Cennetin Dilleri

Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler



Maurice Olender

DOST
kitabevi

Cet ouvrage, publié dans le carde du programme de participation à la publication,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'Etudes Françaises d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Cennetin Dilleri

Maurice Olender
(1946)

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Paris) din bilimleri tarihi ve insan bilimlerinin oluşumu üzerine dersler veren Olender, aynı zamanda bir Antikçağ tarihçisidir. Klasik mitoloji ve özellikle de tanrı Priapos üzerine çalışmaları yakında Flammarion yayınlarından çıkacak olan yazarın *Cennetin Dilleri. Tanrısal bir çift: Ariler ve Samiler* başlıklı bu kitabı 1989'da yayımlanmıştır (Le Seuil-Gallimard). Bugüne kadar sekiz dile çevrilen bu kitap, Fransız Akademisi ödülünü kazanmıştır. Olender, 1981 yılından bu yana, tarihsel bir çerçevede, değişik ırkçılık biçimleri ve bilimlerle toplumsal gerilimler arasındaki ilişkiler üzerine çalışmalar yayınlayan *Le Genre Humain* adlı dergiyi (Seuil yayınları) yönetmektedir. Yine Seuil yayınları için 1989 yılından bu yana *La Librairie du XXe Siècle* dizisini hazırlayan Olender, *Le Monde* gazetesinin kitap ekinde eleştiri yazıları yazmaktadır. Johns Hopkins, Princeton ve Columbia üniversitelerinde dersler veren Maurice Olender, Fondazione San Carlo (Modena, İtalya) Scuola Internazionale di Alti Studi'nin de kurucularındandır.

D

anlam + **tarih**

1) HERODOTOS'UN AYNASI, François Hartog, Mayıs 1997
2) MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU, Cemal Bali Akal, Ekim 1997
3) TARİHYAZIMI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK, İlhan Tekeli, Şubat 1998
4) KALPAZANLAR VE ELEŞTİRMENLER, Anthony Grafton, Mart 1998
5) TARİH ADALARI, Marshall Sahlins, Temmuz 1998

Olender, Maurice
Cennetin Dilleri
ISBN 975-7501-36-0 / Türkçesi, Nevzat Yılmaz / Dost Kitabevi Yayınları
Eylül 1998, Ankara, 190 sayfa.
Tarih-Din Tarihi-Irk-Dil-19. Yüzyıl-Kaynakça-Dizin

CENNETİN DİLLERİ

Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler

Maurice Olender

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-36-0

Les Langues du Paradis
Aryens et Sémites: un couple providentiel
MAURICE OLENDER

© Éditions du Seuil, 1989

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Eylül 1998, Ankara

Fransızcadan çeviren, Nevzat Yılmaz

Yayın Yönetmeni, Raul Mansur
Ofset Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55
raulman@domi.net.tr

Bu kitabın bazı kaynakça bilgileri
yazar tarafından Türkçe baskı için yeniden gözden geçirilmiştir.

İçindekiler

Önsöz 9

Cennetin Arşivleri 13
İbraniceden Sonra Sanskritçe 20
Teknik Kurgular 25
Tarihin Unutuşu 29
Kimse Bilmezlik Etmez... 33

Mukaddir'in Seslileri (R. Simon, R. Lowth, J. G. Herder) 37
Telaffuzun Sırları 40
Müthişin Poetikası 46
Çok Eşsiz Elohim 48

"Seçilmiş Halkların" Raksı (J. G. Herder) 55
Yasanın Yalnız Bekçisi 55
Bir Tanrısal Sahneye Koyucunun Labirenti 58

Müthiş ile Dehşet Arasında (E. Renan) 70
Çaba Sarfetmeksizin Tektanrıcılık 72
"Irk Portreleri" 77
Ulu Bir Tuzak 83
Çiçek ve Yaban Fidan 89
Hıristiyanlığın Davası 96
Renan'dan Richard Simon'a 101

İki Anlamlı Sözcüklerin Tehlikesinde (F. Max Müller) 104
Tanrısal Adlandırmalar 106
Stratejik Bir Bilim 110

Aryaların Tektanrıcı Eğilimi (A. Pictet) 117
Kemikler ve Sözcükler 119
Saussure Adlı Genç Bir Okuyucu 124
Mukaddir'in Parmağı 126

Königsberg İlahiyatçısının Göksel Evlilikleri (R. F. Grau) 131
İki Bakiresi Karşısında Tanrı 133
Hint-Germen "Dişil Doğası" 136

Ariler Gibi Samiler (I. Goldziher) 139
Halkların Mitoloji Hakkı 141
Yehova'nın "Kozmopolit Karakteri" 149
Renan'ın Dogmatik Zarifliği 153
Bir Mesihçi Bilim Düşü 155

Demirhanenin Sırları 160

Teşekkür 167

Kaynakça 169

İsim Dizini 186

Önsöz

Cennet neredeydi? Acaba Tanrı, Aden'i yani Cennet Bahçesi'ni dünyanın hangi kutsanmış bölgesine yerleştirmişti ve Adem'le Havva orada kaldıkları süre zarfında acaba hangi dili konuşuyorlardı? İnsanlık tarihinin şafağındaki bu ilk çift, Aziz Augustinus'un çok doğal olarak düşündüğü gibi, İbranice mi konuşurlardı, yoksa Leibniz'in öne sürdüğü gibi, daha da ilkel bir dil, bilginlerin gözünde insanlığa özgü konuşmanın ilk biçimini oluşturacak olan ve Hint-Avrupalı diye adlandırılan halkların çeşitli lehçelerinin yayılmış olabileceği bir İskit kıtasının dilini mi aramak gerekir? Böylece, Cennetin Dili, Tanrı'nın, sözü ya da aynı zamanda, kelâmının gücüyle, hiçten çekip çıkardığı parçalardan yarattığı doğanın ve dünyanın da sözü olan, saf haldeki Söz'de insan konuşmasının köksaldığı bir demir atma yeri, dil yetisinin ilk hali olmaktadır.

Eski Yunanlıların, ne kadar meraklı olurlarsa olsunlar, iyilikte ya da kötülükte, kadın soyunu hiçbir zaman karşılarına almadan, hastalıksız ve acısız, sürekli bir gençlik içinde, aynı şölende şarkı söyleyerek,

ölümlülerin ve ölümsüzlerin yanyana yaşadıkları o en eski zamanlarda, altın çağda insanların hangi dili konuştuklarını dert etmedikleri anlaşılmaktadır. Belki de yanıt öylesine apaçıktı ki, soruyu sormaya bile gerek yoktu. Çıkardıkları sesler, karmakarışık bir ağız kalabalığından başka bir şey ifade etmeyen, barbar diye adlandırdıkları insanların dilleri karşısında, altın çağın insanları, şu ayrıcalıklı ve biricik Yunancayı konuşmayıp da hangi dili konuşacaklardı?

Bu öyküler, sanki bir başka çağın derinliklerinden, sanki düşüncenin çocukluk döneminden geliyormuş gibi bizi gülümsetiyor. Filozof, dilbilimci, tarihçi ya da antropolog olsun, benim kuşağımın insanları, başlangıçta hep benzer bir kesinliği paylaşırlar. Bilirler ki, çalışmalarını başarıya ulaştırmak için onlara gerekli olan şey, kökenlere duyulan hasretten ya da tarihin mukadder bir eğilimine duyulan güven verici inancın ortaya çıkardığı düşlerden vazgeçmektir. Gençliğimde, üstadım I. Meyerson'un sert baskısı altında, Janet ve Dumas tarafından kurulan *Journal de Psychologie*'nin yazıişleri sekreterliğini yaptığım zaman, ben de, Dilciler Derneği'nin, kuruluş yönetmeliğinin 2. maddesinde açıkça belirttiği kuralı, aldığımız makalelere eksiksiz uygulamak üzere benimsemiştim: Dil yetisinin kökeniyle ilgili hiçbir makaleyi kabul etmemek. Bir yanda çeşitli diller, dil yetisi, düşünce ve uygarlıklar üzerine yapılan araştırmalar; öte yanda ilk konuşma ya da insan serüveninin en son akıbetleriyle ilgili masallar. Akılcı yolun kesin yöntemleriyle mitik imgelemin safdil fantezileri arasındaki ayrılık, bize, belirgin açık ve kesin görünüyordu. Aslında safdil olan bizim duyduğumuz güvendi: Descartes'ın sağduyusu gibi, hayâlgücü, insanda, dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir. Bu bakımdan, Maurice Olender'in kitabı aklımızı başımıza getiriyor. Maurice Olender, bugün uyguladığımız biçimiyle insan bilimlerine varmak için filoloji, karşılaştırmalı mitoloji, Hint-Avrupa dilbilimi, dinler ve uygarlıklar tarihi gibi büyük bilim dallarının kurucu babalarının izledikleri yolları, dönemeçleri, belirsizlikleri, kayboluşları adım adım izleyerek, incelikle ve hiç dokunmuyormuş gibi yaparak, Aklın, aynı Tanrı'nın göklerin en yüce katından insanların işlerini yönettiği gibi, vukufla bilimin sonsuz ilerlemesini yöneteceği bir sürekli gelişim yanılsamasını yerle bir eder.

Kitabı okuduktan sonra insan, bilgiyi, gerçeğin böyle bir alanına sokmak ve kullanmak için geçerli bir neden olmadığını anlıyor. Çeşitli bilimsel akılcılık biçimleri her bilim dalında kendi konusunu ve kendi

özgül araştırma yöntemlerini kurarken, aynı zamanda kendisini de hazırlar. Bilim adamının araştırmaya niyetlendiği alanlar, insan bilimlerinde, hiçbir zaman bakir yerler olmayıp, haritası daha önce gelenek tarafından çizilen ve dinsel düşüncenin giriş yollarını ve güzergâhını saptayarak, uzun zamandır baştan başa dolaştığı kıtalardır. Bundan başka, bir araştırmacı yeni bir alanı incelemeye başladığında, araştırması süresince karşılaştığı sorunlar, her zaman için, kimliğiyle, kök saldığı geçmişle, o andaki sorumluluklarıyla ve taşıyıcısı olduğu gelecekle ilgili olan, toplumsal yapıyı bütünü içerisinde inceleyen büyük sorgulamaların, az ya da çok, yankısıdır.

Yirmi beş yıldan fazla bir süre önce, eleştirel zekânın ve pozitif bilginin egemenliğini sağlamış olan koşullar üzerinde düşünerek, Yunan düşüncesinin kaynağı sorununu çözümlemeye girişiğim zaman şu formülü kullanmıştım: Mitten akla. Bu formülün kusuru, kazanımların, zamanımızdan altı yüzyıl önce yolu ilk açan Miletoslu filozofların zihninde, birbiriyle bağdaşmayan bu iki zihinsel tutum arasında zorunlu bir seçim şeklinde kendini gösterdiğini varsaymasıydı. Oysa, daha sonraları *muthos* ile *logos* arasındaki ayırım çizgisinin belirginleştiği ve kesinleştiği çok doğruysa da, Miletos okulunun "fizikçilerinin" ait oldukları arkaik Yunan kültüründe birinde akıl, diğerinde dinsel, mitik ve batıl inançlar olmak üzere, bu iki kefe arasındaki tartışma bir sonuca bağlanmamıştır. Hem birleşmiş –çünkü bu, kentin alanıdır– hem de çeşitliliği olan bir alanda, birbiriyle az çok çatışan, ancak, şu ya da bu şekilde birbiriyle karışan çeşitli akılcılık biçimleriyle geleneksel inançlar yan yanadır. Gelecek yüzyıllarda anlaşılabilirlik modeli olarak kendini doğrulayacak olanla, bunun tersine, anlamsız masal görünümünde olan şey, yenilikçi bir düşüncede hâlâ yardımlaşmaktadırlar, yani ayrılıkları içinde bile, birbirlerini tamamlıyor ve birbirlerine destek oluyorlar.

J. G. Herder'i, E. Renan'ı, F. Max Müller'i A. Pictet'yi ve R. F. Grau'yu anakronik olmayan bir biçimde okuyarak Maurice Olender'in ortaya çıkardığı, bize yol göstermesi gereken ve zevk veren aykırılık şudur: Pozitivizmin ve bilimciliğin açılıp gelişmesini gören XIX. yüzyılın, en güçlü olduğu alanda, yani araştırmacılığın en özgün ve gelecekteki gelişmelere açık olduğu bir anında yazarın da dediği gibi, bir bilimsel masallar dokusu üretmiş olması. Bu bilimsellik ise, âlimlikten, İbraniceye ve Sanskritçeye hakimiyetten, dilbilimsel verilerin, efsanevî

anlatıların, dinsel olguların analizinde karşılaştırmaya başvurmasından, uygarlık özelliklerini ilişkilendirmesinden kaynaklanmakta. Ama, bunlar aynı zamanda masaldırlar yani her düzeyde toplumsal hayâlgücünün fantazileridirler. En eski dillerle ilgili karşılaştırmalı filoloji araştırması, bir kaynak araştırmasına, tanrı, insan ve doğal güçler arasındaki saydamlığın henüz bozulmadığı o ayrıcalıklı ana bir dönüş olmaktadır. "Köklerimizi" bulmak için en uzaktaki geçmişe yapılan bu dalış, akışı tek bir Tanrı'nın inayetiyle yönlendirilen ve ancak Hıristiyan açıklamasının ışığı altında anlaşılan bir sona yönelmiş tarihe duyulan ve sık sık hatırlatılan bir imanla kolkoladır. Samiler ve Hint-Avrupalılarla ilgili bilimsel incelemelerin başlamasıyla, İbrani ve Ari'nin hayâli figürü altında tanrısal bir çift keşfedilir; bu çift, Hıristiyanlaşmış batılılara, kimliklerinin gizini açıklayarak, evrene siyasal, dinsel ve zihinsel olarak egemen olmaları için kendi soyluluk ünvanını verir. Bununla birlikte bu çifti oluşturan iki unsura eşit ağırlık verilmez. Her ne kadar İbranice, tartışmasız olarak, tektanrıcılığın ayrıcalığına sahipse de, bilgi ve kültür gelişmesine olduğu gibi, Hıristiyan değerlere kapalı, durağan, kendi içine kapanık olmaktan geri kalmamaktadır. Ari diline gelince, bunun tersine, tarihin dinamiğini yöneten bütün yüce erdemlerle donatılır: Hayâlgücü, akıl, bilim, sanatlar, siyaset.

Çünkü İbranice endişe verir, rahatsız eder ve sorun yaratır: Özdeşleştiğimiz dinsel geleneğin temellerinde bile görünür, ama orada da yabancıdır. Yahudi adı altında, bir yerde ve bir halk içinde sürekli kalmak üzere yerleştiğini ve bulunduğunu gördüğümüz her yerde, yine de kendisini dışarda, ayrı ve farklı olarak gösterir. Kendi kişiliğinde gerilimleri, dışlamaları ve düşmanlıkları yoğunlaştırmasının yanı sıra, hem bireylerin içinde hem de ulusların bünyesinde "başkası" imgesini uyandırır.

XIX. yüzyılın Avrupalı bilginlerinin, kendi yansılarında kişiliklerinin özelliklerini keşfetmeyi denedikleri, ayrılmaz ve bakışımsız bu iki serap-aynada, aynı bir tablonun karanlık arka planındaki gibi, toplama kamplarının gölgesinin yansıdığını ve fırınlardan dumanların yükseldiğini bugün nasıl görmeyebiliriz?

Jean-Pierre Vernant
Collège de France

Cennetin Arşivleri

Cennet Bahçesi'nde Adem, Havva, Tanrı ve yılan İbranice mi, Flamanca mı, Fransızca mı, yoksa İsveççe mi konuşurlar? Dört kola ayrılan bir nehir tarafından sulanan Yeryüzü Cenneti, acaba batıda mı, yoksa doğuda, Fırat'ın ya da Ganj'ın kıyılarında mıdır? İlahiyatçıların, filozofların ve filologların Cennet'te hangi dillerin konuşulduğunu, o harika coğrafyasının sınırlarının nereleri olabileceğini bilmek için giriştikleri yarışta, girinti ve çıkıntılarının araştırılmasının bitirilemediği sayısız dal budak oluştu.

Her ne kadar aziz Augustinus (354-430) resmi görüş olarak İbraniceyi, kökenlerin insan dili olarak övüyorsa da[1] Antikçağ, İbrani davasına karşı olanları da biliyordu. Böylece, Cyrli Theodoret (393-466?) İbraniceye karşı kazanan Süryani dilini ileri sürüyor[2] ve Nyssalı Gregorius

1) Augustinus, *De civitate dei contra paganos*, XVI, XI, 1 *vd.* B. Dombart ve A. Kalb tarafından hazırlanan baskı (1928-1929 Teubner baskısının yeniden ele alınması), Bruges, 1960, s. 221 *vd.*

2) Cyrli Theodoret, *In loca difficilia scripturae sacrae. Questiones selectae In Genesin*, 60-61, J.-L. Schulze tarafından hazırlanan baskı, Paris, 1864, kol. 165-168 (J.-P. Migne, *Patr. gr.*, 80, 1).

(330-394) İbranicenin en eski dil olmadığı konusunda güvence veriyordu. Tanrı'nın insanlığın atalarına alfabeyi öğrettiği düşünülen bir "öğretmen" olmadığını belirtiyordu[3].

Rönesanstan başlayarak Cennetin dilleri Avrupa'nın her köşesinde gelişme gösterir. Herkesin Cennette konuşulan dilin kendi atalarının dili olmasını istediği ulusal tartışmaların[4] pek çok tanığı arasında İsveçli bir yazar, bir parodi kaleme alır. 1688'de Andreas Kempe (1622-1689), Hamburg'da *Cennetin Dilleri*[5] başlıklı küçük bir yapıt yayımlar. Ülkesindeki Lutherci rahipler tarafından sürgüne zorlanan yazar, pek çok kahraman arasında geçen bir dizi tartışmada, dillerle dolu bir Yeryüzü Cenneti'ne doğru yapılan bu yarışın gülünçlüklerini yazarak eğlenir. Ünlü vatandaşları Georg Stiernhielm (1598-1672) ve Olaus Rudbeck'in (1630-1702)[6] çok derin konuşmalarını hatırlattıktan sonra Kempe, yılanın "Şehvetli Havva'yı"[7] şeytansı bir biçimde baştan çıkartırken Fransızca sözcükler kullandığını anlatır. İlk günahın bu anlatısı, Fransızca konuşan yılanın yanında Adem'in Danca ve Tanrı'nın İsveçce konuştuğu bir bahçede devam eder.

Birkaç yıl sonra, sonraki yüzyılın başında, G. W. Leibniz (1646-1716), kurulmasına katkıda bulunduğu yeni dilbilimsel karşılaştırma biçimlerini açıklar. Rönesanstan beri Avrupa dillerinin kaynağı kabul edilen eski bir İskit kıtası varsayımını yeniden canlandıranların düşün-

3) Nyssalı Gregorius, *Contra Eunomium*, W. Jaeger tarafından hazırlanan baskı, II, 236 *vd.* (s. 295 *vd.*) ve II, 256 (s. 301 *vd.*), Leyde, 1960. (J.-P. Migne'de XII. kitaba karşılık gelir, *Patr. gr.*, 45, 2, 1863, kol. 989 *vd.* ile kol. 997 *vd.*).

4) Bu sorunlar için A. Borst, kaçınılmaz bir bilgi kaynağıdır. *Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 1-4. ciltler, Stuttgart, 1957-1963.

5) Simon Simplex, burada, yazar Andreas Kempe'nin takma adıdır. *Die sprachen des Paradises*... (Tam başlık kaynakçada), 47 sayfa, yayımcısı olmayan, ama İsveç dilinden Albrecht Kopman (Hamburg, 1688) tarafından çevrilmiş gibi sunulmuş. Bu metnin İsveç kökeni bilinmemektedir (acaba hiç mevcut oldu mu?). A. Borst, Alman kütüphanelerinde onu bulamadığından, görmediğini söyler (*a.g.y.*, cilt 3, 1, 1960, s. 1338-1339). Ben Stokholm Kungliga Biblioteket'de, F 1700/1679 kodu ile muhafaza edilen örneğine başvurdum. C. C. Elert, bu metinle ilgili bilgileri "Andreas Kempe (1622-1689) and the Languages Spoken in Paradise", *Historiographia linguistica*, 5, 3, 1978, s. 221-226'da vermektedir.

6) Bu iki yazar hakkında bkz. J. Svenbro, "L'idéologie 'gothisante' et l'*Atlantica* d'Olof Rudbeck. Le mythe platonicien de l'Atlantide au service de l'Empire suédois du XVIIe siècle", *Quaderni di storia*, 11, 1980, s. 121-156.

7) A. Kempe, *a.g.y.*, s. 27 ve devamı için s. 28-31.

cesine katılır[8]. Bu metinde "ulusların kökenini aydınlatmak"[9] arzusunun ifade edilmesiyle birlikte, Hint-Avrupa düşüncesinin meydana gelişi işlenir. Leibniz, bu sayfalarda "Kimber dili[10] olarak adlandırdığı Germen dilinin bizzat İbranice kadar ve ondan daha ilkel bazı şeylerin işaretlerini taşıdığını iddia ederken pek haksız olmayan"[11] Anversli "bilgin hekim" Jan Van Gorp'tan[12] bizi haberdar eder.

Sözcüklerle oynayan, formülleri birbirine yaklaştıran, garip etimolojiler öneren ve böylece çocukluğunun Flamancasında Adem'in dilinden bazı kalıntılar bulan Van Gorp, başkalarıyla birlikte[13], artık insanlığın bilimlerini sürekli hareketlendirecek olan karşılaştırmalı bir yöntemin oluşmasına katkıda bulunur. Çeşitli yerlerde, başlıca diller arasında bir yarışa neden olan ulusal uyanışa bağlı olarak, Avrupa dillerinde ortak bir ata dili düşüncesi, XVI. ve XVII. yüzyıllar arasında, tamamlanmış biçimini sonraki yüzyılda Hint-Avrupa varsayımında bulan, soyut bir prototip kavrayışına neden olur. O zamandan beri bu varsayım, Hint-Avrupa dillerinin ilkel biçimiyle ilgili tartışmaları peşinden sürüklemeyi ve aynı şekilde, Hint-Avrupalıların ilk yerle-

8) G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704, 1. baskı Raspe, Amsterdam-Leipzig, 1765), *Oeuvres philosophiques* içinde, yay. P. Janet, Paris, 1900, I. cilt, s. 238 *vd.*; ayrıca *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...*, Berlin, 1710, s. 5-9.

9) G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais...*, s. 243. Bu konuda, birkaç araştırma yönelimi için, M. Olender, "L'Europe ou comment échapper à Babel?", *L'Infini*, 44, 1993, s. 106-123; " Sur un oubli linguistique", Y. Bonnefoy (der.), *La conscience de soi et la poésie. Poésie et rhétorique*, Collège de France Fondation Hugot'nun kollokyumu, Paris, Lachenal & Ritter, 1997, s. 267-296.

10) Van Gorp, Kimberleri (Anvers'in kurucuları olarak kabul ettiği) Kimmerlere ve adı konan ilk oğlu Gomer olan Yafet ailesine bağlar (Tekvin, 10,2). G. J. Metcalf, *a.g.y.*, s. 241 *vd.*) Van Gorp'un birkaç masalsı etimolojisini ayrıntılarıyla anlatır.

11) G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais...*, s. 243.

12) Daha çok Goropius Becanus adıyla tanınır ve *Origines antwerpianae...*, Anvers, 1569, yapıtın yazarıdır. G. J. Metcalf, "The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", Dell H. Hymes (der.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, Londra-Bloomington, 1974, s. 241-245.

13) Dilbilim tarihinin kökenlerine ait İskit varsayımıyla ilgili bu sorular için bkz. D. Droixhe'un yenilikçi kitabı *La Linguistique et l'Appel de l'histoire* (1600-1800). *Rationalisme et révolutions positivistes*, Cenevre-Paris, 1978, s. 86-89 ve 126-142; aynı zamanda, *La Genèse du compatriotisme indo-européen* konusuna ayrılan bir ciltte (onun yönetiminde) P. Swiggers'in makalesine bkz.: "Adrianus Schrieckius: de la langue des Scythes à l'Europe linguistique", *Histoire, Epistémologie, Langage*, 6, 2, 1984, s. 17-35. Keltomani ve XVI. yüzyılda ulusal uyanış konusunda, C. G. Dubois'nın, *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste* adlı yapıtına ve bu yapıt içinde yer alan Guillaume Postel'in *De ce qui est premier pour réformer le monde* (Paris, 1972) başlıklı yayınlanmamış incelemesinin açıklamalı basımına bakınız.

şimi konusunda arkeolojik tartışmaları körüklemeyi bırakmadan yoluna devam eder[14].

Kökenlerdeki dilin araştırılması, Cennetin dili üzerine söylemlerden farklılaşabildi. İki kavgayı birbirine karıştırmamak için en iyi tutum, İbraniceyi Yeryüzü Cenneti'nin bahçesiyle özdeşleştirmeyi açıkça reddetmeye dayanıyordu. Yani, Richard Simon'un[15] (1638-1712) "sanki Tanrı bir dilbilgisi öğretmeniymiş gibi [...] Adem ve Havva'nın konuştuğu dilin ilk yaratıcısının Tanrı olduğuna inananlarla[16] [...]" alay eden Nyssalı Gregorius'u anımsayarak sürdürdüğü ayrılıkçı gelenek.

Aynı şekilde, öteki ilahiyatçılardan uzaklaşan Simon, "cennetliklerin gökyüzünde İbranice konuşacaklarına"[17] fazla inanmaz. "Dünyanın ilk dilinin"[18] bir yarışma konusu yarattığı tartışmalardan birkaçını anımsattıktan sonra Simon, bu polemiklere yol açan siyasal boyutu unutmaz. Kilise Babaları'ndan Avrupa'daki çağdaşlarına kadar "uluslar kendi dilleri için kavgaya tutuşurlar". Fakat Kilise bu tartışmaları sert bir tutumla izler. "İbranicenin Adem'in dili olduğuna güvence veren Yahudilerin" düşüncesini himaye eder. Aldatıcı söz sanatı olmayan çekinceler de taşısa, Simon, sonunda, inanmaya inanmaya İbranicenin yanında yer alır.

> "Kısaca, İbrani dili Arapçadan ve Kıldanî dilinden, bu son ikisi de Yunanca ve Latinceden daha basit; Öyle ki, Adem bu dillerden birini konuştuysa kuşkusuz İbraniceyi konuşmuştur."[19]

14) Son olarak, Rus bilginleri T. V. Gamkrelidze ve V. V. Ivanov'un çalışmaları, *Indoevropejskij jazyk i Indoevropejcy. Rekonstrukcija i istorikotipologiceskij analiz prajazyka i protokultury* ("Hint-Avrupa Dili ve Hint-Avrupalılar. Kökendeki dilin ve proto-kültürün yeniden kurulması ve tarihsel-tipolojik analizi"), R. Jakobson'un önsözü, Tiflis, 1984, 2 cilt. Bu yapıtın girişinin bir kısmı, B. Paritakine tarafından Fransızcaya çevrilmişti: "Système de langue et principes de reconstruction en linguistique", *Diogène*, 137, 1987, s. 3-23. Aynı zamanda, G. Charachidzé'nin analizlerine, "Gamq'relize/Ivanov, les Indo-Européens et le Caucase", *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 2, 1986, s. 211-222, ve onun, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 81, 2, 1986, s. 97-112'deki raporuna bkz.

15) Ona ayrılan bölüme bkz., bu kitapta, s. 39-45.

16) R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), Rotterdam, 1685, s. 85. Nyssalı Gregorius'un metnine yapılan referanslar için, *yukarıda*, 3. not.

17) *A.g.y.*, s. 487. Bu konuda, D. S. Katz'ın *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, 1982 adlı kitabında, "Babel Revers'd: The Search for a Universal Language and the Glorification of Hebrew" başlığını koyduğu bölüme bkz., özellikle s. 65 *vd.*

18) Bundan sonraki alıntılar için de bkz. R. Simon, *a.g.y*, s. 84. Bu ve bunu izleyen bölümlerde olduğu gibi, göndermesiz bir alıntı, her zaman bir önceki alıntı ile aynı sayfaya gönderme yapar.

19) *A.g.y.*, s. 89.

XVIII. yüzyılın sonlarında J. G. Herder[20] (1744-1803), ortaya sorunlar atar, XIX. yüzyıl boyunca insanlığın bilimlerinin kabul edeceği biçimiyle, gelecekteki Ari-Sami dillerinin yerli yerine konmasına katkıda bulunan çözümleri benimser. Her ne kadar Herder, *Ursprache*'nin[21] "büyük kızlarından biri" olarak kabul ederek İbraniceye hâlâ özel bir yer verirse de, bakışını aynı zamanda "Hint dağlarının"[22] tepelerine çevirir. "Dünya haritasına"[23] bir göz atması ona, Ganj'ı "Cennet ırmağıyla" özdeşleştirme olanağını sağlar.

Filolojiyi Cennetin bir coğrafyasına bağlayan[24] yüzyılların İncil uzmanları geleneğine katılmakla birlikte Herder, Simon gibi, bu tartışmaların ulusal yönü üstünde durarak, gene de ondan ayrılır. İlk eylemin geçtiği "bahçenin nerede olduğunu" bilmek için geleneksel soruyu sorduktan sonra Herder, okuyucuyu, böyle dinsel-siyasal bir arkeolojinin tehlikelerine karşı uyarır:

> "Çünkü her eski ulus kendisini ilk doğan ulus olarak görmeyi ve ülkesini insanlığın doğduğu yer olarak kabul etmeyi çok sever" (s. 431).

R. Lowth'dan[25] (1710-1788) esinlenen Herder, İbrani dilinin yapılarında fevkalade güzel bir cennetin şiirsel anlatımını ortaya çıkarmayı tercih eder. Musa'da değerli bir yandaş bulan Herder, Tekvin'in bir yorum gerektirdiğini söyler, ki bu yorumda din, bir müthişlik kurgusu

20) Ona ayrılan bölümlere bkz.

21) J. G. Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782). B. Suphan tarafından hazırlanan basım, Berlin, 1879, II. cilt, s. 444-445 ve bu kitapta daha ileride, s. 49'a bkz.

22) J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), B. Suphan'ın basımı, Berlin, 1887, 13. cilt, s. 432. Gene bkz. *aşağıda*, 45. not. Herder ve Hint Doğu için bkz, R. Gérard, *L'Orient et la Pensée romantique allemande*, Paris, 1963, s. 12 *vd.*, 40-41 ile 47 *vd.*; A. L. Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham, 1964, s. 50 *vd.*

23) J. G. Herder, *Ideen...*, s. 431 ve bundan sonraki alıntı için s. 432. Bundan sonraki paragrafta, parantez içindeki alıntılar *Ideen*'nin aynı bölümüne gönderme yapar.

24) Olası pek çok diğer örnek arasında: P. D. Huet'nin, *Le Traité de la situation du Paradis terrestre* (1691), yakın zamanlarda, Y. R. Massimi tarafından, A. Desreumaux ve F. Schmidt (der.), *Moise géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris 1988, s. 203-225'de, incelenmiştir. Kendi zamanı için tanıklık yapan C. Malte-Brun (1775-1824), 1811'de bu sorunu, *Précis de la geographie universelle....* (tam başlık kayanakçadadır), Paris, 1811, 3. cilt, s. 245-248'de, "Digression sur l'Eden et le Paradis" başlığı altında eleştirel bir yaklaşımla ele alır. "Cennetin durumu" ile ilgili bu sorular için şimdilik bkz.: M. Alexandre, "Entre ciel et terre: les premiers débats sur le site du Paradis. (Genèse, 2, 8-15 et ses réceptions)", F. Jouan ve B. Deforge (der.) *Peuples et Pays mythiques*, Paris, 1988, s. 187-224. İncil'deki Phison ile Ganj arasındaki yakınlık hakkında, *a.g.y.*, s. 199 ve s. 206.

25) Bu İngiliz piskopos için, *aşağıda*, s. 48-51.

içinde temellenir. Böylece, kökenlerin İncil'deki anlatısının, o zamandan beri "masallar ülkesi" gibi görünen cennetin coğrafyasını çizdiğini gösterir (c. 11, s. 323). Bundan başka, Musa'nın belirsizliği bu tasvirin "gerçek olduğuna dair bir kanıt" oluşturur. Bu olağanüstü ülkeden hiçbir zaman geçmediği için, çok dürüst olan Musa, mitin kendisine izin verdiğinden fazlasını söylemek istemezdi. Zaten bu en eski bölgeyi ziyaret etmiş olsaydı bile, Musa, orada, hiçbir cennet arşivini bulamayacaktı. Böylece, Herder, çağdaşlarına olanaksız bir arkeolojinin şampiyonluğunu, cennetin "tarihinin kurtarıcılarını" oynamamayı tavsiye eder. Bu anlatının, İbrani "şiirinin köklerine" olan etkilerini incelemek amacıyla, artık, geleneğin, "dünyanın başlangıcı efsanesi gibi dolaşıp durmasına izin vermek" daha iyidir.

Herder için arkaik bir dilin şiirsel bir örneği olan İbrani anlatısı, Renan'da[26] insanlığın arşivine dönüşür. Şöyle yazar:

> "Fevkalade bir alınyazısıyla insan türünün arşivine dönüşen bu ırkın (Sami ırkı) ilkel arşivleri bize İbranice olarak ulaştı."[27]

Dil ve dil yetisinin kökenleriyle ilgili kavgalar, insanın dil yetisi tasavvurlarını biçimlendirmeye devam etti[28]. Herder'in söylediğinin arka planında, dili, düşünceyi kuran ve ulusların özelliklerini söyleyen bir ağ olarak kabul eden anlayışlardan biri görünür. Halkların ruhunun yaratıcı imgelerinin gelip yansıdığı ayna olan dille ilgili çeşitlemeler de sayısızdı. Böylece Herder, dili, insan zihninin gelişmesinin ayrıcalıklı bir tanığı ve uygarlığın buluşlarının bir koruyucusu olarak kabul eder[29]. "Dillerin insan zihninin en iyi aynası" ve "halkların en eski anıtları"[30] olduğunu doğruladığı zaman, kişisel ve kollektif bu ikili belleği dilbilimin programına yazmamış mıydı?

26) Renan büyük bir Herder okuru idi, bkz., *aşağıda*, s. 70, s. 96 ve n. 60.

27) E. Renan, *Oeuvres complètes*, H. Psichari tarafından hazırlanan baskı. 8. Cilt, s. 238.

28) XIX. yüzyılın ikinci yarısında, örneğin Darwin ve F. M. Müller arasındaki tartışmaya ayrılmış sayfalara bkz. (*aşağıda*, s. 110 *vd.*). Paris Dilbilim Topluluğu Yönetmeliği'nin 2. maddesi ile 1866'da konulan dilin kökenlerinin araştırılması yasağı sorunu üzerine 1972'ye kadar olan kaynakça için, (*aşağıda*, s. 117 *vd.*), bkz. G. W. Hewes, *Language Origins Bibliography*, tamamlanmış 2. baskı, La Haye-Paris, 1975, 2 cilt. A. Borst, *a.g.y.*

29) J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), B. Suphan tarafından hazırlanan baskı, Berlin 1891, 5. cilt, s. 52: *"Ve dilin tüm yapısı, onun ruhunun gelişim biçiminden, onun keşiflerinin tarihinden başka nedir ki!"*

30) G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*..., s. 294 ve 242.

Ulaşılamayan cennetin arşivleri, dil yetisiyle ilgili düşüncelere, geçip giden kuşakları aşan bu sadık tanığa dönüşmüştü. J. D. Michaelis (1717-1791) 1759 yılında, *De l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions* [*Kanıların dil yetisi, dil yetisinin de kanılar üzerine etkisi*] başlıklı bilimsel incelemesinde şöyle yazar:

> "Dil yetisi, insan buluşlarının en kötü kazalara karşı korunduğu bir tür arşivdir: Alevlerin yok edemediği ve ancak bir ulus tamamen yok olduğu zaman yok olan arşivlerdir."[31]

Bundan böyle, zaman içinde onların kimliklerini sağlayan, atalara ait değerlerin aktarımında devamlılığı koruyan şeyi, yani dili açıklığa kavuşturmadan, ne ulustan, ne de halkların tarihinden söz edilebilir. Michaelis'ten on yıl kadar önce Condillac (1715-1780) dili, "her halkın dehasıyla"[32] özdeşleştirdiği zaman, akademik bir tartışmayı başlatmaktan fazlasını yapmıştı:

> "Şu halde her şey, her dilin, onu konuşan halkın özelliklerini yansıttığını doğrular[33]."

Ulusla birbirine kaynaşmış olan dil, bundan böyle, her halka özgü özellikleri tanımak için en iyi kaynak olarak kabul edilmiştir[34]. Yirminci yüzyılın başlarında F. de Saussure (1857-1913) dilbilimine geriye doğru

31) Bu bilimsel inceleme, 1759 yılında Prusya Bilim ve Edebiyat Kraliyet Akademisi'nin ödülünü kazanmıştır. Yazar tarafından genişletilmiş ve gözden geçirilmiş olan Fransızca baskıyı zikrediyorum (Bremen, 1762), s. 28-29.

32) E.B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), II, "Dillerin dehası konusunda" başlıklı XV. bölümde, G. Le Roy tarafından hazırlanan basım, Paris 1947, s. 103.

33) *A.g.y.*, s. 98. Bu tartışmalarda Condillac'ın önemi hakkında, bkz. H. Aarsleff, "The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in Berlin Academy Before Herder", Dell H. Hymes (der.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*. Londra. Bloomington (Indiana), 1974, s. 93-156 (*From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Londra, 1982, s. 146-209'da tekrar yayımlanmıştır).

34) Ulusal karakter ve dil arasındaki dinamik ilişkiler üzerine, W. von Humboldt (1767-1835) çoğunlukla çeşitlilik arzeden bir analiz önerir: *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum (1806)*, *Werke in Fünf Bänden*, 2. cilt, *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik die Vasken*, A. Flitner ve K. Giel (der.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt), Stuttgart, 1961, s. 58 *vd.*, ve *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...* (1830-1835), *a.g.y.*, 3. cilt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Stuttgart, 1963, s. 557 *vd.* Bu baskı, W. von Humboldt'un Berlin Akademisi tarafından 17 cilt olarak yayınlanan *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1903-1936) adlı yapıtının sayfa numaralarına gönderme yapmaktadır.

bir göz attığında, pekçok bilgin kuşağı bu düşüncelerle ulusal zihniyetlerin tarihini yazma biçimlerini zenginleştirmişti. O zaman Saussure, bu konudaki itirazlarını formüle etmeden önce "bir dilin, bir ulusun psikolojik özelliklerini yansıttığı düşüncesinin oldukça yaygın bir düşünce olduğunu"[35] saptar.

İbraniceden Sonra Sanskritçe

XVIII. yüzyılın son yıllarında ve sonraki yüzyılın ilk yarısında insan bilimleri, özellikle botanikten, biyolojiden, jeolojiden ve paleontolojiden alınan yeni kavramsal gereçleri kabul eder[36]. İbranicenin eski ayrıcalığını sarsmaktan da fazlasını yapan Sanskritçe bu dönemde modadır. Fransa'nın, İngiltere'nin ve Almanya'nın salonlarında ve akademilerinde Veda dili konusunda yapılan konuşmalar, Hint-Avrupa varsayımının ortaya çıkışını yasallaştırarak dillerin karşılaştırmalı olarak incelenmesinin yerleşmesini çabuklaştırmaya katkıda bulunur. XIX. yüzyılın tarihyazımıyla ilgili olarak William Jones (1746-1794) Hint-Avrupa düşüncesinin doğum belgesine imzasını atar. Sanskritçeyi yeni öğrenen Jones[37] genç Kalküta Kurumu'ndan dostlarıyla bir araya geldiğinde, 2 Şubat 1786'da yaptığı parlak konuşmada Sanskritçe, Yunanca ve Latince arasındaki dilsel benzerliklerin önemini açıklar:

> "Ne kadar eski olursa olsun Sanskritçenin Yunancadan daha mükemmel, Latinceden daha zengin ve her ikisinden de daha ince, hayranlık uyandıran bir yapısı vardır: Gene de, bu iki dil arasında, fiil kökleri ve dilbilgisi kalıplarında, rastlantıdan beklenmeyecek ölçüde çok benzerlik olduğu kabul edilir. Gerçekte, bu öylesine bir benzerliktir ki bir filolog, bu üç dili

35) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910-1911), T. de Mauro'nun baskısı, Paris 1985, s. 310 ve "dil ve ırk", "etnizm"in söz konusu olduğu bu sayfaların tamamı (s. 304-312). Saussure'ü daha ileride, s. 23, 31, 124-126'da tekrar bulacağız. [Türkçesi: *Genel Dilbilim Sorunları*, Verso Yay., 1985]

36) O zamandaki dilbilim ile ilişkili olan bu bilim kolları için, bkz. *aşağıda*, s. 31, n. 85; s. 111-113, 120-121 ve s. 124, n. 17. F. de Saussure, *a.g.y.*, s. 306-310: "Dilbilimsel paleontoloji" üzerine bir çözüm önermektedir.

