio 85
Fishel, Moses 65
Fisher, Samuel 135
Fishman, Talya 175, 217
Floransa 32, 33, 34, 36, 47, 48, 53, 60, 180, 208, 243
Frances Ailesi 33
Frank, Jacob 104, 106, 109, 129, 130
Franksizm 214
Frankel, Jonathan 152, 225, 227
Frankfurt am Main 24, 28, 29, 36, 56, 60, 115
Friedburg 55, 56

G

Gans, David 93, 95, 209, 245
Gazalı Nathan 126
Germanus, Moses 221
Giorgio, Francesco 86
Girit 3, 34, 36
Goldstein, Jack 168, 234
Graetz, Heinrich 156, 228

H

Hacker, Joseph 62, 176, 180, 181, 182, 185, 196, 200, 209, 239, 249, 250
Ha-Cohen, Eliezer 54

Ha-Cohen, Joseph 35, 137
Ha-Cohen, Todros ben Joshua 137
hagahot 75
Hagiz, Moses 39, 54, 106, 107, 109, 113, 115, 189, 213, 216, 243, 254
hahambaşı 62
Halpern, Israel 22
Hamburg 24, 25, 26, 27, 28, 36, 37, 50, 71, 105, 122, 141, 145, 162, 185, 193, 195, 219, 220, 221, 259, 265
Hameln, Glikl von 29, 139
Hamiz, Joseph 36
Hannover, Nathan Nata 37, 259
Hartlib, Samuel 134
Haskala 101, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 162, 164, 219, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 233
Hayyat, Judah 33, 34
Hayyim ben Bezalel 76
Hayyim ha-Malakh 129
Hazard, Paul 102, 146, 161, 211, 231
Helmont, Francis Mercurius van 132
herem 45, 46, 51, 52, 53, 55, 67, 195
Hıristiyan İbraniler 79, 83, 90, 117, 141, 142, 221, 223, 224, 225
Hıristiyan Kabalası 6, 86, 88, 220
Hıristiyanlık 85, 87, 122, 123, 125, 128, 130, 131, 158, 161
Hollanda 13, 22, 25, 38, 43, 50, 51, 53, 54, 60, 79, 81, 88, 96, 147, 148, 151, 156, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 188, 192, 201, 203, 205, 206, 207, 212, 213, 217, 221, 222, 229, 232, 238, 239, 240, 242, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 260, 262, 263, 265, 266, 267
Hundert, Gershon 69, 162, 172, 176, 198, 215, 232, 263
Hunter, John ve William 39
Hurwitz, Phinehas Elijah 39

I-İ

İbraniler 79, 83, 90, 117, 134, 141, 142, 221, 223, 224, 225
Idel, Moshe 31, 176, 187, 188, 201, 207, 208, 209, 212
İsa 87, 108, 114, 126, 127, 129, 131, 135, 138, 140
Isaac, Johann 138, 139
Israel, Jonathan VIII, 6, 102, 155, 156, 160, 161, 164, 178, 190, 196, 211, 217, 218, 225, 230, 251, 253, 261
Isserles, Moses 40, 65, 75, 95, 163
İstanbul II, 20, 32, 36, 60, 62, 63, 70, 77, 80, 90, 93
İzmir 15, 21, 25, 36, 60, 62, 63, 93, 105, 110, 124

K

kadınlar 178
kahal 50, 62, 66
kahalim 62, 63
Kaplan, Yosef 161, 176, 177, 183, 184, 185, 192, 193, 194, 201, 202, 203, 209, 210, 211, 215, 217, 218, 219, 223, 226, 232, 237, 238, 241, 249, 250, 253, 257, 268
Karaylar 118
Karışık Kimlikler 121, 218
Karo, Joseph 32, 35, 40, 75, 187, 267
Karp, Jonathan 159, 225
Katz, Jacob 5, 70, 71, 111, 156, 176, 190, 195, 211, 215, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 243, 245, 253
Katzenellenbogen, Judah 45
kehillah 54, 70
Keith, George 132
Kemper, Johann 128, 220
Kennicott, Benjamin 89, 132
Kepler, Johann 95
Kohen, Naphtali 115
Kol Sakhal 2