37) 8 Eylül 1785'de P. Russel'e yazdığı bir mektupta, Jones "bu saygıdeğer (dilin) başlangıç bilgilerini öğrenme umudunu" ifade eder ve birkaç hafta sonra ekimde Sir J. Macpherson'a gönderilen bir mektupta, Sanskritçeyi incelemeye "yeni başladığını" bildirir. Bkz., *The Letters of Sir William Jones*, G. Cannon tarafından hazırlanan basım, Oxford, 1970, 2. cilt, s. 680 ve 687. Kalküta Topluluğu için, *aşağıda*, s. 49, n. 27.

de, artık varolmayan ortak bir kaynaktan çıktıklarına inanmadan inceleyemez. Bunun kadar başarılı olmasa da, çok farklı bir dille karışmış olmalarına rağmen Got dili ve Keltçenin de Sanskritçeyle aynı kaynaktan geldiğini varsaydıracak benzer bir neden daha var; eğer burası, İran'ın Antikçağıyla ilgili sorunları tartışma yeri olsaydı, bu aileye Farsçayı da ekleyebilirdik."[38]

Sanskritçenin varlığı, Avrupa'da uzun zamandan beri bazı kimseler tarafından biliniyorduysa da, XVI. yüzyılın sonundan itibaren Hint ya da İran ve Avrupa terimleri arasında (İtalyanca, Germence, Yunanca, Latince) çeşitli yakınlaştırmalar yapılmışsa da[39], Jones'un mesajı bilginler tarafından ancak XIX. yüzyılın başında alınır. Hint-Avrupa dilleri araştırmacılarının ilk kuşağı, Friedrich von Schlegel'in (1772-1829) 1808'de Heidelberg'de yayımladığı *Hint Dili ve Bilgeliği Üzerine Deneme*'sinden[40] özellikle etkilenmiştir. İlk "Sanskrit dili ve edebiyatı"[41] kürsüsü, Antoine Léonard de Chézy (1773-1832) için Paris'te, Collège de France'ta, 1814'de kurulur. İki yıl sonra[42], Franz Bopp (1791-1867) *Grammaire Comparée*'sini (*Karşılaştırmalı Dilbilgisi*, 1833-1849) hazırlamaya başlar. F. Schlegel gibi, aynı şekilde romantizmin rehberi olan üstadların etkisinden kendini kurtararak, Bopp, Avrupa dillerinin pek çoğunun atası olan kayıp bir ortak dilin sezgisine sahip olan bilgin kuşağının araştırmalarını bir sistem içinde ifade etmek isteğiyle, Hint-Avrupa incelemelerine damgasını vurur.

38) W. Jones, "On the Hindus. The Third Discourse", *Asiatic Researches*, I (1788), 1799 s. 422-423. Bu "IIIe Discours anniversaire"in Fransızca basımındaki çevirisini alıyorum, *Recherches asiatiques ou Mémoires de la Société établie au Bengale*, I, Langlès, Cuvier, Delambre, Lamarck ve Olivier tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve notlarla geliştirilmiş, İngilizceden A. Labaume tarafından çevrilmiş, Paris, 1805, s. 508-509. Jones'in yapıtının filolojik değeri için, H. Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860*, Princeton (New Jersey), 1967, s. 115-161, 7. bölüm.

39) Bu konuda bazı bilgiler için bkz. B. Hemmerdinger'in "La théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598)", *Indogermanische Forschungen*, 76, 1971, s. 20-21; J. Fellman, "The First Comparative Indo-Europeanist", *Linguistics*, 145-1975, s. 83-85; J.F. Eros, "A 17th Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek", *Historiographia linguistica*, 3, 1, 1976, s. 1-13; J. C. Muller, "Forschungsbericht. Early Stages of Language Comparison From Sassetti to Sir William Jones (1786)", *Kratylos*, 31, 1986, s. 1-31.

40) Bu *Deneme*'nin yazıldığı durum için bkz. *L'Orient et la Pensée romantique allemande*, Paris, 1963, s. 111 *vd.*

41) S. Lévi, "Les Origine d'une chaire: l'entrée du sanscrit au Collège de France", *Collège de France* (1530-1930), Anma Kitabı, Paris, 1932, s. 329-344.

42) Ya da, başka bir tarihe göre, 1820'de; bkz. M. L. Rotsaert, "Etymologie et idéologie. Des reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914", *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, s. 309.

Hint-Avrupa dili olgusunun kabul edilmesinin neden olduğu kargaşa, hızlı bir biçimde, karşılaştırmalı filolojinin sınırlarını aşar. Daha sonra ırkbilimden geçerek, mitolojiden tarihe kadar insanlığın bütün bilimleri Ari diye de adlandırılan Hint-Avrupa icadından etkilenir[43]. Ariler üzerine düşüncelerin yayılmasında başlıca öncülerden biri olan F. Max Müller (1823-1900) kökenlere ait yeni bir bilimin başlangıç noktası olarak kendi yönteminin ilk deneyimlerini anlatır.

> "Sanskritçe diye adlandırılan Hindistan'ın eski dilinin bulunması sayesinde [...] ve bu dili Avrupa'nın başlıca ırklarının dillerine bağlayan ve Schlegel'in, Humboldt'un, Bopp'un ve daha başkalarının dehası tarafından açıklanan yakın akrabalığın bulunuşu sayesinde, dünyanın ilkel tarihini inceleme tarzında tam bir devrim yapıldı."[44]

Böylece orada, filolojinin ve dilbilimin ortak alanı dillerin ve dil yetisinin yeni tarihi "sayesinde"[45], bilginler, tarihöncesi toplulukların belirgin bir imgesini elde edebileceklerine inanırlar[46]. Hatta bazıları, Hint-Avrupa dil köklerinin karşılaştırmalı analizi sayesinde ölümlülerin ırkının ilk atalarının eylemlerini ve sözlerini yeniden oluşturmak ister. Dil paleontolojisi, düşlerinin bilimi olur.

Ancak, Hint-Avrupa alanının ortaya çıkarılmasını sağlayan Sanskritçe, yalnızca daha önceki karşılaştırmalı denemelere bilimsel bir geçerlilik getirmez. Veda'ların dili, aynı zamanda bazı bilginlerin kökenlere duydukları romantik susuzluğa düşsel bir dayanak sağlar. Hindistan'ın büyülediği Voltaire'in dileklerini sürdüren[47] Kilise karşıtı bazıları, insanlığın en eski bilgeliğini Ganj'ın kıyılarında görmek ister. Başkaları, İsa'ya yeni bir Ari soluğu vererek Aydınlanma ve Devrim ile başarısızlığa uğratılan Hıristiyanlığa yardım etmek ister[48].

43) Bkz. *aşağıda*, s. 26, n. 62

44) F. M. Müller, *Nouvelles Leçons sur la science du language* (1863), Fr. çev. G. Harris ve G. Perrot, Paris, 1868, 2. cilt, s. 136-137.

45) *Aşağıda*, s. 71 ve n. 3, s. 112-113 ve n. 34.

46) *Aşağıda*, s. 113-114, s. 124 ve n. 17

47) Bkz. *aşağıda*, s. 91, n. 46, ve D. S. Hawley, "L'Inde de Voltaire", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, (T. Besterman yönetiminde) 120. cilt, 1974, s. 139-178. Aynı zamanda bkz., C. Weinberger-Thomas, "Les Mystères du Veda. Spéculations sur le texte sacré des anciens brames au siècle des Lumieres", *Puruşartha*, 7, 1983, s. 177-231.

48) Böylece *aşağıda*, s. 90 *vd.* 122-123 ve n. 16.

Bazı kimseler, İncil'deki Yeryüzü Cenneti'nin yerini alan bir Ari Cenneti görüşlerine karşı çıktılar. Onların arasında, kökenlere duyulan saf sevginin çekimine kapılan bilginlerin Avrupa'sıyla ayrı düşen genç F. de Saussure[49] de vardır. Üstadı Adolphe Pictet'nin (1799-1875) yapıtını anlatarak, 1878 de şöyle yazar:

> "[...] Arilerle ilgili araştırmaların temelinde, akıl yoluyla gözden geçirilmiş altın çağın bu halkında, kuşkusuz, bilinçli sayılabilecek bir ideal insanlık düşü var [...]."[50]

Aynı şekilde, "hayâlgücünün ve bilimin sınırlarındadır"[51] ki Salomon Reinach (1858-1932) sayısız Hint-Avrupa incelemelerini harekete geçiren Cennet'e ait dilekleri meydana çıkarır. *Histoire d'une controverse* (*Bir tartışmanın tarihi*) alt başlıklı *L'Origine des Aryens*[52] (*Arilerin Kökeni*) üzerine yazdığı kitabında Reinach, başkalarının yanında, Pictet'yle birlikte, Arilerin ilkel haliyle ilgili "bitmez tükenmez çeşitlemeler"[53] geliştirenlerin yapıtlarını analiz eder. "Dilin fosil katmanları altında yeni bir Yeryüzü Cenneti bulunduğu sanılıyordu."

Doğu dilleri bilgini Darmesteter (1849-1894) Veda'da "yetenekli rahiplerin ilkel bir şiirini"[54] görmeyi dileyen Hint dili bilginlerine karşı aynı şekilde tepki gösterir. Abel Bergaigne'in (1838-1888) ölümünde yaptığı övgü konuşmasında Darmesteter, bu seçkin Sanskritçe bilgininin kökenlerdeki Ari felsefenin araştırılmasıyla özdeşleşmiş olan "bilimsel geleneği" izlemediğini hatırlatır:

> "Hindistan'ın mitolojik yanılsamasının bilinçsiz oyuncakları olan Avrupalı bilginler, Veda'yı, yalnızca tarihin değil, hatta insan düşüncesinin en eski geçmişine götürmeye alışmışlardı. Brahman ortodoksluğu, Veda'lar yoluyla ilk tanrısal vahye varılacağını ileri sürüyordu: Avrupa bilimsel ortodoksluğu onlar yoluyla Hint-Avrupa ırkında dinsel düşüncenin ilk vahyine

49) Onun hakkında *aşağıda*, s. 124-126.

50) 17 Nisan 1878 tarihli *Journal de Genève*, s. 3., kol. 1.

51) A.g.y.

52) 1891 yılında Ecole du Louvre'da yapılan konferanslardan oluşan bu kitap, Reinach'ın zikretmediği Renan'nın ölüm yılı olan 1892'de, Paris'te yayımlandı.

53) S. Reinach, *a.g.y.*, bir sonraki alıntı için de, s. 19.

54) J. Darmesteter, "Rapport Annuel", *Journal asiatique*, 1890, bundan sonraki göndermeler için de, s. 25.

vardığına inandı. Bu yolla Veda'lar, ırkın dinsel kökenlerinin bir çeşit kutsal kitabı, Ari İncil'i olmuştu."

Batı'nın soykütüğüne ait büyük kurucu bilgilerin karşı karşıya geldiği bu çok hedefli tarih, böylece, merkezîliği uzun zamandan beri tehdit altında olan İbranicenin yerini Sanskritçeye bırakmasıyla, XVIII. yüzyılın sonunda yeni bir anlatım kazanır. Bununla birlikte İbranicenin bir kenara bırakılması, soy arayışında olan Batı'nın ona yaptığı ayrıcalıklı yatırımı azaltmaz. Zira, XIX. yüzyılın pek çok yazarı İncil'deki Tekvin'e olan inançlarını terketmeye[55] –ama çok defa yalnızca bir kısmını– karar verebildilerse de, gene de düşünen insanlığın soykütüğünde tasarrufta bulunmadılar. Böylece, kullanımı, kökenlerin bahçesinden beri çatlaksız, kesintisiz bir süreye girmeye izin veren bir İncil'i, XIX. yüzyılın filolojileri yeni Hint-Avrupa arşivlerini oluştururken, sonsuz görünüşlü başka metinler izleyecektir. Ve bu arşivler, İbrani kütüphaneleri gibi, çabucak sayısız yorumlara ve zorlu sorgulamalara tabi tutuldu.

Yüzyılın başlangıcındaki romantik coşkunlukların çağdaşı olan G. W. F. Hegel (1770-1831), kendini ilkelciliğe kaptıranları eleştirdiğinde, bir Cennet'ten ötekine yapılan bu arşiv nakline tanıklık eder. Düşünürün fikirleri *Tarih Felsefesi*'nde (1822-1831) yazılıdır. Orada ilk insanın günahı hem her türlü bilgi ve hem de hayvanlık durumunu belirleyen saflık halinin sonu anlamına gelir. Eğer, Adem'in düşüşüne neden olan ezeli günah miti, ölümlülerin atasının insan olmasını anlatıyorsa, "Cennet, insanların değil fakat yalnızca hayvanların kalabildiği bir parktır..."[56].

Tarihte Akıl'da (1830) Hegel, insanlığın şafağında gerçekleşmiş, varsayımsal bir uygarlığın düşüşü fikrini savunan yazarları ele aldığında, "üstün bir tanıklık" üzerine kurulmuş ilk insanlık hakkındaki bir görüşün eleştirisini yapar.

"İlahiyatçıların kendi tarzlarında daha önce yorumladıkları (örneğin, Tanrı Adem'le İbranice konuşacaktı) ve bugün başka gereksinimlere uygun düşecek biçimde yeniden ele alınan Cennet'teki ilk insanlığın en eski

55) S. Lévy'nin (1863-1935) metnine, *aşağıda* s. 163'e bkz.

56) G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, II, 2. *Sämtliche Werke*'de, *Die griechische und römische Welt*, G. Lasson tarafınca hazırlanan basım, Leipzig, 1923, 9. cilt, s. 728.

hali tekrar söz konusu olur[57]. Her bilimi ve her sanatı bize nakletmiş olabilecek ilkel bir halkın varlığı kabul edilir (Schelling; Schlegel: *Hint Dili ve Bilgeliği*). Bu ilk halk asıl insan türünden önce gelmiş olacak ve eski efsanelerde tanrıların imgesi altında devam edecekti; en eski halkların mitlerinde onun yüksek kültürünün biçim değiştirmiş izlerini bulabilecektik. Böylece, tarihin onu sunduğu şekliyle, bu eski halkların durumu, bu yüksek kültür halinin gerilemiş hali olacaktı. Bize, bu kuramın, felsefenin bir gereği olduğu ve tarihsel belirtilere dayandığı söylenir. Burada dayanılan yüksek otorite[58] her şeyden önce, İncil'in anlatısıdır. [...] (saf) bir Tanrı ve Doğa bilgisinin oluşumuna daha da az olmak üzere, hiçbir şey bu ilk biçim içinde bir halkın varolmuş olduğuna ve bu halkın tarihsel durumunu tasarlamaya izin vermez. Başlangıçta Doğa'nın, insanın aydınlık bakışı önünde, Tanrı yaratısının berrak bir aynası gibi açık ve saydam kendini gösterdiği ve aynı biçimde, tanrısal gerçeğin de kendisini ona sunduğu tasarlanır [...] Tarihsel olarak, bütün dinlerin kökenleri muhtemelen bu durumda olacaktı [...]"[59].

Yüzyılın sonuna kadar –Renan 1892'de, F. Max Müller 1900'de ölür– farklı eğilimleri içerisinde filolojinin ve karşılaştırmalı mitolojinin, Hegel'in sözünü ettiği İncil'deki "yüksek otorite"ye atfedilen aşırı dikkati gösterdiklerini göreceğiz. Özellikle bilginler, tarihin akışıyla ilgili Tanrı'dan gelen müdahaleleri çözümlemeye çalıştıklarında.

Teknik Kurgular

Kayıp bir dil. Bilinmeyen bir halk. XIX. yüzyıl yazarları bir mitkurucu çağda yeralan uzak Hint-Avrupa diasporasında, "dil yetisinin doğuşuna, hemen hemen insanın yaratılışına"[60] yakın varsaydıkları dilin köklerini bulurlar.

57) Bu cümle, Hegel'in el yazısı ile yazılmış kısımlardan alınmıştır. Devamı, metnin basımının hazırlanmasına yardımcı olan öğrencilerinin defterlerinden alınmıştır.

58) Buradan itibaren, tekrar, alıntı "Hegel'in eli"den çıkmadır.

59) G. W. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (1830, ilk baskı 1837), J. Hoffmeister (haz.), Akademie Verlag (Berlin), Hamburg, 1966, s. 158-159. K. Papaioannou'nun çevirisini değiştirerek kullanıyorum: *La Raison dans l'histoire*, Paris 1979, s. 187-188. [Türkçesi, *Tarihte Akıl*, Ara Yayınları, 1980] Hegel ve Hindistan'la ilgili olarak bkz.: M. Hulin, *Hegel et l'Orient. Suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, Paris, 1979, s. 99-124; R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, 1989, s. 195-207. Gene bu konuda: *aşağıda*, s. 118, n. 4.

60) S. Lévi, *La Grande Encyclopédie*, 1885-1902, 4. cilt, s. 46, "Aryens II. Linguistique" maddesi, *aşağıda*, s. 163, n. 7'de anılmıştır. F. M. Müller'de dil kökleri için bkz.: s. 110 *vd.*

Batı'nın geleceğinde kurucu bir rol oynaması istenen bu kökenlerin kıtasına[61] ne ad verilmeli? Bütün Avrupa'nın paylaşamadığı bu yeni ataları nasıl adlandırmalı? Bu konuda hiçbir zaman fikir birliği olmadı. Ariler[62], Hint-Germenler[63] ya da Hint-Avrupalılar[64]: Bazı yazarlar, bir paragraftan ötekine bu adlandırmaları kayıtsızca değiştirirler. Bilginler bunu değişik düzenlemeler içinde –ister halkı, ister ırkı, ister ulusu ya da diller ailesini belirtmek için– yaparlar. Böylece, Renan hem "Ari" hem "Hint-Avrupa"[65] terimlerinden ve I. Goldziher (1850-1921)

61) Bazıları için, o halde, Veda Hintlileri, Eski Ahit'in Yahudilerinin yerine geçmişlerdi. Yazarlar Atlantis'in filolojik dirilişini ele aldıkları zaman, büyülü bir kıtanın, aynı biçimde bir başkasının yerine geçebileceğini, P. Vidal-Naquet çok iyi gösterdi: P. Vidal-Naquet, "Hérodote et l'Atlantide: entre les Grecs, et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siécle des Lumières", *Quaderni di storia*, 16, 1982, s. 5-74; ve aynı yazardan: "L'Atlantide et les nations", *Représentations de l'origine. Littérature, histoire, civilisation. Cahiers du Centre de recherche littéraires et historiques et du Centre de recherches Afro-Indien-Océaniques de l'université de la Réunion* 4, 1987, s. 9-28. Gene bkz.: *yukarıda*, s. 14, n. 6

62) "Ari" terimi için, eski anlamlarının, az çok soyut olan ilk teknik kullanımı, belki de A. H. Anquetil-Duperron'da (1731-1805) bulunur, "Recherches sur les anciennes langues de la Perse. Premier mémoire sur le zend" (9 Ağustos 1763'de okundu), *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, 31, 1768, s. 370 (ve s. 389-390, not 24), s. 376. 1941 Almanya'sında, bu terimin kullanımları ve aşırılıkları üzerine bir inceleme yapan Hans Siegert'in cesaretine saygı duymak gerekir, "Zur Geschichte der Begriffe 'Arier' und 'Arisch'", *Wörter und Sachen*, 22, 1941-1942, s. 73-99. Anquetil'e atfedilen "Ari" teriminin yeni kullanımı için bkz. H. Siegert, s. 86-87, 1982'de K. Koerner tarafından izlenmiştir (ileride anılmıştır), s. 169. Bu terimin bugünkü kullanım biçimi hakkında bkz. G. Charachidzé, *La Memoire indo-européenne du Caucase*, Paris 1987, s. 133-136.

63) 1823'de, uzun süre J. von Klaproth'a (1783-1835) atfedilen –1987'de çıkan, benim makaleme de, s. 369, n. 48 bkz. (*aşağıda*, s. 168'de işaret edildi) – bu terime daha 1810'da G. Malte-Brun'ün yapıtında rastlanmaktadır: *Précis de la géographie universelle...*, Paris, 1810, 2. cilt, s. 577-581. Şimdi bkz.: F. R. Shapiro, "On the Origin of The Term 'Indo-Germanic'" *Historiographia linguistica*, 8, 1, 1981, s. 165-170.

64) J. C. Adelung'un (Berlin, 1806-1812) *Mithridates, oder Allgemeine Sprachenkunde* adlı kitabının değerlendirilmesinde, imzasız ama T. Young'a (bkz. H. Siegert, *a.g.y.*, s. 75-76) atfedilen metinde, yazar, "Indoeuropean" (*The Quarterly Review*, 10 Ekim 1813-Ocak 1814; s. 255; gene bkz. 256, 264, 270, 273, 281 ve 283. sayfalar) teriminin kullanımını önerir. K. Koerner'in bu konudaki kesin tutumuna bkz.: "Observations on the Sources, Transmission and Meaning of 'Indo-European' and Related Terms in the Development of Linguistics", K. Koerner *ve diğerleri (der.)*, *Papers From the 3rd International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam, 1982, s. 153-180, burada yazar, F. R. Shapiro'nun yukarıda anılan tezlerini de tartışır (makale, *Practicing Lingiustic Historiography, Selected Essays*, Amsterdam-Philadelphia, 1989, s. 149-178'de tekrar yayınlanmıştır).

65) Ve 1848'de *Origine du Langage* (*Dilin Kökeni*) başlıklı kitabının ilk yayımında, "Hint-Germanik diller" diye yazar (*La Liberté de penser*, 13 Aralık 1848, s. 68), daha sonra "Hint-Avrupa" terimini seçer. (*Oeuvres complètes*, *a.g.y.*, 8. cilt, s. 71-72). Ama, daha sonra, gene bkz.: "Hint-Germanik diller" (8. cilt, s. 211).

ise "Ari" ve "Hint-Germen"[66] terimlerinden yararlanır. XIX. yüzyılın diğer yazarları, "Yafes"[67], "Sanskrit kökenli", "Hint-klasik", "Arya"[68], "Hint-Kelt", "Trakya", "Kafkas" terimlerinden ya da daha başka adlardan[69] yararlanırlar.

Sayısız eğilimi olan bu dünyanın karşısında, temel bilgileri içeren bir başka bütün var: Sami dilleri. Uzun zaman "Arami" ya da "doğulu" olarak adlandırılan bu diller, A. L. von Schlözer (1735-1809) ve Herder "Sami"[70] adını ortaya attıklarında –Nuh'un oğlu ve Yafes'in kardeşi (Tekvin 5, 32)– bu adı alır.

Göçebe yetenekleriyle belirlenen halklar, Hint-Avrupa lehçelerinin çeşitliliğine denk düşer. Büyük fatihler olarak diasporaları, Hindistan'dan Avrupa'nın batı uçlarına gider. Oldukları yerde kalan Samilere gelince, onları, dillerine, kültürlerine ve dinlerine sıkı sıkıya bağlı olarak görürüz. Zamanda ve mekânda hareketsiz kalarak, XIX. yüzyılın anlattığı biçimiyle evrensel tarihin ilerlemelerine katılmazlar, ya da çok az katılırlar. Arilerin çoktanrıcı dinamiğinin karşısına, Samilerin tektanrıcı durgunluğu konur.

İnsan bilimlerinde sözcükler kavramsal araçlar olabilirler; eski geleneklerden çekip çıkarılan ya da laboratuvarda yaratılan yapay maddeler gibi icat edilen sözcükler, bir araştırmanın ön varsayımlarına ve tasarılarına tanıklık ederler. Bu işlevsel terimlerin, yani teknik kurguların seçimi, yeni bilgilerin temel varsayımlarını da anlatır.

Semitizm zorunlu olarak İbraniceye indirgenemez. Ancak başlıca Sami deyimler gibi Arapça dil ve İslami din olarak telâkki edilebilirse, –taşıdığı tektanrıcı dinle özdeşleşen dil– İbranice, çok defa XIX. yüz-

66) Goldziher'e ayrılmış bölümde, bkz. *aşağıda*, s. 142., n. 13.

67) Aynı biçimde, *aşağıda*, s. 168, n. 10. Bu eski adlandırma, 1920'li yılların S.S.C.B.'sinde N. J. Marr'ın (1865-1934) "Yafet kuramı" tarafından canlandırıldı: bkz. R. L'Hermitte, *Science et Perversion idéologique. Marr, marrisme, marristes. Une page de l'Histoire de la linguistique soviétique*, Paris ("Cultures et sociétés de l'Est", 8), 1987.

68) A. Pictet'in seçimi böyleydi, bkz. *aşağıda*, s. 120, n. 13.

69) Değinilen metinleri değerlendirmek için, onların değişken terminolojisini kabul edeceğim. Böylece, "Hint-Avrupa"'dan başka, duruma göre, tırnak içine almaksızın "Arya" ya da "Hint-Germen" yazacağım.

70) A. L. von Schlözer, "Suriyelilerin, Babillilerin, İbranilerin ve Arapların" dillerini belirtmek için "Sami" formülünün harfiyen kullanılmasını önerir: "Von den Chaldäern", *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, 8, 1781, s. 161; Herder, "Sami" ve buna bağlı terimleri, önsözünü 9 Nisan 1782'de imzaladığı *İbrani Şiirinin Ruhu* adlı yapıtının ilk kısmında kullanır, B. Suphan'ın hazırladığı basım, Berlin, 1879, 11. cilt, s. 429, s. 442-444.

yılda Samilik alanında sorulan soruları yönlendirir. Böylece tarihsel dönemin İbranilerine maledilmek istenen özellikleri Sami toplulukların tamamına atfeden uzmanların sayısı çok fazladır. Bu genellemenin zorunlu sonucu: Önceki yüzyılın bilgin Avrupa'sında Renan ve başkaları, Yunanlılara atfettikleri özel nitelikleri, Ariler ya da Hint-Germenler, ya da Hint-Avrupalılar olarak adlandırdıkları topluluklara da atfederler. Eğer Yunanlıların dinamizmi ve soyut zeka kapasitesi oluşum halinde bir Hint-Avrupa dünyasını haber veriyorsa, Ari evreninin Veda kutbu, ezelî olanın güçlerini temsil eder.

"Antisemitizm"in tamamen olumsuz tutumuna gelince, bu tutum, Sami dilleri kullananların tamamına değil, fakat sadece İbranilerden gelenlerle yani Yahudilerle özdeşleştirenlere yöneliktir. 1870 yılındadır ki, Avrupa'nın her yerinde, filoloji bilimlerinin ve fizik antropolojinin alanı dışında, ancak, genellikle meşruluğunu oradan alan Ari ve Sami'yle ilgili siyasal ve ideolojik yeni koşu alanları açılır. Çevresi belli olmayan, tutuşturucu etkiler yapan bu sözcükler, nazizmin çöktüğü 1945 yılına kadar ömürlerini sürdürürler.

Bopp, *Karşılaştırmalı Dilbilgisi*'nin ikinci basımının önsözünü yazdığında, "ulusalcılık düşüncesini" dille ilgili yeni bilimlerden uzak tutmanın gerekliliği üzerinde ısrarla durur.

> "Böylesine geniş bir aileyi göstermek söz konusu olduğunda kıtamızın bütün halklarının temsilcileri olarak neden Germenlerin kabul edileceğini anlamadığımdan 'Hint-Germen' deyimini onaylayamam [...] Şu anda, daha genel olarak anlaşılmak için, Fransa'da ve İngiltere'de bir süredir kullanımı yoluyla onaylanan 'Hint-Avrupa' adını kullanacağım."[71]

1857 Ağustos ayında Berlin'deyiz. Bugün, Bopp'un öğüdünü dinlemeyen Germen dünyasının üniversitelerinin dışında "Hint-Avrupa" terimi çevresinde tam bir fikir birliği oluştu. Çünkü, açık bir biçimde, G. Dumézil'in (1898-1986) de anımsatmayı sevdiği gibi, burada eksik bir "etiket" söz konusu olur:

> "Ancak, her şey göz önünde bulundurulduğunda etiketin kendi nesnesiyle örtüşmemesi, tam olarak, onu gerektiren şeydir: Olması gereken şey için

71) F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes (1833-1849)*, M. Bréal tarafından Almancadan çevrilmiştir, Paris, 1866, 1. cilt, s. 21.

kendini aldatır, yani *uzlaşmaya* dayanan bir işaret, alan üzerinde çok dağılmış bu tarihsel olaylar arasında işaret edilen uygunlukların en muhtemel açıklaması olan başlangıçtaki bir topluluk, bir ortak mirasın varsayımı olduğunu bildiren bir işaret.

Dilbilimci ya da başkası, karşılaştırmacıların kendilerine önerdikleri sınırlı amaç böyledir: Onlar bilirler ki, dil ya da ortak ataların uygarlığı olan şeyin canlı ve heyecan verici bir şekilde yeniden kurulması, hiçbir şeyin belgelerin yerini tutmaması ve belge de olmaması nedeniyle olanaksızdır"[72].

Tarihin Unutuşu

Uygarlığın kökeninde "ikizler"[73]. Ari ve Sami "aynı beşikte" keşfedilmiş, güçleri eşit olmayan bir çift oluştururlar. Gençlik çağlarının baharında birbirinden ayrılmış olan Arilerin ve Samilerin benzersiz kaderleri oldu. Her şey onları ayırır. Sahnesi evrensel tarih olan mukadder bir oyunda Tanrı, onların her birinin kendi rollerini oynamasına için dikkat eder. Ariler Batı alemine doğaya hakimiyeti, zaman ve mekânın araştırılmasını, mitolojinin, bilimlerin ve sanatların icadını sağlarlarsa, Samiler de tektanrıcılığın gizini ellerinde tutarlar. En azından, İsa'nın Celile'de dünyaya geldiği tarihi güne kadar.

Bu ikili ortak miras, kavgalı bir mirasa çağrıda bulunur. Yeni Mesih'in izleyicilerinin eğilimlerinin İbranilerin geleneğine karşı çıktığı, ilk dönemin Hıristiyan ve Yahudileri arasındaki kavga XIX. yüzyılda Ari-Sami söylemlerde yeni biçimler bulur.

Yazarlara göre, az ya da çok açık olarak tarihsel çiftin tanrısal rolü Hint-Avrupa ve Sami[74] incelemelerin başlıklarını belirler. Böylece Renan, Sami Yahuda'nın daha az tektanrıcı, dolayısıyla İsa'ya daha yakın olan[75], daha az Sami bir Celile'ye karşı çıktığı –ve birleştiği–

72) G. Dumézil, *Leçon inaugurale à la chaire de civilisation Indo-européenne*; Paris, 1950, s. 6-7. (Collège de France'da 1 Aralık 1949 Perşembe günü yapılan açılış dersi).

73) E. Renan, 8. cilt, (H. Psichari basımı), s. 578 (*aşağıda*, s. 73). Renan okuyucusu ve zamanın tüm bilgilerinin tanığı olan A. A. Cournot (1801-1877), uygarlaşmış insanlığın kökenlerinde Hint-Avrupa ve Sami ailelerini "aynı beşikte, ya da çok yakın beşiklerde" kabul ederek, aynı düşünceleri geliştirir (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), Paris, 1922, s. 623 *vd.*). "Uygarlık"tan o zaman, anlaşılan şey için, bkz. *aşağıda*, s. 80-81 ve n. 24; s. 138, n. 12.

74) Örnek olarak, Pictet'den alınan uzun alıntı okunabilir, *aşağıda*, s. 127.

75) *Aşağıda*, s. 91 *vd.*

Filistin manzarası anlatısına kadar iki başlı bir uygarlık, Ari ve Sami görüşünü sürdürür.

Bilimlerde, doğa ve insan bilimlerinde bütün dallar Tanrı'nın gizlerini ortaya çıkarmakta elbirliği etmeye davet edilir. Tarihyazımında pozitif ve eleştirel aklın ilerlemesi, olayların akışını doğrulaması istenen tanrısal kanıtın kullanımını zorunlu olarak hafifletmez. Yapıtı zamanın Alman tarih okuluna egemen olan L. von Ranke (1795-1884) "her çağın, tanrısıyla dolaysız bir ilişki içinde var olduğunu"[76] söylediğinde, tarihin dinsel açıklamasıyla pozitif bir girişimin ittifakını güçlü bir biçimde gösterir. Daha önce Herder, kendi tarzında, tarihsel nedensellikle ona anlamını verebilen tek şey olan tanrısal mükemmelliği bitiştirmeye çalışmıştı. Ve Edgar Quinet (1803-1875), romantik büyücüyü Fransız okuyucuya tanıtırken, aynı zamanda, evrensel tarihin tasvir ettiği tanrısal bağlantı içerisinde kendi inancını söyler[77].

Böylece, bilim ve din, son yüzyılda bir tasarıdan daha fazlasını paylaştılar[78]. Dogmalardan ve batıl inançlardan kurtulmuş olan Hıristiyanlık, laik bir insanlığa sağduyusunu kazandırıyordu. Her bilgin, başkalarına karşı çıkarak ve bazılarıyla bir okul meydana getirerek özel bir ilerleyiş izlese de, pek çoğu emin bir adımla Tanrı'nın yollarını tutar. R. Simon'dan F. Max Müller'e kadar aziz Augustinus'a başvuru olağandır[79]. Kilise babası *Tanrı Şehri*'nde gelecek taşıyıcısı teolojik bir sistemin[80] yeni kategorilerinde toplanan uzak bir geçmişin olağanüstü betimlemesini yapmamış mıydı?

Yüzyıla sıkı sıkıya bağlanan bir tür Hıristiyanlık "özel"den hareketle, İsa'nın tarih içinde merkez oluşunu yenileyerek "genel"[81] olmak istedi. Ariler ve Samilerle ilgili açıklamaların tarihsel bağlamı da böyledir.

76) *"Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott"* [L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten* (1854, 1. baskı, 1888), Darmstadt, 1982, s.7]. Bu konuda bkz. I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire" (1956), J.-P. Vernant'ın önsözünü yazdığı *Pour une psychologie historique* içinde, Paris, 1987, s. 274 *vd.*

77) E. Quinet'nin Almancadan çevirdiği Herder'in *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanite* (*İnsanlığın tarih felsefesi üzerine düşünceler*) adlı yapıtına yazdığı önsöz, Paris 1827, 1. cilt, s. 10 *vd.* ve 60 *vd.* (bkz. *aşağıda*, n. 81)

78) P. Bénichou'nun, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977; *Les Mages romantiques*, Paris, 1988 adlı yapıtlarından bu konuda çok şey öğrendim.

79) R. Simon için *aşağıda*, s. 43; F. M. Müller için, s. 116, n. 45. Gene bkz., s. 67, n. 29.

80) I. Meyerson, *a.g.y.*, s. 271-272.

81) "Bugün analiz dehasının ve kuşkuculuğun her şeyi değiştirdiği sanılsa dahi, başka tarihsel inancımız yok. Sadece, özel olan şey, genel olmuştur; kimi yerde, kimi yüzyılda ortaya çıkan şey, tüm yerlerin ve tüm yüzyılların yapıtı olmuştur." (E. Quinet, *a.g.y.*, s. 10).

Bundan başka bu açıklamalar, Goldziher'in yatıştırmaya çalıştığı tektanrıcılıkların eski çatışmasını yeniden canlandırırlar. Dinsel nitelikten ayrılsa bile, Hıristiyan gelenek, rolleri yeniden dağıtarak, sınırları çizerek, Yahudilik ve İslam karşısında bir kez daha kendini tanımlamayı istiyordu[82].

Bilimin ve Hıristiyanlığın yeni bir arada yaşama biçimleri bulmayı denediği bu dönemde Kilise tarafından kabul edilen ilk laik bilimin kuşkusuz filoloji olduğunu hatırlatmak yersiz olmaz. Bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalardan doğan, klasik geleneğin ve İncil'in yorumunun zengin mirasçısı olan bu bilim, dogmayı bir dilbilgisi sorununa, açıkça filolojik bir ayrıntıya bağlı kıldığında çabucak kesin bir etki kazandı[83]. "[...] Filolojinin doğuşunun, Batı bilincinde biyolojinin ve siyasal ekonominin doğuşuna nazaran çok daha sessiz olduğu"[84] gerçekse de, bununla birlikte, bu bilim dalı Batı'nın tarihsel hedeflerini aynı süreklilikle belirlemiştir. Ama bu, filolojinin tarihe açık bir bilim olmuş olduğunu hiçbir şekilde göstermez.

Başlangıçta Hint-Avrupa dilleriyle sınırlı olan karşılaştırmalı filoloji, sık sık tarihi unuttu. Botanik modelden[85] esinlenen dilbilimci, zamanın aşındırmasından korunmuş olarak, daha sonraları devinimsiz yapılara dönüşecek olan dilsel kökler toplayarak, diller bahçesinde geziniyordu. *Dersleri*'ni başlatan "Dilbilim tarihi üzerine bakış"ında Saussure, karşılaştırmalı dilbilgisinin, "tarihsel olmak yerine yalnızca karşılaştırmalı olduğunu"[86] söyler. "Dilbilim olgusunun dayanılmaz mantığına"[87] duyarlı olan Saussure, karşılaştırmalı yöntemden, tarih yası tutmamasını ister. Zira eğer, karşılaştırmalı dilbilgisi konusunda, tarihsel yeni biçimlendirmenin koşulu karşılaştırma ise, bu, tek başına "sonuca varmaya" izin vermez.

82) Bu konuda G. E. Lessing'in (1729-1781) *Nathan der Weise (1779)* adlı yapıtı okunabilir, özellikle, III. bölümdeki üç halka meseli (R. Pitrou tarafından Almancadan çevrilen, iki dilde basım, Paris, Aubier, 1939, s. 151 *vd.*)

83) J. Pommier, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan-Saint-Sulpice*, Strasbourg, 1933, s. 122 *vd.* ve 519 *vd.*

84) M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, 1981, s. 294. [Türkçesi, *Kelimeler ve Şeyler*, İmge Kitabevi, 1993]

85) P. B. Salmon, "The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th Century", *Historiographia linguistica*, 1, 3, 1974, s. 313-339; K. Koerner, "Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert", *Zeitschrift für vergleichende sprachforschung*, 95, 1981, s. 3-21.

86) F. de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (1910-1911), T. de Mauro tarafından hazırlanan basım, Paris, 1985, s. 16.

87) *Le Journal de Genève*, 19 Nisan 1878, s. 3, kol. 1.

"İki dilin gelişmesine, bir doğa bilimcisinin iki bitki büyürken yapıldığı gibi dikkat ettikleri için, bu karşılaştırmacılar sonucu yakalayamıyorlardı. [...] Sadece karşılaştırmalı olan bu yöntem bir yanlış kavramlar bütününü arkasından sürükler [...]. Dil, özel bir alan, doğanın bir dördüncü konusu olarak kabul edilirdi [...]. Bugün, onları doğrulamak için kullanılan düşüncenin ve terimlerin tuhaflıklarına şaşırmadan sekiz-on satır okumak mümkün değildir."[88]

Tarihin dillerini hareketsiz hale getiren natüralist modeller, aynı şekilde, uygarlıkların kalıbını çıkarmaya izin verdiler. Bu nedenle, bu uygarlıklar, kendi dilbilimsel sistemlerinden çıkarsanabilecek olanla tamamen özdeşleşir.

İbranilere gelince, Samiler arasında, dinsel olmayan tarihten dışlanmalarını haklı gösteren "üstün" bir nedenden yararlanırlar: Zamanın tüketemediği bir gerçeğin taşıyıcı ve hakemi olan İbrani halkı, ebedi tanıklık nedeniyle donmuştur.

İslam araştırmalarının başlatıcısı olan Goldziher, Samilerarası karşılaştırmalı çalışma alanları açar. Orada Eski Ahit öteki metinlerle aynı düzeydedir –en azından onun dileği böyledir. Aynı zamanda, Goldziher Avrupa'nın bilginlerini tarihin kapılarını kapattığı bir cennetten İbranileri kurtarmaya çağırır; karşılaştırmalı mitolojinin çerçevesinde, öteki halkların efsaneleri arasında ve tarihteki toplumların büyük çokluğu içinde yer alma hakkının İncil anlatılarına da tanınmasını ister.

Değişik bir düzlemde, başka bir neden, aynı şekilde, yapı ve tarih arasında çekiştirilip duran Hint-Avrupa incelemelerinin sürekli sallantılı oluşunu açıklar. "Diller ailesi" kavramı, ondan yararlanan için değişik dil grupları arasında benzerlikler ortaya koymayı içerir. İster topluluklar arasındaki tarihsel ve coğrafi bağlarla (bir ödünç alma sistemini varsayan şey), ister sözlü köklerden ve dilbilgisi yapılarından oluşan bir dil topluluğunu açıklayan yakınlık düşüncesiyle olsun, bu dil akrabalıkları doğrulanır. Bu iki doğrulama bazı yazarlarda bir araya gelir ve genel bir biçimde, açıklayıcı tipolojik model ve tarihsel neden arasındaki bir gerilim biçimi altında bugüne kadar ulaşırlar[89].

88) F. de Saussure, *Cours de Linguistique* ..., s. 17.

89) Daha önce anılan iki Sovyet bilim adamının çalışmalarıyla ilgili olarak yeni tartışmaları gösterir, *yukarıda*, s. 16, n. 14.

Kimse Bilmezlik Etmez...

Herder'den, Renan'dan ya da Goldziher'den söz eden bundan sonraki sayfalar, okunan metinlere, içinde yazılı oldukları yapıtların karmaşıklığından birazcık vermeyi isterlerdi. Onları anlamayı deneyecek olan için en iyisi, kuşkusuz, zamanlarının sözlerine yabancı bir mantık dayatmaktan çok, onlara katılmak, hatta bazen "orada kaybolmak"tır[90].

> "Pek çok bilim tarihçisinin kapıldığı, eskilerin çoğu zaman karanlık, beceriksiz ve hatta karışık olan düşüncesini onu aydınlatan, ama aynı zamanda onun biçimini bozan modern bir dile çevirerek, daha kabul edilebilir kılma eğilimine karşı koymak gerekir."[91]

Bir metni, onu ortaya çıkaran sorulara bağlamak, sorunların kaydettikleri ilerlemeleri izlemek, eğretilemelerin seçiminde ve beklenmedik imge çağrışımlarında dikkatli olmak, bazen bir düşünceyi kendi hareketliliği içinde yakalamaya izin verir. Şunda ya da bunda, amaç birliği vurgulanabildiyse de, R. F. Grau'nun (1835-1893) yüzyılı kateden Ari-Sami çiftini şaşılacak biçimde aydınlattığı gerçekse de, yaklaştırmalar hiçbir zaman girişimlerin benzersizliğini yok etmez. Renan küllliyatının bu yönünün ortaya konmasının, onu örgütleyen çelişkilerin dinamiğinden kurtulamaması gibi. Bir bilginin yazdıkları, çatışmaların billurlaştığı yer olabilir. Ve bize uyuşmaz gibi görünen yan tutmalar bir yazarın bütün yapıtlarını bir arada tutabilir. Herder ve Renan, bütün yazıları boyunca zaman zaman bu tarihçi bakışına sahip olabildiler, sonra onu kaybettiler, milliyetçinin ya da ırkçının görüşünü savunabildiler ya da savunmadılar.

Çoğu zaman gelecekteki bilimin kendi kullanımı için yaptığı, bir yazarı basit bir imge içinde çevrelemekle, bir öncü kişi keşfiyle sonuçlanır[92]. Laik bilimsel bir aklın üstadı, geleneksel rolü içinde kapalı

90) P. Bénichou, "İlahiyatçı Michelet" konusunda, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977, s. 552.

91) "Alexandre Koyré tarafından Collège de France Profesörler Kurulu'na sunulan araştırmaların yönlendirilmesi ve öğretim projeleri", A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, Conférences et documents, 1922-1962*, (P. Redondi tarafından yayına hazırlanmış), Paris, 1986, s. 129. Bu öğretim, Koyré Collège de France'a seçilmediğinden hiç uygulanmadı. (*a.g.y.*, s. 118-119)

92) G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1983, s. 20-23 (Koyré'ye atıfta bulunur).

olmayan Renan bunun örneğidir. Fakat çağının düşünsel duyarlılığı içinde yer alan bir yazara eşlik etmek, onun düşüncesinin kıvrımlarını tasvir etmeyi denemek, ne onun düşüncesine katılmak ne de onu paylaşmak anlamına gelir. Bu durumda kesinlik yersiz değildir.

Bu denemede, belgeler Arileri ve Samileri, tanrısal boyutları olan işlevsel bir çift, uygarlığın –yazarların bu sözcüğü anladığı anlamda– kökenlerinin açıklayıcı sistemi olarak kabul etmeye çağırır. İstisnai olan, Dreyfus olayı dışında, bu yazılar ile onların korkunç sonuçları arasında belki de cidden olan bağların açıklığa kavuşturulması buradaki amaç değildir.

"Sami" ve "Ari", bu iki sözcüğün XX. yüzyılın ortasında, Avrupa'nın göbeğinde –insanların bu tarafta ya da öteki tarafta sınıflandırılmış olmasına göre– binlerce çocuk, kadın ve erkek için ölüme ya da yaşama karar veren terimler olduğunu herkes bilir. Özellikle Léon Poliakov'un Fransız tarihyazımında[93] öncülerinden biri olduğu Ari mitinin ya da Yahudi düşmanlığının tarihi, yeni kullanımları içinde bu eski söylemleri anlamaya çabalar. Çeşitli ırkçılık biçimleri üzerine, şiddet taşıyıcısı olan ve bazı hallerde şiddet taşıyıcısı olarak kalmakta devam eden ideolojik ve politik akımların gelişmesinde bazı felsefi ve tarihsel geleneklerin sahip olabildikleri[94] rolü aydınlatan düşünceler son dönemlerde çoğaldı.

Bu çalışmalarla karşılaştırılırsa, ilerki sayfaların sınırlı bir tasarısı var. Bu sayfalar, bazı bilginlere öncelik tanıyarak[95], Yüzbaşı Dreyfus'ün tutuklanmasından iki yıl önce, Renan'ın öldüğü, 1892'ye[96] kadar olan biçimiyle Ari-Sami söylemleri harekete geçiren güçlerden bir kaçını

93) L. Poliakov, *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, 1971.

94) C. Guillaumin, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, 1972, daha yeni yayımlar ve pek çok diğer başlık arasında şu kitaplar sayılabilir: R. Römer, *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, Münih, 1985; P.-A. Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, 1988; J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, 1988; T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989.

95) Renan, Max Müller ve Pictet, yeni bilgilerin oluşmasına katkıda bulunmuşlar ama onlar, aynı zamanda, Ari düşüncelerini, halk arasında büyük ölçüde yayan yazarlardır. Goldziher onlara, ama aynı zamanda uzman olmayanlara da bir yanıt vermek istedi. R. Wagner'e (1813-1883) gelince (*aşağıda*, s. 91 ve n. 47; s. 164-165), zamanının biliminden esinlenerek, Aryanizmi lirik ve politik, ikili boyutu içinde yüceltir.

96) Bizi, 1921'de ölen Goldziher'in 1876'da yayımlanan İbranilerin mitolojisi üzerine olan kitabı ilgilendiriyor.

çerçevelemeyi önerir. Kendi özel tutarlılıkları içinde bu söylemleri anlamayı denemek, sorular soran ve onlara kendince tatmin edici yanıtlar getiren her yazara, kendi sorgulamaları içinde yaklaşmayı gerektirir.

Mümkün olabilen başkaları arasında, bu kitabın bölümlerini yönlendiren yazarları dikkate değer buldum, çünkü –Papaz R. F. Grau'nun dışında– onlar bana aydınlatıcı ve yapıtları yenilik getirici, etkileyici kimseler olarak göründü. Fakat bu kitap *Cennetin Dilleri*[97] üzerine bir araştırmanın her zaman yürürlükte olduğunu açıkladığına göre, onların yapıtları hiçbir şekilde kapalı bir bütün oluşturmazlar. Simgesel olan bu başlık, yüzyıllar boyunca kökensel dillerle ilgili bilimsel mitlerin taşıdığı temaların önemi üzerinde durmaktadır. Bu başlangıçta olan için duyulan endişe ilk dilbilimsel araştırmaların ve özellikle Hint-Avrupa incelemelerinin gelişmesini beslemeye devam etti.

Uzun süre ilahiyat alanları içinde sıkışıp kalmış olan kökenler –dilin, dinin, toplumun, uygarlığın kökenleri– laikleşerek, XIX. yüzyılda insan bilimleri geliştiğinde sayısız kavgaya neden oldu. Hegel, yeni bir bekleyişe, "başka gereksinimlere"[98] yanıt vermek için kökenler ilahiyatının ilk olanın tarihine dönüştüğü bu anı tasvir eder, bunu okuduk.

Kendilerine sordukları soruların tutsağı olan –kuşkusuz bizim bugün olduğumuz gibi– geçen yüzyılın yazarları, eski ilahi sorgulamalardan kendilerini kurtararak mukadder bir tarih görüşüne bağlı kalırlar. Alimliğin pozitif tekniklerini kullanan, doğa bilimlerince uygulanan yöntemlerden esinlenen, karşılaştırmacılığın yeni becerilerini kabul eden yazarlar, yapıtlarına eksiksiz bir anlam veren İncil'in ön kabullerinin daha az mahkumu değildirler.

Romantizm ve pozitivizmi bağdaştıran Renan, F. Max Müller, A. Pictet ve daha pek çok bilgin, yazılarını farklı kılan ayrılıkların ötesinde tanrı öğretilerine ortak bir bağlılık gösterirler.

Amaçsal bir tarihin sahnesinde Avrupa dilleriyle Sanskritçe arasında belirgin bir akrabalığın bulunuşu ansızın Uzak Doğu'yu Batı'ya yaklaştırır. Sami olan Ortadoğu'ya, bundan böyle Hint-Avrupalı olan yeni bir Doğu eklenir. Akıllı bir insanlığın en eski geçmişini tasvir

97) "Cennetin dilleri. Hint-Avrupa tarihyazımı sorunları", 1985'de, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales'de, ilk seminerlerimin adı böyleydi. Bu konuda, bkz. *aşağıda*, s. 167.

98) Bkz. *yukarıda*, s. 25.

etmek için filologlar ve mitologlar böylece her zaman birbirine karşıt, bazen de birbirini tamamlayan roller vererek Arileri ve Samileri icad ederler. Onlar için, bu ada layık tek uygarlığın ilkelerine sahip, kendilerini torunları olarak kabul ettikleri bir tanrısal çifti düşünenlerin sayısı fazladır: Manevi akrabalık yönünden Sami, tarihsel gönül eğilimi yönünden Ari.

Fakat kendilerini bir Ari aynası içinde düşünmekten önce Hıristiyan Batı'nın okur-yazarları Eski ve Yeni Ahit arasında ve İbranice, Yunanca ve Latince arasındaki ilişkileri araştırmayı hiç ihmal etmemişlerdi. Anlamı kesin olmayan birkaç sesli harfin sakladığı bir mirasa sahip olmayı hedefleyen sorulardı bunlar. Böyle olunca, parlak bir geleceğin taşıyıcısı olan Mukadder bir tarihin bu metinlerde bulunduğu söyleniyordu.

Mukaddir'in Seslileri

16 Mayıs 1707'de, *Le Journal des Sçavans* okuyucularına Çin'de Honan eyaletindeki K'ai-feng'deki çok önemli bir keşfi bildirir: "İsa'nın doğumundan önce kurulmuş bir sinagog; bu Kurtarıcıyı tanımayan Yahudiler" (s. 256). Böylece "Kudüs'ün yıkılışından ya da Enkarnasyon'dan da önceye ait"[1] arkaik bir sinagog hayâl edilmeye başlanır. Musevî yazısının muhteşemliği ve saflığı içindeki İbrani anlatısını, hakiki olan'ı dünyaya açıklayarak, Hıristiyan tektanrıcılığının kurucu Metni'nin özgün bir versiyonu bulunmuştur sanki. Bu bellek miti, Talmud çağının Yahudilerinin "Hıristiyanların düşmanı olarak tarikat-

1) Y. Dehergne ve D. D. Leslie'nin *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites, du dix-huitième siècle*, Paris-Roma 1984, s. 162'de yayımlanan Jean Domenge'ın 25 ekim 1723 tarihli 7. mektubu. Kendisi için inanılmaz bir şey olan "Mesih hakkında kesinlikle hiçbir bilgi sahibi olmadıkları" konusunda, J. Domenge aynı mektupta şunları yazar: "Ama, ona sahip olduktan sonra, onu kaybettiklerine inanmayı tercih ederim" (*a.g.y.*, s. 163). K'ai-feng Yahudi topluluğu ile ilgili olarak, J. Preuss'ün risalesine bkz.: *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu*, Tel Aviv, 1961. Kendilerine, bu topluluğun son halkalarından olduklarını söyleyen Çinlilerle ilgili olarak son bir kanıt için bkz. K. Alfonsi, *Le Nouvel Observateur*, 1237, 22 Temmuz 1988, s. 32-33.

larının önyargılarını izleyerek, anlamlarını belirtmek için [...] kutsal kitapları değiştirdiklerini"[2] düşünen "birkaç bilginin" fikrine dayanır. Ulusların arasında dağılmış Yahudilerce bozulmuş olan İncil'e karşı, kesintisiz bir Çin tarihi tarafından korunmuş olan K'ai-feng Metni'nin eksikliği oldukça sağlam görünüyordu. Zira "Tanrı Musa'ya yasayı öylesine çabuk yazdırdı ki, Musa oraya noktaları koyma zamanını bulamadı"[3] (İbranicenin seslilerini anlayınız), bu andan Cizvitlerin K'ai-feng Yahudilerine rastladıkları ana kadar İsa olgusu onların ufkunu bulandırmamıştı. Dokunulmamış olan, homojen bu zamanın Tanrı'nın sırlarını içermesi gerekirdi.

Hayâl kırıklığı şiddetli boyutlarda oldu. Hıristiyanlarca beslenen diaspora kardeşlerince kirletilmemiş altın çağın muhafızları olan bu Çinli Yahudilerle karşılaşma umudu, İbrani Cizviti Jean Domenge'ın 25 Ekim 1723 tarihli mektubunda şunları yazdığı gün çöktü: "Onların İncil'inin metni Amsterdam İncil'inin metnine uygundur."[4]

XIX. yüzyıl filologlarının endişesine başlangıç olan kilise adamlarının kronik endişesi olan en doğru versiyonun aranması, Özgün Olan'ın araştırılması, Hıristiyan belleğin yöneticilerini rahatsız etmeyi sürdürdü. Esas sorun şuydu: Tanrı'nın Musa'ya kelime kelime yazdırdığı tanrısal Metnin ya da en azından Özgün Olan'a en yakın olan "Ders"in göz önünde olduğundan emin olmak. Tek ve boşluksuz bir Kitap fikrini daha iyi desteklemek için "sözlü esin" ilkelerini doğrulayan Reform'dan bu yana tartışma daha önem kazandı[5]. Bazı Kilise Babaları'nda daha önceden var olan yüzyıllık sabit fikir başlangıç Metni'ni kökensel saflık içerisinde yeniden kurma susuzluğu, 1707 ilkbaharının "*Le Journal Sçavans*"ında "aktüalite" biçimi altında bir yankı bulur.

2) *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* (1707), adlı kitabın VII. cildinde Charles Le Gobien'in önsüzünde ("Épistre"). Adı geçen *Le Journal des Sçavans* bu *Lettres édifiantes*'ın VII. cildini göz önünde bulunduruyordu.

3) "Eski İncillerinde neden noktalama işaretlerinin olmadığını" sorduğu Çinli Yahudilerin Peder Domenge'ye verdikleri yanıt. (bkz. 7. mektup *yukarıda* anılan, n. 1).

4) Daha önce anılan 7. Mektup.

5) Yüzyıllar boyunca "sözlü ve sözsüz esin" için, E. Mangenot, "Inspiration de l'Ecriture", *Dictionnaire de théologie catholique*, 7. cilt, 2(1923), kol. 2192 *vd.* Bizi ilgilendiren bağlamda, E. Renan, "L'exégèse biblique et l'esprit français", *Revue des Deux Mondes*, 60 , 6, 1865, s. 238; E. Cassirer, *La Philosophie des Lumierès* (1932), Paris, 1966, s. 195; P. Auvray, *Richard Simon* (1638-1712), Paris, 1974, s. 92; M. Hadas-Lebel, "Le père Houbigant et la critique textuelle", Y. Belaval ve D. Bourel (der.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, 1986, s. 105; F. Laplanche, "La Bible chez les réformés" *a.g.y.*, s. 469-470. Ve *aşağıda*, s. 43, n. 13, s. 46-47 ve s. 52, n. 33.

Modern yorumculuğun kurucularından biri olan Oratoire'lı Richard Simon'un (1638-1712) İncil metninin kimliğini bulandıran bu sorunları canlandırmasından bu yana 30 yıl kadar geçmişti. 1678'de basılan *Histoire critique du Vieux Testament*'da (*Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi*) Simon, Kilise adamlarının Yahudileri Kutsal Kitap'ın sahtecileri olarak tanıtmaya itebilmiş olan nedenleri inceler. Sözü edilen nedenler arasında, bazı yazarlar, tarihte Hıristiyan Mesih'in ansızın ortaya çıkışını daha iyi inkar edebilmek için "Yahudilerin kendi Nüshalarını kötü niyetle bozduklarını" (s.102)[6] zannederler. Vahiyleri tahrif eden Yahudiler Mesih saatinin henüz gelmediğini kanıtlamak amacıyla tarihin zamanını değiştirerek "kronolojilerini kısalttılar". Mesihi tanımaktan kurtulmak için kronolojiyi "kısaltarak" Yahudilere isnat edilen tarihi yeniden yazma isteğine İbranice Metnin gerçekliğinden kuşkulanmak gibi bir başka neden eklenir: "Başlangıcında Kilise, Yetmişlerin Yunan versiyonundan başka Kutsal Kitap kabul etmemişti" (s. 102).

Bu koşullarda, Metnin bir başka versiyonundan söz edildiğinde ilk Hıristiyanların, İncil'i değiştirme konusunda Yahudileri suçladıklarını görmekten daha doğal birşey olamaz. Kelâmını özetleyen Simon, "Babalar'ın bu peşin yargıları yalnızca Yetmişler'in versiyonundan başka gerçek bir İncil tanımlamalarından ileri gelir." Bu onlar için kanıttır. Onların Metninde olmayan her şey metne ihanettir. Ve Yetmişler versiyonunda, yani "hakiki ve tanrısal" (s. 104) Kitap'ta olmayan her şey bir bozulmanın sonucudur.

Yahudiler ve Hıristiyanlar, farklı ufuklardan gelen Hıristiyan toplulukları arasında sadakat artırımı ve karşılıklı ihanet suçlamaları sayısız polemiğe neden oldu. Yüzyıllar boyunca kutsal metnin kurallara uygun çevirileri ve versiyonları bu şekilde yapıldı ve bozuldu. 1546'da Trento konsilinde Vulgata (4. yüzyılda yapılan, İncil'in Latince çevirisi, Hieronymus) tek "esas" İncil olarak tanınmıştı. Bir yüzyıldan fazla bir süre sonra Karşı Reform tarafından –Oratoire papazları topluluğu bu akımı güçlendirmek için kurulmuştu– cesaretlendiren Simon *Histoire Critique*'ini yayınlayarak yenileştirici bir okumayı kabul ettirmeyi başaramaz. Bossuet'nin (1627-1704) "içindekiler kısmına" bir göz atması, 7 Nisan 1678'de, bir aziz Perşembe Günü bu eserin

6) Sayfa belirlemeleri, 1685 basımına gönderme yapar (bundan sonraki nota bkz.). R. Simon için, gene bkz. *aşağıda*, s. 101-103.

yakılmaya gönderilmesine yeter. Onu "dine karşı bir saygısızlık yığını ve dinsizliğin bir siperi"[7] olarak görmesi için acaba bu kitapta okuduğu çok pervasızca şey neydi? Birinci kitabın beşinci bölümünü bildiren şu ifadeden başka bir şey değildi:

> "Kutsal Kitap'ta ve özellikle Tevrat'ta yapılmış olan ilavelerin kanıtları ve öteki değişiklikler. Musa, kitaplarında olan ve ona atfedilen her şeyin Yazarı olamaz. Çeşitli örnekler."

Basılır basılmaz yayına el kondu, Krallık Konseyi tarafından imhâ edilmesine karar verildi, toplanan nüshalarının tamamı ateşe atıldı. Peder Simon'a gelince, aynı yılın 21 Mayısında Oratoire'dan çıkarılma kararı kendisine bildirildi.

Telaffuzun Sırları

Simon'un yapıtının yayımlanmasından bir yıl önce, Amsterdam sinagogu tarafından 27 Temmuz 1656 yılında afaroz edilen başka bir sürgün, Baruch Spinoza (1632-1677) ölür. Her ne kadar perspektifleri ayrı, anlaşmazlıkları derin idiyse de, Spinoza ve Simon İncil'in metinsel eleştirisinin altüst oluşuna katkıda bulunurlar[8].

Ölümünden bir kaç ay sonra yayımlanan *Oeuvres posthumes*'ünde (1677) tamamlanmamış kalan ve Spinoza'nın *Oeuvres completès*'inin Fransızca basımlarına hiçbir zaman girmemiş olan bir *Abrégé de*

7) M. de Malézieu'ye 19 Mayıs 1702 tarihinde gönderilen bir mektupta anılır, *Correspondance*, Paris, 1920, 13. cilt, s. 309. *Histoire critique* ve yazarının mahkumiyeti konusunda, J. Steinmann, *Richard Simon et les Origines de l'exégèse biblique*, Bruges, 1960, s. 124-130; M. Rodinson, "Richard Simon et la dédogmatisation", *Les Temps modernes*, 202, Mart 1963, s. 1700-1709; P. Auvray, *a.g.y.*, s. 46-53. Alevlerden kurtulan birkaç ender nüsha daha sonraki basımlara yardımcı olabilmiştir, gene bkz. P. Auvray, *a.g.y.*, s. 47, n. 2. s. 67-68 ve 76-79. Mektuplarından bilinmektedir ki, Leibniz bu olayın safhalarını izlemiştir, bkz. J. Le Brun, "Entre la *Perpétuité* et la *Demonstratio Evangelica*", *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Wiesbaden, 1978, 2. cilt, s. 7, n. 62. Yazar tarafından gözden geçirilen Rotterdam, 1685 baskısını kullanmaktayız.

8) İncil yorumunu yenileyen Spinoza ve Simon için, Renan, s. 239-240 ve *Oeuvres complètes*, *a.g.y.*, 7. cilt, s. 827-828; J. Steinmann, *a.g.y.*, s. 50-53; P. Auvray, "Simon et Spinoza", *Religion, Erudition et Critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*, Paris, 1968, s. 201-214; P. Auvray, *Richard Simon (1638-1712)*, Paris, 1974, s. 42-43 ve 64-66, kütüphanesinde Spinoza'nın yapıtları bulunan Simon, (*a.g.y.*, s. 207-208). *Histoire critique*'in (1678) önsözünde, *Tractatus theologico-politicus* (1670) yazarı ile uyuşmazlıklarını pek çok kez ifade eder.

grammaire hebraïque (*İbrani dilbilgisi risalesi*) bulunur. Bu kısaltılmış eserin ilk paragrafından başlayarak Spinoza İbranice seslilerini aşağıdaki biçimde tanımlar:

> "[...] İbranicede sesliler harf değildir. Bunun için İbraniler 'seslilerin harflerin ruhu olduğunu' ve sesliler olmaksızın harflerin 'ruhsuz bedenler' olduğunu söylerler (*Zohar*'dan alınmış iki imge). Gerçekte, harfler ve sesliler arasındaki bu farklılığın daha açık olarak anlaşılması için, çalmak üzere parmakların dokunduğu flüt örneği verilebilir; sesliler müziğin sesidir; harfler, parmaklarla dokunulan delikler."[9]

İbrani Kitabı'nın anlaşılması seslilere bağlıdır. Metinleri hareketlendiren, ona ses ve anlam veren, harflerin altına ya da üstüne konan vurgularla gösterilen seslilerdir. Seslilerle ilgili bu sorunların tarihsel ve ilahi sonuçlarını analiz eden Simon, ilk Hıristiyanların genellikle İbraniceyi bilmediklerini hatırlatır –bu da bu metni muhafaza eden Yahudiler hakkında peşin hükümlerini kökleştirebilen başka bir nedendir (s. 103).

Sessizdir İbranice sözcük, saklı anlamlı karanlık bir beden gibi kendini gösterir. Bu anlam ancak sesin yankısında kendini bulabilir. Metni okumak için onu şarkılaştırmak, söylemek, onu canlandıran ve yüzyıllarca süren seslendirmelerin doğruladığı bu soluğu ona vermek gerek. Ayetin anlamını yakalamak için uzun süre sürdürülmüş olan sözlü bir geleneğin sesleriyle onu aydınlatmak gerekir. Simon'un nazarında, "masoret" diye adlandırılan Yahudi bilginlerin metnin seslendirilmesini bir işaretler sistemi sayesinde tesbit eden sesli noktaları kaydetmeleri çok daha sonra olmuştur[10] (fiili olarak Hıristiyan çağın VII. yüzyılına doğru). Oysa bu "Masorah'ın tanrısal hiçbir şeyi yok" (s.353) ve "Masoretler pek çok yerde yanılabildiler". Kuşkusuz çok bilgili insanların yapıtı söz konusuysa da, Simon gene de onların "ne peygamber ne de yanılmaz" olduklarını kaydeder (s. 354).

Mukaddir'in işareti olan tanrısal Metin, böylece, bir insan esininden kaynaklanan seslilerin soluğuyla terennüm edilmiştir. Kuşaklar

9) Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, J. Askénazi ve J. Askénazi-Gerson tarafından hazırlanan basım, Paris, 1968 s. 35-36.

10) R. Simon, *Histoire critique...*, s. 131-135. "Masorah"'ın tarihlendirilmesi sorunları için, bkz. A. Dotan, *Encyclopaedia judaica*, 16. cilt (1971, kol. 1416-1417'deki madde).

boyunca kullanımdan ve gelenekten doğan bu "vurgular melodisi"[11] sorunu esastır. İbrani İncili'nin bütün metinsel kuruluşu gerçekte sessiz harflerin seslendirilme biçimleri üzerine dayanır. Simon, Arapçada ve Süryanice de olduğu gibi İbranicede de bir metnin noktalamasını değiştirmenin onun anlamını değiştirmekle eşdeğerde olduğunu hatırlatır (s. 287). İncil'in okunuşunun bu türden nokta-seslilere bağlı olduğunu kabul etmek "bir kısmı insanların buluşu olduğu için Kutsal Kitap'ın tamamıyla Tanrı Kelâmı olmadığını" kabul etmektir (s. 146). Bu skandalı hafifletmek, onu dağıtmak, yok etmek için Oratoire'lının Mukaddir'in yolunu tutuğunu göreceğiz.

Önce, seslileri kaydettikleri zaman insanların yaratıcısı oldukları bu anlam parçasının eski bir geleneği gerektirdiği konusunda güven verir. Böylece, Kutsal Metnin çözümlenmesi, meşruluğunu "kullanımca izin verilen" bir seslendirme içinde bulur (s.148). Bununla birlikte bu okuma kuralları "dilbilgini hahamların bir yığın sözcüğün kökü hakkında bugün de hâlâ tartışmalarına engel olmadı" (s. 171). Bütün okuyucular gibi "saklı harflerden ve eklenen harflerden" oluşan sözcüklerin tuzağına düşüyorlar (s. 170). Her zaman saklı olan anlam, metnin noktalamasına bağlıdır. "İbrani dilinin en büyük sırrı" orada bulunmaktadır.

Böylece Simon *Histoire Critique*'ini İncil metninin okunuş kararsızlıklaları üzerine dayandırarak meydana getirir. "Bütün yüzyıllarda değişmeyen" (s. 355) İbranice bir versiyonu olmadığı içindir ki, İncil dinamik bir eleştiriye tabi tutulabilir ve hatta tutulmalıdır. Bu nasıl yapılmalı? *Histoire*'ının ilk sözcüğünden başlayarak "kendini İncil'in

11) Spinoza'nın *Abrégé*, s. 35 n. 1'deki yapıtında zikredilen Zohar'ın bir başka imgesi. Sesli noktaların eskiliği ile ilgili tartışmalar 1624'de Leyde'de *Arcanum punctationis revelatum* adlı yapıtını yayımlayan Louis Cappel (1585-1658) tarafından yeniden canlandırılmıştı. Bu konuda, Simon'un kararı için onun *Histoire critique...*, s. 475-481'sine bkz. Bu tartışmalar üzerine başka belirlemeler için bkz. M. Hadas-Lebel, "Le Houbigant et la critique textuelle", Y. Belaval ve D. Bourel (der.), *Le Siècle des Lumières...*, s. 112; F. Laplanche, "La Bible chez les réformés", *a.g.y.*, s. 463-466; B. E. Schwarzbach, "*L'Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert", *a.g.y.*, s. 772-773. Kilise Babaları'nda, özellikle Hieronymos'da bu İbrani seslileri için bkz. J. Barr, "St. Jerome's Appreciations of Hebrew", *Bulletin of the John Rylands Library*, 49, 2, 1967, s. 281-302; J. Barr, "St. Jerome and the Sounds of Hebrew", *Journal of Semitic Studies*, 12, 1, 1967, s. 1-36. L. Massignon, kendi tarzında, Sami dillerinin seslilerinin getirdği esin üzerine olan bu düşünceleri devam ettirir: "Sami dillerinin iç sözdizimi ve onların ilham ettiği içe kapanma biçimi" (1949), *Opera minora*, Beyrut, 1963, 2. cilt, ş. 570-580; "Voyelles sémitiques et sémantique musicale" (1956), *a.g.y.*, 2. cilt, s. 638-642. Farklı bir bağlamda, bkz. "seslinin dünyası"na ayrılmış ve M. de Certeau'nun yazdığı bölüm, M. de Certeau, D. Julia ve J. Revel (der.), *Une politique de langue. La Révolution française et les patois*, Paris, 1975, s. 110-121.

eleştirisine adamayı ve O'nun Nüshalarının yanlışlarını düzeltmeyi" (s. 1) tavsiye ederek bunu bize öğretir. Böyle olunca Simon "bu tür eleştiriyi" daha önce önermiş olan Augustinus'a çağrıda bulunur.

"İbranice Metni tamir etmek" (s. 356), onu iyileştirmek için, eldeki metinlerden, onları basit bir karşılaştırmanın kurallarını işletip düzelterek yararlanılacaktır. Zira, her ne hadar "kimse İbranice Metnin Özgün olduğunu inkar edemez"se de (s. 353), gene de muhafaza edilmiş örneklerin "eksik" olduğunu kabul etmek gerekir. Mümkün olduğunda, "İbranice Metni düzeltmek [...] Özgün Olan'ı mükemmelleştirmek" tavsiye edilir. Metni kusursuz hale getirmeyi sağlaması gereken eleştirel alıştırma tasarısına öylesine uygundur ki, Simon, telafi edilmesi mümkün olmadığı kadar tanrısal olan bir eksiklikten söz eder: "İlk özgün metinler kayboldu" (s. 1). Önerilen program bundan böyle kesin olacaktır: "Bu ilk Özgün Metin'i oluşturmak, mümkün olduğu kadar eski haline getirmek" (s. 353) amacıyla Vahyedilmiş Metni yeniden kurmak için aralıksız çalışmak.

Burada, Kilise adamı, çağlar boyunca Hıristiyan ilahiyatını canlandıran bu tartışmaların biri içinde hamle yapan bir filoloji uygulamasında açılır. Gerçekte, İncil'in ilahi esini, Metnin Ruh-ül Kudüs'ün etkisi altında ya da yardımıyla kaleme alındığı olgusu, en azından iki varsayıma izin verir. İncil dolaysız bir vahiyden hasıl olmuş olsun. O zaman Metin Tanrı tarafından kelimesi kelimesine Musa'ya, sonra da Peygamberlere yazdırılmıştır. Bu yazıcılar bir bakıma Ruh-ül Kudüs'ün basit sekreterleri"dirler.[12] Bu "sözlü vahiy" sayesinde her sözcük ilahi yazdırma altında kaydedilmiştir. Ya da İncil'in yazılışı doğrudan bir yardımla hasıl olur. Aynı şekilde "Tanrı'nın Ruhu tarafından yönlendirilen"[13]

12) E. Mangenot, anılan deyim, kol. 2192.

13) R. Simon, *Histoire critique...*, önsözde, tanrısal esin hakkında, *yukarıda*, s. 38, n. 5. Bu sorunun, Origenes'teki biçimi için, "L'écriture falsifiée", *Le Temps de la réflexion*, 5, 1984, s. 159-161. Gene, J. Steinmann'ın yorumlarına bkz., *a.g.y.*, s. 100 *vd.* XVII. yüzyılda "tanrısal esin" ile ilgili dinsel tartışmalar üzerine diğer önemli belirlemeler için bkz. J. Le Brun, "Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert", *Trierer theologische Zeitschrift*, 89, 2, 1980, s. 107 *vd.*; J. Le Brun, "Le réception de la théologie de Grotius chez les catholiques de la seconde moitié du XVIIe siècle", *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, Amsterdam, Maarssen, 1984, s. 195 *vd.* ile s. 203 *vd.* Simon'da yazılar hipotezi, "İbranilerin cumhuriyetinde cereyan eden en önemli belgeleri toplayan (bu) halk yazarları ya da peygamberleri" için, onun önsözünü ve s. 15 *vd.* okuyunuz. Bu konu hakkında, bkz. M. Yardeni, "La vision des Juifs et du Judaisme dans l'oeuvre de Richard Simon", *Revue des études juives*, 129, 2-3-4, 1970, s. 188 *vd.*

yazarlar kendilerine özgü olan sözlü ifadeleri kullanırlar. Metnin yazılışına bu türden bir bakış Simon'a, Kutsal Kitaplar'ın gerçek ilhamını, düzeltilmiş olan şu ya da bu pasajın gerçekliliğinden ayırmasını sağlar. Böylece Simon İncil'deki ilahi esinin zorunlu niteliğiyle, İncil metninde bulduğu derleştirmeleri, katmaları, hatta yazım yanlışları olgusunu birleştirir[14].

Kitap'ın bu kararsız yönüne işaret ederek Simon, hem *hakiki* hem *değiştirilmiş* olan vahyedilmiş bir Metnin tarihsel paradoksunu aydınlatmaya çaba gösterir. Yahudi ya da Hıristiyan, herkesin, Kitap'ın "Tanrı'nın saf kelâmı (s. 1)" olduğunu kabul ettiğini söyler. Bununla birlikte, eskiden beri "bütün öteki kitapları" muhafaza ettikleri kadar iyi bir şekilde Kutsal Kitaplar'ı koruyanlar da insanlardır. İlk Özgün halleri olmadığından ve bütün kitaplar zamanın ve mekânın sertliğine boyun eğdiğinden, "zamanın uzunluğunun" ve "kopya edenlerin özensizliğinin" neden olduğu değişikliklerin olmaması olanaksızdır.

Simon, Metnin bu değişimlerinde tarihi canlandıran ilahi Mukaddir'in etkilerini görmek ister ve hareketliliğini Kitap'a kabul ettirmek ister. Simon'un, "hakiki" yani Kitap'ın doktirinine uygun olan Metnin nüshalarının "gerçekte önceden bozulmuş olabilmelerine rağmen tamamen bozulmuş olduklarından kuşku duyulamayacağını" kabul ederek sürdürdüğü temel gözlemdir bu (s. 495). Simon, bir ikilemin terimleri içinde, düşünmeyi reddettiği bu baş ağrıtan sorunu çözmek için şöyle yazdığı zaman, Aziz Paulus'tan esinlenir: "Tanrı'nın Kadri öğretinin saflığını muhafaza ederek, ama İncil'in nüshalarının bozulmasına engel olmayarak Kitap'ı Kilise'de muhafaza etti." (s. 495). "İnanç Kitap olmadan varlığını sürdürebileceğinden" Kilise Metnin hakikiliğinin "sınırlarını" (s. 494) tesbit eden öğretiye en güvenli barınağı

14) "Tanrısal esin" ile Metnin "doğruluğu" arasındaki bu gerginliğin tanığı olarak, iki yüzyıl sonra, Alfred Loisy'nin gençliğine ait bu öykü: Bibliothèque Nationale'deki bir belgede muhafaza edilmiş ve yakın zamanlarda E. Poulat tarafından Fransızca olarak yayımlanmıştır. (1937'de İngilizce olarak yayımlanmıştı). Bkz. E. Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience cotholique de l'esprit moderne*, Paris, 1964, s. 14-43. 1881 yılında bir yaz günü, Louis Duchesne Loisy'ye, Tischendorf baskısı Kutsal Kitaplar'ı verir. Genç İbranice öğretmeni o zaman, İsa'nın dirilişi hakkındaki çeşitli öyküleri kıyaslamaya koyulur: "Bana öyle göründü ki, ayrılıklar, Kutsal Kitaplar'ın içeriğine bile ulaşıyordu ama, son sonuçları böyle bir saptamadan çıkarmadım. Tanrısal esin, Kutsal Kitaplar'ın gerçekliğini doğrularsa da, onların verdiği bilgilerin, en önemli noktalarda bile, gerçekliğini doğrulamadığı sonucuna vardım." (s. 18). Loisy'de ve modernistlerde Kutsal Kitap'ın esini konusunda bkz. E. Mangenot, *a.g.y.*, kol. 2191-2192, 2202, 2255 ve 2264.

sunar. Öyleyse Tanrı "İncil'in ilk özgün nüshalarını bütünlükleri içerisinde" (s. 495) muhafaza etmeyi seçti. "Çok dilde yazılmış İngiltere İncili"nin[15] eleştirisine ayrılmış olan bu bölümde Simon, Metnin belgesel değerini ve Tanrı'nın Kilise'ye tevdi ettiği kökensel Metnin doğruluğunu birbirinden ayırdığında, Kilise Babaları'nın girişimini izlemeyi de önerir.

> "Aziz Paulus Kilise'nin gerçeğin desteği ve direği olduğunu söylediğinde, İncil'in Nüshalarını gözden geçiren Eleştirmenleri ve Dilbilginlerini kasdetmez; ama, Dinin gerçeğini yalnızca Kitap'm tek sahibi olan Kilise'de aramak gerektiğine işaret etmek istedi, çünkü Kilise onun gerçek anlamına sahiptir. Bu nedenle, dünyada İncil'in hiçbir nüshası kalmasa bile, Din sürüp gitmeyi bırakmayacaktır, çünkü Kilise her zaman var olacaktır. İşte bu konuda Babalar'ın düşüncesi [...]" (s. 489).

Kitap'ı okumak, onun tanrısal mesajını yakalamak için artık, "vurguların melodisini" uyumlu bir korodan yükselen seslerle bağlı tutmak yetecektir. Seslilerin çok anlamlı karanlığının, karışıklıktan kurtulmuş olan İbranice Metnin okunuşu üzerine artık etkisi olmayacaktır. Ve Kutsal Kitap'ın tek anlamı, bulunamayacak biçimde yok olan bir Metinde değil, Kilise tarafından nakledilen "öğretide" kaynağını bulan zorunlu bir anlaşmadan çıkacaktır. Var olan versiyonların çokluğuna karşı koymak için eleştirmen, Tanrı'nın, Kitaplar'ın, üzerinde düzenleme yapmak için en doğru öğretiyi Kilisesi'ne tevdi ettiğini her zaman hatırlayacaktır" (s. 495).

Bu nokta-seslilerin, sesli esinin modülasyonlarını kaydedişi gibi, Metni süsleyen belirsizliklere karşı yorumcular sık sık, bir tek endişeyle belirlenen filolojik efsunla yanıt verdiler: İnsanların ihmaliyle ve tarihin değişimleriyle bozulmuş İncil'in Kitapları'na onların Yazımı'na egemen olan tanrısal anlamı geri vermek. Tanrı'nın işaretlerini daha iyi çözebilmek için.

15) Walton'un bu "Çokdilli İncil"i hakkında bkz. J. Steinmann, *a.g.y.*, s. 117-123. R. Simon'da, "Özgün" ve "hakiki" (doğruluğu kuşku götürmeyen) kavramları için ve Katolikler ile Protestanlar arasındaki tartışmalar konusunda ve bu kavramlarla ilgili olarak bkz. J. Le Brun, "Sens et portée du retour aux origines dans l'oeuvre de Richard Simon", *XVIIe siècle*, 33, 2, 1981, s. 185-198.

Müthişin Poetikası

Spinoza'dan, Richard Simon'dan sonra, Katoliklerin ve Protestanların muhalefetine rağmen, başka yazarlar, kuşaklararası nakil ve etkileme oyunlarının her zaman belirtilmediği rastgele bir yorumculuk macerasına atıldılar[16]. Kronolojiyi, az ya da çok, alt üst eden, Eski metnin başka değerleri üzerine yoğunlaşan yeni okumalar tanrısal özelliği tehdit edilmeyen bu arşivler paketinin izin verilmiş kullanımını daha sonra değiştireceklerdir. Kompozisyon anlarını sınırlamayı ya da aktarım bozukluklarını belirtmek istediği bir Metnin en küçük değişikliklerinin bile Simon tarafından incelendiği bir İbraniceden, şimdi, Mukaddes Kitaplar'ın edebi analizine geçilir.

Rönesanstan beri klasik Yunan ve Latin metinleri için hayranlık uyandıran estetik ölçütleri benimseyen Robert Lowth (1710-1788) Eski Ahit'ten müthiş'e eğilimli bir şiir yaratır. Kuşkusuz klasik yapıtlarla karşılaştırılınca İbranice İncil'in doğal ve basit imgeleri şaşırtır. Ancak orada söz konusu olan gizli bir şiirdir; bu şiirin kutsal anlamı Lowth'un *İbranilerin kutsal şiiri üzerine dersler*[17] başlıklı kitabında uyguladığı bir çözümlemeye çağrıda bulunur. Tasarısı: okuyucuya bu Metne hemen nüfuz etmesini sağlayacak şiirsel imgelerin bir dökümünü yapmak. Üslup basitliğiyle belirlenen bu kutsal şiir müthiş olan'ın işaretlerini taşır (s. 277). Aynı zamanda, Lowth, bu şiiri "müthiş"in kategorileri içinde, dinsel ifadeyle özdeşleştirerek anlamak ister[18].

Ya "dindar olmayan şairler" (s. 299)? Onlar da aynı şekilde "müthiş dehalardır". Ancak, gene de onlar "salt insan" olarak kalırlar. Hiçbir

16) Zengin bir kaynakçadan, bazı noktalar: İncil'in metin olarak, XVII. yüzyıldaki konumu M. de Certeau tarafından analiz edildi, "L'idée de traduction de la Bible au XVIIe siècle: Sacy et Simon", *Recherches de science religieuse*, 66, 1, 1978, s. 73-92. XVIII. yüzyılda R. Simon'un yapıtınmın yayılması ve alımlanışı hakkında, son zamanlarda bkz. B. E. Schwarzbach, "La Fortune de Richard Simon au XVIIIe siècle", *Revue des études juives*, 146, 1-2, 1987, s. 225-259.