Kudüs 20, 28, 32, 36, 38, 54, 110, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 221, 222, 223, 227, 233, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 245, 250
kuşkuculuk 167
Kutsal Topraklar 27, 108
Kültürel takas 167
Krakow 11, 15, 23, 28, 35, 66, 75, 77, 80, 95, 97, 142

L

Ladino 23, 40, 79, 80, 81, 202, 254, 259, 267
laiklik 98, 168
laikleşme 133
Landjudenschaften 58, 59, 60, 70, 190, 195, 243
Leghorn VII, 26, 27, 28, 36, 37, 38, 48, 49, 50, 51, 55, 71, 105, 115, 122, 161, 185, 189, 191, 193, 218
Leipzig 29, 142, 172, 194, 223, 260
Liebes Yehudah, 176, 212, 213, 214, 220, 255, 262
Lightfoot, John 87
Lindanus, Wilhelm 138
Litvanya 5, 19, 22, 23, 24, 28, 40, 43, 59, 60, 64, 66, 71, 76, 149, 162, 164, 167, 195, 233
Lizbon 32, 35
Locke, John 102, 132
Londra 24, 25, 26, 27, 28, 36, 37, 38, 39, 50, 71, 77, 96, 109, 115, 118, 128, 139, 141, 142, 158, 162, 177, 190, 198, 206, 211, 224, 226, 228, 230, 233, 234, 236, 237, 260
Lowth, Robert 89, 132
Lublin 65, 66
Luria, Isaac 32, 37, 104, 133, 201, 246
Luria, Solomon 65
Lusitanus, Amatus 32, 33, 97, 187, 232, 249
Lusitanus, Zacutus 97
Luzzatto, Simone 2, 203
Lwow, 39

M

Mahamad 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55
Maharal (Judah Loew ben Bezalel) 56, 77, 93, 95, 97, 111, 112, 150
Maimon, Solomon 40, 146
Mantino, Jacob 81, 202, 254
Mantua 28, 34, 48, 77, 79, 90, 91, 114, 150, 186, 190, 263
Marcus, Moses 139, 224
Menasseh ben Israel, 3, 37, 52, 81, 88, 93, 134, 149, 203, 253
Mendelssohn, Moses 146, 149
Messer Leon, David 33, 34, 208
Messer Leon, Judah 33, 34, 91, 148, 149, 188, 207, 240, 241, 258, 266
Mısır, 29, 32, 33, 35, 36
Michaelis, Johann David 89, 132
Milano 20
Mirandola, Giovanni Pico della 32, 34, 188, 205, 254
Mişna 87, 135, 136, 222
Mithridates, Flavius 89
Modena, Leon 1, 78, 81, 82, 89, 117, 175, 255, 256
modernlik 5, 6, 7, 143, 151, 153, 155, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 225
modern çağ 164, 168
modernleşme 147, 151, 152, 164, 168, 228, 229
Molcho, Shlomo 34, 188, 252
Monter, William 167, 182, 235, 256

More, Henry 90, 132, 207, 253
Moscato, Judah 91, 149, 208
Muchembled, Robert 167, 182, 235, 256
Münster, Sebastian 87

N

Napoli 32, 34, 35
Neoplatonizm 82, 86
Newton Isaac, 102, 178, 248
Nieto, David 38, 96, 115, 118, 139, 189
Norrelius, Anders 129

O-Ö

Oppenheim, David 115
Otuz Yıl Savaşları 18, 23, 58, 196

P

Padova 191, 243
Pallache, Samuel 123, 219, 247
Paulli, Oliger 135
Pfefferkorn, Johann 86
Picart, Bernard 82, 203, 239
Piedmont 19
Pires, Diego 35
Pisa 28, 33, 48, 71, 122, 161, 218
Pisa, Yehiel da 33
Platt, Jennifer 30, 187
Pococke, Edward 87
Polonya 5, 19, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 59, 60, 64, 65, 71, 76, 80, 95, 108, 149, 151, 162, 163, 164, 167, 194, 195, 233
Pomis, David de 92
Popers, Jacob Kohen 115
Popkin, Richard 5, 141, 176, 203, 205, 212, 219, 221, 222, 248, 253, 256
Portaleone, Abraham 91
Portekiz 17, 20, 26, 27, 32, 33, 35, 36, 38, 95, 96, 97, 161, 217, 219, 220, 221, 226
Poznan 23, 35, 177, 265
Prado, Juan de 117
Prag 11, 26, 28, 35, 36, 37. 56, 60, 77, 90, 93, 95, 97, 111, 112, 115, 127, 142, 150, 158
Primo, Samuel 129
Prossnitz, Leib 114