17) *De sacra poesi hebraeorum praelectiones*, Oxford, 1753. İngilizce baskısı Londra'da 1787 yılında yayımlanır (*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*) ve burada anılan ilk Fransızca baskısı Lyon'da 1812 de yayımlanır. Lowth'un bu incelemesi Avrupa'da pek çok dile çevrilmiştir.

18) Latince metinde, Lowth *sublimis* ve ona bağlı olanlardan (*sublimitas*, *vd.*) yararlanır. 14, 15, 16 ve 17. *Dersler*'dedir ki, Lowth, "kutsal şairlerde inceleme yapar. Eski bir geleneğe uyarak, uzun süre Longinos'a ait olduğu sanılan ve 1674'de Boileau tarafından Yunancadan çevrilen, küçük bir inceleme olan *Peri hupsous*'u (s. 297-298 ve 317) tanır. Bu *Peri hupsous* (IX, 9) İncil'deki *fiat lux*, müthiş olan'a işaret eden söz sanatlarından biridir. Son zamanlar bu tema üzerine düşünceler bütünü olarak bkz. M. Deguy (haz.) *Du sublime*, Paris, 1988.

şey onları kutsal şairlerin eşiti saydıramaz ve hatta onlara yaklaştıramaz bile (s. 256). Kutsal olan İncil şiiri, ikili bir doğadan ilham alan "kutsal yazarların" (s. 298) yapıtıdır. "Ruh-ül Kudüs" tarafından esinlenmiş olarak, aynı zamanda kendilerine has özelliklerini ve dehalarını korurlar.

> "Gerçekten, onların ruhu hiçbir şekilde insanın doğadan aldığı şeyi yok edecek kadar tanrısal etkinin egemenliği altına girmemiştir. [...] Musa'nın, Davud'un ve İşaya'nın kitapları her yerde çok müthiş, çok semavi bazı şeyler göstermesine ve açıkça Tanrı'nın ruhu tarafından yazdırıldıkları görülmesine rağmen gene de orada her zaman İşaya'yı, Davud'u ve Musa'yı teşhis ederiz" (s. 298)[19].

Eğer Lowth *Dersler*'ini şiirin felsefeden farklı olarak "zevk yardımıyla bilgilendirdiğini" hatırlatarak başlatıyorsa da, eski Ahit'in "kayra"sını (s. 101) tanımadan önce, bazı okuma güçlüklerini aşmak gerektiğini de bilir. Bu güçlükler beklenmedik ifadelerle dolu bir Metinden ayrılmaz. Bu ifadeler, bir ilk dilde "bütün var olanların içinde en eski olan halka" (s. 97) ait olan yaşama, düşünme ve hissetme biçimlerini hatırlatır. Çağının Hıristiyanlarından astronomik bir uzaklıkta başka bir gezegende oturan İbrani halkının "içten duygularına" nüfuz edebilmek için[20] Lowth okuyucularını yazarlarla, hatta bu fevkalade anlatının ilk dinleyicileri ile özdeşleşerek yüzyılları aşmaya davet eder. Hem din nedeni ile çok yakın, hem zamanda ve mekânda çok uzak olan bu Metnin özel inceliğini değerlendirmek için ona eski İbranilerin bakışıyla yaklaşmak gerekir.

> "Her şeyi onların gözleriyle görmemiz, her şeyi onların fikirlerine göre yargılamamız ve sonuç olarak bizzat İbrani olmamız için İbranilerin kitaplarını okuyarak bütün gayretlerimizi göstermemiz gerekir" (s. 97-98)[21].

O zaman, bu atalara ait şiir, kutsal bütünlüğü içinde ortaya çıkar. "İbranilerin dilinin dehası"nın (s. 97) incelenmesi ve tanınması onun için gezegenlerarası yolculuklar anlamına gelir. Bu yolculuklar

19) Başvurulan Latince baskısında, Göttingen, 1770, s. 307.

20) Bu imgeler Lowth'undur. İbrani Kutsal Metnini okumak için "bir gezegenden diğerine geçerek ve birkaç dakika için her birinin sakinleri olmuş olarak, astronomların [...] izlediği [karşılaştırmalı] yöntemi bir biçimde taklit etmek" gerekir der (anılan Latince baskısı s. 98 ve 90-91)

21) 1770'deki Latince baskısının 90. sayfasında.

Lowth'u Protestan Kilisesi'nin izin verdiği yolları terk etmeye mecbur etmez. Önce Oxford sonra Londra piskoposu olan Lowth başkaları ile birlikte İngiltere'de, Fransa'da ve Almanya'da, Eski Ahit'in Hıristiyanlar tarafından yüceltilişini İbrani dilinin bilimleri ile bağdaştırır. Zaten, Reformdan bu yana Kutsal Kitaplar'ın içlerinde barındırdıkları hazinelerin kıymetini bilen alimlerin çalışmasını Tanrı'nın ne kadar kutsadığını bizzat kendisi hatırlatır[22]. Din alanındaki bu uzmanlar İbraniceyi Sinagog'dan kurtarıp zaman ve mekânın ötesine taşıdıkları bu Eski Ahit'in diline, başlangıçtaki gücünü geri verirler. Lowth'un yıldızları keşfeden bir astronom gibi tahayyül ettiği Metin içinde bundan böyle yolculuğa çıkan tefsirci, artık, ne "yüksek Yahudi bilginleri olan bu kör rehberleri"[23] izlemeye ne de sapmalar yapmaya mecburdur. Böylece, eski haham geleneğinden kurtulmuş olan sesliler nihayet İsa'nın Kilisesi'ni terennüm edebilirler. Masorah bilimi artık yanılmaz, "tanrısal otoritenin kayası üzerine" kurulmuş bir bina olarak görülmemektedir. Tamamen tersine, seslilerin eski biliminin "beceriksiz eller tarafından" derlenmiş olduğunu ve "kumlar üzerine inşa edildiğini" gösterir.

Tanrısal Metnin yorumsal sapmalarıyla daha iyi mücadele etmek için Lowth, ruhani yoğunluğu bir "müthişlik" filolojisi tarafından sağlanan bir poetikayı okurlarına sunmak ister.

Çok Eşsiz Elohim

Herder *İbrani Şiirinin Ruhu Üzerine* (1782-1783) adlı incelemesini "en eski, en sade, en müthiş şiirin aşıklarına" (c. 11. s. 215)[24] adar. Ve "herkesin, ünlü piskopos Lowth'un yapıtını tanıması" nedeniyle onu taklit etmeksizin "Tanrısal ve insani şeylerin ilerlemesinin bilgisine" özgün biçimde katkıda bulunmayı ümit eder.

22) R. Lowth, (*A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham...*, Londra, 1758, 20 sayfa), Hıristiyanlığın bundan böyle, "bir bilim ya da bir sanat olarak" (s. 7) incelenmesi gerektiğine inanır, bu da, "aklın ve özel düşüncenin özgür uygulanmasını" (s. 15) gerektirir. Bu vaaz F. Deconinck-Brossard tarafından bildirilmiştir: "L'Ecricture dans la prédication anglaise", Y. Belaval ve D. Bourel (der.), *Le Siècle des Lumières*", s. 542.

23) R. Lowth, *A Sermon...*, s. 16, sonraki alıntılar için de.

24) Herder'e yapılan göndermelerin hepsi, B. Suphan'ın baskısındandır, (Berlin, 1877-1913, 33 cilt). Cilt belirtilmediği zaman, anılan sayfa, bir önceki gönderme ile aynı cildedir. Kaynakça, anılan bütün yapıtların başlıklarını ve tarihlerini teşhis etmeğe uygundur.

Baltık denizine açılan körfezin kıyılarında, Riga'da doğan Johann Gottfried Herder (1744-1803) Alman romantizminin kurucu ustalarından biridir. Kant'ın (1724-1804) ve Johann Georg Hamann'ın (1730-1788)[25] izleyicisi olarak, zengin yapıtında çağının bilimlerini, sanatlarını, ilahiyatını, toplumsal ve siyasal düşüncelerini harman eder. Kökenler ve her kültürün bir başkasına indirgenemez ögeleri tarafından büyülenmiş olan Herder, bazen İbranileri bazen Mısırlıları ya da Hint Brahmanlarını ülküselleştirir[26].

Aynı yıllarda, İngiliz William Jones (1746-1794) ve dostları, Sanskrit edebiyatını keşfederek coşarlar. 15 Ocak 1784'de[27] kurulan Kalküta Kurumu'nun doğuşunu hazırlarlar. Herder'in heyecanlı metinlerini XIX. yüzyılın ilk on yıllarının entellektüel Avrupa'sının biçimlendiği bu tarihsel ve duyarlı durum içinde anlamak gerekir.

İbrani dilinin parlaklığına yüce bir övgüde bulunulduğunda, ilk olana (*–Ur*) tutkusu öne çıkıyorsa da, İbraniceyi "cennetin dili"[28] olarak görmez. "Bütün dillerin anası" olmaktan çok, İbranice ilk lehçenin (*Ursprache*) "büyük kızlarından biridir". İşte bundan dolayıdır ki "en eski zamanların sesi" bu şiirde yankılanır.

Herder *morgenländisch* ve *ursprünglich*, *oriental* ve *originel*[29] sözcükleri ile oynadığında *Dilin Kökeni üzerine* (1770) olan görüşlerinde arkaik olan her şeye hayranlığı zaten daha önceden biliniyordu. Lutherci papaz bu olağanüstü dil üzerinde Tanrı'nın soluğunu –bu, bir anlamda hiçbir İbranice harfin yazmadığı seslinin nefesini hatırlatma biçimidir– gezdirdiği zaman, İbranice, burada, insanlığın bir Doğu'su gibi parlar. Zira, eğer, sesli "ilk önce gelen, en canlı olan" ise ve her

25) 1762 ve 1764 yılları arasında, Herder, iki öğretmenine rastladığı Königsberg'te öğrenim görmektedir. Bkz. I. Berlin, *Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas*, Londra, 1976, s. 165-167; A. Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, 1986, s. 125 *vd.*

26) Mısırlılar ve Hintliler için örneğin, *Auch eine Philosophie...* (1774), 1891, 5. cilt, s. 487 *vd.* ve 497'de; *Ideen zur Philosophie...* (1784-1791), 1909, 14. cilt, s. 28 *vd.*

27) G. Cannon, "Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society", *Histoire, Epistémologie, Langage*, 6, 2, 1984, D. Droixhe yönetiminde, *Genèse du comparatisme indo-européen*'e ayrılmış cilt, s. 83-94. Gene bkz. *yukarıda*, s. 20-21, n. 37-38.

28) " *[...] die Sprache des Paradieses*" (*Vom Geist der ebräischen Poesie*, I, 1782, 11. cilt, s. 444). Bundan sonraki alıntılar için, s. 444-445. Bu konuda, *yukarıda*, s. 17, n. 21 *vd.*

29) 5. Cilt, s. 87. Herder, bu iki kavramı sık sık birbirine yaklaştırır, bkz., *a.g.y.*, s. 70. Bundan sonraki alıntılar için, *a.g.y.*, s. 13-14. 1771 baharında, Berlin Bilimler Akademisi'nin ödülünü kazanan bu inceleme ve onun yazılışında etken olan bağlam hakkında, E. Sapir, "Herder's *Ursprung der Sprache*" (1905), *Historiographia linguistica*, 11, 3, 1984, s. 355-388. Gene bkz., *yukarıda* s. 19, n. 33'de anılan H. Aarsleff'in araştırması.

dilin dolgusuysa, İbranicede "göze görünmeyen" ancak "kulağa tesir" eden bir solukla cisimleşir. Ve öylesine ruhani, öylesine uçucu olan bu soluğu hiçbir kod ve hiçbir alfabe tesbit edemez. Dalgalı telaffuzlu olan Herder'in İbranicesi, okuyucusunun bakışını aydınlatır: Tasvir edilemeyen, erişilemeyen bir tanrının yüzünü haber veren, görülmez bir kuruluş sayesinde.

Aynı bağlılık 1782'de *İbrani Şiirinin Ruhu*'nda da bulunur. İnceleme, İbrani şiirinin iyilikleri ve faziletlerinden kuşku duyan Alciphron ile hem bu dili olağanüstü evrenselliğine ve hem de İbrani dilbilgisinin ne denli mukadder bir mesajın taşıyıcısı olduğunu ona gösteren Eutyphron[30] arasında geçen bir dialogla başlar. Bu konuşmalar süresinde Alciphron şaşırır. Böylesine zavallı bir lehçeyle gerçekten ilgilenilebilir mi? Seslileri olmayan bu İbranice, anlamı çözmek için, hatta sadece telaffuzu bulmak için "çoğu zaman anahtarı bile olmayan ölü bir hiyeroglif gibi" (c.11, s. 226) değil midir?

"Seslilerin nereye gittiğini" (s. 240) bilmek istemekte ısrar eden muhatabına Eutyphron sonunda kesin kanıtlar getirir. Kuşkusuz, bilinen İbranice seslilerin bir kaç hahamın yeni işleri olduğunu söyler. Ancak, bununla birlikte, İbranice, kökeninden itibaren bazı seslilere sahiptir. Aksi kesinlikle kabul edilemez.

> "Her şey bu esine bağlı iken, onlara bir ruh veren soluk olmaksızın kim harfleri yazabilir? [...]" (s. 240).

"Soluğun" ruhun hareketlerini tercüme ettiği Doğu dillerinde duygulu simgeler ve deyimler, "fiillerin köklerine" yerleşirler (s. 230). Kökensel dillerin tanımı da böyledir: Ne kadar eski olursa, orada, o kadar sözcüklerin köküyle eşitlenen duygular bulunur. İbranice burada örnektir, "soyutlamada fakir, fakat duygulu, tasvirlerdeyse zengin"dir (s. 228). Şiirsel üslubunun basitliğinin onun müthiş oluşunun işareti olması gibi, arkaik parlaklığının simgesi olan bir fakirliktir bu[31].

30) Herder Eutyphron'u h'siz yazmaktadır. Yunancada *euthuphron*, "iyi dilekli kralın kalbinde", ve *alciphron*, "cesur, duygulu", "savaşçı" anlamına gelmektedir.

31) Herder daha o zaman, okuyuculara yazdığı metinde bunu doğrular, burada s. 51. Bir dili ne kadar kaba, ne kadar ilk oluşuma dayalıysa, "duyguların" ifadesine de o kadar çok elverişli olduğunu göstermeyi amaçlayan Herder'in bu düşünceleri için, onun *Ursprung der Sprache* adlı yapıtına bkz.: (1712), 5. cilt, s. 70-71, 78, 82-83 ve 87. Şiirin düzyazıdan önce ortaya çıkması, şiirin, kaynağını aldığı kültür ne kadar "yoksul" ise, şiir o denli "zengin" olduğu düşüncesi,

Dilin Kökeni Üzerine Risale'sinde Herder, başlangıçtaki dilleri nitelemek için beş öneri yapar (c. 5, s. 70 *vd.*). "İnsan doğasının" "bir dilyetisi dokusunda"[32] özetlendiğini hatırlattıktan sonra, eğer soyutlamasız insan aklı ve telaffuz edilmiş dilyetisiz soyutlama yoksa, dilin bütün halklarda aklın taşıyıcısı olduğunu ispat etmek ister. Bu, "her dilbilgisinin dil üzerine bir felsefe olduğu" (s. 82) konusunda kafa patlatma biçimidir. Bu, aynı şekilde, Herder'in kökendeki dillerin sistemlerine verdiği büyük önemi açıklar: ne kadar az dilbilgisi varsa imge bakımından o kadar çok zengindirler; Ne kadar az soyutlama varsa o kadar çok şiirsel zenginlik vardır. "İnsan ruhunun ilk söz dağarı" (s. 84) ne kadar silik olursa olsun, doğanın gürültülerinin algılanmasıyla bilgilenmiş olan onun sesli evreni, zengin bir poetikanın kefili olarak kalır. Oradadır ki, "doğanın sözlüğü" (s. 83) sözcüklerin kökünde saydam bir biçimde meydana çıkar.

Herder'in *İbrani Şiirinin Ruhu* adlı yapıtında sahneye koyduğu dialoglarında benzer sözler işitilir. İbrani "dilinin yapısı [Bau]" (c. 11, s. 227) üzerine bir açıklamayı izledikten sonra, Alciphron konuşmayı daha duyarlı bir konuya çeker. İbrani dilinin içerdiği çoktanrıcılığa, Tekvin'in ilk sözcüklerinden başlayarak İbranilerin şiirini derinden tehdit eden bu çoktanrıcılık izlerine ne anlam vermek gerektiğini tartışır. "Bütün inançsız uluslara özgü" (s. 253) çoktanrıcılıktan sakınmak için değil midir ki, Musa, çoğul *Elohim*'i, "*Elohim* yarattı" biçimiyle tekil olarak çekmiştir?

Eutyphron muhatabına güven verir: *Elohim*'ler Yaradılış'la aynı dönemde varolan ruhlar olmalarına rağmen hiçbir zaman İbranileri çoktanrıcılığa sürüklememişlerdir. Asla. Zira Tanrı'nın tekliği her zaman İbrani şiirini korumuştur. Hatta yükselişini, gerçeğini ve "iyi ki dünyaya egemen olan" (s. 255) bilgeliğini bu kavrama borçludur. Sonuçta, unutmamak gerekir, Tanrı'nın tekliği "putperestliğin" ve "tanrılar kargaşasına yol açan" kötülüklerin en eski engelidir.

Böyle olunca Herder, o kadar kimliğe ve birliğe karşın, ne tekdüzeliğin, ne de tekbiçimli oluşun bu tanrısal şiiri yaralamayışına hayran kalır.

nihayet şiirin kökendeki insanlığın kendiliğinden bir ifadesi olduğu inancı hakkında, XVIII. yüzyıldaki diğer yazarlar için bkz. M. Rouché, *La Philosophie de l'Histoire de Herder*, Paris, 1940, s. 13 *vd.*

32) 5. Cilt, s. 68, Başka yerde, insan, "bir dil yaratığı"dır, "*ein Geschöpf der Sprache*" (s. 93 ve 69).

Tam tersine. Bu şiir imgelerle ve kişileştirmelerle doludur ve rüzgârlar estiğinde ve şimşekler çaktığında doğa onu canlandırmaya ara vermez. Bununla birlikte, poetikaların karşılaştırmalı bir tarihinde, tektanrıcılıktan doğan bu şiir ile "atomların dansederek başıboş dolaştığı" dünyanın oluşumundan bile önce ortaya çıkan Yunanlıların "korkunç kaos"u (s. 265) arasında hiçbir karışıklık mümkün değildir. İbranilerin şiirinde, Yaradılış'ın kaosunu aydınlatmak ve gökyüzünü yeryüzünden ayırarak varlıkları sınıflandırmak için, tek bir ışık parıltısı yeterlidir.

Uygarlığın rehberi ve koruyucusu olan tektanrıcılık, onu ifade eden poetikanın "ilk erken gelişmiş itkisi" (c. 12, s. 32), Herder için, çoktanrıcı düzensizliğe karşı en güvenli engeldir. Aynı zamanda bu benzersiz ilke "Mukaddir'in gözünün" teşhis edildiği İbraniceye damgasını vurur. "Duygulu vecizlik ve düzen başyapıtı" (s. 27-28) olan bu dil "en ilkel mantığı" başlatır. Öyleyse hiçbir vahşi kavim ne onu konuşabilecek, ne de, kuşkusuz, Tekvin'i yazabilecektir.

Burada Herder, Tanrı'nın, insan türünün bu "görünmez Öğretmeni"nin tasvir edilebilirliği ile ilgili nazik sorunu başından atmaz. En küçük resim kültünü bile reddeden bir Musa'nın aşırı sertliğine rağmen Tanrı'nın belirişini nasıl anlamalı? Ve Sina hiçbir zaman Yehova'yı *görmediğine* göre, hangi biçim altında belirir? Yanıt bellidir: Orada, "çalılıkların ortasında bir alevden" (s. 34) başka birşey yoktur. Ama daha başka? Herder açıklar. Görünmez Yehova, kendini göstermek için Adını ve hepsi belirgin bir değer taşıyan çeşitli adlandırılmalarını öne çıkarır. O zaman bu Tanrı'yı gösteren görünen işaret "bakışının habercisi" olur (s. 35). Tanrısal olanın belirişleri her şeyden önce seslilerin –kulağı cezbeden bu görünmez kısmın– gizli soluğunu canlandıran, okunabilir Metnin ögeleridir. Bu İbrani dili, görünmez olanın içinde, dilin kesin mevcudiyetini ve her şiirin paradigması olduğunu sezinlemeye izin verdiği için, bu böyledir.

Az bir dilbilgisiyle, berrak bir sözdağarıyla, bir imge ve duyumlar bolluğuyla canlandırılan İbrani şiiri, köklerini hem "insani ve hem de tanrısal" (s. 6) olan bir dehaya salar. İncil'in insanüstü esininin ifadesini, üslubu kutsal metinlerin yazarlarını[33] teşhis etmeye izin veren

33) Herder, *Christliche Schriften* (1798), cilt 20, s. 48, başlıklı yapıtında bu konuda çok açıktır. Bu kitapta "Tanrı'nın Ruhu" deyimi, dinsel esini olan insanların ne "içinde rüzgârın estiği bir org borusu" gibi çınladıkları, ne de onların her türlü özgül düşünceden yoksun "boş bir makine" gibi oldukları anlamına gelir.

eşsiz anlatılarda bulması gibi, İbrani, her şeyi kendi ikili doğasına borçludur. Gerçekten, eğer Tanrı, şiiri bir dil içerisinde ifade etme yetisini ona sağlayarak "heyecanın kaynağını insanda yarattıysa", bunun "tanrısal şiirin kökeni" olduğu söylenebilir. Ama eğer heyecanlar, üstün etkiler yüzünden tanrısal insanlarda zorunlu olarak insani duygular biçimini alıyorsa, aynı zamanda şiire "yalnızca insani bir köken" atfetmek gerekir (s. 7). Böylece Tekvin, bu muhafaza edilmiş "ilk şiir parçası", "büyük imgeler panosu", insani algılamanın ilkelerine göre düzenlenmiş, doğuş halindeki evrene bir bakıştır.

"Ruhun soluğuyla dolu" (c. 11, s. 232) olarak başka nitelikler de İbrani dilini şiirin kudretine hasreder. "Her şeyi bir defada söylemek isteyen çocuklar gibi" (s. 234), İbraniler "bir tek sesle, kişiyi, sayıyı, zamanı, olayı ve daha fazlasını ifade ederler". Fiillerinde de aynı nitelikler görülür: Geçmiş ve gelecek arasında sallanan geçmiş zamanlardan başka birşey olmayan iki zaman, İbrani şiirinin ortaya çıkardığı bu belirsiz arayı oluştururlar. Tek kip, süre içindeki bu çoğul yönlendirmeler kusuru, "zaman tanımayan" (s. 233) bu eylem, Herder için büyük bir niteliktir. İbranilerin tarihi arı bir şiir haline getirmesini, böylece, çekimlerini, zamanların ve kiplerin belirleyiciliğiyle uzmanlaştıran dillerin gösterdiği bu "tarihi üsluba" (s.234) sığınmalarını sağlayan da budur.

Bu dil durumuna kuşkusuz bir toplum tipi uygun düşer. Gerçekten İbranilerin lehçesi "Cennet üzerine olan efsaneler"in (c. 12, s. 29) "Çoban efsaneleri" olduğunu hatırlatır (*Hirtensagen*). Bu çobanlar daha sonraları F. Max Müller'in ya da A. Pictet'nin[34] kaleminde buluşurlar. Aynı şekilde, imgelerle ve saydamlıkla dolu, dolaysız bir dilin saflığı da. Kökenlerdeki cennet sahnesi üzerinde yalnızca oyuncular rol değiştirdiler. Artık İbranice değil fakat Ari dilini konuşurlar. Bununla birlikte ne edilgen bir çeviri, ne de eski bir modelin yeniden ele alınması söz konusudur (c. 11, s. 229). Zira, geleceği olmayan bir kudretin parlaklığına sahip olan bu Doğu'lu "fakir çoban halkın" (c. 11, s. 229) aksine, Ari uygarlığının yeni ataları, ilerlemenin habercileri, çağdaş dünya ve Hıristiyan Batı için bir gelecek vaadidirler.

Bunca şiirsel olan İbraniceyi, bu büyük çocukların, bu kökenlerin dilini Herder özenle arkaik bir coğrafyaya yerleştirir. Orada, "hüzünlü

34) Daha ileride bkz. s. 121 ve n. 14. Gene bkz. *yukarıda*, s. 22-23.

bir karışım"da son bulmak için diasporasında kaybolmadan önceki yerde, İbranice, "Kenan ilinde yaşayan dildi" hâlâ. Eutyphron, en azından, bu uzak zamanlarda bu dilin "fakir fakat güzel ve saf bir köylü kızı" (s. 230) olduğunun kabul edilmesini ister. Sefil dağınıklığı içinde "komşularının süslerini" ödünç almasını bağışlamak gerekir. İbranilerin büyülü dili, hiçbir durumda Talmud çağından gelenlerin dili değildir.

"Seçilmiş Halkların" Raksı

Yasanın Yalnız Bekçisi

Herder devam eder. Düzyazısını güçlendirmek için *İbrani Şiirinin Ruhu*'na hasredilen yapıtının ikinci kısmında dialog biçimini terketmeye karar verir (c.12, s. 3). Konusunu genişleten, düşüncelerini artık arkaik olanın faziletleri üzerine yoğunlaştırmayan Herder, eğer İbrani şiiri en küçük bir tanrısal imgeyi gözönünde bulundurmuyorsa ve en basitinden bir putu bile ifade etmiyorsa bu, resimlerin tapınakta da, yasada da yer almaması nedeniyledir, der. "Zira yalnızca yasalarladır ki, Tanrı halkının içinde ve etkilidir" (s. 88).

Herder'in *poetikası*, onun İbrani dili ve üslubu ile ilgili estetiği, onu, bir eski doğu metni siyaseti belirlemeye iter[1]. Zira, sonuç olarak peygamber değilseler, bütün bu "kutsal şairler" (s. 40) kimdir? Ve onlardan ilkinin adı Yasa Koyucu *Nomokrator* Musa (s. 299) değil midir?

1) *Ueber die Würkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*, (8. cilt, s. 334-436) başlıklı kitabında, Herder, daha 1778'de şiir sanatının halkların gelenekleri üzerine etkisi konusunda sorular sorar. Bu bölüm İbranilerin şiirlerinin etkileri üzerine ayrılmıştır, s. 344-365.

Peygamberler "şiirinin ruhu" haline gelecek görünüşler sayesinde beliren Tanrı'nın "işaret verdiği" (s. 34) kişi, O'dur. Öyleyse burada aldanmamak gerekir. Aynı zamanda Herder *İbrani Şiirinin Ruhu*'nun övgüsüne beş yüz sayfadan fazla ayırarak okuyucularıyla siyaset üzerine de konuşur.

> "Çoğu zaman yalnızca manevi olarak kabul edilen şiirlerinin büyük kısmı siyasaldır" (s. 118-119).

Bu doğrulama, aynı zamanda, İbrani halkını tam da *Volk*[2] olarak –Herder'in kaleminde bu kavramın kazandığı bütün çokanlamlığıyla– görmesinin sonucudur. Gerçekten *Volk*, hepsi bir dil birliği sayesinde bütünleşmiş, hem bir dini, bir ulusu, bir kültürü, hem de toplumsal ve siyasal bir birimi gerektirir. Zira, eğer dil yetisi insanı tanımlıyorsa, aynı zamanda onun siyasal toplumsallığının başta gelen aracıdır da.

Yalnızca bir an, Herder'i İncil'in ülkelerindeki siyasal araştırmasında izleyelim. Orada, başka analizlerin yanında, evrensel tarih için temel olarak kabul ettiği bazı İbrani icatlarının analizini yapar.

Her şey "eski zamanlarda ve dünyanın bu köşesinde" cereyan etti (s. 77). Hâlâ "vahşi halklarla" çevrili olan Musa, o zaman, müthiş bir düşüncenin ürünü olan yeni bir toplumsal düzen yaratma cesaretini gösterdi. Herder'in kendi "kültür derecesine"[3] uyduğunu görmeyi hayâl ettiği, herkes için temenni edilen bir halk hükümeti. Bu toplumsal örgütlenmenin gerçekleştirilmesi "yasa koyucusunun değil yasanın egemen olmasını, bağımsız bir ulusun özgürce bu yasayı kabul etmesini ve kendi isteğiyle ona uymasını [...]" (s. 117) gerektirir.

"Yasa Koyucu" (s. 82) denebilecek bu "teokratik rejimin" ilkesi böyledir. Görünmeyen Tanrı orada aynı zamanda "yasa koyucu, Yasa'nın

2) 10. cilt, s. 139; 17. cilt, s. 285. Burada çok az ele alınan Herder'in toplumsal ve siyasal düşüncesiyle ilgili gelişmeler için bkz. F. M. Barmard, "The Hebrews and Herder's Political Creed", *The Modern Language Review*, 54, 4, 1959, s. 539 *vd.*, s. 545. F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, 1965, s. 55 *vd.* ve 72 *vd.*; F. M. Barnard, "Herder and Israel", *Jewish Social Studies*, 28, 1, 1966, s. 25-33; I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londra, 1976, s. 180 *vd.*

3) 12. cilt, s. 117. Herder öte yandan anakronizmler karşısındaki kuşkularını söyler. 28 Nisan 1772'deki *Frankfurter gelehrten Anzeigen*'de, J. D. Michaelis'in *Mosaisches Recht* (1770-1775) adlı altı ciltlik yapıtının ilk ikisinin eleştirel bir değerlendirmesini yapar. Herder, bu yazar, sanki "ünlü Atlantis adası" söz konusuymuş gibi, Yahudi devletini "uçan, şiirsel bir cumhuriyet" gibi incelediğini söyler (5. cilt, s. 424). Aynı zamanda, Michaelis'e, Musa'ya ve bu uzak zamanlara basmakalıp modern anlamlar vermesinden, demokratik bir ulusu, "gökyüzü ile yeryüzü arasında sallanan ışıklı bir ütopya" gibi anlatmasından dolayı sitem eder (s. 425).

koruyucusu, Kral"dır. Herder, bu hükümetin amacının "Yehova halkının siyasal refahını" (s. 101) ve mutluluğunu sağlamak olduğunu belirtir. Öyle olunca, Musa'nın yasalarının bir tek dayanağı vardır. Tamamen "halkın oybirliğine bürünmüş" (s. 118) Tanrı'nın yasasına dayanmaktadır. Musa'nın sürekli endişesi "yapabildiği her yerde ulusunun özgürlüğü" (s. 120) korumak olduğundan, Levi'nin kabilesinde ne miras, ne de yaşama ve icra erki olduğu ve her siyasal kararın kabilenin yaşlılarının tamamı tarafından alındığı görülür. Burada da kural, "mümkün olabilen en az zorba erkin" olmasıdır. Musa bu "özgür halka" (s. 82) "Yasa'nın dışında" hiçbir kulluk dayatmaz.

Şu halde Yasa tek başına hüküm sürer. "İsrail'in Tanrısı imgesiz olduğuna" göre (s. 87). İmgenin yerini tutan son işaret, "Yasanın kitabı", sandukanın en aziz köşesinde korunur. Yasa'nın tek dayanağı olan bu kural "ulusal tapmağa kurulur. Bu ise ülke tanrısının bir çadırı idi" (s. 118)

Musa en üstün yasacı'dır. Bu nedenle Herder iki bölümü Musevi kurumlarına ve resimli temsillere başvurmadan bir yasa koymayı başaran insana ayırır[4]. Hiçbir kralsı insan figürünün temsil etmediği yasa. Zira onu uygulama görevi tamamen "ulus mabedine" emanet edilmiştir. Öylesine ki hiçbir zaman Musa iktidarı ele almaz ve halkı kişisel bir iradeye boyun eğdirmeyi düşünmez. İşte bunun için, güveni sarsılmış olan Musa'nın öfkesi "altın dana" öyküsünde şiddetle patlar. Bu put "ulusun bağını koparıyordu".

Musa'nın yapıtı bitmemiş olarak kalır[5]. Yakınlarının fesadı, kendi zayıflıkları Kenan toprağındaki kendi kurumlarının tesis edilmesinin başında olmasını ona yasaklar. Fakat Yasa'yı vermiş olan bu insanın tamamlayamadığını, "İsrailli bilgeler ve şairler ondan sonra yaptılar" (s. 77).

4) *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* ("Güzellik ve müthişlik duygusu üzerine gözlemler", 1764) (*Kant's Werke, Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1905, 2. cilt, s. 205-256'da) yayımladıktan yirmi altı yıl sonra, "Yahudilerin Kanunu kitabında en yüce kısım": *Kritik der Urtheilskraft* (1790) ("Yargılama Yetisinin Eleştirisi", *Kant's Werke...*, 1908, 5. cilt, s. 274) ile, Kant, birçok kez tekrarlanan emri tespit eder, "Yontulmuş imge hiç yapmayacaksın, ne de bir figür [...]" (Çıkış 20, 4). Burada Kant'ın hayran olduğu şey İbranilerin soyutlama gücüdür.

5) Tamamen değişik bir perspektif içinde, Herder, *Düşünceler*'inin (1787) üçüncü bölümünde İbranilerle ilgili olarak çok sert bir bölüm yazar (14. cilt, s. 58 *vd.*). Orada diğerleri arasında, Musa'nın yasacı yönetiminin, sonunda, halkı için nasıl siyasal bir felaketle sonuçlandığını göstermek ister.

Bir Tanrısal Sahneye Koyucunun Labirenti

Eşsiz Elohim'in, her şiirsel ifadenin ilk örneği ve peygamberlerin siyasetinin tanığı olarak incelediği İbrani dilinin övgücüsü Herder, aynı ateşlilikle, ulusların ve kültürlerin sonsuz çeşitliliğini yüceltir. Onun için her topluluk, tarihin her dönemi, kendinde, kendine özgü kuralları taşır. Öyleyse onları aralarında karşılaştırmak istemek en büyük saçmalıktır. Hangi neden, doğu dillerinin "barbar, boğuk ve gırtlaktan gelen" (c. 11 s. 231) sesliliğiyle "Yunancanın berrak tonu" arasında bir karşılaştırmaya yol açabilir? Bu anlamsız yaklaştırmalardan çok, "kendi niyetlerinin ülküsünü" (c. 5, s. 492) izleyen bir yerin ve zamanın yapıtlarını, kendilerine özgü amaçlarıyla ilgili olarak kavramak daha iyidir. Böyle olunca, görevleri açıkça ölü atalarını yaşam yokluğunu ifade eden bir tavırla taklit etmek olan Mısır mumyalarına yöneltilen bir hareketsizlik suçlamasında bulunmak niye: "Hareketsizlik ve ölüm dolu eller ve ayaklar".

"Genel niteliklerin zayıflığına" duyarlı olan Herder (c. 5, s. 501) tarihsel bilimlerin tozunu almak ister. Bir halk, zaman içinde bir an tasvir edildiğinde, "kimin tasvir edildiğini, sözcüklerle böyle bir tasvire kimin eriştiğini" (s. 502) bilmek sorusunu, önce insanın kendisine sorması gerektiğini söyler. Kitabî bir kültürden çekinen protestan papaz, din adamlarına "hoşgörüyü öğrenmek için yolculuk yapmalarını" tavsiye eder. (c. 4, s. 477). Zira hiçbir şey halklarla temasın bıraktığı canlı izlenimlerin yerini tutamaz. Uzaktaki ulusların yaşam biçimini anlamak için bir yüzyıla, bir dine, bize yabancı olan bir tarihe nüfuz edebilmek için, önce ona "yakınlık duymak gerekir" (c. 5, s. 502). Burada Herder ünlü öğüdünü ortaya atar: "Onu duymak için bütün bunların içine dal" (s. 503)[6]. Ya değilse, "her ulusun karakterinde bulunan derinliği" (s. 502) anlatmak mümkün değildir.

Biricik olan şey karşılaştırılamaz. Öyleyse, Herder için hiçbir şey, şiirsel ifadelerin ve bir halkın, bir çağın duygularının bir başka zamanın "zevkinin kurallarına" göre ayıpladığı bir mahkemede egemen olmuş karşılaştırmanın "sık sık kötüye kullanılmasından" (c. 12, s. 8) daha çirkin değildir. Bunula birlikte Mısır sanatı üzerine bir Yunan bakışı getiren "antik sanatın en iyi tarihçisi" (c. 5, s. 491) Winckelmann'ın

6) Bütün bu kısımda, Herder, sık sık *fühlen*, *einfühlen*, ve *empfinden* fiillerini kullanır.

yaptığı şey budur. Ancak tarihi bu biçimde yazmak, insan çeşitliliğini tek bir ölçütün boyutuyla değerlendirmek, bu halkları zamanın akışı içinde anlamdan mahrum etmektir. Ve "Yaratıcı'nın" (c. 12, s. 8) insan türüne zevk ve duygu birliği emretmediğini unutmak demektir. "Çünkü hiç bir şey izlenime daha müşfik ve insan kalbinden daha çeşitli değildir [...]".

Tarih ve coğrafya bağlarıyla örülmüş, "insan doğasının" bu çeşitliliğinin en son kanıtı olan "en büyük benzersizlik" (c. 20, s. 20) çağlar boyunca "ruhu ve tanrısal olanı" adlandırma biçimine bile egemen olur. Zamansal ve bölgesel etmenlere gösterilen bu aşırı dikkat Herder'i Eski Ahit'i, "doğu yazıları kolleksiyonu" ve tanımlanmış bir kültür tipi olarak görmeye yöneltir. Bu da, Metnin vahyedilmiş oluşunu engellemeyen hem ulusal, hem folklorik bir kavramdır. Eğer, İbrani İncili'nin pek çok parçadan, çeşitli çağların yazılarından oluştuğunu[7] kabul etmek gerekirse, gene de onun bölümleri "büyük ölçüde dünyanın çocukluğuna aittir".

Halkları ve dönemleri belirleyen indirgenemez bir özgüllüğün doğrulanması, Herder'i, aşırılıkları Hıristiyan ortodoksluğu karşısında insanlık tarihinin mukadder tarih görüşüyle ılımlılaştırılan, kültürel bir göreceliğe yöneltir. Dersi ikili ve kesindir: Her uygarlık, zamanının anlayış biçimiyle belirlenen bir çağı tanımlayan kendi akışını izler. Eğer hiçbir halk, hiçbir dönem, zamanın dehasının bir figürü olan böyle bir *Zeitgeist*'ın (*Çağruhu*) damgasından kurtulamıyorsa, dönemlerin birbirini izlemesi, Tanrı tarafından idare edilen insanlık tarihinin katı anları içinde yazılıdır. Hiçbir an, bir başkasından daha üstün değildir. Her durumda değil ama[8], bir değerler silsilesini ve uygarlık hiyerarşisi kurmayı kendine yasaklayan Herder, –doğanın gelişmelerinin sunduğu sürekli bir ye-

7) J. W. von Goethe (1749-1832), anılarında, Herder'le Strasbourg'da karşılaşmasının büyük öneminden, Alman gençliğinin bu ustasının idealize edilmiş portresini de gelecek kuşaklara bırakarak söz eder (*Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit [1811-1833], Goethes Werke*'de, L. Blumenthal ve E Trunz tarafından hazırlanan basım, 9. cilt [1955], s. 402 *vd.*) Bundan başka, burada bizi ilgilendiren husus Goethe'nin bu aynı otobiyografide şunları yazmasıdır: "İncil'i, birçok yapıttan parçalanarak oluşturulmuş yeni bir yapıt, yavaş yavaş oluşmuş, çeşitli dönemlerde yeniden elden geçirilmiş bir yapıt gibi kabul etmek, meseleleri bu tarzda düşünmenin daha henüz egemen olmadığı ve yaşadığım çevrede daha da az kabul gördüğü ölçüde, kendimi gösterme hevesimi pohpohluyordu." (s. 508-509).

8) Bkz., daha ileride, s. 67 *vd.*

nilginin imgesi– *Fortgang* kavramını, ilerleme, iyileştirme işareti *Verbesserung*'un[9] yerine koyar.

Bir yerin ve bir zamanın yaratıcı güçlerini yakalamak için, herkese böylesine iyi paylaştırılmış değerlerin bulunduğu, her zaman seçkin bir çoğunluk yaratan insanlığın en küçük parçasına bile kendini onun yerine koyarak yaklaşmak gerekir. Nantes'da ve Paris'te kaleme alınmış *1769 yolculuğunun güncesi*'ni tamamlayan yapraklar içindedir ki genç papaz daha sonra *Bir başka tarih felsefesi* (1774) ve *İnsanlık tarihi felsefesi için düşünceler*'de (1784-1791) geliştirdiği çözümlerinden bazılarını daha o zaman önerir. Aynı zamanda yayılmacı bir Hıristiyanlığın değerleri de olan evrensellik değerlerini korumaya adanmış bir papaz egemenliğinin sınırlarını zorlayan Herder'in sözleri herkese karşı çıkar:

> "Hiçbir insan, hiçbir ülke, halk, ya da bu halkın tarihi, hiçbir Devlet bir diğerinin eşdeğeri değildir; böylece, aynı şekilde gerçek, güzel ve iyi onlar için benzer değildir" (c. 4, s. 472).

Herder için, ulusal sorun, dinsel olduğu kadar estetik ve ahlakidir ve bu aynı sayfalarda, çağlar boyunca, çoğu zaman zorla Hıristiyanlaştırılmış olan bu sayısız topluluklara Hıristiyanlığın katkı kadar yıkım da getirip getirmediğini kendisine sorar. Bir grubun "ulusal karakterini" her zaman için tehdit ettiğini bildiğimiz, "yabancı dini ithalinden"[10] doğan tehlikeler acaba yeterince ölçülmüş müdür? Zira her din, bir halkın ulusal eğitiminin bir parçasıdır ve temel bir bakış açısı meydana getirir. Bundan dolayı, dinsel bir kargaşa, bir ulusun "zihin zenginliklerini ve özelliklerini" mahvedebildiği kadar "saygın önyargıları" da devirebilir. Kilise adamı halkların Hıristiyanlaştırılmasının

9) Herder, "insan kaderinin yürüyüşü" dolayısıyla, *Verbesserung* (o da, *Fortgang*'ın karşıtı) terimini, *Riesenschritt* ve *grasset Schritt* (5. cilt, s. 527), "dev adımı" "büyük adım" ile birleştirdiği zaman, açıkça *Fortgang*'ı (5. cilt, s. 511 *vd.* ve 527 *vd.*) *Fortschritt* kavramının karşısına koyar. Herder'de ilerleme düşüncesi için, M. Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, 1940, s. 3 *vd.*, 229 *vd.* ve 542 *vd.*; F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought* ..., s. 128-138; I. Berlin, *Vico and Herder*..., s. 163 *vd.* ve 186 *vd.*

10) Herder, "Bir dinin, bir ülkeden bir başka ülkeye taşınması sakıncası"na (*Kanunların Ruhu Üzerine*, XXIV. Kitap, böl. 25-26) birkaç paragraf ayıran, aynı zamanda zikrettiği (cilt 4, s. 472), Montesquieu'yü (1689-1755) iyi tanımaktadır. Montesquieu'nün Herder üzerine etkisinin sonuçlarını belirtmek için, M. Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, *a.g.y.*, s. 21 *vd.*; J. G. Herder'in *1769 Yolculuğunun Güncesi* kitabına M. Rouché'nin önsözü, Paris, 1942, s. 38 *vd.*

meşruiyetinin gerçekliğini tartışacak ölçüde kendi muhakemesini izler. Ve din değiştirmeyi, olası bir şiddet biçimi olarak mahkum ettiğinde, bu, önem taşımasını istediği bir soruyu daha iyi sormak içindir: "Hıristiyanlık ele geçirmeye zorlamak, boyun eğmeye, zalimliğe hak verebilir mi? Yanıt ona açık ve "anlaşılır" görünmektedir. Bir ulusu, geleneklerini ona zorla kabul ettirerek Hıristiyanlaştırmak, onu kendi değerlerine, kendi öz kimliğine ihanet etmeye zorlamak ve böylece manevi ve siyasal kendiliğini tehlikeye sokmaktır. "Amerikalılar bir Avrupa kültürüne ihtiyaç duydular mı? İspanyollar bunu onlara hiç götürmediler".

1769 *Güncesi*'ne ekli bu birkaç "düşünce ve örnek" (s. 469), uzantılarını, *Düşünce*'lerin on altıncı kitabında da bulurlar. Herder, orada, bazı halkları ötekilere karşı seçip sağduyudan uzaklaşmaması, şansın ve zaferin doldurduğu insanlara ayrıcalık tanımaması için "insanlık tarihçisine" (c. 14, s. 288) öğütler verir. Çünkü burada her şey bir durum meselesidir. "Eğer halklar içine başka bir şekilde yerleştirilmiş olsaydı Letonyalı belki bir Yunanlı olabilirdi."

Öyleyse hiçbir halk kendisinin seçilmiş halk olduğunu söyleyemez. Hatta bunlar "Roma.dünyasını işgal eden Almanlar (*Deutschen*) bile olsalar" (s. 289), onlar, "Avrupa'da Tanrı'nın seçilmiş halkı" olarak kabul edilemez ve dünyanın onlara ait olmasını sağlayacak "doğuştan bir soyluluk" onlara tanınamaz. Öteki halkların onların boyunduruğu altında olmalarını kabul etmek için hiçbir neden yoktur, böyle bir şey fatihlere soyluluğu olmayan barbar bir rol verirdi. Tarih bunun kanıtını yeterince vermiştir: "Barbar zorla egemen olur; kültürlü galip, öğretir". Sonuç olarak bir ulus kendini "seçilmiş halk" olarak ilan edemez. Ne eski Almanlar (s. 289) ne de "sözde Tanrı'nın tek halkı" (s. 294).

Şu halde her şey bir halkın tarih sahnesindeki durumuna bağlıdır. "Vakti geldiğinde" (c. 5, s. 564) hemen hemen bütün uluslara rollerini oynamalarını sağlayan budur. Kültürlerin birbirini izlediği, fakat birbirine benzemediği bu çevrimsel hareketin eşgüdümünün, bu devasa dramaturjinin idaresinin altında her ulusu, "yavaş yavaş herbirinin vakti geldiğinde bağcılığa"[11] çağıran alınyazısının imzası vardır. Böylece tarih birbirini izleyen dalgalar olarak cereyan eder ve kıtalar ile kuşaklar arasında, tüm anlamı zorunlu olarak "en azından insan türünün" gözünden kaçan "bin görünümlü bir mit" (s. 559) oluşturur. Kozmik

11) 5. cilt, s. 563. Herder burada, Matta İncili'nin bir meselinden esinlenir.

bir melodi dinliyormuşcasına, ölümlülerin kulağı, bazı "uyumsuzlukların" (s. 560) dışında, çoğunlukla hiçbir şey duyamadığı bu evrende sağır olarak kalır.

Bu, her halkı "vakti geldiğinde" düşünme biçimi, herbiri özel bir dehayla ve mutlak değerlerle belirlenmiş tam bir kendine yeterlilik içindeki kültürler geçitini[12] anlatma biçimi, Herder'i bir dizi "seçilmiş halk"ın mümkün olabileceğini kabul etmeye götürür. Böylece, belki bir gün, "Kuzey-Batı bölgelerini"[13] işgal eden, hemen hemen barbar olan bu halklardan yeni bir kültür doğacaktır. Örneğin Rusların doğası başkalarınkinden üstün olduğu için değil, fakat gençlikleri bir gelecek vaadi olduğu için. Eğer "kültür ruhu" yarın Ukrayna üzerinde esseydi "yeni bir Yunanistan'ın" yerini alabilir, eskiden "pek çok küçük vahşi Yunan halkının" uygar uluslar olabildiği gibi, uygarlığa uyanabilirdi.

Uzgörülü Herder, tarihçinin, "bir geçmiş peygamberi"[14], yapıtı bir Mukaddir estetiği üzerine kurulan bir şair olması gerektiğini de düşünmektedir. Bu "yüz kapalı kapısı, yüz açık kapısı olan labirentte" (c. 5, s. 560) buluşmak için, bunca devamlılığı ve bunca çeşitliliği düzenlemek için tarihçi, insanlığın evriminin "Tanrı'nın Destanı" (s. 559) olduğunu hatırlamak zorundadır. Ve tarihi "sonu olmayan bir dram" gibi yöneten Tanrı'nın işaretlerini çözmek. İnsanlığın geçmişini anlamak böylece, İncil'de yazılı tanrısal düzeni ortaya çıkarmak olmaktadır. Kitap ve Tarih burada bir ikili oluşturur. Orada olayların gerçekliliği, geçmişi tam olarak tanımanın kanıtı olan Metnin gerçekliliğini göste-

12) Örneğin, gene bkz., 1797 (18. cilt, s. 248) ait bir metin. Burada Herder, "her ulus kendi durumu içinde, biricikmiş gibi kabul edilmelidir" ve "her halk yeryüzünde biricikmiş gibi görülmelidir" (s. 249) diye ısrar eder. M. Rouché, bu manevi "otarsi" ya da "otarşi" düşüncesini şu yapıtlarda geliştirir: *La Philosophie de l'Histoire de Herder, a.g.y.*, s. 34-37; J. G. Herder'in *Journal de mon voyage en l'an 1769* kitabının önsözü, *a.g.y.*, s. 39 *vd.* ve 47, ve J. G. Herder'in *Une autre philosophie de l'histoire* kitabının önsözü, Paris, 1943, (1964'de yeni basım), s. 73.

13) 4. cilt, s. 402. Herder, Ukrayna'dan çıkan bu yeni kültürün, sınırlarını, Macaristan, Polonya ve Rusya'nın bir bölümünü kaplayarak, Karadeniz'e kadar genişleteceğini belirtir. "Nordwest"ten çıkan bu yeni "ruh" baygın bir uykuda olan bir Avrupa'yı canlandıracaktır. Böylece, iki kere "Kuzey-Batı"daki bu verimli bölgeleri aynı sayfaya yerleştirmesi için, Herder'in bir Avrasya haritası karşısında bulunması ya da Doğu'ya gitmeyi düşünmesi gerekir.

14) F. Schlegel *Athnäum*'un 80. fragmanında şöyle yazdığı zaman: "*Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet*" ("Tarihçi geçmişe dönmüş bir peygamberdir") bu düşünceyi öne sürer, bkz. *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, E. Behler'in hazırladığı basım, J.-J. Anstett ve H. Eichner'in işbirliği ile, Münih-Paderborn-Viyana-Zürih-Darmstadt, 1967, 2. cilt, I, s. 176. Tarihin "peygambersi" vizyonu ile, Hamann'ın genç Herder'in üzerindeki etkisiyle ilgili olarak, bkz. M. Rouché, *Une autre philosophie...*, önsöz, s. 49, 78 ve 90 *vd.*

rir. Kutsal Kitap'ın bilimi ve Tarih bilgisi böylece birbirinin kefili olmaktadır. Onların denkliği, bir "aynanın yansıttığı insana"[15] sunduğu denkliğin benzeridir.

Hıristiyanlığının başında Herder'in kültürel çoğulculuğu önceliklerini saklamayan bir dinler tarihine dönüşür. Böylece metinlerinde ulusal ya da ruhani çeşitliliklere saygılı bir kültürel tarihin çok laik dilekleriyle, mukadderatçı bir antropoloji kurma konusundaki Lutherci arzusu arasındaki gidiş gelişleri[16] izlemek, romantik müneccimin yapıtının bazı şaşırtıcı taraflarını ortaya çıkarır. O zaman, alınyazısı düşüncesini halklara uygular, bu da ona zamanda ve mekânda her ulusun konumuna ilahi bir anlam vermesini sağlar. Coğrafyanın düzeninden –Avrupa üzerine yönelecek biçimde doğudan batıya gelişen uygarlık– çok, insanlık tarihi içerisinde ona az ya da çok önemli bir rol vererek bir ulusu Hıristiyan takviminin karşısına yerleştiren, kronolojidir. Böylece Herder, halkları, tek bir galibi öngören katı bir hiyerarşiye göre düzenler: İsa'nın Hıristiyanlığı.

Herder bu koşusunda tamamen ayrıntılarla hareket edebilir, ama sonra birdenbire kestirip atan bir görüş açısını kabul edebilir. Böylece, bütün halkların liyakatte eşit olduğu, her birinin, mutlak olan (c. 14, s. 227) nasıl benzersiz ve eşsizse o denli eşsiz bir mutluluğu hak ettiği cömert bir görüşten, yalnızca Avrupa Hıristiyanlarının, beyazların ayrıcalıklı olduğu bir değerler silsilesine geçer. Elverişli bir coğrafya ve ılıman bir iklimle belirlenmiş avantajları tanrısal bir seçimin sonucudur.

Ama, önce, "ırk" düşüncesini ne yapıyor? Herder, köken dinlerine göre ya da derilerine göre sınıflandırılmış toplulukları "ırklar diye adlandırmaya cesaret edenleri" (c. 13, s. 257) sert bir şekilde suçlar. "Bu adlandırma için hiçbir haklı neden göremiyorum." Esinlendiği Buffon gibi Herder, insan türü içinde aşılamayan sınırlar çizilmesini

15) 10. cilt, s. 140. *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780-1785), *zwölfter Brief* (10. cilt, s. 139 *vd.*) bu parçada, Kutsal Kitap ve Tarih arasındaki bu kurgusal ilişkiyi iyi aydınlatan Herder'in, şu formülü vardır: *"Tarih Kitap'ı kanıtlar, Kitap da Tarih'i."* (s. 140).

16) Herder'de kuşkusuz az ya da çok ilahiyat dönemleri vardır. Ama, bir "genç" ve bir "yaşlı" Herder'i birbirinden ayırdedecek basit bir kronolojiyi tanımlamaya hiçbir şey elverişli değildir. Bununla birlikte,bazı yazılar, düşüncesinin genellikle çelişkili eğilimlerini daha iyi ortaya koyar. Bu konuyla ilgili olarak kısa ve özlü bir biçimde, M. Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, *a.g.y.*, s. 265-266. Aynı yazarın, anılan önsözündeki açıklamalara da bkz. "Kavramların tanımlanmasında mantıksal doğruluk" olmayışını ve "insanlık tarihinin felsefesi" (*Kant's Werke*, Berlin, 1912, 8. cilt, s. 45) olarak kabul ettiği yazılarının "karanlık" görünüşünü eleştirerek, Kant, 1785'te Herder'le polemiğe girer.

reddeder. İnsanlık içinde "değişken olduğu kadar ayırt edilemez geçişler" (s. 259) oluşturan, köprülerle birbirine bağlı aileler vardır. Zira insan çeşitlilikleri asla birbiriyle uyuşmaz değildir. Hatta derinin renkleri birbirine karışabilir. "Sonuç olarak hepsi ayrıntıdır." Ve okuyucusuna seslenir: "Ne pongo[17] ne de şebek senin kardeşindir, ama Amerikalı ve Zenci öyledir" (s. 257).

Öyleyse ne onları ezmek, ne onları öldürmek, ne de onları soymak gerekir. İnsan ve maymun arasındaki ayrılık, Tanrı'nın her birini kendi türüne göre tasarladığı canlı türlerini karıştırmamak konusundaki Hıristiyan endişesine karşılık gelir. Bu, aynı zamanda hayvan ve insan arasında bir yakınlık düşünmeyi, "maymunlarla kardeş olmayı" da yasaklar. İncil tekkaynaklığına (insanların kaynağının birliği kuramı) bağlı olan bu tabu, gene de Herder'in "doğanın, maymunun yanına Siyah adamı koyduğunu" düşünmesine engel olmaz (c. 14, s. 211). Siyahların "şehevi zevkler bakımından çok daha zengin oldukları için" (c. 13, s. 235) daha soylu diğer yeteneklerden mahrum kalmış olduklarını düşünmesine de. Cinselliklerinin bu gelişimi "dudaklarda, göğüslerde ve cinsel organlarda" kendini gösterir, böylece, Afrikalılar için, pek imrenilmeyecek bir fizik yapıyı beraberinde getirir. Öyleyse onları böylesine kötü bir pay almalarından dolayı "küçümsemek" değil, fakat onlara "acımak" gerekir –onları "mahrum bırakan" doğa, onlara bazı tavizler vermiş olsa bile. Bu sıcak bölgelerin ikliminin aşırı olması nedeniyle Herder, bu özürlülükle çevre arasında bir bağıntı görür. Zira güzel, iyi düzenlenmiş olan, "ortada, iki aşırı uç arasında bulunur" (c. 14, s. 211). İşte, aklın ve insanlığın en güzel biçimleri bunun için, zorunlu olarak "yerlerini ara ve ılıman bölgede bulmak zorunda kaldı"[18].

Böylece Herder, uluslar arasındaki farklılıkları değişik insan "ırklarının" varlığına bağlamaz. Tarihsel ve coğrafi analizi bağdaştıran muhakemesi, bununla birlikte, "genetik özelliğe"[19] bağlı bir nakli içerir.

17) Buffon tarafından ayırdedilen iki orangutan çeşidinden biri, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris, 12. cilt (1770), s. 59 *vd.* Herder burada, Latince *longimanus* terimi ile, "aşırı derecede uzun kolları" olan kuyruksuz şebeği belirtir (Buffon, *a.g.y.*, s. 116).

18) 14. cilt, s. 211. Gene, onun ılımlı bölgenin üstünlüğünün övgüsüne bkz. (13. cilt, s. 28, s. 226-227).

19) Herder'de, Leibniz'ten ve Montesquieu'den miras olarak kalan, "genetik" soruşturma hakkında bkz. M. Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, *a.g.y.*, s. 21-26; F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*..., s. 120-121.

Buffon gibi, "kuşaktan kuşağa sürüp giden"[20] değişimin sonucu olan "insan türü içinde çeşitliliklerin"[21] varlığını düşünün. Herder için bunlar, kültür ile onun vazgeçilmez gereci olan dildir ve aynı zamanda her ulusun sınırlarını ve imkânlarını belirleyen coğrafi ortamın, iklimin zorlamalarıdır[22]. "Kısaca, yeryüzünde ne dört ne beş ırk, ne de uyuşmayan çeşitlilikler vardır" (c. 13, s. 258). Bundan dolayı bir halkı başkaları arasına yerleştirmek için Herder, "insanlığın tarihsel ve coğrafi bir tarihinin"[23] yapılmasını önerir.

İnancı insan türünün birliğini parçalamayı engelliyorsa da (c. 13, s. 405-406), bazı ulusları hareketsiz, tarihdışı, ne zamanda ve ne de mekânda serpilen bütünlükler olarak kabul etmeyi yasaklamaz. Böylece komşularına kültürü getiren Çin'in meziyetlerini unutmadan Herder, "Yahudiler gibi kendi köşelerinde başka halklarla karışmaktan uzak kalan Çinliler [...]" (c.14, s. 10) için nefretini ifade eder. Yasalarını koyduktan ve erken bir dönemde ahlâkı düsturlaştırdıktan sonra Çin halkı, "eğitimi esnasında durdu ve çocukluk yaşında dondu kaldı" (s. 15). Çin dili üzerine bir göz atılması "seksen bin birleşik harften oluşan sonsuz kalabalığın" kuşkusuz bu halkı bir "çocukluk tutsaklığı" (s. 11) içinde yaşatma amacı güttüğünü anlamayı sağlar. Yaşayan bir fosil olan bu ulus, "aynı şekilde, bu halkı yapay düşünme biçimi içerisinde" sabit kılmaya katkıda bulunan kendi dili tarafından felce uğratılmıştır: "Zira, her ülkede dil, orada halkın fikirlerinin oluştuğu, muhafaza edildiği ve iletildiği bir kap değil midir" (s. 13)?

Böylesine çocukça ve hareketsiz olan, sabahtan akşama kadar "sıcak su içen" (s. 12) bu Çin, "milyonlarca kilo çay" satarak "Avrupa'ya çürümüşlüğü" (s. 16) getirir. İnsanlık tarihini, halkların, ya da yalnız Avru-

20) *A.g.y.*, Siyahlar ve sarılar karşısında duyduğu ahlaki rahatsızlıktan başka, Herder, aynı zamanda, fiziksel iğrenmesini de ifade eder. Siyahlarla ilgili olarak: 13. cilt, s. 228-238; Çinlilerle: 14. cilt, s. 8; Japonlarla: 13. cilt, s. 218. Bununla birlikte, 1797'de bir başka durumda, doğa bilimleri için, insanlığın doğal tarihinde olduğu gibi, sınıflandırmalarda "hiçbir hiyerarşi" (*keine Rangordnung*) olmadığını ifade eder (18. cilt, s. 248). Çok açık olarak, burada, eğer Beyaz, Siyah'ı "karanlık bir hayvan olarak" kabul ederse, Siyah'ın da onu bozulmuş bir türün (*eine Abart*) bir üyesi olarak telâkki etmeye "o kadar hakkı vardır", der.

21) Buffon, *a.g.y.*, 5. cilt (1769) s. 1 *vd.* ve 237.

22) Halklar arasındaki fiziksel ve düşünsel ayrılıklar üzerinde yıldızların etkileri de olabilir, bu da ona, bir gün bilimsel astrolojinin kurulma umudunu ifade etmeğe olanak verir (13. cilt, s. 31-32).

23) Doğal iklim ve siyaset arasında sıkı ilişkiler kurma tarzı, zamanının basmakalıp düşüncesi idi, Montesquieu'yü okuyarak, onun yapıtları tarafından etkilenen bir görüş. Bkz. *yukarıda*, s. 60, n. 10 ve 1. Berlin, *a.g.y.*, s. 147-148.

pa'nın tarihini tasarlayışına göre Herder, farklı görüş açıları benimser. Ve bazı durumlarda Batı üzerine yoğunlaşmış her türlü tutumu sertlikle eleştirebilirse de, başka yerde "Avrupa ölçüsünü"[24] kullanmakta tereddüt etmez. Bütün uluslara duyduğu saygı, onu, kültürleri karşılaştırmaya, daha da ötesi, onları bir değerler silsilesi üzerine yerleştirmeyi reddetmeye götürür. Böyle olunca Herder, her ulusa olağanüstülüğünü veren şeyi yüceltir. Aydınlanma'nın[25] egemen akımlarına karşı, kabul edilebilir bir kural olarak, bir kültür sisteminin ruhunu, zenginliğini ve bağımsızlığını kurmaya katkıda bulunan, çoğu zaman örtük bir değer olarak kabul edilen ön yargıya saygınlık kazandırmak ister.

Halkları ve onların tam bir kendine yeterlik içindeki kaderlerini düşünme tarzı, onu bir tür "modernizm"e de götürür. O zaman, Hıristiyanlaştırmanın[26] olumsuz etkilerine karşı çıkar ya da Tekvin'in, bu doğu anlatısının yerini, zamanının duyarlılığına ve bilgilerine daha iyi uyarlanmış bir köken açıklaması alsın ister[27]. Kültürel çoğulculuğu gene de onu din konusunda göreceliğe sevketmez. Hatta Herder bu anlamda çok ileri gidebilmiş, yazılarına sinen çelişkili gerilimle hareket etmiş olsa da. Böylece, bir kitap eleştirisi aracılığıyla, tarihin olaylarını yorumlamada her türlü vahyedilmiş ve mutlak bir hakikat kullanımını dışlayan bir öğüt verir gibidir:

"İnsanlık tarihçisi bir yazarın, gerçekte hiçbir dini olmamalıdır"[28].

Laik sertliği, mekânda ve zamanda insan çeşitliliğine yaptığı övgüleriyle çok iyi uyuşan bir formüldür bu. Bununla birlikte, bütün ulusların eşdeğerde olduğunu söyleme biçimi, yapıtında, çocukluğunun inancıyla bir arada bulunur. Bu, aynı zamanda, Mukaddir'in Lutherci

24) "İnsan iyiliği ve değerinin genel ölçütü olarak, bizim Avrupa kültürümüzün" (...) her türlü kullanımına karşı çıktığı 1797'ye ait bir metin için: bkz. 18. cilt, s. 249.

25) Akıl felsefelerine karşı çıksa bile, Herder, kendine rağmen, bir Aydınlanma insanıdır. Bir Hıristiyan versiyonunu sunduğu (1798'deki *Christliche Schriften*'lerinde, 20. cilt, s. 46-47'de gibi) *Aufklärung* ile derin ilişkilerle ilgili olarak, bkz. M. Rouché, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanite*'nin önsözü, Paris, 1962, s. 69; F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought...*, s. 89 *vd.*, I. Berlin, *Vico and Herder*, s. 210.

26) 4. cilt, s. 472, daha önde, s. 59 *vd.*'de anıldı.

27) 6. cilt, s. 74 *vd.*, 78-80 ve 84.

28) 17 Temmuz 1772 tarihine ait *Frankfurter gelehrten Anzeigen*'de (anılan cümle için, 5. cilt, s. 435). Herder, burada, bir polemik tarzında, C. Denina'ya (1731-1813) seslenir ve onun *Staatsveränderungen von Italien* (Leipzig, 1711) adlı yapıtının ilk cildinin değerlendirmesini yapar.

bir ilahiyatıyla mükemmel bir uyum içerisindeki sonuçlara doğru giderken, kimi zaman açıkça Kilise karşıtı yollar tutmasını açıklar.

Kuşkusuz, heterodoks girişimlerine paralel olarak en azından iki inancı her zaman korur: Günü geldiğinde vahyin herkes tarafından kabul edilmiş olabilmesi için insan türünün birliği; evrensel tarihin yönetimini sağlayan Mukaddir'e mutlak bir inanç[29]. Öyleyse, Herder'in tarihçi görüşü, tutarlılığı tamamen Mukaddir'in ışıklarıyla belirlenen tam bir Hıristiyan görüştür. "Mukaddir'in iradesi"nin (c. 14, s. 239) Doğa'ya ve insanlığa verdiği anlama gözü kapalı kalmak, bu kendini artık hiçbir şey görmemeye, hiçbir şey anlamamaya mahkum etmektir. O zaman tarih, karanlık merkezi her zaman gözden kaçan "evrenin bir köşesindeki bir örümcek ağı gibi" (s. 207) olur.

Şu halde Herder için "gecenin içindeki parıldayan bu noktalar, uluslar arasındaki bu maya" (c. 7, s. 370) nedir? Hepsi "ya da hemen hemen tamamı" (c. 5, s. 564) Tarih'in istekleri doğrultusunda iş yapmaya çağrılı halkların ardarda gelişi düşüncesi, bir anlığına seçilmişlerin adil raksı olarak görülebilen şeyi öne sürdüğünde, dağılır. İlke olarak hepsi eleme koşusuna kabul edilen uluslardan az bir kısmı bitiş noktasına varır. Zira Mukaddir'in öncelikleri vardır. Gerçekte, zamanlar ve halklar arasında sayıca az olan, özellikle "Hıristiyan ve Yahudi vahyinin harekete geçtiği ve yayıldığı yerler"de yaşayanları "Tanrı öncelikle seçer" (c.7, s. 370); "Olay böyledir. Öteki bölgelerde bağımsız insan aklı henüz uykudadır".

Herder düşüncesini açıklar. Mitoloji, litürji, etik Kuran'da, Zend-Avesta'da, Brahmanlığın kitaplarında, ya da Konfüçyüs'ün öğretisinde vardır. Fakat burada hiçbir şey "gerçek anlamda vahye" uygun düşmez. Bu aynı paragrafın ilk versiyonunda, ısrarlıdır:

> "Bunun içindir ki bizim vahyimiz [...] hiçbir başka sözde vahiyle karşılaştırılamaz."[30]

Böylece bir çile son bulur. "Eşitlemek", "karşılaştırmak" demek olan *vergleichen* fiilini, bu fiile yüklediği bütün aşağılayıcı anlam farklı-

29) Herder'in esinlendiği, Mukaddir'e dair büyük Augustinusçu gelenek üzerine bir değerlendirme için bkz. A. Rascol, *Dictionnaire de théologie catholique*, 13. cilt, (1936), "La Providence selon saint Augustin" maddesi, kol. 961-984.

30) 7 cilt, s. 370, n. 1, B: 6. Bu paragraf için, yayımcı B. Suphan, "karalamaların" ve "temize çekilmiş ilk nüshaların" durumlarını belirtir, aynı cilt, s. XXX-XXXI.

lıklarıyla çekmeyi (kendine) yasaklayarak kendine zorla kabul ettirdiği çiledir bu.

Düşünceler'in (1791) dördüncü ve son kısmında rakipsiz bir Hıristiyanlığa götüren son evre aşılır: Bir süre "Yahudi ve Hıristiyan vahyinin" (c. 7, s. 370) ikiliği olan şey şimdi birliğe dönüşüyor. İsa tarafından cisimleştirilen Hıristiyan niyet, "Tanrı'nın türümüzle ilgili tek amacı" (c. 14, s.291) olur. Yahudilerin "Kutsal Kitaplar"ı (s. 293), şarkıları, ahlaksal vecizeleri kuşkusuz "yüce söylemlerdir". Bununla birlikte üstün bir seçimin yapıldığı bir gerçektir. Ve Yahuda düşerken, "eski duvarlar devrildiğinde"[31] teraziyi Hıristiyan dünyası lehine eğdirtmeye "karar verenin, Mukaddir'in bizzat kendisi olması, iyidir" (s. 294).

Tarafsızlık endişelerini unutan Herder, böylece, tarih felsefesinin mekanizmalarını ayarlar. Hıristiyanlığa doğru yürüyen tarihin hareketini ve halkların Hıristiyanlaştırılması koşusunun anlamını bitiştirerek Kilise geleneğine yakın düşen Herder, bununla birlikte hissedilir derecede ondan ayrılır. Zira, tarihsel inancı, öteki dünyada kurulmuş bir selametin tam olarak hizmetinde olmak istemez, fakat gerekliliğini içinde taşıyan bir tarihin anlamı doğrultusu içinde yer alır[32]. Çünkü

31) Yahudilik ve zamanının Yahudileri ile "siyasal" ilişkisi nedir? Herder, bu halkın "eskiden olduğu gibi, halen de, dünyanın en seçkin halkı olduğunu ve bugün de böyle olmayı sürdürdüğü" (10. cilt, s. 139) kanısındadır. Hem düşmanca, hem de uzlaştırıcı bir biçimde, Yahudilerin "asalak bir bitki" gibi olduklarını (14 cilt, s. 283), ancak, "bir gün gelecek ki Avrupa'da kim Yahudi, kim Hıristiyan diye artık hiç sorulmayacağını" ifade eder (s. 284). O zaman Yahudi, asimile olacak ve "Avrupa yasalarına göre yaşayacaktır". 1802 yılındaki *Adrastee*'sinin (1803'de, öldüğü yılda yayımlanan) bir kısmı "Yahudilerin din değiştirmelerine" ayrılmıştır. (*Bekehrung der Juden*, 24, cilt, s. 61-75). Burada, Avrupa'ya yabancı "bu Asya halkı"nın (s. 63) kaderini dinsel bağlamda değil ama, "basit bir devlet sorunu olarak" göz önüne getiriyor. Musa'nın Yasası'na bağlı olan bu ulusun "Avrupa'ya değil, Filistin'e ait olduğunu" ve kuşkusuz, bir gün, Yahudilerin Filistin'e geri döneceklerini (s. 66) hatırlatırken, aynı zamanda Herder, "Yahudi ve Hıristiyan çocukları ahlakın ve bilimin esaslarına göre eğitilirler"se (s. 73), bunun onları birleştirebileceğini kesin olarak söyler. Hemen ilave eder, hem "kim, Spinoza'nın Mendelssohn'un (...), felsefe yapıtlarının Yahudiler tarafından yazıldığını düşünür?". Kısacası, "onların Filistin'i, yaşadıkları ve onurla hareket ettikleri her yerdedir" (s. 75). M. Rouché, Herder'in, *Une autre philosophie*... (s. 31-33 ve 75-76) ile *Idées*... (s. 43 ve 74) yapıtlarının girişlerinde, onun nazi ideolojisi tarafından kullanılmış olabileceğini göstermek istedi, (bununla ilgili olarak, bir sonraki notta bir açıklama); F M. Barnard, Herder'de Herzl'ın siyonizminin bir öncüsünü görür (bkz. *yukarıda*, s. 56, n. 2'de anılan 1959 ve 1966'ya ait iki makale).

32) Bu konuyla ilgili olarak, H. G. Gadamer'in aydınlatıcı bir incelemesi, "Herder et ses théories sur l'Histore", *Regards sur l'histoire*, Karl Epting'in hazırladığı *Cahiers de l'Institut allemand*, no: 2, Paris, 1941, s. 7-36. Bu makalede, başlangıçta ve sonunda, Gadamer, zamanın siyasal olaylarından yararlanarak, Herder'e "bugün, siyasal düzenin yeni biçimlerini ortaya çıkartacak olan bu hareketler"in bir öncüsü rolünü verir (s. 35).

tarihsel olayların akışı, İlâhi Mukaddir'in niyetini anlatır. Her şeyi idare eden O'dur: Doğa'yı ve tarihi (c. 14, s. 207; c. 5, s. 559). Bu, aynı zamanda, Herder'in, analojik biçimde, Doğa'nın gelişiminin insanların tarihini nasıl anlattığını açıklar. Birini ve diğerini yöneten, "Kadir-i Mutlak'ın aynı parmağıdır" (c. 13, s. 28). Bundan dolayı, insanlıkların incelenmesine bağlı doğa bilimlerinin tek görevi, tanrısal düzeni keşfetmektir. İşte bunun için bütün teknikleri, bütün bilgileri, filolojiyi olduğu kadar karşılaştırmalı anatomiyi de geliştirmek gerekir. "Tanrı'nın sarayı olan bu labirentte" (c. 5, s. 560) insanları şaşırtan işaretlerin çeşitliliğinin yansıdığı her yerde, anlam birliğini her zaman daha iyi takip etmek için. Hatta, orada "tam bir görüş" (s. 559) ölümlülere yasak bile olsa.

Herder, uygarlıkların karşılaştırmalı tarihine yeni yollar açmaya katkıda bulunur. Kültürlerin ne kadar eğreti, geçici olduğunu bilir. "Büyük heykeller gibi devrilen ve karşılıklı olarak toprağa gömülen" (c. 7, s. 369) çağların dayanıksızlığını söyler. Bununla birlikte, kültürel çoğulculuğun[33] çökmesi için ufukta Hıristiyanlığın güçlerinin görünmesi yeterlidir. O zaman Herder evrensel tarihin sahnesinde, başka yerden gelen hiçbir gölgeye artık müsamaha göstermez. Bütün bu uzak halklar, bilmeden bile olsa, Kitap'ın övgüsünü terennüm etmezler mi? Bu "sözde vahşilerin sözleri" (c. 5, s. 556) "Vahy'in aynı derecede canlı yorumları" değil midirler? Hıristiyanlık "insan dünyasının en önemli tarihini" (s. 567) cisimleştirdiğine göre, Herder bundan kuşku duymaz. Vahy'in tek taşıyıcısı olan Hıristiyan Batı öteki ulusları ebedi küçükler rolüne iter. Onlar, oluşum halindeki bir dünyanın hesaplarından uzakta, tarihsiz bir çocukluk içinde itişip kakışan halklar olarak kalırlar.

33) Görecelik yerine, I. Berlin, Herder'le ilgili olarak, "çoğulculuk"tan söz etmeyi tercih eder (*a.g.y.*, s. 206-211). F. M. Barnard, Herder'in, Avrupa biçimiyle "ilerleme"nin diğer halklar üzerindeki etkisini ölçmek için sahip olduğu tamamen göreceli tarzın üstünde durur (*Herder's Social and Political Thought*..., s. 131, n. 18).

Müthiş ile Dehşet Arasında

1845 sonbaharında Joseph-Ernest Renan üstlerinin oluruyla papaz okulunu terkeder. Aşağı yukarı kırk yıl sonra, "artık bir daha papaz giysisiyle çıkmamak üzere" (c. 2, s.883) Saint-Sulpice merdivenlerinden indiği ekim gününü hatırlar[1]. Beraberinde, Renan, İbranice tutkusunu da götürür.

Kendisine İbranice lehçeler arasında karşılaştırma yapmayı öğreten dilbilgisi öğretmenini hatırladığında, Bay Le Hir'in "şaşmaz filolojisi" (s. 863) için hayranlığını söyler. Onun gibi Bröton olan Renan, kendi karakterine çok yakın bulduğu bu adamla, "bir bilgin ve bir aziz" (s. 857) olan bu rehberle kendini özdeşleştirir. Dinin sertliklerini biliminkilerle birleştiren filolog Bay Le Hir, ona içindeki eğilimi gösteren ve

1) Renan 1823'te Tréguier'de doğar ve 1892'de Paris'te ölür. Kasım 1882, *La Revue des Deux Mondes*'da, "Le Seminaire Saint-Sulpice" çıkar, ertesi yıl, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* adlı yapıtında yeniden yayınlanır. Renan'dan alıntılar, Henriette Psichari'nin baskısındandır, *Oeuvres complètes* (Paris, 1947-1961, 10 cilt), doğal olarak, bu baskıda alınmamış yapıtlar ayrıca belirtilmiştir. Anılan başlıklar ve onların yayım yılları da kaynakçada kolayca bulunabilir.

papaz adayının hayatını belirleyen kimsedir: "Ben içgüdüsel olarak filologtum" (s. 864). Renan, 1843'e doğru Saint-Sulpice'te Goethe'yi ve Herder'i okuduğu bu zamanı hâlâ hatırlar. Alman kültürünü keşfederek "bir tapınağa" (c.1, s. 438; c. 2, s. 865) girdiğini zanneder.

> "Orada, eleştirel zihin ile son derece dindar bir zihnin uzlaşmasını arıyordum. Hıristiyan olmayı bırakmadan filozof olabilmek için zaman zaman protestan olmadığıma pişman oluyordum" (c. 2, s. 865-866).

Manevi bunalımının, inançlar ile aklı[2] arasındaki savaşımın yoğunluğu ne olursa olsun, sonuç olarak Renan'ı papaz okulundan ayrılmaya iten, tektanrıcı Batı'nın kutsal metinlerine eleştirel bir filolojiyi uygulamak arzusudur. En azından olaylar hakkındaki kendi görüşü böyledir.

> "Kanıtlarımın hepsi filolojik ve eleştirel düzlemdeydi: hiçbir şekilde metafizik, ahlaki, siyasal olmadı" (s. 869).

Ölümünden yalnızca iki yıl önce, 1890'da yayınlanan *L'Avenir de la science. Pensées de 1848* (*Bilimin Geleceği. 1848 Düşünceleri*) adlı yapıtında Renan, "yıkılmış katolikliğinin" yerini alan "yeni inancını" (c. 3, s. 715) yüceltir. Yaşamı boyunca yazdıklarının esinini veren bu gençlik yapıtında, bir "manevi olgular biliminin" (s. 845) yetişmesine katkıda bulunmak dileğini dile getirir. Fizik ve kimyayla karşılaştırılabilecek olan bu bilime "filoloji"[3]den başka bir ad bulamaz.

Bir bakıma, Renan'ı Katolik Kilise'den[4] uzaklaşmaya iten şey İbraniceye ve diğer Sami dillere gösterdiği aşırı dikkattir. O zamandan

2) J. Pommier, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan-Saint-Sulpice*, Strasbourg, 1933 başlıklı yapıtında, genç Renan'ın iç çekişmelerinin büyük anlarını anlatır (gene bkz. *aşağıda*, n. 4). İbranice öğretimiyle ilgili olarak, IV. bölüm, s. 393 *vd.* Ama gene bkz. s. 108 *vd.* Gene genç Renan için, L. Retat'nın tezi, özellikle, "Birinci bölüm", *Religion et Imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan*, Lille, 1979.

3) Bu terim ile, diğerleri arasında şunu anlar: "Gerçek filolog, hem dilci, hem tarihçi, hem arkeolog, hem sanatçı, hem filozof olmalıdır. (...) Filolojinin amacı kendisi değildir: Onun, insan zihninin tarihinin ve geçmişin araştırılmasının zorunlu koşulu olarak değeri vardır (3. cilt, s. 832).

4) Kilise'den uzaklaşmak için filolojiyi kullansa da, bu, dinsel bunalımın tanıklıklarını değersiz kılmaz. Renan, bu bunalımı sonunda, inancını Saint-Sulpice'de terkeder. Böylelikle, *Essai psychologique sur Jésus-Christ* (ölümünden sonraki yayım, Paris, 1921) adlı yapıtı yazdığı ve belirleyici bir dönemi olan 1845 yılı için, J. Pommier, Renan'ın kendine İsa'nın hayatıyla ilgili dokunaklı sorular sorduğu elyazmasının izlerini buldu: bkz. *Un itinéraire spirituel. Du*

itibaren, insanlığın bilimlerinin yüce yargıcı olarak, yeni selametinin laik aracını var etmeyi hayâl etmektedir: Bu da filolojidir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında pek çok başka bilginler için olduğu gibi, Renan için de filoloji, bundan böyle, "manevi şeylerin kesin bilimini" (s. 847) temsil eder.

Çaba Sarfetmeksizin Tektanrıcılık

İbraniceye, Tekvin'in halkına, Renan, yetersizliklerini söyleme biçimi de olan nitelikler çeşitliliği atfeder. Ve Sina'nın göz kamaştıran çölü nasıl bakışı seraba alıştırırsa, gezgin de, bütün bu kumlu beyazlık içinde, anlamlı kabartıları yakalamalı, çorak kayaların oyuklarında oluşan gölgelerin suretinde Renancı renk oyunu sanatına alışmalıdır. Zira burada yalnızca, tamamen birbirinini zıddı olan tarz üzerine İbrani parlaklığı terennüm edilir. Bu da, aslolanı, yani tektanrıcılığı kurtarmanın söz konusu olduğu, değişmiş bir zamanın yararına bu parlaklığı başka bir yere taşıyarak yapılır. Pek çok yazar, bilgin ve ilahiyatçı bu skandalı, bu tuhaflığı böyle zikrederler. Uzun zaman tektanrıcı şeyi inatla elinde tutan, Asya'nın[5] bir köşesinde kaybolmuş, karanlık, küçük bir halktır.