R

Rabb, Theodore 102, 211
rabinik 2, 4, 11, 12, 21, 22, 23, 26, 28, 29, 32, 34, 37, 38, 39, 57, 58, 62, 63, 65, 96, 97, 104, 106, 107, 108, 119, 126, 129, 130, 131, 135, 136, 139, 142, 143, 152, 163, 186, 191, 192, 195, 196, 217
Reform 78, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 102, 111, 145, 146, 158, 165, 204, 223, 231, 232
Reiner, Elhanan 163, 172, 177, 183, 186, 189, 199
Rönesans 84, 86, 88, 89, 92, 93, 102, 145, 146, 158, 165, 204, 224, 231, 232, 234
Reuchlin, Johann 82, 86, 206, 261
Reuveni, David 34
Richards, John F. 166, 235
Rittangel, Johann Stephan 134, 222
Romanyot Yahudileri 20
Roma 28, 29, 34, 35, 48, 58, 186, 192, 195, 221, 223
Rosales, Jacob 220, 221, 265
Rosenroth, Christian Knorr von 87, 132
Rosman, Moshe 186, 201, 209, 229, 259, 260
Rossi, Azariah de' 77, 91, 146, 178, 208
Ruben, Abraham 123

S-Ş

Sabetaycılık 14, 106, 109, 110, 113, 117, 119, 125, 141, 176, 177, 220
Sabetaycılar 111, 115, 125, 141, 144, 213, 216
Sarug, Israel 32, 33, 36, 133, 187, 256
Sasportas, Jacob 49, 50, 54, 106, 109, 114, 116, 188, 193, 216, 266
Satanov, Isaac 40, 150
Schachna, Shalom 65
Schatz, Andrea 172, 228
Scholem, Gershom 5, 78, 164, 176, 201, 212, 214, 220, 221
Segre, Abraham 116
Selanik 20, 32, 33, 34, 35, 60, 62, 63, 220
Selden, John 87, 206, 259
Sefarad Yahudileri 20, 28, 30
Serrarius, Petrus 266
Servetus, Michael 87
Shapira, Nathan 134, 222, 257
Sevi, Sabetay 79, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 117, 119, 124, 125, 126, 127, 129, 134, 156, 219, 220
Simon, Richard 117
Sirkes, Joel 66, 198, 26
Sloane, Hans 139
Sombart, Werner 160, 232
Sommo, Judah 92
Sorkin, David 164, 172, 226, 227, 233
Spinoza, Benedict de 5, 93, 102, 117, 119, 156
Spinozacılık 5
Starn, Randolph 165, 168, 210, 234
Subrahmanyam, Sanjay 9, 155, 167, 235
Surenhusius, Wilhelm 87, 129, 135
Swedenborg, Emanuel 128

T

Taitazak, Joseph 32, 35, 91
Tamari ailesi 29, 186

U-Ü

Usque, Samuel 81, 202, 243

V

Venedik 1, 2, 3, 15, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 35, 36, 37, 40, 45, 48, 61, 75, 76, 77, 81, 88, 90, 93, 115, 158, 161, 192, 203, 219
Venturozzo ailesi 29, 186
Vilna 4, 36, 39
Viterbo, Egidio of 86

W

Wagenseil, Johann Christof 87
Walker, Garthine 168, 235
Wesseley, Naphtali 150
Whiston, William 139, 224
Wilkins, David 139

Y

Yagel, Abraham 91, 92
Yashar of Candia 175, 238
Yidiş 22, 24, 38, 79, 80, 81, 94, 189, 201, 209, 247, 264, 266

Z

Zamosc, Israel 40