Vaadedilmiş toprakla Yeryüzü Cenneti arasında bir yerde, tarihin ucundaki durumlarıyla pırıldayan İbraniler, gene de, her şeyiyle kaba, silik ve en küçük bir gelişmeden yoksun olduğu görülebilecek bir uygarlık içerisinde kök salarlar. Daha da şaşırtıcı olan: Paylaşılmamış bu hazineden, sırasıyla, Adem'e, Nuh'a, İbrahim'e ve peygamberlere görünen bu ışıktan, İbraniler hiçbir şekilde yararlanmadılar. Yüce sır, kısır bir toprağa gömülmüştü. Zira tektanrıcılığın Samiler tarafından yönetimi, onların onu yayma yeteneğine ve çoktanrıcılıkla mücadele

séminaire à la "Prière sur l'Acropole", *Cahiers renaniens*, 4, Paris, 1972, s. 25-26'da yayınlanan "L'essai psychologique de 1845". 1846'ya, papaz okulundan ayrılışından sonraya ait bir notta, Renan, "ayin sırasında papazın dağıttığı İsa'nın bedeni olan ekmekte, yalnızca sade ekmeğin bulunduğunu bilme konusunda", kendisinin "tamamen" yetersiz olduğunu söyler (*a.g.y.*, s. 23). Gene bkz. L. Rétat, *a.g.y.*, s. 44-49.

5) Renan, 6. cilt, s. 12, ve 8. cilt, s. 155-156. Gene bkz. J. G. Herder (B. Suphan tarafından hazırlanan baskı, 12. cilt, s. 77), *yukarıda*, s. 56; L. G. A. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieuse dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), Paris, 1854, 2. cilt, s. 98.

etmek için ondan yararlanma kabiliyetine sahip olmadıklarını gösterir. Bu halkın içinden İsa'nın çıktığı güne kadar[6]. Ama orada başka bir tarih başlar. Köklerini tamamen güven veren atalar soyağacı içinde arayarak, kendini sürekli olarak "Yeni" diye niteleyecek olan bir tarih.

Renan İbranilerle ilgili bir mesleğe girişmek için Saint-Sulpice'i terkeder. O zaman moda Hint-Avrupa araştırmaları olduğundan, genç filologun girişimini esinleyen onlardır. Böylece *Histoire générale et Système comparé des langues sémitiques*'inin (*Sami dillerinin karşılaştırmalı sistemi ve genel tarihi*, 1855)[7] ilk sözcüklerinden itibaren Renan "Bay Bopp'un Hint-Avrupa dilleri için yaptığını Sami dilleri için" yapmak ister (c. 8, s. 134). Sami dili ve Hint-Avrupa ya da Ari[8] arasındaki bu karşılaşma Collège de France'taki[9] İbranice profesörünün yapıtının tematik mihverini belirler. Renan'ın yapıtında her şey, Çin'in, Afrika'nın, Okyanusya'nın gerçekten ait olmadığı insanlığın uygarlık tarihinin kaynağındaki bu iki aile (c. 8, s. 580-581 ve 586-588), bu "iki nehir" (c. 2, s. 323) aracılığıyla düşünülmüştür. Fakat "insanlık

6) *La Vie de Jésus* adlı kitabında Renan şunları yazar: "Kuşkusuz İsa, Yahudilikten çıkar: ama, oradan, Sokrates'in sofistlerin okulundan çıktığı, Luther'in Ortaçağdan çıktığı gibi, çıkar (...)" (4. cilt, s. 369). "Dünyanın dinini yıkmak ve ona kendisinkini kabul ettirmek için" çaresi olmayan İbrani halkıyla ilgili olarak, gene bkz., L. G. A. de Bonald, *a.g.y.*, 2. cilt, s. 97-98.

7) Bu yapıtın ilk taslağı 1847'de Volney ödülünü kazandı.

8) "Irk"ı olduğu kadar, "dil"le ilgili her şeyi belirtmek istediğinden ve bu iki düşünce onun için çok yakın bir biçimde bağlı olduğundan, Renan çoğu defa ayırt etmeden, "Hint-Avrupa" ya da "Ari"yi (böylece, diğerleri arasında, 8. cilt, s. 585-589) ve bazen de "Hint-Germen"i (böylece, 8. cilt, s. 211), kullanır. Bununla ilgili olarak, daha ileride, s. 82 *vd.* Genç Renan'da "Germen" teriminin kullanılması için, s. 27, n. 65. Renan'ın çalışmalarının Hint-Avrupa'dan etkilenmesiyle ilgili olarak, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Eugène Burnouf'un (1801-1852) tarih ve din bilimleri üzerindeki çok büyük etkisini hatırlamak gerekir. Büyük bir Sanskrit bilgini olan Burnouf, Avesta'nın ilk dili Zend'i yeniden kurdu.

9) Renan, Collège de France'ta, 21 Şubat 1862'de "Kıldanî, İbrani ve Süryanî dilleri dersinin açılış konuşmasını" yapar. Bu dersin başlığı: "Uygarlık tarihinde Sami halklarının payı üzerine" (2. cilt, s. 317-355). Renan'ın, "bazılarının Tanrı dediği" İsa'nın "eşsiz bir insan" olduğunu söylediği bu ilk dersten dört gün sonra, İmparator dersi askıya alır. 1864 yılında görevinden alınan Renan'ın yerini, Salomon Munk (1803-1867) alır. Collège'deki İbrani kürsüsü Renan'a 1870'de geri verilir. S. Munk'un Renan'ın yerini alması ve Renan'ın Collège'e geri dönmesi "olay"ı ile ilgili ayrıntılar için bkz: H. Psichari, *Renan d'après lui-même*, Paris, 1937, s. 224-230; R. Dussaud, *l'Oeuvre scientifique d'Ernest Renan*, Paris, 1951, s. 74-76 ve 119; *Cahiers renaniens*, I, 1971, s. 59 *vd.* ve 74 *vd.*'de, J. Pommier tarafından takdim edilen, *Un témoignage sur E. Renan. Les souvenirs de I.F.A. Maury*; D. Cohen, *La Promotion des Juifs en France à l'époque du Second Empire (1852-1870)*, Aix-en-Provence-Paris, 1980, s. 494; D. Bourel, "La *Wissenschaft des Judentums* en France", *Revue de synthèse*, 1988, 2; s. 274-277. A. Loisy, "Renan'ın Collège de France'daki öğretimi"yle ilgili anılarını, *Collège de France (1530-1930)*, Anı Kitabı, Paris, 1932, s. 347-351'de, anlatır.

hareketinin bu iki kutbundan" (c. 2, s. 322) Renan değişmez bir biçimde Ari dilinin Sami diline üstünlüğünü ve başlıca eşitsizliğini belirtir. Zira "aynı beşikten çıkmış" (c.8, s. 578) olsalar da, bu iki halk ilk günden beri birbirinden ayrılmıştır. Meğer ki "dört ya da beş yaşına doğru birbirinden ayrılmış [...] iki ikiz" söz konusu olsun. Her ne olursa olsun, büyüyünce biri diğerine tamamen yabancı olacaktır. İmaüs tepelerinde geçen ortak çocukluklarından, filologların düzmece etimoloji[10] darbeleriyle kovaladığı yalnızca birkaç ender hatırayı muhafaza edeceklerdir.

Öteki ırkların karşısında kendi insanlıklarını gösteren bu "aile havasının" (s. 578) ötesinde, bundan böyle her şey, onları farklı kılacaktır. Böylece büyük Hint-Avrupa ailesinin üyeleri, Hintlilerden, Yunanlılardan, İranlılardan ve Germenlerden oluşan bu son derece bireyselleşmiş halkların çeşitliliğine uyan bir lehçeler yığını oluşturur. Buna karşılık Samilerde aile sadece birkaç ağıza bölünür. Bunlar, kendi aralarında, bir tek Hint-Avrupa grubunun üyelerinden daha fazla ayrılmamışlardır (c. 8, s. 156).

Hint-Avrupa dillerinin, çağlar boyunca çoğalarak sürekli değişmesine rağmen, Sami dilleri her zaman aynı, her türlü değişkenlikten uzak kalırlar. Zamandan kurtulmuş, erozyondan korunan bu diller, ebedi bir çocuklukla donanmışlardır. Doğar doğmaz özellikleri belirlenen bu diller, kalıtımsal olarak yaşlanmaya muktedir değillerdir. Böylece, bu çocukluk döneminde sabitleşmiş olan diller, aynı şekilde olgunluğa da erişemezler. Hareketsiz bir sadakat "korsesiyle" (c. 6, s. 32) tutulan Sami dilbilgisi, bir anda ve sonsuzluk için meydana gelir. Bir gün "hiç çaba sarfetmeden" (c. 8, s. 582), "düşünmeden ve muhakeme etmeksizin" (s. 145) fışkıran, bu tektanrıcılık vahyi gibi.

Ufukta hiçbir ilerleme yok. "Madeni" (s. 137), "saf" (s. 145) diye nitelendiren Renan, Sami dillerinin maddesini yalnız ve imgesiz bir Tanrı'nın belleği olarak tasvir eder. Çıkışsız bir süre içerisinde donmuş bir lehçeler "dilin ortaya çıkışının ilk günlerinden başlayarak" (s. 137) çarpıcı kimliklerini muhafaza ettiler. Böyle olunca, filolog, açıkça temelde hareketsiz oldukları için bu dillerin anatomisini görmeyi sağlayan

10) Renan, 8. cilt, s. 586-587. Bazıları Sami ve Hint-Avrupa dillerinde ortak kökler kabul etmek istediler (*a.g.y.*, s. 538 *vd.*). Diğerleri Sami dili ile Hint-Avrupa dili arasında "eksik olan zincir halkası" olarak, Kıptî dilini, başkaları ise, eski Habeş dili olan Gezceyi kabul ettiler (*a.g.y.*, s. 210 *vd.* ve 430 *vd.*).

gerçek bir iskeleti, bu Sami malzemeyi nasıl meydana getirdiğini bize anlatır. Renan için her dil insan zihninden, şimdi nasılsa öyle çıkar (s. 559). Ve bir "kalıp" gibi (c. 6, s. 32; c. 8, s. 157 ve 514) onu kullanan halkın mizacını belirler. Bununla birlikte Sami aile, değişmez olaylarda üstünlük kurarak kendini gösterir. Nesnel bir dil olgusu olarak kabul edilen bu değişmez nitelik, her zaman kendine eşit, tarihin nüfuz edemediği, uzlaşmaz bir sadakatla teminatlandırılmış bir İbrani halkı temsiliyle iyi uyuşmaktadır. Aynı şekilde de burada, bir dilin yapısıyla ifade ettiği mizaç arasındaki zorunlu bir bağla ilgili eski düşünce yeniden ortaya çıkar. Başka bir deyişle onu konuşan[11] halkın ruhunun aynası olan dil düşüncesi.

Fakat bu efsanevî İsrail görüşü aynı zamanda esas olarak uzmanlardan oluşan bir topluluğun görüşüdür. Bu topluluğun tek faaliyeti, kısır olduğu kadar sofu da olan dinsel miraslarının korunması olacaktır. Bu, İbrani halkına bir süreklilik, tarihi olmayan bir kimlik verme biçimidir ki, bu da Hıristiyanlık karşısında geleneksel ikili rolünü sürdürmesini sağlar. Önce, bu önemli olay, bir bakıma onun haberi olmadan meydana gelmiş olsa bile, tektanrıcılık ona vahyolduğuna göre, bu halka "yüce bir görev de"[12] yüklendiği görülür. Sonra, Hıristiyanlığı "son din"[13] olarak tanımasına açıkça engel olan bu "çok talihsiz sadakat"[14] aynı halka atfedilir.

Dilin sisteminden dinin sistemine geçişte Renan için bir yakınlıktan çok, gerçek bir rastlantı vardır. Böylece ilk tektanrıcılığı ifade eden diller, hiçbir sızıntıya tahammülü olmayan bir "tüf" taşından (c. 8, s. 541) yontulmuşlardır. Taşlaşmış olarak, onlar değişmezdirler. Hoşgörüsüz ve zalim belleği "Tanrı Tanrı'dır" (s. 149) formülünü yücelten ebedi bir hatırada özetlenen, görünmez seslilerden oluşan sert bir çekirdek.

Tamamen değişik olan Hint-Avrupa dilleri, her zaman tarihin etkisi altındadır ve çoğalmak için doğmuş olduklarından dilbilimin

11) Bkz., *yukarıda*, s. 19-20 ve n. 31-35

12) İfade, burada L. G. A. de Bonald'ındır, *a.g.y.*, 2. cilt, s. 97.

13) Renan'ın bu ifadesi için bkz. 4. cilt, s. 362 (*aşağıda*, s. 91-92). Gene bkz., 1. cilt, s. 272 *vd.* ve daha ileride, s. 96 *vd.*

14) Yazarlar arasında iyi paylaşılmış bir leitmotivdir bu; Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissance morales* (1818), Brüksel, 1845, s. 153. Bu uzlaşmaz sadakati, Renan, aynı zamanda İbranilere atfeder (7. cilt, s. 99 ve s. 114; 8. cilt, s. 147). O, başka yerde, kutsal metinleri muhafaza etmedeki İsrail yeteneklerini, Brahmanlardaki ve Parsilerdekilerle kıyaslanabilecek bir sadakate yaklaştırır (7. cilt, s. 822 *vd.*).

meydana gelmesini sağladılar. Hiçbir zaman bu bilim "yalnızca Sami dillerini incelemeyle" (s. 137) geliştirilemezdi. Çünkü bu diller, onların doğduğunu gören manzara gibi donmuştur.

"Çöl tektanrıcıdır; sonsuz aynılığı içinde yüce [...]" (s. 147).

Hiçbir yere götürmeyen bu patikalarda olduğu gibi, insan orada kaybolur. Ne zamanın, ne mekânın izleri orada birbirini bulur ve bu boşluk her yaratıcı verimliliği yasaklar. Hiçbir tanrı figürü bu yeri canlandırmaya gelmez, hiçbir tapınak yoktur. Gereklilik zorlar, tek dinsel malzeme, birkaç arşivi oradan oraya götüren taşınabilir bir tahttır[15] (1859, s. 426; c. 6, s. 56-57). Samilerin zihnini biçimlendiren, tarihin kanıtlarına duyarsız bu "çelikten dillerin" (c. 8, s. 542)[16] egemenliği buradadır. "Hareketsizliğe sadık halk" (s. 162 ve c. 3, s. 861 Renan bunu "adanmış" diye yazar) olma tarzları, zihniyetlerinden fazla değişmeyen dillerinin, fikirlerinin direngenliğini açıkça gösterir. Hiçbir hareket onu dolaşım haline getirmez[17]. Her şeyin tarihin gizilgücüyle, gelişme ve ilerlemenin ilâhi yoğunluğuyla ölçüldüğü bu XIX. yüzyılda, tektanrıcılık mucizesinin esasını niteleyen, Sami durgunluktur.

Renan, Sami dilini "en az bir din" ile (1859, s.253), bu ırkın "üstün bir içgüdüyle" (c.8, s.145), açıkça dinin içgüdüsüyle donanımlı olduğu kararına tamamen vararak "dinsel ihtiyacı az bir ırkın meyvesi" (c. 8 s. 145) olan bir tektanrıcılıkla değerlendirir. Daha yakından bakıldığında dinsel olanın saf özü olan bu tektanrıcılık, "bir olumsuz önlemler topluluğuna" (c. 6, s. 56) indirgenir. Ve Sami, göçebe "insanların hem en az, hem de en çok dindar olanıdır". Böylece burada en çok olan aynı zamanda en az olan şeydir. Ve Samilerin dili ciddi dilbilgisel ve sözdizimsel eksikliklerden muzdaripse de, kökenlerin müthişliğiyle doludur ve insanlığın bilince ilk uyanışının hatırasını korur. Din için olduğu gibi, dil

15) Bundan sonra gelen "1859" referansı, bundan böyle, Renan'ın 1859'da *Journal asiatique*, s. 214-282 ve 417-450'de yayımlanan "Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monotheisme" başlıklı önemli metnini belirten bir kısaltmadır. *Oeuvres complètes*'e alınmamış metin.

16) Ya da, gene, Renan'ın eğretilemeli üslubunu çok iyi gösteren, aynı imge tipi için: "Çelik oklar için bir sadak, güçlü burmalı bir yay, iki ya da üç keskin nota ile havayı delen tunçtan boru: İşte İbranice böyle bir dil, ne felsefi bir düşünceyi, ne bilimsel bir sonucu, ne bir kuşkuyu ifade edecektir(...)" (6. cilt, s. 91).

17) Hareketsiz Sami dilleri ve sürekli gelişim halindeki Hint-Avrupa dilleri arasındaki bu karşıtlık için, bkz. Renan, 8. cilt, s. 137, 513, 527-528 ve 541.

için de sıfır derece, "tektanrıcı içgüdünün"[18] (1859, s. 426) ortaya çıkmasını yöneten büyük genişliği ifade eder. Tektanrıcılığın sertliklerinden, "her türlü esneklikten yoksun" (1859, s. 432) kuru ruhundan kurtulmak kadar, madeni kuruluşlu bu dillerden kurtulmak da mümkün değildir. Her halkın düşüncesi kendi dil sistemine karmaşık bir biçimde bağlı olduğundan, Samilerde "çok derin bir biçimde tektanrıcı olan, düşüncenin kendisidir" (1859, s. 431). Daha açık olarak, Renan için dil, bir ırk sorunu, fizik antropolojiden yana olanlar için zorlayıcı olan bir "kalıp" (c. 6, s. 32; c. 8, s. 514; 1859, s. 448) olduğu için, Sami dilleri, "tektanrıcı bir ırkın organları" (c. 8, s. 97; 1859, s. 216) olur.

O halde Renan için, bir dilin kategorileri ile onu formüle eden zihnin kategorileri arasında kaçınılmaz bir bağıntı vardır. Gerekli bir ilişki, dili, dinsel sistemi ve görünür/görünmez evrenin olaylarını zikrederek kendini kuran varoluş biçimini birleştirir (c. 8, s. 96). Her günkü yaşama ahenk veren duyarlılıklar, mitolojik, adli, etik, siyasal, askeri ya da sanatsal yapılar aynı şekilde buna uyar.

"*Irk Portreleri*"

Böylece Renan bir topluluğun olumlu ya da olumsuz düzenlerinin toplamını onun "ırkına" atfeder. Sık sık kullandığı bu sözcükle ona verdiği antropolojik, filolojik, siyasal anlamı izleyen geçerliliğiyle, önermenin bağlanışına ilişkin niyetini doğrular ya da inkâr eder. "Bu çeşit ırk portrelerini" (1859, s. 444-445) tesbit ederek "anlaşmazlıklara", daha da kötüsü "ciddi hatalara" "meydan vermemesi" gerektiğini bilir. "Bu sözcüğün değerini iyi anlamak" için, Renan, yapıtlarında pek çok kez, XIX. yüzyıl süresince bilimsel disiplinlerin tamamı tarafından kabul edilmiş ortak bir tanımı olmayan bu kavram üzerine düşüncelerini ifade eder[19]. Bununla birlikte, çokanlamlılığına rağmen

18) Tektanrıcılığın nasıl ansızın, "hiçbir çaba göstermeden" ortaya çıktığını açıklayan bir "içgüdü" ile ilgili olarak, (8. cilt, s. 582), bkz., daha ileride, s. 85-86.

19) Böylece, A.-A. Cournot (1801-1877), ırk sınıflandırmalarına başvurur, bununla birlikte 1861'de "bir yüzyıldan beri girişilen bunca çalışmanın, ırk tanımına ulaşamadığı"nı saptar. Ve, "ırkların, doğa bilgininin gerçek birimleri olabilecek kesin özelliklerinin" mevcut olmadığını ilâve eder (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), Paris, 1922, s. 387). Bu konuda, bazı kısa bilgiler için, M.Olender, "Racisme", Y. Afanassiev ve M. Ferro (der.), *50 idées qui ébranlent le monde. Dictionnaire de la glastnost*, Paris-Moskova, 1989, s. 62-67.

"ırk" terimi bu XIX. yüzyıl boyunca bir kural haline gelen açıklayıcı bir çerçeve sağlar ve çok sayıda yazarın gözünde, insanlığın geçmişteki ve gelecekteki tarihinin olası anlamını meydana çıkarmayı sağlayan hiyerarşik bir sistem sunar.

1885 ile hayatının sonu arasında yayınlanmış yazılarında, Renan'ın bazı metinleri, diller ve halklar hakkındaki ırksal görüşünü açıklar. Bu sayfalara tek bir anlam vermek mümkün değildir. Aksi takdirde, ırk düşüncesi üzerine söylediklerinin hepsinde bulunan değişiklikleri dışlayarak, Renancı düşünce içerisinde gerçekte her zaman var olan hiyerarşik görünümü akılda tutmak gerekirdi. Renan'ı tek bir sesle konuşturmak, metinlerini anmak, zorunlu olarak onlara yarar sağlamaz[20]. En iyisi, ikili değeri, yüzyılın siyasal gerilimini de ifade eden bir girişimin sonucu olarak, Renan tarafından benimsenen çeşitli ölçütlerin, belirsiz bir kavram olan ırk kavramıyla, bu terimle, düşünsel tasarısına uygun düşen bir anlam vererek oynamasının ona neler sağladığını görmeyi denemektir. Böylece Renan'ın "ırk portrelerini"[21] (1859, s. 444) nasıl yaptığını görürüz.

Eskiden insanlık birbirinden farklı birkaç aileye bölünüyordu. Her birinin kendi nitelikleri ve kusurları vardı. "Irk olgusu o zaman önemliydi ve insan ilişkilerinde her şeyi düzenliyordu" (1859, s. 445). Eğer ırk ayrımları reddedilirse, bu çok uzak geçmişten hiçbir şey anlaşılamaz. "İnsanlık tarihinin bütün olaylarının sırrı" oradadır (s. 446). Fakat "fizyolojik olguların" kökenindeki ırklar yavaş yavaş önemlerini kaybetti. Büyük fetihlerin, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerin yayılmasının etkisi altında "tarihsel olgular" ırksal belirlemelerin yerini alır.

> "Böylece dil, hemen hemen, insan topluluklarının bölünmesinde ırkın yerini aldı, ya da 'ırk' sözcüğü anlam değiştirdi. Dil, din, yasalar, gelenekler kandan daha çok ırkı yarattı" (c. 6, s. 32).

20) Başka yerde olduğu gibi, burada, kendisini "romantizme karşı bir romantik" ve "bir çelişkiler dokusu" (2. cilt, s. 760) olarak kabul eden Renan'ı okuduğumuzda, sık sık kendi kendisiyle çelişkiye düşme hakkını dilediği yapıtından birkaç sayfayı belirtmek gereksiz sayılmaz. Gene bkz. s. 552, ve H. Psichari, *Renan d'après lui-même*, Paris, 1937, s. 276-77.

21) H. Laurens, XIX. yüzyılın *Journal asiatique*'inde ırk kavramı üzerine bir inceleme yayımladı, *Journal asiatique*, 276, 3-4, 1988, s. 371-381. Orada, Asya Kurumu'nun başlıca üyelerinden biri olan Renan söz konusudur, s. 374 *vd.*

"Kalıtımsal nitelikleriyle" kanın, "kurumları" ve "eğitim alışkanlıklarını" sürdürmeye katkıda bulunduğunu belirterek Renan, hemen ifadesini ılımlılaştırır. Renan için "ırklar sürekli çerçeveler" (1859, s. 447-448) iseler de, onlar fizik akrabalık bağlarının "hemen hemen" hiç karışmadığı, "düşünsel ve ahlaki kalıplardan başka bir şey olmama" noktasına vardılar. Bu nedenle filolog, "antropolojik ırklardan" çok, "dil ırklarından" (c. 8, s. 1224) söz etmeyi önerir. Afrika'yı ve Müslüman Asya'yı alınız: "Saf Sami" halkı orada önemsiz iken, onlar "Sami ruhunu" mükemmel bir şekilde temsil edebilirler (1859, s. 448). Başka yerde, dünyanın başka bölgelerinde fizik olarak hiç birbirlerine benzemezken, bir Brahman, bir Rus, bir İsveçli "kuşkusuz aynı ırka mensupturlar" (c. 8, s. 576). Bu, fizik tipleri "hiçbir esaslı farklılık" göstermeyen, fakat "düşünsel kabiliyetleri" ve "ahlaki içgüdüleri" (s. 577) bakımından farklı "iki ırk"[22] oluşturan Arilerin ve Samilerin tersidir. Sonuç olarak, hiçe indirgenmeksizin fiziksel belirlenimin "dilsel ırk"tan daha önemsiz bir rol oynadığı aynı ayrımı izleyerek, Renan şu gözlemde bulunur: "Sofu Müslüman olan Türk, günümüzde, Fransız, ya da daha doğru bir deyimle, Avrupalı olmuş bir İsrailliden çok daha gerçek bir Samidir" (1859, s. 448). Bir anlamda ona göre "antropolojik ırkın" önemini azaltmaya yönelen bu evrim, "maneviyatta bir ilerleme"dir (s. 449). "Artık Yahudinin, Küffarın, Yunanlının, Barbarın" olmamasını dileyen Aziz Paulus "insanlara dünyevî kökenlerini unutturmak ve yalnızca tanrısal doğalarından gelen kardeşliklerini sürdürtmek" istedi.

Renan, gene de hiçbir şeyin insanlığın kökenlerinde var olan "çeşitliliği" silemeyeceği sonucuna varır[23].Onu, önerdiği kısıtlamalarla birlikte anlarsak, "ırk düşüncesi geçmişin büyük açıklaması olarak kalır". Keza, kültürel bir antropoloji perspektifi içinde Renan, okuyucularını "tarihin, ırkların büyük ölçütü" (s. 444-445) olduğunu kabul etmeye çağırır. Ancak burada Renan'ın tarihsel görüşü tam anlamıyla durağandır. Uygarlaşmış halklar –yani Batı'nın "beşiğiyle" özdeşleştirilen Ariler ve Samiler– hiçbir zaman "yaban hali" tanımadılar (c. 8, s. 551); yaban halktan "tek bir örnek" de yoktur ki bir gün uygarlığa erişmiş olsun.

22) Hatırlatalım: Renan, uygarlığın bu iki kolunun ortak noktaları üzerinde her zaman durdu. Pek çok başka örnek arasında: 8. cilt, s. 558, 578 ve 581. Gene bkz. *yukarıda*, s. 73-74.

23) "İnsan türünün birçok ortaya çıkışı" (8. cilt, s. 12-22) olabileceğini yadsırken, Renan, çokkaynaklı formüllerle kendine sorular sorar (3. cilt, s. 857; 8. cilt, 558, 585 *vd.* ve 1222; 1859, s. 448-449).

> "Bir Sami ya da Hint-Avrupa dili konuşan yaban bir ırk düşünmek çelişkili bir hayâldir" (c. 8, s. 581).

Bu iddiasının doğruluğunu denetlemek için "bizzat halkların tarihsel rolleriyle portrelerinde" betimlediği şekliyle ırkları karşılaştırmak yeterlidir (1859, s. 444). Bir başka deyişle, Renan'ın insanlık uygarlığının itici gücü olarak kabul ettiği halkların zengin katkıları, bütün öteki halkların aşağı oluşlarının kanıtıdır. Bağıntılı olarak, her türlü evrimin yasaklandığı bu ırkların hareketsizliği, Batı'nın ilerleyişinin ve büyüklüğünün tanığı olmaktadır.

Uygarlıkta[24] eşit olanlarla, onlardan aşağı olan bütün diğer halklar arasındaki bu ayrım, Renan şu soruyu sormak için sözü aldığında, çağdaş ve siyasal daha somut bir bağlamda birleşir: "Bir Ulus nedir?" O zaman, "insanlığın zoolojik kökenleri"nin (c. 1, s. 897) kültürün ve dil yetisinin ilk anlarından çok daha önceye tarihlendiği olgusu üzerinde daha da ısrar eder. Eskiden en önemli sayılan ırk, bir zamandan sonra belirleyici ağırlığını kaybetmiştir. İnsanlar ne kemirici, ne de etobur hayvan olduklarına göre,

> "dünyayı dolaşarak insanların kafataslarını yoklamaya ve sonra onlara 'Sen bizim kanımızdansın; bize aitsin' diyerek boğazlarına sarılmaya hakkımız yoktur" (s. 898).

Öte yandan geçerliliğini[25] göstermeye çalıştığı "dil ırklarının" (c. 8, s. 1224) bile şu an için çok bir anlamı yoktur. "İnsan özgürlüğüne karşı çıkan her şeyden korunmuş olarak modern ulusları kurmak için uygarlığın içe kapandığı Avrupa'dayız. Kuşkusuz hâlâ ırkların oynayacakları bir rolü var, ancak Avrupa mekânı dışında. Irkların bilimler tarafından nasıllarsa öyle kabul edilmeleri gerekir: Batı uygarlıkları ile insanlığın

24) Bu terimin öyküsü J. Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburg, 1930. "Hıristiyanlık-uygarlık" tanımlaması için, bkz. *a.g.y.*, s. 64 *vd.* Gene bkz., daha yakınlarda, J. Starobinski, "Le mot 'civilisation'", *Le Temps de la réflexion*, 4, 1983, s. 13-51.

25) Renan, "dil ırkları"nı, Sorbonne'da, 2 Mart 1878'de yaptığı, "Tarih bilimlerine filolojinin yaptığı hizmetler" başlıklı konferansta açıklar (8. cilt, s. 1213-1232). Dört yıl sonra, 11 Mart 1882'de, gene Sorbonne'da "Bir ulus nedir?" üzerine bir konferans verir (1. cilt, s. 887-906). Bu demektir ki, Renan, düşüncesinde bir dönemeç oluşturan Fransa ile Almanya arasındaki 1870 savaşından sonra bile, ırkla ilgili değişik bakış açıları kullanmaya devam eder. Gene bkz., daha ileride *La Réforme intellectuelle et morale*'deki (1871) bazı görüşler.

geriye kalanı arasında doğa tarafından yükseltilen aşılamaz setler. "Avrupa ulusları" (c.1, s. 455) söz konusu olduğunda artık ırklar hiçbir rol oynamazlar ve orada yerleri yoktur. Ne kan yoluyla[26], ne dil yoluyla.

> "Dillere verilen siyasal önem onlara ırk işaretleri olarak bakılmasından ileri gelir. Hiçbir şey daha yanlış değildir [...] Diller, onları konuşanların kanı hakkında çok az şey gösteren ve her durumda insan özgürlüğüne zincir vuramayacak olan tarihsel oluşumlardır [...] insanın, şu ya da bu ırkın, şu ya da bu kültürün üyesi olmadan önce akıllı ve ahlaki bir varlık olduğu temel ilkesini terketmeyelim" (c. 1, s. 900).

İkircimlilikten[27] hiç de yoksun olmayan bu söylemin dışında öteki metinlere bir göz atmak, Renan'ın, her şeyden önce "insan özgürlüğünü", kendi aralarında eşit olduklarını kabul ettiği birimlere, "üstün ırklara" verdiğini görmemizi sağlar (c. 1, s. 390). Eğer artık "dil ırkları" (c. 8, s. 1224) ve "antropolojik ırklar" arasında, "dil yetisine göre atalarla" (s. 1221) "kana göre atalar" arasında bir ayrım yapmak zahmetine girmiyorsa, bu, ilgi merkezinin bir kez daha yer değiştirmesindendir: Artık burada söz konusu olan ne eski insan bilimleridir, ne de bir Ulus kuramıdır, fakat sömürgeci bir XIX. yüzyılın son on yıllarının siyasal programlarıdır. O zaman, düzyazısı da değişir. Bambaşka bir üslup edinir. İnsan, kaçamaklı sözlerin ve hatırlamaların egemen olduğu eğretilemelerden çok, fethedici ve ayırtısız bir düşüncenin açık anlatımıyla karşılaşır. Aşağıdaki okuduğumuz *La Réforme intellectuelle et Morale*'in (*Düşünsel ve Ahlakî Reform*, 1871) sayfaları, alıntılanan son iki söylem[28] gibi, 1870 savaşı sırasında ve sonrasında Fransa ve Almanya arasında doğan tartışmalar bağlamında anlaşılmaları gereken bu metinlere aittir. İşte Renan'ın katıldığı "insanlığın yeni mukadder düzeni" (c. 1, s. 390): "Onu idare etmek için o ülkeye yerleşen üstün bir ırk tarafından, aşağı bir ırk ülkesinin fethedilmesinde güce gidecek hiçbir şey yoktur."

26) Bir çok sayfada olduğu gibi, bundan sonraki alıntıda da, dilin, dinin ve kurumların kültürel değerlerinin iletilmesinde kana bir rol atfeden, (burada "az şey", başka yerde "hemen hemen", bkz. 1859, s. 446) küçük farkı dikkate alalım. Aynı hafifletme örneği, başka yerlerde, Renan'ın fizyolojik ırkların varlığını reddettiği bağlamlarda bulunur (böylece, 1. cilt, s. 456; 1859, s. 446 ve 448; 6. cilt, s. 32).

27) Renan'ın kitabı "Qu'est-le qu'une nation?" üzerine P. Gothot'nun önerdiği, *Le Genre humain*'de yayımlanan analize bkz., No: 27.

28) Bkz. *yukarıda*, n. 25

Renan'ın onaylamadığı şey "eşit ırklar arasındaki" fetihlerdir. Fakat, "aşağı olan ya da üstün ırklarca yozlaştırılan ırkların canlandırılmasına" katkıda bulunmayı sağlayan her şey tavsiye edilir. Bu "üstün" insanlığı, Renan, Avrupa'yla özdeşleştirir[29]. "Uygarlığın ortak düşüncesinin" korunduğu yer olan (c. 1, s. 455) Avrupa, kişiler arasında eşitliğin kendini kabul ettirdiği tek yerdir.

> "Kuşkusuz bireyler arası eşitliği ve ırkların eşitliğini temel bir olgu hatası olarak reddediyoruz; insanlığın yükselmiş kısımları alçak kısımlarına egemen olmak zorundadır; insan topluluğu, orada eşitliğin değil, fakat huzurun, iyiliğin (orada insan hayvanlara karşı da böyle davranır) egemen olduğu çok katlı bir yapıdır. Ama tarihin onları yarattığı şekliyle Avrupa ulusları, her üyesi dokunulmaz olan büyük bir senatonun üyeleridirler" (c. 1, s. 455).

Burada Renan için önemli olan, halkların boyun eğdiği hiyerarşik düzeni, doğrulamak üzere ortaya çıkarmaktır. Aynı şekilde burada, ırkların "doğal" düzenlenişleri tarafından telkin edilen "Mukadder" (c. 1, s. 390) bir "düzen" söz konusudur. Tarih sahnesinde halklar az ya da çok önemli bir rol oynadıkları gibi, aynı şekilde "uygarlığın" gelişmesine de biraz ya da çok katkıda bulunurlar, ya da hiç bulunmazlar. Herkesin mutluluğu, insanlık tarihinin uymak zorunda olduğu bu düzenin kabul edilmesinden doğacaktır. "Herkes ne için yaratıldıysa onu yapsın, her şey yolunda gidecektir" (s. 391).

Dünya siyasal ve ekonomik uyumunun anahtarı olan sömürgeleştirmenin, bu mukadder programı gerçekleştirmesi gerekir. Her halkı doğal denen niteliklerine bağlayarak, her ırkı kendi tarihsel rolüne hasrederek "doğa bir işçi ırkı yarattı, hiçbir onur duygusu olmaksızın, harikulada bir el ustalığına sahip olan Çin ırkı; [...] –bir toprak işçileri ırkı, bu zencilerdir; [...] –bir efendi ve asker ırkı, bu Avrupalı ırktır" (s. 390).

Hayatının sonunda *L'Avenir de la Science*'ta (*Bilimin Geleceği*, 1848-1849) Renan "ırkların eşitsizliği konusunda yeterince açık bir düşüncesi" olmadığını sanmaktadır (c. 3, s. 732). Tarih, filoloji, karşılaştırmalı din incelemeleri kırk yıldır öylesine büyük bir ilerleme yaptı ki, şu anda, uygarlığın sürecinde "genel yasaları" (s. 724) tanımak müm-

29) 15 Eylül 1871 tarihli "Nouvelle lettre à M. Strauss", (1. cilt, s. 449-462).

kündür. Öyleyse bilimin yeni buluşları sayesinde, Renan şunu doğrulayabilir:

> "Irkların eşitsizliği kanıtlandı[30]. İlerlemenin tarihinde az ya da çok onurla anılan her insan ailesinin adları aşağı yukarı belirlendi" (s. 724).

Renan, uygarlaşmış aileler içinde Arinin ve Saminin payını özenle sınırlandırır. Collège de France'ın bu İbranice profesörü her zaman düşünen insanlığın kökenlerindeki bu "iki nehre" (c. 2, s. 323) döner. Kaybolan Hıristiyanlığının izleri üzerinde, onu bir süre daha büyük Ari-Sami mitinin yazısı içinde izleyelim. Ayrıca, Renan'ı, Batı'da dil yönünden ataları Hint-Avrupalıların hatırasını ve İsa'nın dinini özgün kıldığı İsrail'in Sami kökenlerinin öyküsünü yeniden kurmak istediğini bu çifte soy zinciri arayışında görelim.

Ulu Bir Tuzak

"Kısır ve ulu" (c. 7, s. 339), tektanrıcılığın basitliği böyledir. Bu ciddi mesajın taşıyıcıları olan ve onu barındıran Sami dilleri içine tanrısal sır, bütün uzlaşmazlığı ile yerleşir. Fiilinin kusurlu çekimi (c. 6, s. 35; c. 8, s. 157-158) zamana ve kiplerin çokluğuna hükmedemeyerek onu doğrular. Burada da, hiçbir esneklik yok, ancak, onun yerini tutacak "birkaç heceli parazit" (c. 8, s. 158) görülmekte. Sözdizimi olmayan, bağlaçtan yoksun Ari cümleye, "dilbilgisi ilişkilerinin belirlenmesine zarar vermeden, düşüncelerin doğal düzenini korumayı" (s. 160) sağlayan devriklemeyi kullanamayan Sami dilleri, çokluğu biçimlendirmekte, yani düşünmekte güçsüzdürler (s. 146). Tanrı demek olan *Elohim*'in orada çoğul bir terim olması boşunadır, tekil bir fiille bir araya getirilir (c. 6, s. 48). Zaten, dillerinin imgelerine çokdeğerli doğanın eklemlenişi Samilerce bilinmemektedir.

Dillerinin aşırı basitliği nedeniyle Samiler her ne hadar soyutlamaya, metafiziğe ve genel olarak bütün yaratıcı zihinsel işlemlere (c. 8, s. 96 ve 157) muktedir değillerse de, başka ifade biçimleri onlardan esirgenmemiştir. Böylece, Sami dillerin şehvetli doğası, şiirlerinin son derece duygulu niteliğiyle uyuşur. Ve hakim oldukları tek sanat, "son

30) Yapıtı, ırk düşüncelerinin yaygınlaşmasında Renan'inki kadar katkıda bulunan F. Max Müller, bu kavramın bilimselleştirilmesine gelince, daha az olumludur (bkz. *aşağıda*, s. 114, n. 4).

derece öznel olan müziktir" (s. 152). Çaba göstermeksizin, anında doğan ezgi. Kör belleği, zamanda ve mekânda iz bırakmaksızın duyarlı bedeni kaplayan ahenk.

Burada gösterilebilir olan, İbranicede seslilerin vurgusu kadar raslantısaldır. Bu müzikal dil yetisi, Renan'ın Sami tektanrıcılığının lehçeleri için önerdiği tablo içerisinde, içinde onu bulmaktan şaşırılmayan bir köşe, karmaşıklığı içinde dünyayı kavramaya muktedir olmayan, akılcı bir çabadan olağan kavramları soyut terimlerle ifade edemeyen bu şehvetli dilleri hatırlatan bir yer işgal eder.

Dilbilgisinin, sözdiziminin zenginliği sayesinde Ariler, çokluğu içinde doğanın canlılığını kavrarlar (1859, s. 257). Zeka dolu, dilin sözcüklerinde kendi sırlarını açığa vuran bir evrenin unsurlarıyla ustaca oynarlar. Çünkü mitoloji, bundan böyle, "büyük bir sözcük oyununun" (c. 7, s. 742) yerine konmasına izin verir. F. Max Müller'in[31] yeni incelemelerini zikreden Renan, tanrıların adında bir doğal olgular çokluğu yakalar. Bu anda, her kök "gizli bir tanrı" (1859, s. 429) içerir. Dil yetisinden Hint-Avrupa dinine geçilince Sami halklarıyla olan farklılık, aynı şekilde, patlar. Gerçekten, Ari kültü "doğanın bir yankısı" (c. 8, s. 581) olarak özetlenir. Renan için bu, bir kez daha, tektanrıcılık Samiler için doğalsa, hiçbir şeyin Hint-Avrupalılar için daha az sarih olmadığını hatırlatmak fırsatıdır. Gene, aralarından bazıları, sonunda Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman vaazlarının etkisine boyun eğdiklerinde ("günümüze kadar mitolojik olarak kalan" Hindistanın durumu böyle değildir) "aşırı bir güçlükle" (s. 581-582) tektanrıcılığa dönmüşlerdir.

"Adsız tanrıların kaynaşmasıyla oluşan bir Tanrı"nın (c. 6, s. 65) hüküm sürdüğü Sami eyaletlerden çok uzaktayızdır. Samiler gibi, ayırdetmeksizin tek bir varlığa yönelmekten çok, Ari, uzmanlaşmış bir Tanrı'ya tapar (s. 50). Bu zenginlik, belleğinin bu karmaşıklığı, önce, bir aşağılığın nedeni oldu. Gerçekten, doğanın çok yönlü olarak algılanması baş döndürür ve Ariler bir an orada yollarını şaşırmışlardır. Samiler ise, böyle bir dinamikle tehdit edilmediler (1859, s. 444, c. 8, s. 587).

Onların çelişkili utkuları bir başka türdendir. Önce, ona yabancı kalan bir çoktanrıcılığın büyüklüğünün ve sapmalarının koruması altında hoş tutulan tektanrıcılık, daha sonraları Samileri, avantajları-

31) Ona ayrılan bölüme bkz.

nın sakıncalarına maruz bırakacaktı (1859, s. 444; c. 6, s. 65; c. 8, s. 146). Zira ilk anların büyük ayrıcalığı olan şey, onların üstüne bir tuzak gibi kapanır. Gerçekte bu, Arileri, mitolojinin kusurlarına, tanrıların karmaşıklığına hazırlayan, daha sonra onları metafiziğe, fiziğe ve bilimsel zekaya yönelten manevi çatının aynı zenginliğidir. Bir zamanlar çok ani bir ilerlemenin nedeni olan Sami tektanrıcılığına gelince, bir anda tersine döner ve "insanlığın yürüyüşünde bir engel" (1859, s. 444; c. 8, s. 587) haline gelir.

O zaman Renan, paganizmin mitlerinin icadının, panteonlarının çokluğunun, "düşünme özgürlüğünü, inceleme ruhunu da" (c. 8, s. 148) ne denli içerdiğinin altını çizer. Burada, "Tanrı'nın, insanlığın ve evrenin sınırlarını belirsizlik içinde dalgalanmaya" bırakan hayâlgücüyle dopdolu bu toplulukların kalbindeyiz. Çocuk olan bu halklar, tam bir bağımsızlık içinde "evrendeki çokluğu" (s. 150) tasarlarlar. O zaman çoktanrıcılığın dillerini konuşurlar. Olgunluk çağı geldiğinde bu aynı halklar, bilimin sırrını keşfederler[32].

Sami ırkının ani utkusunun sonunda ona zarar vermesinin nedeni, bütün öteki halkların ondan ödünç almak zorunda kaldıkları tek Tanrı kavramının bilgisine "ilk günden başlayarak" (s. 146) eksiksiz olarak erişmiş olmalarıdır. "Zarif bir çocukluktan sonra sadece orta halli bir olgunluğa ulaşan bu az verimli doğalar" (s. 156)[33] gibi, Sami ulusları, "yetkinleşme" kabiliyetleri olmadığından, temel bir eksiklikten acı çekerler. Tanrı orada yalnız ve mükemmelse de, Sami tektanrıcılığı insanlığın çocukluk döneminde donup kalmış olmakla belirlenir. Onu telaffuz eden diller gibi, dinsel ruhun bu tekdeğerliliği de hareketsizliğe maruz kalmıştır.

Eğer Renan "Sami ırkının insan türüne çok büyük bir hizmette bulunduğunu" (1859, s. 432) kabul ediyorsa, bu hizmet, "tamamen

32) Mitolojik yetenekler Arilik ve bilimsel yaratıcılığa elverişli zihinler arasındaki bu uygunluk için bkz. Renan, 1859, s. 434; 7. cilt, s. 339 ve 737; 8, cilt, s. 149-150 ve 1230. Madem ki, "Sami kökleri kuru, inorganiktir ve bir mitolojinin ortaya çıkmasına kesinlikle elverişsizdir", Renan için, buna zıtlı da o kadar açıktır, (6. cilt, s. 58). Genellikle Ari olan çoktanrıcı düşünce ile bilimsel yetenek arasında bir karşılıklılık olduğu kanısı, bu dönemdeki yazarlarca paylaşılmıştır. Mümkün pek çok örnek arasında, bkz., L. E. Burnouf, *Essai sur le Vêda*, Paris, 1863, s. 464-469; aynı yazardan, *La Science des religions*, Paris, 1876, s. 310-311; J. Réville, *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, s. 85.

33) Ve Bonald'da, "olgunluk dini" olan Hıristiyanlık karşısında, "çocukluk dini, Yahudilik" için, bkz. (*Recherches philosophiques*..., s. 473).

olumsuz bir hizmet", Hint-Avrupalıların dünyaya taşıdıklarının kesinlikle aşağısında bir hizmet olarak kalır: Onlar "her uygarlığın *subsratum*"unu getirmişlerdir.

Belki şimdi, seçilmiş halkın tarihçisini yöneten bu olumsuzun övgüsü ve tektanrıcı İbraniden çift doğalı bir varlık yaratmak için ısrarı daha iyi anlaşılır. Müthiş bir asal görevle yükümlü, çöle ait olduğu kadar, eşi benzeri bulunmaz olan İbrani, aynı zamanda en küçük düşünceden bile yoksundur. Bu eksiklik, aykırı bir biçimde, zamanın ve mekânın çokluğu içinde yönünü bulmak söz konusu olur olmaz verimsizliğe dönüşen bir anın patlaması olan yoğun bir verimliliğin sonucudur. Eğer İbrani gerçekten Tek Tanrı'yı kabul etmişse, eğer bu hakikat onun üstüne çullanmışsa, bu olayda onun hiçbir sorumluluğu yoktur. Hiçbir durumda onun tektanrıcılığı düşüncenin bir yaratısının meyvesi değildir.

"Tektanrıcılık icad edilmez" (c. 7, s. 87). Bu, "özel bir paylaştırma ile" Yahudi halkına verilen "özel yeteneklerin sonucudur" (1859, s. 216). Hiçbir Mısır etkisi, hiçbir felsefi olgunlaşma, günün birinde, "hiçbir çaba olmaksızın" ortaya çıkan, bu ışık saçan vahye götüremeyecekti (c. 8, s. 582; 1859, s. 215, 221-223 ve 229).

Öyleyse, eğer Samiler, din konusunda[34] üstün bir biçimde yetenekli ve bilimde ise başarısızsa, bu benzersizliği, Renan için gerçeğe tekabülün bir işareti olan çoğulluğu tasarlamaktaki yeteneksizliğine vermek gerekir. Aynı yeteneksizlik, düşünüşünü de tanımlar: Ne simgeleyebilir (c. 3, s. 1141, n. 128), ne ülküleştirebilir (c. 8, s. 162). Böylece, söylem düzeninde sınırı, atasözü, mesel ve ayet olacaktır (s. 150, 160, 479-480). Pek çok tanrısal imge sistemi kuran destan soluğu, ona bir o kadar yasak olacaktır (1859, s. 438).

Samilerin "tektanrıcı içgüdüleri" (s. 426) Renan için yalnızca daha genel bir ilkenin özel bir uygulanışıdır: "İmgelemde ve dilde verimlilik

34) XX. yüzyılın ilk yarısında herkesce kullanılan bu beylik düşünce ile en ufak bir ilerlemeye elverişli olmayan İbranilerin yaratıcılık güçsüzlüğü düşüncesi, buluşmaktadır, ancak başka bir durumda ve tamamen başka bir şey ifade etmek için, 8 Mayıs 1932 tarihinde S. Freud'un A. Zweig'a yazdığı mektupta şöyle denmektedir: "Düşünün ki, hiçbir ilerleme bizim anavatanımızın toprak parçasına bağlı değildir, hiçbir buluş, ne de keşif (...) ama Filistin, sadece, dinler, dinsel gariplikler, arzunun iç dünyası ile dış görünüşler dünyasını baskı altına almada, kendini beğenmiş denemeler meydana getirmiştir (...)" (S. Freud ve A. Zweig, *Correspondance*, 1927-1939, L. Weibel ve J. C. Gehrig tarafından Almancadan çeviri, Paris, 1973, s. 75). Bu mektup üzerine dikkatimi çeken Lydia Flem'dir.

eksikliği"[35]. İşte, Samilerin niçin hiçbir fantezisi olmadığının ve her türlü mizahtan yoksun olmalarının nedeni –"neredeyse tamamen gülme yetisinden yoksundurlar" (c. 8, s. 152). Gene de bu sonuncu paradoksu belirtmek gerekir: Resmedilmiş ya da yontulmuş en küçük imge, Samileri putatapar kıldığına göre Sami diretişi, onları tam olarak çoktanrıcılıktan korumaz (1859, s. 425). Aynı zamanda İbrani yasa koyucunun aşırı sertliği sayesinde çoktanrıcılığın "sürekli ayartmalarına" (s. 237) kapılmamışlardır.

Bazı Samiler sayısız şekilleri içinde, görülebilen dünyanın alacalı baştan çıkarıcılığına kapılmış olabilirler miydi? Renan buna hak verir, ancak heyecanlanmaz. Önce, "hiçbir sadakatsizliğin" (c. 8, s. 147) hiç görülmediği ilkel çağın Samilerinin durumunun böyle olmadığını belirtir. Sonra, bir "Sami paganizmi" altında, zorunlu olarak bir "ilkel tektanrıcılığın" (1859, s. 272) profili görünür. Bunu kanıtlamak için her Sami tanrı adında saklı olan, cinse ait *El* terimini görmek yeterlidir. Eğer Renan bazı Samilerde tektanrıcılık eğilimi olduğunu kabul ediyorsa, bu hiçbir zaman Arilerin evrenini ve tanrılarını hareketlendiren doğal güçlerin sonucu değildir. Daha çok belirişler, tek bir tema üzerine basit tanrısal çeşitlemeler söz konusudur. Bütün bu *Baal* ya da *Bel* adları "paylaşılmamış" (s. 258-262) bir tanrısal iktidara göndermede bulunan işaretlerden başka bir şey değildir. Özel bir Sami tanrısının farkedildiğine inanıldığı yerde, bu, filologlara bir oyun oynayan yüce Tanrı'nın yalnızca bir sıfatıdır (s. 269)[36].

35) 1799'da, Berlinli bir protestan papazı olan F. Schleiermacher (1768-1834), yaratıcı imgelemi, insanda var olan en yüce ve en doğuştan şey olarak kabul ederek, onun övgüsünü yapar ("*das höchste und ursprünglichste im Menschen*" *(Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], H. Leisegang tarafından hazırlanan baskı, Leipzig, 1924, s. 106). Bu, romantizmin değişmez ifadelerinden biridir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. H. Eichner, "The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism", *Publications of the Modern Language Association of America*, 97, 1, 1982, s. 17 *vd.*

36) *Histoire du peuple d'Israël* (1887) adlı yapıtının ilk kitabında, *Religions des peuples non civilisés* (Paris, 1883) başlıklı yapıtını andığı Albert Réville'in (1826-1906) etkisi altında, Renan, Samilerin ilk zamanlarının tektanrıcılığıyla ilgili ifadelerini hafifletir (6. cilt, s. 48 *vd.*). Ama burada gene inançsız bir ödün söz konusudur. Eski Sami çoktanrıcılığını kabul etmeyi reddeden dogmatik körlüğü çok anlamlıdır, çünkü Renan, eski Sami dünyasının çoktanrıcılığı ile ilgili yazıtsal tanıklıkların çok bol olduğu *Corpus inscriptionum semiticarum*'un yayın yönetmenidir. Bu konuda J. Darmesteter şunları yazar: "Irk kavramının ve dil kavramının belirlenmesinin kuşkulu ve tehlikeli olmasının üstünde durmadan, Sami epigrafisindeki ilerlemeler, 1845'den beri tektanrıcılığın, Samilerde sadece bir istisna olduğunu ortaya çıkarmıştır [...]. M. Renan tarafından oluşturulan *Corpus* bile, antik Kartaca'dan, Fenike'den, İslam öncesi Arabistan'dan,

Edgar Quinet'nin (1803-1875) 1845'te Collège de France'ta "Muhammetçilik"[37] üzerine verdiği derste olduğu gibi, Samilerin günlük yaşamlarına ait pek çok şey, Renan tablolarında çöl manzaralarının sertliğiyle belirlenir. Orada ne bir siyasal düşünce, ne de sivil ya da askeri bir yönetim doğabilirdi (c. 8, s. 153-154). Bu tekdüze dünyada yalnızca bir kum yığını stratejisi kabul edilebilirdi. Böylece Sami İslamın fetihleri, askeri fetih sanatından çok, dini yayma gayretinin taktiklerinin sonucu olacaktır (s. 170, 175-176).

Bu tektanrıcı uygarlığın göçebe yüreği, onu barındıran çadırdır. Ve görünmeyen Tanrı'sı için hareketli bir taht keşfetmek bile gerekir. Sami toplumuna gelince, bu, her şeyden önce, orada "hiçbir siyasal ve adli kurumun" (s. 153) görülmediği bir kabiledir. Eğer Quinet Yehova'nın "kendi çevresinde toplumsal bir çöl"[38] kurduğunu kabul ediyorsa, Renan, bu yoksulluğu daha iyi göstermek için "hiçbir düşünülmüş yasa izi taşımayan güzel dil" (c. 8, s. 259), çok uzun bir süre her türlü dilbilgisinden yoksun İbranicenin getirdiği kanıta bir kez daha başvurur. İlkel zamanların çoktanrıcı Arilerinde aile birimi "sıkı tek eşliliğe" (c. 6, s. 34-35) saygılıysa da, tektanrıcı Samilerin çok eşli olduklarına işaret ederek, Renan'ın uygar dünyayı karşıt iki sütunda sınıflandırdığı aynı tema üzerine olan bu çeşitlemeleri keselim. Bu, aynı zamanda "toplum diye adlandırdığımız her şeyin gelişmesine" (c. 8, s. 152) terstir.

eski bir Sami çoktanrıcılığına dair sayısız kutsal kalıntı getirmiştir [...]. Bu kuramlar [...] M. Renan'ın, bütün yapıtına, sonuna kadar egemendir [...]" (*Journal asiatique*'in "Yıllık Raporu", (1893, s. 57). Renan'ın, 25 Ocak 1867'de, Académie des inscriptions et belles-lettres'e oluşturmayı önerdiği ve ilk fasikülü 1881'de çıkan bu *Corpus*'un yayını için bkz. *a.g.y.*, s. 74 *vd.* M. Vernes, "Ernest Renan", *Revue internationale de l'enseignement*, 24, 1892, s. 387-395.

37) E. Quinet, "Le mahométisme" (1845), *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, 1984, s. 117-136, Renan, İslamda, tektanrıcı üç dinin en gerici olanını ve hatta Sami ruhunun ifadesini görüyordu (s. 254). İbranice'nin Arap dili karşısındaki özgül durumu için, bkz. 8. cilt, s. 96 ve 514. İslam hakkında "L'Islamisme et la science" üzerine olan ünlü nutku ve 1883 baharında onu izleyen Cemaleddin el-Afgani ile olan bilimsel tartışması dışında (1. cilt, s. 945-965), Renan, çoğunlukla, görülmemiş bir sertlik göstermiştir. Bir tek örnek: Fenike'deki görevi sırasında (1860-1861) yazılmış, siyah deri ile kaplı küçük cep defterlerinden birine kaydedilen ve Bibliothèque nationale'de muhafaza edilen ve H. Psichari tarafından anılan bir notta şunlar okunur: "İnsanların en halim selimi olan ben, kötülükten yeterince nefret etmediğim, onun için hoşnutluk duyduğum için kendime kızan ben, İslam için acımasızım. İslama, haysiyetsizce ölüm diliyorum. Onu tokatlamak isterdim. Evet, Doğu'yu Hıristiyanlaştırmak gerekir, ancak, Doğu Hıristiyanlarının yararına değil, Batı Hıristiyanlığının yararına" (*Renan d'après lui-même*, Paris, 1937, s. 213-214). Bu cep defterleriyle ilgili olarak, bkz. daha ileride, s. 90, n. 43.

Çiçek ve Yaban Fidan

Renan'ın Sami incelemelerinin ufkunda, bilgisine derin bilgi katan yeni Hint-Avrupa bilimleri açılır. Renan'ın bu yazılarını okumak, onun Ari aynasınca sunulan imgeyi de tanımayı gerektirir. Zira İbranice profesörü Sami tektanrıcılığının etkileri ve temelleri üzerine düşündüğünde, eskiden çoktanrıcı olan, sonra Hıristiyanların "yumuşak"[39] tektanrıcılığıyla canlandırılan Ari zihniyetin zafere ulaşması gerektiği bir tarih içerisinde, çoğu kez onu anlamak –hatta bir bakıma onu yok etmek– ister.

Şu halde yanılmamak gerekir. Renan, Sami tektanrıcılığını sorguladığı zaman, onun için çağdaş olan, Hint-Avrupalıların çoktanrıcılığına maledilmiş bir değerler bütünü üzerine kurulu yanıtlar görmüştür. Eğer Renan'ın pek çok sayfası XIX. yüzyılda Ari-Sami "dialogunun" bazı ögelerini aydınlatabiliyorsa, bu demektir ki, bu bilgin, başkalarından daha çok, romantikler gibi, yazılarının temelinde olan Şeyleri açıklamaktadır. "Küçük defterlerinin" birinde, bir sayfanın sonunda bulunan kısa bir formül içinde şöyle yazar:

> "Bütün yaptığım, kaybolan inancımın ışıltılı bir mezarından başka birşey değildir"[40].

Dürtüleri *Souvenirs*'de[41] (*Hatıralar*) olduğu kadar, Hıristiyanlığın kökenleri hakkında tarihçi ve filolog olarak yazdığı yapıtını harekete geçiren eğreltilemelerde de ifadesini bulur.

Ariler ve Samiler arasındaki ilişkileri bir hiyerarşiye göre düzenleyen sistemin tutarlılığı, Pictet'yi[42] ve pek çok başkalarını olduğu gibi Renan'ı da, Hıristiyanlığı Sami tektanrıcılığının etkisinden kurtarmayı deneme zorunda bırakır. Böylece, dolambaçsız olarak *Vie de Jésus*'nün (*İsa'nın Hayatı*) hazırlık defterlerinde Renan, ileride sayısız değişik biçimleri görülecek olan şu cümlelerini yazar:

38) E. Quinet, *a.g.y.*, s. 119.

39) "Yumuşak" çünkü daha özel ve tam olarak tektanrıcı (Renan, 1859, s. 250-252 ve 422; 4. cilt, s. 125 [s. 99'da anılan]). Gene, devamına bkz., ve Pictet için, s. 126 *vd.*

40) H. Psichari tarafından anılan, *a.g.y.*, s. 276.

41) Daha yukarda, örneğin, s. 70 *vd.*

42) Bkz., daha ileride, s. 126 *vd.*

"Yahudiliğe hiçbir şey borçlu olmayan, ancak her parçasıyla yüce ruhunun yaratısı olan yüksek bir Tanrı kavramı, İsa'nın düşüncesinin ilkesi oldu [...] Sonuç olarak İsa'da Yahudi hiçbir şey yoktur"[43].

İsa'yı Yahudilikten kurtarmayı amaçlayan bu hareket başka ilerleme yolları bulur. O zaman Renan Yahudilik ve İslamın karşısında "daha az Sami olan" (1859, s. 422) bir Hıristiyanlığı, hatta, ortaya çıkartılan üç dinden "en az tektanrıcı olan" Hıristiyanlığı kabul eder. Eğer Hıristiyanlık böylece "Sami düşünüş sınırlarını tamamen asmışsa" (s. 440) bunun nedeni ona dönen halkların düşünüşünü kabul etmesindendir. Renan'ı Collège de France'taki öğretimine başlarken şunu ilan etmeye götüren aynı düşünüştür:

"Hıristiyanlık utkusu, ancak Yahudi kabuğunu tamamen kırınca, kurucusunun yüce bilincinde Sami düşünüşünün dar engellerinden kurtulmuş bir yaratı olduğu andaki haline yeniden döndüğünde sağlamlaşmıştır" (c. 2, s. 332).

Hıristiyan bir Batı'nın muammalı soy zincirini çözmeye özen gösteren dilbilim sistemiyle Ari, dinsel inancıyla Sami olan Renan, İsa'yı Yahudilikten kurtardıktan sonra İsa'yı Arileştirenlerin yanında yer alır.

"Kökeninde tam bir Yahudi ürünü olan Hıristiyanlık, böylece zamanla ırktan aldığı hemen hemen her şeyden sıyrılma noktasına geldi, öyle ki, onu eksiksiz bir Ari dini olarak görenlerin tezi pek çok bakımdan gerçektir" (c. 5, s. 1142).

İslam tarafından yapılan bir yön değiştirme, Renan'a Hıristiyanlığı Sami kökenlerinden daha çok farklılaştırma iznini veren bu aynı Arileştirici yörünge içinde bir başka aşama oluşturabilir. "Yahudiliğin devamı Hıristiyanlık değil, fakat İslamdır"[44].

43) P. Alfaric, *Les Manuscrits de la "Vie de Jésus" d'Ernest Renan*, Paris, 1939, s. 61-62 ve 26. İlk cümle üçüncü defterden (Nouv. Acq. Franç., 11. 483) ve ikinci cümle, ikinci defterden alınmıştır (*a.g.y.*, 11.848). Renan'ın elyazmaları ailesi tarafından 1895 yılında Bibliothèque nationale'e teslim edilmiştir. Renan'ın Filistin'de kaldığı sürede, 1860-1861'de Fenike'deki görevine ait notları kaydettiği dört defterinin tarihlendirilmesiyle ilgili bilgiler için, *a.g.y.*, s. XVII-XIX.

44) İlk defterinde (P. Alfaric, *a.g.y.*, s. XXXI, n. 7).

Onu devam ettirmekten çok, Hıristiyanlık, ilkel Kiliselere "mayalanmayı meydana getiren mayayı" (c. 1, s. 240) temin etmekle kendini tanımlayan Yahudiliğe karşı bile çıkar. İbranilerin yapıtı "olumsuz bir hizmet"le özetlenmesine karşın, İslam "insan türü için faydalı olmaktan çok zararlı" oldu. O andan itibaren, Renan, "Hıristiyanlığın sürekli olgunlaşmasının, sinesinde Hint-Avrupa ırkının dehasını egemen kılmak için gittikçe daha çok Yahudilikten uzaklaşmaktan ibaret olması gerektiğini" (c. 1, s. 240) kabul eden yazarlara hak vermekten başka bir şey yapamaz.

Uygarlaşmış insanlığın kökenlerinin manzarasını daha da iyi Arileştirmek için, Renan, tasarısına tutarlı bir coğrafya sağlayan tarihyazımı geleneğini izler. O zaman, Yeryüzü Cenneti'nin Himalayalar'dan az uzakta, Keşmir'de, adı "bir bahçe"yi, Oudyâna'yı (c. 8, s. 566-567)[45] hatırlatan antik bir krallıkta olduğunu kabul edip etmemeyi kendisine sorar. Bu konuda bir gözlem: Zamanının entellektüel Avrupa'sının[46] bir kısmının düşündüğüne kendine göre tanıklık yapan Wagner, 7 Haziran 1855 te Franz Liszt'e Londra'dan şöyle yazar:

> "Modern bilmin araştırmaları sayesinde arı ve katışıksız Hıristiyanlığın, ulu Budizmin bir dalından başka bir şey olmadığının ispatına ulaşılabildi [...]"[47].

45) Bu sayfalarda Renan, Cennet'in tarihsel coğrafyasını tartışır. J. C. Adelung (1732-1806) gibi, Cennet'i Keşmir'e yerleştirir (bkz. G. J. Metcalf, "Adelung Discovers the Languages of Asia", *Histoire, Epistémologie, Langage*, 6, 2, 1984, s. 107). Herder Tekvin'deki Cennet'i Hindistan'a yerleştirebilmişti: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, B. Suphan tarafından hazırlanan baskı, 13. cilt, s. 431-432 (bu konuda, *yukarıda*, s. 17, n. 22).

46) Böylece L. E. Burnouf (*La Sciences des religions* [1870], Paris, 1876): "Bütünü içerisinde Hıristiyanlığın Ari bir doktrin olduğunu ve din olarak Yahudilikle halledecek hiçbir şeyi olmadığını" (s. 120) göstermek için sayısız sayfa ayırır. Ya da, "dinimizin başlangıç kaynağını aramamız gereken yer İncil değil Veda ilahileridir" (s. 217). Fakat bir yüzyıl önce, Voltaire, 21 Aralık 1775'de, Prusya kralı II. Friedrich'e şöyle yazar: "Bana öyle geliyor ki, bizim aziz Hıristiyan dinimiz eski Brahma dini üzerine kurulmuştur" (bkz. *Voltaire's Correspondence*, T. Besterman'ın hazırladığı baskı, Cenevre, 1964, 92. cilt, mektup 18677, s. 182; bkz. *yukarıda*, s. 22, n. 47). H. Pinard de La Boullaye'de, *L'Etude comparée des religions. Essai critique*, Paris, 1922, 1. cilt, s. 465-466, Hıristiyanlığın Buda kökenlerine ait varsayımların tarihi hakkında bazı kaynakça bilgileri verir.

47) R. Wagner ve F. Liszt, *Correspondance (1841-1882)*, Paris, 1943, s. 327. Daha sonra, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*'de (1898) (2. baskı, Münih, 1900, 1. cilt, s. 189 *vd.*), H. S. Chamberlain (1855-1927), Wagner'i ve Bayreuthlu arkadaşlarını heyecanlandıran, Ari bir İsa'yı popüler kılan, Hıristiyanlığın Arileşmesine pek çok sayfa ayıracaktır. Bkz. W. Schüler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Münster, 1971, s. 275-276.

Yahudi dininden kurtarılan bu İsa'ya, Renan, çakıltaşlı, verimsiz ve dogmatik ülke Yahuda çölünün karşısına verimli ve gülümser bir Celile'yi yerleştirerek, yeşermiş bir ülke bağışlar. Orada, "bu Yeryüzü Cenneti"ndedir ki (c. 4, s. 178) İsa karşılanmış ve anlaşılmıştır. Gene oradadır ki, insanlığı gelişmeye doğru götürmek üzere başvurulmuş bir düşüncenin ilk anları kök salmıştır. O zamandan beri on sekiz yüzyıl geçti ve İsa'nın dinine evrensel ve ebedi bir nitelik atfetmek gerekir, çünkü pek çok bakımdan "son din" (c. 4, s. 362; c. 1, s. 272 *vd.*) söz konusudur.

Burada hayâli bir coğrafya içinde, aynı Ari-Sami ayrımını, Filistin'in kuzeyi ile Kudüs arasındaki aynı uzaklığı buluruz[48]. Manzara bir dilin lehçesine varıncaya kadar etkili olduğuna ve böylece halkların düşüncesini biçimlendirdiğine göre (c. 8, s. 95-96) yerin ve iklimin ikili belirleyiciliği, Celile ve Yahuda arasında, Cennet ve çöl arasında sınırları çizer. Aynı zamanda manevi bir engel, Renancı ırkları ayıran engel kadar aşılamaz bir engel. "Sami ve Ari arasında bir uçurum"[49] var. Bu nedenle "yalnızca Kuzey Hıristiyanlığı yarattı" (c. 4, s. 125). Öte yandan bu, İsa'nın çarmıha gerildiği tepe oldu. Yahuda "dünyanın en kederli ülkesi", İsa'ya düşman bir tektanrıcılığın sımsıkı yapıştığı bölgedir. Yahuda ülkesi aşırı bir tektanrıcılığın bütün özelliklerini gösterir. Karşıda, neşeli ve hoşgörülü Celile "daha az sert olan tektanrıcı" bir düşünüşü cisimleştirir.

Eksiksiz bir evren meydana getirmek için iki "zıt kutbu" eklemleme tarzı, Yunanistan'da da ortaya çıkar[50]. Gerçekten, birbirine bu kadar yakın, ama gene de "birbirine rakip iki kızkardeş" olan Sparta ve Atina'dan daha farklı ne var? Filistin'i paylaşan İbrani halkının durumu aynen böyle oldu[51]: "Dik kafalı Yahudiliğin gerçek vatanı Kudüs"

48) Celile ve Yahuda, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki bu karşıtlığın sorun olduğu, P. Alfaric tarafından yayımlanan *Vie de Jésus* ile ilgili hazırlık defterlerinin bazı sayfaları için, bkz. *a.g.y.*, s. 13-14, 16, 19-26 ve 31.

49) İlk defterde (*a.g.y.*, s. 16).

50) Renan'ın eski Yunanistan'la kurduğu hem yoğun, hem uzak ilişkiler için bkz. P. Vidal-Naquet, "Renan et le miracle Grec", *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, s. 245-265.

51) Bunu iyi açıklayan ikinci deftere de bkz. (P. Alfaric, *a.g.y.*, s. 20-21). L.-E. Bournouf (*a.g.y.*) Yahudi halkında "iki ırk" görmeye kadar gider; biri, "İsrail halkının büyük kısmını" oluşturan Samiler; öteki ise "Kudüs'ün kuzeyinde, Celile'de yerleşen ve 'Polonyalılara' benzeyen, 'azınlıkta olan' muhtemel Ariler". Ona göre, bu Ari Celile, köklerini Zerdüşt dinine salan Hıristiyanlığın doğuşunu gördü (s. 117 ve 303). Bu konuyla ilgili olarak, daha ileriye bkz., s. 122-123, n. 15-16.

ve İsa'nın kendisini evinde hissettiği "çok yeşil, çok gölgeli, çok gülümser bir ülke" olan Celile.

Vie de Jésus'nün önsözünde Renan, kitabının yazımı için Filistin'e[52] yaptığı yolculuğun büyük önemi üzerinde durur.

> "Metinlerin ve yerlerin çarpıcı uyumu, İncil ülküsüyle ona çerçeve görevi yapan manzaranın şahane uyumu benim için bir Tanrı vahyi oldu. Gözlerimin önünde parçalanmış ama hâlâ okunabilen beşinci bir İncil vardı. [...] (c. 4, s. 80).

Bu "beşinci İncil" tarihin zamanını yok etmek için, ululanmış bir coğrafyanın manzaralarını kullanan Renan için okunabilir olur. Zira Celile bitkilerini, hayvanlarını, olduğu gibi korumuştu, tıpkı Yahuda'nın doğasının her zaman aşırı derecede kurak oluşu gibi. 1861'in bu tatlı nisan ayında, "Celile'de çiçekler eşsiz güzelliğe sahiptir" ve "İsa çiçekleri severdi, en güzel derslerini onlardan alırdı"[53]. Renan, eğretilemeli uçuşları sayesinde çevirisini sağladığı bu atmosferlerin anlatılışına büyük önem verir. O zaman sayısız kokuları ve renkleri olan mevsimlerin hatırlanışında okuyucuya eşlik ederek onu korur, bitki örtüsünü, gölleri, dağları keşfeden bir bakışın efsununu paylaşmaya davet eder onu.

Renan, yerlilerin psikolojisi hakkında zamandışı bir görüşü sık sık doğayla ve iklimle birleştirir. Henriette Psichari[54] atasının tutkusunu iyi okumuştur. "Bireylere gelince, Renan bile bile onları eski zamanın bireylerinin benzeri olarak farzeder. Çeşmeye giden bir kadın, evinin eşiğinde çaba göstermeden duran başka bir kadın gördüğünde on sekiz yüzyıl yıkılır. Martha, Meryem ve Maddalalı ayakları çıplak, keten örtünmüş olarak oradadırlar"[55]. Renan, İsa'sını ortamıyla uyuşturmak ister. Öyleyse arazide görülen özellikler onda da olacaktır. "Hiçbir şekilde dindaşlarının kusurundan muaf değildi. Bugüne kadar tüm tartışmalarda hakaretamizdirler. Birbirlerine küfürler ederler"[56].

52) Renan Fenike'deki görevi sırasında (1860-1861), 1861 ilkbaharında Filistin'de bir ay kaldı.

53) İlk defterin bir paragrafından iki alıntı (P. Alfaric, *a.g.y.*, s. 13).

54) 30 Eylül 1984'de doğan ve Henriette diye adlandırılan Euphrosyne Psichari, Noémi Renan'ın (1862-1943) ve Jean Psichari'nin (1854-1929) ikinci çocuğudur. Büyükbabasının *Oeuvres Complètes*'inin yayımını, eski Michel Lévy Frères olan Calmann-Lévy Yayınları'nda gerçekleştirdikten sonra, 1972'de ölür.

55) H. Psichari, *a.g.y.*, s. 196.

56) İkinci defterin notu (P. Alfaric, *a.g.y.*, s. 21)

Manzara ve psikoloji, coğrafya ve tarih, "Kudüs'ün soyutlamalarına karşı çıkan Kuzey natüralizmini"[57] belirtmek için *Vie de Jésus*'nün yazarının buyruklarına uyar.

Hıristiyanlığın kökenlerinde Batı maneviyatının bu iki bölgesinin karşıtlığı bulunur. Bu ikilik, Renan'ın daha sonra daha iyi ayırmak üzere Arileri ve Samileri uygarlığın beşiğine yerleştirdiğinde de, bu tanrısal çiftin dialoğunda devam eder. Ari-Sami cevheri üzerinde böylesine çok ısrar eden Renan, böylece bu ayrılığın anlamını şimdi çok iyi ortaya koyabilir.

Bitkisel bir eğretileme, Renan'ın yapıtına ve düşüncesine esin veren evrimci modeli güçlü bir biçimde ifade eder: Renan şöyle der:

> "Böylece İncil kendisinin olmayan meyveler getirdi; Yahudilik, üstünde Ari ırkının çiçeğini açtığı yaban fidandan başka bir şey olmadı" (c. 5, s. 1143).

Renan'ın girişiminde eğretileme kavramsal işlemin yerini tutar[58]. Benzerlikler üreterek, kendi imge dizilerini sıraya koymak için, oynamayı sürdürdüğü eğretileme sistemlerine dayanır. Tutarlılığı, görünür bağların sonucu olan bu imgelerden birkaçını gördük. Kuşkusuz Renan, "kökenlerin her zaman insanın kafasını kurcaladığına" (c. 6, s. 66) inanır. Ve böyle bir araştırma içerisinde Hıristiyanın zorunlu olarak İbraniye çarptığına inanır (c. 1, s. 909). Ama eğer Yahudiler insanlığa "çok üstün bir dini" (c. 7, s. 823), Arilerin dinini öğrettilerse, Veda'lar, "kökenlerimizin anahtarı, Yahudi düşüncelerine dönüşümüzle onlara ilgisiz kalmamamız gereken atalarımızın ilkel vahyi olarak" ortadadırlar.

Orada insanın kendisini hem yabancı, "tektanrıcı bir ırkın" (1859. s. 216) mirasçısı ve hem de çoktanrıcı ataların çocukları olarak gördüğü bu sorunlu soy zincirleri, gene de, bir soruyu dokunulmamış olarak bırakıyor: Din ve dil, ilke olarak ancak Sami ya da Ari olabilen aynı bir kafa yapısı içinde çözülmemecesine bağlı olduğuna göre, nasıl din yönünden tektanrıcı ve Sami, dil yönündense Ari olunabilir? Bu

57) A.g.y., s. 26.

58) *L'Avenir de la science* başlıklı bir yaşam programında, Renan, şunu söylüyordu: "Biçim, üslup düşüncenin dörtte üçüdür, ve bu bazı sofuların iddia ettiği gibi bir haksızlık değildir" (c. 3, s. 850).

çifte aidiyet nasıl kabul edilir ve açıklanır? Bu ikili değiştirme nasıl yüklenilir? Renan'da bu gerilimin billurlaşmasını görürüz:

> "Bütün doğu halkları arasında yalnız İsrail dünyanın tamamı için yazmak ayrıcalığına sahip oldu. Kuşkusuz Veda'ların şiiri hayranlık uyandıran bir şiir, bununla birlikte ait olduğumuz ırkın ilk şarkılarından oluşan bu derleme, dinsel duygularımızın anlatımında hiçbir zaman bizimkinden çok değişik bir ırkın yapıtları olan Mezmurlar'ın yerini tutmayacak" (c. 8, s. 258; c.7, s. 80).

Bir ilişkiler dizisi içinde, Renan'ın, Samiler için tektanrıcı İsrail ne ise, çoktanrıcı Yunanistan da Hint-Avrupalılar için odur, dediğinde, bu ilişkilendirici kavram farklı bir biçimde yeniden ortaya çıkar (1859, s. 216). Böylece Sokrates Atina'ya karşı çıkarak, Kudüs'te İsa'nın rolüyle karşılaştırılabilecek bir rol oynar; hatırlanacağı gibi Renan Celile ve Kudüs'ü, Atina ve Sparta ile yan yana getirmişti. Veda'ların buluştuğu bir başka benzeştirme daha: Sanskritçe İbraniceye tekabül eder. Çünkü bu lehçelerden her biri "anahtarı" elinde tutar, kendi dil ve düşünüş ailesini belirleyen "sırların mutemedi"dir (c. 8, s. 238).

Kendini aynı zamanda Ari hisseden Hıristiyan Saminin kalbinde çarpan şey görülür, o hem oradadır hem başka ırktandır:

"Bizimkinden böylesine farklı bir ırkın" (c. 8, s. 258) bu atası, tektanrıcı ve Sami İbranidir; yabancı, başka yerden gelmiştir, ancak, Mezmurlar'ın zoruyla aynı olanın kaynağında durur. Böylece Renan'da, kendisine ulaşabilmesi için, Hıristiyan, böylesine tuhaf bir mesafede duran bu başkasını sindirme yoluyla, kendini doğrulamak zorundadır.

Sanskritçe ve İbraniceden oluşan bu dil çiftinde, Ari, "bir metafizik sistem içinde" (c. 3, s. 863) ün salar, Sami "şehvetli ve tatlı bir şiirle" ölümsüzlüğe ulaşır. Böylesine duygulu ses tekrarının Samilerde egemen olduğu yerde, Sanskritçe başından beri yalnızca "kavramsal bir anlamı" (c. 8, s. 74) varmış gibi görünen bazı sözcüklere sahiptir. Bu çiftin böylesine eşit olmayan iki üyesinin birleşmesinden Hıristiyanlık ortaya çıkar. Arilerin soyut aklının sonunda Samilerin dinsel coşkunluğuna egemen olduğu bir bağlaşma.

"Hıristiyanlığın Davası"

"Bir bilgin ve bir aziz" (c. 2, s. 857): Le Hir, genç Sulpice tarikatçısının kendini özdeşleştirdiği İbranice üstadı, işte böyleydi. Hem baştan çıkarıcı, hem söz büyücüsü, "bir flütçü" gibi zarif, sanatçı, şair ama bir o kadar da üstün bilgin[59] olan Renan kuşkusuz, dinin ve bilimin yeni yakınlıklarının görüldüğü bir yapıt yaratmayı diliyordu. Bu tür bileşimleri Katolik Kilisesi'nin yasakladığını çok iyi anlamış olduğu için, Renan, çok hayran olduğu seleflerinden bazılarını izlememeyi tercih ediyordu.

> "Herder en iyi tanıdığım Alman yazarı idi[60]. Geniş görüşleri beni büyülüyordu ve büyük bir üzüntüyle kendime şöyle diyordum: Ah, bütün bunları bir Herder gibi düşünmeye ve Hıristiyan vaiz, protestan papazı olarak kalmaya muktedir olamıyorum!" (c. 2, s. 875).

Geriye, Renan'ın yapıtının kıvrımları arasında Kilise ile arasına koyduğu mesafeyi nasıl yazdığını görmek kalıyor. Çünkü, doğa üstüne, boş inançlara, dogmalara karşı ve daha başka bir takım "hoşa gitmeyen cüruflara" (c. 5, s. 1146) karşı kesin cümleler fırlatsa da, hatta Yahudiliğin ve bir çeşit Hıristiyanlığın düşüşünü bildirirse de (c. 5, s. 1146; c. 6, s. 1516 *vd.*), Renan, uygar halklar için "Hıristiyanlığın" eş anlamlısı olan "dinin" yok oluşunu temenni etmez (c. 4, s. 363; c. 5, s. 1145). Dahası "kilise toplumuyla" (c. 5, s. 1148) sivil toplum arasında adamakıllı bir ayrımın gerektiğini kabul ediyorsa da, dinin "ruhun beslenmesi" ve onu üreten "normal insanın" (c. 1, s. 280) uyumlu dengesi için gerekli bir kurum olduğuna tamamen inanmıştır. Zira unutmamak gerekir, "bir sonsuzluk bizi aşmakta ve yakamızı bırakmamaktadır" (s. 168).

59) H. Psichiari'nin *Renan d'après lui-même*, Paris, 1937 adlı kitabından başka, J. G. Frazer'in iki konferansında toplanmış Renan'ın bazı yönleri, *Sur Ernest Renan*, Paris, 1923; A. Réville, "Ernest Renan", *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, s. 220-226; M. Vernes, "Ernest Renan", *Revue internationale de l'enseignement*, 24, 1982, s. 380 ve 386; J. Darmesteter, "Rapport annuel", *Journal asiatique*, 1893, s. 38; M. Vernes, "Ernest Renan et la question religieuse en France", *Revue de Belgique*, 1899, s. 28; A. Dupont-Sommer, "Ernest Renan et ses voyages", *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres des séances de l'année 1973*, Paris, 1974, s. 604.

60) Renan, Quinet'nin çevirisinden (1827-1828) *Idées*'yi ve barones A. de Carlowitz'in çevirisinden (1846) *Poésie des Hebreux*'yü okumuştu. Gene bkz. *yukarıda* s. 70 *vd.*

Avrupa'nın dinsel geleceği Renan'ı hiç endişelendirmez; o şuna inanmıştır, "XIX. yüzyıl, sık sık söylendiği gibi İsa'nın dininin sonunu göremeyecektir"[61] (s. 171). Yarının dünyasında kaybolacak şeyler, doğaüstü olaylara duyulan inançlardır. Ama hiçbir durumda, insan yüreğine şiir kadar gerekli, "sevgi kadar ebedi olan din" kaybolmayacaktır. Batıl inançlarla dini, İsa'nın[62] açıkladığı dinsel ilkelerle dogmaları karıştırmamak gerekir. Yalnızca bu ilkeye, sonsuz gelişme çağrısında bulunuldu. Aynı zamanda geleceğin dini zorunlu olarak "tek ebedi ve evrensel olan, bu özgün Hıristiyanlığın"[63] (s. 273) biçimine bürünecektir.

Renan önerilerini çoğaltır. Kendi gözünde, inançlarının birliğini tehdit etmeyen çelişkili tavır alışlar onu korkutmaz. Gene de uzlaşmadığı bir nokta vardır: Hıristiyan dogması vahyi kabul eder, böylece de mucizeyi, oysa bilim bunu hiç bir zaman kanıtlayamamıştır. Böylelikle Hıristiyanlıkla bilim arasında "savaşım kaçınılmazdır" (c. 5, s. 1144). Öyleyse, Renan'ın mutlak olmasını istediği "İsa'nın dininden" (c. 4, s. 362-364) ne anlamak gerekir? Onun için "dini" belirtmek üzere bir başka sözcük haline geldiğinden bu yana "Hıristiyanlık" sözcüğünü nasıl anlamalı?

"Yahudilikle bozuşmaktan" (c. 5, s. 1142) doğan Avrupa'nın belleği, Hıristiyanlık, "bizim ırkımızın insanları" sayesinde hazırlandı. Hatta "serbest kişinin" (s. 1145) seçimi ne olursa olsun, Hıristiyanlıkta ancak Avrupa uluslarının dini bulunabilir. Hatta kişisel olarak, tam bir bağımsızlık içinde, onu anladığı gibi yol alabilse bile, geriye tamamıyla Hıristiyan anlamlarla yoğrulmuş tarih kalır.

Onun, uygarlıktan çıkması söz konusu olmadığı kadar, onu silmek de mümkün değildir.

61) Burada, Renan'ın, Collège de France'taki dersleri kaldırıldıktan sonra 1862'de yayımlanan "Explications à mes collègues"lerinden (c.1, s. 143-172) yararlanıyorum. İsa'nın diniyle, Hıristiyanlıkla ya da Avrupa'nın geleceğiyle ilgili o günkü koşulların ürünü olan metnin ifadeleri, (bkz. *yukarıda*, s. 73, n. 9) daha önce anılan diğer metinlerde de, benzer bir biçimde bulunur: "L'avenir religieux des sociétés modernes" (c. 1, s. 233-281), *Vie de Jésus*, *Histoire d'Israël* ve *Marc-Aurèle*.

62) "İsa'nın karşısında Renan'ın durumu" için bkz., bir "Tanrı oğlunun" dininin sahip olabileceği anlamı canlandırdığı H. Psichari'nin güzel sayfaları (*a.g.y.*, s. 215-219). Defterlerinde Renan kendine soruyordu: "O çağda bir Tanrı oğlu ne olabilirdi?" (P. Alfaric, *a.g.y.*, s. 4), ve "bir oğulun babasıyla olan bağlarının" büyüklüğüyle büyülenmeyi bırakmadı (s. 217). Yetim olan Renan, babasını beş yaşındayken kaybetmişti.

63) Bu cümleyle ilgili olarak M. de Certeau, yayımlandığını gördüğü son metinlerinde şöyle yazıyordu: "'Saf aşk' Renan tarafından övülen 'ebedi ve evrensel özgür Hıristiyanlık' içinde kendini bulur (...)" ("Historicités mystiques", *Recherches de science religieuse*, 73, 3, 1985, s. 337).

"Hıristiyanlık fiilen uygar halkların dinidir; her ulus onu, düşünsel kültürünün derecesine göre çeşitli anlamlarda kabul eder" (s. 1145).

Hıristiyan gelenek, böylece, uygar insanlığa sunulmuş tek ortak ahlakı dokumuştur. İşte bunun için Renan'ın "hâlâ bu dünyada din toplamının" (c. 1, s. 168) etkisini azaltmayı dilediğini düşünenler yanılırlar. Hangisi olursa olsun, bir devrimin büyük bir aile halinde bütün çağdaş ulusları birleştiren dinsel bağları bir gün koparabileceğini düşünenlerin yanılgı içinde oldukları gibi. Onların dayanışması düşünsel ve ahlaki değerler üzerine kurulur, değerlerin ilkesinde "İsa adı parlar" (c. 4, s. 364). Sokrates felsefeyi, Aristoteles bilimsel düşünüşü yarattıysa, "saf tapınmayı" tasarlama biçimini bile kesin olarak tesbit ederek "mutlak dini" (s. 363) kuran, İsa'dır.

"Bu anlamda, biz Hıristiyanız, hatta bizden önce var olan Hıristiyan geleneğinin hemen hemen bütün noktaları üzerinde ayrılsak bile" (s. 364).

Eğer yalnızca Hıristiyanlık uluslara bir bellek, köklerini uygarlığın arşivlerine daldıran bir etik ve estetik sunabiliyorsa, bu, İsa'nın dini "geleceğin sırrını içinde taşıdığı" (c. 1, s. 168) içindir. Fakat Renan kendi Hıristiyanlık anlayışında ısrar eder: Kilise'nin yüksek bilginlerinin aksine, İsa hiçbir dogma kurmamıştır. Girişimi insanlara "yeni bir düşünüşü" (c. 4, s. 362) öğretir. Öğretisi bile "o kadar az dogmatiktir" ki, "ne onu yazmayı, ne de yazdırmayı"[64] düşünür. Böyle anlaşılan Hıristiyanlığın bilimsel düşünceye karşı çıkmak için hiçbir nedeni yoktur. Onun tamamlayıcı bir parçasıdır.

"Bilgin meslektaşlar, işte bu anlamda tamamen bilimsel olan bir çizgiyi izleyerek gerçek dinin davasına hizmet etmeye değer veriyorum, hatta Hıristiyanlığın davasını da ekleyeceğim (buna)" (c. 1, s. 170).

"Gelecek" ve "ilerleme". İşte İsa'nın dininin sırrı. Avrupa, bu Hıristiyan ülküsünün utkusuna öylesine yardım eder ki, Renan için, kurucusunun ahlaki söylemi "bütün ilerlemelerin tohumunu içerir"

64) Bu konuda, *Vie de Jésus*'de: "İncil'de boşuna bir ilahi öneri aranıyordu" (4. cilt, s. 364). Ve *Vie de Jésus*'yle ilgili olarak *Souvenirs*'de: "Bu kitabın ruhu olan, İsa'nın büyük kişiliğine duyulan inanç, ilahiyata karşı savaşımda benim gücüm olmuştu. Gerçekten İsa her zaman benim üstadım oldu" (2. cilt, s. 876).

(s. 170). Bilim ve din, bundan böyle Batı uygarlığı için kabul edilebilir tek geleceğin tanrısal dinamiği içinde yazılı olan toplumsal bağlardan bir çift[65] oluşturur.

Renan'ın öldüğü yıl yayımlanan, yapıtına ilişkin bir analizinde, Maurice Vernes (1845-1932), "*olası* bir İsa'yı [...] *olası* bir Hıristiyanlığı yeniden kurduğunu"[66] hatırlatarak ona saygısını sunar. Vernes onun, aynı zamanda, akıllı Hıristiyanların ona taş atmaktan çok "ona teşekkür etmeleri gerektiğine" inandığını söyler.

Renan, mucizeden, batıl inançlardan ve kendisi için bir o kadar da İsa'nın dininin yadsınması olan diğer acınacak şeylerden arınmış bir Hıristiyan akılcılığının yolunu iyi izler. Başkalarının üstünde bir kişilik, uygarlaşmış insanlığın evrimi içinde anahtar bir konum vererek, İsa'yı, tarihin akışı içinde yalnız bırakır onu. İsa olayını, bilimselliği çürütülemez bir filoloji[67] içinde kurmak ister.

Böylece, bazı "cüruflardan" kurtulmuş Hıristiyan gerçekle, XIX. yüzyıl bilimsel düşüncesinin egemen olmayı düşlediği, gösterilebilir eksiksiz hakikat arasında, nesnel olmak istediği bir dayanışma oluşturur. Öyleyse, şimdi Aydınlanma'dan miras kalan Akıl'ı ve İncil'i aydınlatan hakikatı kendinde toplayabilir. Tereddüt etmeden, uygarlığın mihveri üzerinde yönlendirilmiş bir insanlığın tarihini yazmak için dayandığı ikili gönderme sistemi. Durmadan gelişen bir gelecekle özdeşleştiğinde tek olan uygarlığın, gene de ikili bir belleği var, Ari ve Sami. Renan bunu unutmaz.

65) Onu Saint-Sulpice'de okuyan Renan, 1850'de Kardinal yapılan Westminster başpiskoposu ve 1836'da Londra'da yayımlanan *Twelve Lectures on the Connexion Between Science and Revealed Religion*'un yazarı Nicholas Wiseman'ın (1802-1865) düşüncesinden etkilenmiştir. Düzenli olarak Wiseman'ı anan Renan'ın geliştirdiği bazı temalar (8 cilt, s. 46, 55, 57, 96, 211, 222, 538 ve 559 gibi) *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée* (ilk Fransızca basım 1837, Brüksel, 1840) başlıklı kitabında bulunmaktadır. Aynı şekilde, konferansların başlığı konusunda, din ve bilim arasında yeni bağlaşmanın önemi üzerine, s. 19-22. Sami dillerin hareketsizliği üzerine, s. 65-67. Son olarak, bilim tarafından kabul edilebilir tek ırk kavramını meydana getirenler olarak dilsel yakınlıklar için, s. 154-159. Renan'la Wiseman arasında, antropoloji kavramlarındaki benzerlikler ve ayrılıklar J. Pommier tarafından incelendi, "Etudes de l'éditeur sur les *Conférences* de N. Wiseman", *Cahiers renaniens*, 5, 1972, s. 75-81.

66) M. Vernes, "Ernest Renan", *Revue internationale de l'enseignement*, 24, 1892, s. 403. 1880'de kurulan *Revue de l'histoire des religions*'un ilk müdürü olan M. Vernes, 1886'da Ecole pratique des hautes études'de "dinsel bilimler" üzerine V. kısım kurulduğunda "Sami halkların dinleri" dersi veriyordu.

67) G. Pflug, "Ernest Renan und die deutsch Philologie", M. Bollack, H. Wismann ve T. Lindken (der.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Philologie et Herméneutique au XIXe siècle*, Göttingen, 1983, s. 160-161.

Ölümünden henüz bir yıl önce, 24 Ekim 1891'de tamamladığı *Historie du peuple d'Israël*'in (*İsrail halkının tarihi*) sonuncu bölümünü iki imge belirler: Bundan böyle Yahudiliği betimleyen "kurumuş bir kütük" (c. 6, s. 1533) ve Hıristiyanlığın cisimleşmesi olan "verimli dal". *Marc-Aurèle*[68] adlı kitabındakileri izleyen eğretilemeler. Orada, bir "ilk Yahudi [...] dalıyla (c. 5, s. 1145) ya da bir "yaban fidanla" (s. 1143) Hıristiyan çiçeğinin açması arasına Renan'ın "Ari dalı"nı özenle yerleştirdiğini görmüştük. Yalnızca "Ari ırkın" dinamik tarihinin açıklamaya izin verdiği bu tanrısal değişimi mümkün kılan Ari daldır. Eğer Renan kendisini Hıristiyanlığa böylesine bağlı hissediyorsa, bu, açıkça, bu dinin gelişmesine aynı şekilde katkıda bulunan Kelt ve Germen[69] ataları ile kendisini özdeşleştirdiği için değil midir? Bu konuda onu, 1889 yılı Noel'inin arifesinde, Ernest Havet'nin[70] cenaze töreninde söylediği söylevde, çelişkiye düşmeden, düşüncelerini açıklarken dinleyelim:

> "Hıristiyanlıkta iyi olan her şeyi oraya koyduk ve işte bunun için Hıristiyanlık böylesine güçlü bir biçimde bizi yürekten bağlar, işte bunun için onu yok etmemek gerekir. Hıristiyanlık bir anlamda bizim yapıtımızdır [...] Hıristiyanlık, bizzat kendimizdir ve onda en çok sevdiğimiz şey, biziz. Yeşil ve soğuk pınarlarımız, meşe ormanlarımız, kayalarımız orada işbirliği içindedir" (c. 2 s. 1129).

Renan, Hıristiyanı, onun, yardımseverliğini, insanlara olan sevgisini belirleyen davranış modellerinin ona, "bencil Davud'dan ya da yokedici Yeşu'dan daha çok, belki de pagan olan atalarımızdan geldiğini" hemen ve ısrarla ekler.

Renan'ın ve pek çok çağdaşının, her biri değişik biçimde olmak üzere, Ari ve Sami arasında, Hıristiyan olduğu kadar tanrısal da olan bir çözüm aradıkları bir soyağacı kurulur. Böylece Renan, dil yönün-

68) *Marc-Aurèle*'inde III. Cumhuriyetin din sorununun analizi için: L. Rétat, "Renan entre Révolution et République: coïncidence ou malentendu?", *Commentaire*, 39, 1987, s. 592 *vd.*

69) Renan, çocukluğunun Brötonlarını eski İbranilere yakınlaştırmaktan hoşlandığında, hayâli soy zincirleri yönünden benzeşimler ikiye katlanır ve yoğunlaşır. Ya da aynı şekilde, Bibliothèque nationale'in bir elyazmasında (NAF 11.479, fol. 417-418) bazı Talmud efsaneleriyle Bröton folklorunu karşılaştırması için ise: R. M. Galand tarafından anılan, *L'Ame celtique de Renan*, New Haven-Paris, 1959, s. 52-53.

70) Collège de France'ta 1854'ten 1885'e kadar Latince belâgat öğreten E. Havet (1813-1899) *Le Christianisme et ses origines*, Paris, 1872-1884, 4 cilt, adlı bir kitabın yazarıdır.

den Ari ataya ve bilmeden çağdaş dünyadaki inancın ilkesini oluşturan Samiye, zamanın ve mekânın iyice ayırdığı[71] bu ezeli ikizlere, karşılıklı olmaları zorunlu olmayan, iki sütuna kolayca yerleştirilebilecek bir dizi ayırt edici nitelikler atfeder. Bu nitelikler bir tablo oluşturur ve orada her satırda, Ari nitelik, Sami'nin onun vasıtasıyla kendini gösterdiği uygun niteliğe egemen olur, onunla çatışır ya da onu kapsar, hatta onu tamamlar. Bu uygarlık modellerinden bir kaçı hatırlanır, orada dil, ırk, din, ama aynı zamanda manzara da Renan için belirleyici bir rol oynar. Böylece, aynı ikili şekil üzerine geçirilebilmesi mümkün olan pek çok uygarlık olgusu arasında şunlar da vardır: Soyut metafizik ve şehvet şiiri, bilimsel akıl ve dinsel duygu, felsefe ve müzik, aile ve kabile ya da olası her türden siyasal örgütlenme ve çölde göçebelik.

Ari-Sami çiftinin canlılık kattığı Renan'ın tablosunun bütünü, Renan'ın insanlık tarihi[72] konusundaki evrimci bakışına bağlıdır. Gene aynı şekilde Hıristiyanlığın büyülü ilerleyişi, doğuştan olan yoksulluğundaki Sami işaretlerinden kendini kurtarabilmesi için İsa'nın dininin Arileşmesini gerektirebilir. Hiçbir şey tarihyazımıyla ilgili bu ikili eyleme İbranilerin tarihsiz bir çağa kapatılmasından daha çok katkıda bulunamazdı. Hareketsiz bir ilahiyat çağına hapsetme: Orada, rolü, Hıristiyanlığın zaman içindeki ilerleyişine ve her zaman gelecekteki evrime tanıklık etmekten ibaret olduğu için, İbraniler, zamandışı bir rol üstlenir.

"Tektanrıcı ırkı" (1859, s. 216) kapattığı bu gerçekten durağan monografide, Renan, donmuş bir halkın öyküsünü kendince yeniden oluşturur. O zaman İsrail, yalnızca kendi dil sistemiyle kaynaşmakla kalmaz, aynı zamanda, onu seçilişinin dışında görmek istemeyen mübarek bir tarihin işaretleri içinde yer alır.

Renan'dan Richard Simon'a

Bir zamanlar bir büyük İncil araştırmaları üstadı vardı. Renan onu "bilim binasını sarsılmayan[73] temeller üzerinde birden bire yükselten şaşırtıcı bir deha" olarak betimler. Övgüsünü yapan Renan, Bossuet'nin

71) Bkz. *yukarıda*, s. 73-74.

72) Y. Conry, "Le concept de 'développement', modèle du discours renanien", *Etudes renaniennes*, 29, 1976, s. 27-32.

73) E. Renan "L'exégèse biblique et l'esprit français", *Revue des Deux Mondes*, 60, 6, 1865, s. 240.

ve izleyicilerinin pek çok kuşaklar boyunca onu terkettikleri unutulmuşluğa yanar. Bu adam, Richard Simon[74], bir *Histoire critique du Vieux Testament*'dan (1678) daha fazlasını yapmıştır. Yahudilerin geleneksel davranışlarının[75] bir etnografyasının bazı başlangıç bilgilerine ulaşmak için "oraya" gitmekte tereddüt etmeyen Richard Simon, orada, kendi çağdaşı olan Yahudi topluluklarının dinsel duygularını, adetlerin yöresel değişimlerini, İtalya'da, Almanya'da, İspanya'da ya da Türkiye'de olsun, bir topluluktan diğerine son derece değişen duaların çok çeşitli aksanlarını, ritüellerin gelip yerleştiği özgül biçimleri gözlemler. Çevirdiği başka kitaplar arasında[76] Haham Modenalı Leon'un[77] (1571-1648) *Bugün Yahudiler arasında Gözlemlenen Adetler ve Törenler*'ini İtalyanca'dan çevirerek, Simon, Yahudi dininin belirleyici niteliklerini anlamaya çalışır. Bu yapıtın girişinde şöyle yazar:

> "Hıristiyan dini, kökenini Yahudilikten aldığına göre, bu küçük kitabın okunmasının Yeni Ahit'in anlaşılmasına hizmet edeceğinden hiç kuşku duymuyorum. Bu, Eski Ahit'le ilgisi ve uygunluğu bakımından böyledir. Yeni Ahit'i meydana getirenler Yahudi olsalar bile, onu yalnızca Yahudilikle ilgisiyle açıklamak mümkün değildir. Ama törenlerimizin bir kısmı Yahudilerden gelmektedir. Öğreti hemen hemen aynıdır. Adetlerden ileri gelen şey için on emir bizimle onlar arasında ortaktır. Hatta Araf da [...]"[78].

Hıristiyanlığının amaçlarını yadsımadan, bu Oratoire'lı, gene de Eski Ahit'teki İbrani dinini aydınlatan yazı ve davranışların dökümünü yapmayı dener. Aynı zamanda Yahudi adetlerini, ona uyum sağlayanlara özgü din kategorileri yardımıyla anlamaya çalışır. Eski Ahit üzerine olan eleştirel düşüncelerinden, haham ayinleri ülkesindeki

74) Bkz., daha yukarıda, s. 38 *vd.* ve kaynakça bilgileri için notlar.

75) A. Van Gennep, "Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode etnographique. Claude Guichard, Richard Simon, Claude Fleury", *Revue de l'histoire des religions*, 82, 2, 1920, s. 150-158.

76) M. Yardeni, "La vision des Juifs et du judaisme dans l'oeuvre de Richard Simon", *Revue des études juives*, 129, 2-3-4, 1970, s. 180-187.

77) 1637'de Paris'te ve 1638'de Venedik'te yayımlandı. R. Simon'un çevirisi, (*Cérémonies et Coustumes qui s'observent aujourd'huy parmi les Juifs*) 1674'te Paris'te, Louis Billaine tarafından yayımlandı. Modenalı Leon'la ilgili olarak, 1617 ve 1648 arasında yazılmış otobiyografisi *Hayyei Yehudah*'ın ilk kez tam bir İngilizce çevirisini öneren bir kitap kısa bir süre önce yayımlandı: *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi, Leon Modena's "Life of Judah"*, M. R. Cohen (haz.), T.K. Rabb, H.E. Adelman ve N. Zemon Davis'in denemeleriyle, Princeton (New Jersey), 1988.

78) Önsöz, § V, *Cérémonies...*, Paris, 1674.

etnografik soruşturmalarından Simon, artık ne dinsel tanıklık rolüyle sınırlı kalan, ne de yalnızca geçmiş değerlerin korunmasıyla görevli olan bir Yahudi halkının görüşünü dile getirir.

Taşlaşmış bir dinden, işte canlı bir halk ortaya çıkar. Simon'un dikkatli bakışının altında, Yahudi toplulukları canlanırlar, zamanlara ve değişik yerlerde yerleşmiş olmalarına göre değişikliğe uğrarlar. Artık, müthiş özü, geçen zamandan kurtulan bir tanığın işlevleriyle sınırlı olmayan Yahudi halkında, Simon, böylece, hareketliliği içinde anlamayı denediği bir halkın bir başka boyutunu sezebilir. Zira, eğer İsa'nın gelişinden önce Yahudilerin bir tarihleri varsa, bu tarih, Milad'ın başlangıcından sonra hareketsiz kalmaz. Böylece zamanın düzeni, Yahudilerin de başkaları gibi boyun eğdikleri ortak bir kural olur[79].

Jacques Le Brun, Simon'un yapıtının bu yönünü iyi ortaya koyar: Bu yapıtın betimleme çabası, "Yahudileri, tanrısal cezalandırmanın ebedi işaretleri, ilahiyata ilişkin 'tanıklar' olarak görmez, tersine tarih boyunca canlı kalmış, topluluk olarak örgütlenmiş, bir uygarlığa sahip bir 'halk' olarak, yeni bir Yahudi anlayışına doğru götürür; ve onların törenlerini Hıristiyanlarınkilerle[80] karşılaştırabilir. Çağının yasakladığı Simon'un programının icrası, tarihsel ve etnografik bir karşılaştırmacılığın, İncil'in vahyinin ve tektanrıcılığının Batı'da alabildiği çeşitli biçimlere uygulanmasını öngörür.

Simon, beklenmeyen şeylerin incelenmesinden doğan bu yeni sorulara eleştirel yanıtlar önerdi. Kilise tarafından buyurulan Kutsal Kitaplar'daki anlamı terketmeden, inanç ve âlimlik[81], din ve döneminin bilimi, vahyedilen hakikat ve dinsel toplulukların tarihsel gözlemi arasındaki yeni bağların bulunuşuna katkıda bulundu.

İki yüzyıl sonra, temel olarak ilan ettiği Richard Simon'un yapıtının gerekliliğine duyarlı olan Renan, Hint-Avrupa'nın yeni bilimlerinin ışığı altında, İsrail halkının koyu Hıristiyan tarihini yazar.

79) M. Yardeni, *a.g.y.*, s. 192 *vd.*

80) J. Le Brun, "Entre la *Perpétuité* et la *Demonstratio Evangelica*", *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Wiesbaden, 1978, 2 cilt, s. 8-9.

81) Bu konuda, J. Le Brun'un Liège Universitesi'nde verdiği yeni bir konferans: "Critique biblique et esprit moderne à la fin du XVIIe siècle", *L'Histoire aujourd'hui. Nouveaux objets, nouvelles méthodes*, Faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, 1989, s. 11 *vd.*

İki Anlamlı Sözcüklerin Tehlikesinde

Dessau'da, Renan'la aynı yılda doğan Friedrich Max Müller (1823-1900) yirmi altı yaşında Oxford'a yerleşir. Orada öldüğünde Kraliçe Victoria ünlü bilginin eşine bir başsağlığı mesajı gönderir.

Sanskritçeyle ilgili her şeyden büyülenen Max Müller, Paris'e Eugène Burnouf'un[1] yanına gitmeden önceki yıl, 1844'de Berlin'de Franz Bopp'u dinler. Hint-Avrupa dillerini, uygarlığın kökenleriyle[2] ilişkileri içerisinde inceleyen karşılaştırmalı bir filoloji çalışması için

1) Bkz. *yukarıda*, s. 73, n. 8. F. M. Müller için bazı araştırmalar, H. J. Klimkeit'ın yeni tanıtma yazısı ile verilen kaynakça bilgilerini yararlı bir biçimde tamamlamaktadır, "Müller, F. Max", M. Eliade (der.), *The Encyclopaedia of Religion*, New York-Londra, 1887, 10. cilt, s. 153-154; R. M. Dorson, "The Eclipse of Solar Mythology", T. A. Sebeok (der.), *Myth. A Symposium* (1955), Londra-Bloomington (Indiana), 1965, s. 25-63; M. Detienne, "Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss", M. Detienne (der.), *Ilmito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1975, s. 1-21; F. M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven-Londra, 1981, s. 104-115; J. Leopold, "Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851)", *Etudes inter-ethniques*, 7, 1984, s. 21-32,

2) Bu araştırmanın başlığı: *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind* (1849, 153 sayfa). Basılmamış olan bu metin, Institut de France arşivlerinde görülebilir (bkz. *aşağıda*, s. 121, n. 14).

1849'da Volney ödülünü alan Müller, Renan gibi, pek çok kimsenin[3] övgüsünü kazanan kitapların yazarı oldu. Bir çeyrek yüzyıldan daha fazla süre boyunca bu iki bilgin, okuyucularını bir tür ihtiyata çağırmadan önce, Ari ırk ve Sami ırk kavramlarını işlediler. 1870 olaylarından sonradır ki, her ikisi de birden bire gelişmesine o kadar katkıda bulundukları moda olan bir bilimin, karşılaştırmalı filolojinin[4], ırkbilimsel kullanımlarının neden olabileceği öngörülemeyen sonuçlarını ölçerler.

Onlarda ortak olan nitelikler, gene de bu iki insan arasındaki ayrılıkları maskelememelidir. Böylece, Max Müller Samilere özgü dinsel bir içgüdüye inanan Renan'ın görüşünü paylaşmaz. Bu nedenle o, önce Fransız meslektaşının görüşünü hatırlatarak "Sami tektanrıcılığı"[5] konusunda bir polemiğe girişir.

Renan'ın, İbranileri, zamanın ve mekânın dışında, dilleriyle geleceksiz bir kadere bağlanmış olarak gördüğünü hatırlıyoruz. Ona göre, felsefe Yunanlılar tarafından tasarlandı denir ya, onlar o anlamda tektanrıcılığı keşfedenler değildiler. Samilerin yetenek ve zekâda bütün öteki halklardan daha ileri oldukları düşüncesini peşinen reddeden Renan, tektanrıcılığın icadının İbranilerin hesabına yazılmasını kabul edemezdi. Tektanrıcılık kavramı ne bir çabanın, ne de dinsel bir düşüncenin sonucu olabileceği için, Renan onu, dilin oluşumuna egemen olan içgüdünün benzeri bir dinsel içgüdüye bağlar[6].

3) Renan, Max Müller'in yazılarını karısına çevirttirerek, bu yaygınlaşmaya katkıda bulundu (bkz. Renan, *Correspondance*, 10. cilt, s. 214 ve 255), 1859'da Durand yayınevinde basıldı, ve G. Perrot tarafından, *Essai sur la mythologie comparée*, Paris, 1872'de tekrar yayımlandı. Max Müller'in yapıtının edebiyat dünyasında kabulü için ve özellikle takipcilerinden biri olan saygıdeğer peder G. W. Cox (1827-1902) ve Mallarmé'nin (1842-1898) çeviriden çok uyarlamalarıyla ilgili olarak, bkz. B. Marchal'ın son yapıtı, *La Religion de Mallarmé. Poème, mythologie et religion*, Paris, 1988, s. 144-146, 344-346, 359-360, 404-405, 451-453, 462-463, 471 ve 552.

4) E. Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie" (1878), 8. cilt, s. 1230-1231; F. M. Müller, "Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language. Delivered Before the Imperial University of Strassburg, the 23rd of May, 1872", *Chips From a German Workshop*, 3. cilt, *Essays on Language and Literature*, Londra-Bombay, 1898, s. 187. Bununla birlikte, bu iki yazar, bir gün, bilimin, ırk düşüncesinin daha iyi kurulmasına elverişli olacak biçimde ilerlemeler kaydedeceğini ümit ediyorlardı: E, Renan, 3. cilt, s. 722-723 (*yukarıda*, s. 82-83'de anılan); F. M. Müller, "On the Classification of Mankind by Language or by Blood" (1891), *a.g.y.*, 1. cilt, s. 232-233 ve 241 ve daha önce anılan Strasbourg konferansında, s. 187.

5) "Le monothéisme sémitique" (1860), F. M. Müller'in, Renan'ın incelemesini (*Journal asiatique*, 1859) eleştiren bölümünün başlığı budur, G. Harris tarafından İngilizceden çevrilmiş ve *Essais sur l'histoire des religions*, Paris, 1872, s. 464-514'de yayımlanmıştır.

6) *A.g.y.*, s. 474-475. Diğer bölümlerde olduğu gibi, göndermesiz bir alıntı, önceki alıntılarla aynı sayfalara gönderme yapar.

Max Müller, bu fikri çürütürken gerçek içgüdülerin değişmez olduğuna dikkat çeker: "Balıklar asla uçmaz; kediler hiçbir zaman kurbağa yakalamaz"[7].

Eğer orada iç güdü vardıysa, bunun sarsılmaz olması gerekirdi. Oysa durum böyle olmadı. Yahudi tektanrıcılığı, İbraniler yabancı tanrılara sunaklar diktiklerinde karanlık anlar yaşadı. Daha da ötesi, eğer tektanrıcılık Samilere özgü bir yetenek idiyse, nasıl olurdu da gerçek Ariler, Yunanlılar, Romalılar din değiştirirlerdi ve tektanrıcı bir İsa'nın izleyicileri olabilirlerdi? Renancı görüşe karşı, Max Müller kendi tanrısallık kökeni varsayımını ileri sürer. Çok eleştirilmesine[8] karşın, Max Müller'in karşılaştırmalı mitoloji ekolünün kavramlarının, bazı değişikliklerle, XX. yüzyılın ortalarına dek pek çok taraftarı olmuştur.

Tanrısal Adlandırmalar

Tanrı düşüncesinin tarihini anlatan Max Müller, bu kavramın en eski zamanlardan beri insan yüreğinde nasıl yol aldığını anlatır. Her şey Tanrı dünyayı yarattığında "ilkel bir vahiyle"[9] başladı. Ona yaşamı üfleyerek, insana tanrısallığın "sezgisini" yerleştirdi. Tek bir Yaratılış olgusundan doğan "bu ilkel sezgi", "insan dillerinde onu belirleyecek olan ifadeyi izleyerek, bizzat kendisinde ne tektanrıcıydı ne de çoktanrıcıydı". Tek yaratıcı Tanrı tarafından ortaya konan bu ilk kıvılcım sayısız adlandırmalar aldı. Bu, tanrısal sezginin ilk zamanların insanına yerleştiği anda, dillerin ayrı olduğunu kabul etmemizi sağlar. Tanrısallık ve dil arasındaki bu bağ, Max Müller'in ustası olma tasarısını yaptığı, dil yetisine ilişkin yeni bir bilimin soruşturmalarına geniş bir alan açar. O zaman şunu kesinlikle söyler: Dinin tarihi, bir anlamda, bir dil yetisi tarihidir"[10].

Eğer Tanrı'yı adlandırmak için bir lehçeler çeşitliliği varsa, her yerin kendi içinde kullanılan sözcüğü kullanmak gerekir. Asıl olan

7) A.g.y., s. 477.

8) M. Mauss (1873-1950), 1899'da, Antropoloji okulunun hücumları üzerine bir yazı yayımlar, "La mythologie comparée selon Max Müller", *Oeuvres*, V. Karady (haz.) Paris, 1969, 2. cilt, s. 273-275.

9) *Essais sur l'histoire des religions*, *a.g.y.*, s. 478-479.

10) *Nouvelles Leçons sur la science du langage* (1863), G. Harris ve G. Perrot, tarafından İngilizceden Paris, 1868, cilt 2, s. 161.

İncil'in hakikatine zarar vermemektir: Başlangıçta Tanrı "insan ırkının bütün atalarına"[11] aynı tarzda göründü. Max Müller okuyucularından bu ilkeyi kabul etmesini ister: Böylece, "ardından gelen her şey anlaşılır olur".

Dilin sözcüklerini analiz eden Müller, böylece çözümden çözüme gidecektir. Onu birdenbire çarpan şey, Sami diller, Ari ailesinin dillerinden daha yoksul olsalar da, bu yoksulluğun bir avantaj olabilmesidir. Gerçekten, Sami sözcük, özdeşleştirmeye elverişli olan kökü sayesinde hem saydam, hem görünür olabilen bedeninden yararlanır. Burada her terim, anlam değerinin tamamını korur, bu da karışıklığa engel olur. Bir Sami ağızda "göksel çadırı" ya da "şafağı"[12] belirten sözcükler öylesine açık seçik, nesnel bir anlam içerirler ki, tanrısal bir ad olarak hiçbir zaman kullananı yanlış yola götüremezler. Orada parlak gökyüzü tanrı yerine konmaz ve şafak bir tanrıçayla karışmış halde bulunmaz. Sami sözcük dağarcığı yalnızca görülebilen, maddi gerçeklere uygulanır.

Ari terimlerde her şey farklıdır. Temel öge, orada, ortaya çıkarılmaya izin vermez, çünkü sözcüğün kökü bir yığın türeme, ön takı, ya da son takı içerisinde boğulmuş olarak bulunur, öyle ki, sözcüğün bedeni belirsizleşir, herhangi bir şeyi belirleyen bir adlandırma olmayı bırakır. Kuşkusuz, Ari sözcükler daha büyük bir özgürlükten yararlanır. Gene kuşkusuz, onların daha çok büyüsü vardır. Ve zenginlikleri yaratıcı imgelemi kolaylaştıran bir çekiciliğe sahiptir. Sami, ne sözcüklerin bu çekiciliğine, ne de onun sonucu olan mitolojiye karşı koyabilmiştir. Gerçekten, "Tanrı'yı yardıma çağırdığı sözcükler iki anlamlı nitelikleriyle onu yanılgıya düşüremezlerdi"[13].

Bununla birlikte, bir niteleme, ada dönüştüğünde ve bunun sonucu olarak Samiler, eşsiz bir tanrısal niteliği, onu uygulayan özneyle karıştırdıklarında zaman zaman putperestliğe düşebilmişlerdir. Böylece tek bir varlığın çeşitli adları, adlandırmalarda pek çok varlığa dönüşebilmekteydi. Bununla birlikte putperestliğe düştüklerinde Tanrı düşüncesini "karşılıksız" muhafaza etmiş olan Yahudiler, sadakatsizlik yüzünden kendilerini suçlu hissediyorlardı.

11) *Essais sur l'histoire des religions*, a.g.y., s. 495.
12) A.g.y., s. 488.
13) A.g.y., s. 498.

Ari tarafında dil yetisi günlük bir tehlike, her zaman kurulu bir tuzaktır. Güneşi ele alın[14]. Görkemli parıldayışı hem canlandırıcı, hem ürkütücüdür. Arice adlandırması Sami bir terimin saydamlığına sahip olmadığından ve bu güneşin özel görünüşlerini belirten çeşitli adlandırmalar olabileceğinden, adlar sağlam birer tuzak olmakta ve *nomina* ise *numina* olmaktadır. Böylece, basit bir yıldız, dünyanın adaleti koruyan gözü ve evrensel yaratıcı güç olan yüce Varlığı cisimleştirebilmiştir. Kişisel yeti geliştikçe, güneş sağaltabilecek ve yalnız kendisinin gördüğünü unutarak, bağışlayabilecektir. Bir sözcük içerisinde artık kök ayırdedilemediği için, işte, başlangıçtaki bir sezginin, nasıl bir güneş tanrı haline gelebildiği! Sanskritçi Max Müller, Veda ilahilerinde, doğal bir olaydan mitik bir tanrı figürüne doğru olan bu algı kaymasını yakalar.

Dilin her sözcüğü, böylece, olası mitik bir sapmayı kendinde taşır. Bir ad, hatta bir yüklem bile, bir tanrıya bir biçim sunabilir. Eos doğan günün tanrıçası olmadan önce şafağın adıydı. Tanrıların efendisini belirten Zeus, İupiter ya da Sanskritçe Dyaus eskiden parlak gökyüzünü işaret eden cins isimlerdiler. Ari diller, özellikle eğretileme yönünden çok zengin olan Sanskritçe, bu nedenle sayısız mit üreten bölgesel diller haline geldi. Gerçekten, bir sözcük eğretilemeye yer verdikten ve bu da kavranılamaz olduktan sonra insan, mitoloji tehlikesi içindedir. Eğretilemeye ayrılan sekizinci dersinde Max Müller şöyle yazar:

> "Herhangi bir sözcük, önce eğretilemeli olarak kullanıldıktan sonra, kökensel anlamından eğretilemeli anlamına geçişini sağlayan derecelerin, açık bir anlamın dışında kullanıldığı her defasında, mitoloji tehlikesi vardır: Bu dereceler unutulduğunda ve yerine yapay dereceler konduğunda bir mitolojiye sahip oluruz, ya da şöyle ifade edebilirsem, bir dil yetisi hastalığına sahip oluruz [...]."[15]

Eğretilemenin işleyişinin unutulması ve doğal bir olgunun bir anda kişileştirilmesi, Ari sözcüklerin saydamsızlığından, bilmece haline gelen köklerinin düşgücünü tahrik etmesinden ileri gelir. Böyle bir hasta-

14) F. M. Müller, *Origine et Développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde* (1878), J. Darmesteter tarafından İngilizceden çeviri, Paris, 1879, s. 241 *vd.*

15) F. M. Müller, *Nouvelles Leçon...*, 2. cilt, s. 79.

lığa yakalanmış olan dil yetisi, mitolojinin kaynağı olur[16]. Fakat Max Müller, dinin ve mitolojinin, "sağlıklı beden" ile "hasta bedenin" karıştırılmamasını ister. Gerçekten, eskilerde bile böylesine var olan mitoloji, "sağlıklı bir dini" öngörür. Tanrısallık sezgisine sahip olmadan, Yunanlılar tanrıların çokluğunu nasıl hayâl edebilirdi? Putperestlik "hiç hakkı olmayan şeye" tanrısal bir yüklemin uygulanmasını gerektirir. Böylece "güneş, tanrıdır" doğrulaması, zorunlu olarak bu formülün öncesinde var olan tanrısallık düşüncesinden tasarrufta bulunamaz.

Eğer mitoloji Eskilerin dinini işgal ettiyse, hatta neredeyse onu boğduysa, "bununla birlikte mite ait cümle kuruluşunun bol ve zehirli bitkileri arasında, bu ilk bitki sapını her zaman görebiliriz. Mitoloji ona sarılır ve tırmanır, hatta o olmadan, çok yanlış olarak bağımsız bir hayat olarak kabul edilen bu asalak varoluştan yararlanamayacaktır bile"[17].

Bu ilk bitki sapını, hiçbir mitoloji kökünden sökemedi. Bu, "dün diye adlandırdığımız şeydir" ve Max Müller bilir ki o, ne denli yaban olursa olsun insanoğlunun yüreğine yazılıdır. İçten inancına göre, "her türlü bilgelikle ve her türlü kudretle donanmış, ebedi, dünyanın yöneticisi bir Varlık tarafından yazdırılmış olan" ve başlangıçtan gelen ve bitmez tükenmez bu sezgiyi daha iyi gün ışığına çıkarmak için, Max Müller, insanlığın dinsel manzaralarını gözler önüne serer. Kendi "dil yetisi bilimini" "din bilimiyle"[18] birleştirerek, araştırmasını sürdürür.

Dinin kökenine[19] tutkulu bir ilgi duyan Max Müller, tek ve çoktanrıcılığın arasına, kendisi için ilk kökene ilişkin bir üçüncü kategoriyi yerleştirmeyi önerir: Enoteizm. "Topluluk halinde, üstün bir tanrının[20] başkanlığında toplanmış pek çok tanrıya" hayran olan çoktanrıcı ile

16) *A.g.y.*, s. 147-148. Francis Galton'un (1822-1911) Müller'in, mitolojik düşünce kuramlarına tepkisinden hareketle, J. Schlanger, "Dire et connaître" başlıklı makalesinde, M. Meyer (der.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Brüksel, 1986, s. 95-101'de, söylenmiş ya da sessiz, sözlü düşüncenin sorunları üzerine bir dikkat ve yoğunlaşma önerir.

17) *Nouvelles Leçons*..., 2. cilt, s. 149.

18) İngilizceden H. Dietz tarafından çevrilen, *La Science de la religion*, Paris, 1873 başlıklı kitabı için, bkz. daha ileride s. 114. Müller'ın "science of religion"u hakkında, K. R. Jankowsky, "F. Max Müller and the Development of Linguistic Science", *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, s. 346-347.

19) Bkz., öldüğü yıla ait, "Oxford'dan Profesör Max Müller tarafından, Paris'te 3 Eylül 1900'da toplanan uluslararası dinler tarihi kongresinin başkanına gönderilen mektup" *Actes du Premier Congrès international d'histoire des religions*, Paris, 1901, s. 33-35.

20) F. M. Müller, *Origine et Développement de la religion*..., s. 261.

bütün ötekileri inkâr ederek yalnızca tek bir Tanrı'ya saygı gösteren tektanrıcı arasında yeralan enoteizm, dinin bu ilk halinden ibarettir ki, orada "her tanrı kendisine başvurulduğu anda en üstün varlığın"[21] bütün niteliklerinden pay alır.

Şu halde o, bir sonraki anda, bir başka seçilmiş tanrının onun yerine geçebileceği tek seçilmiştir. Tekçi tanrısal sezgi, ki Max Müller onu vahye bağlar, bu dalgalanan sistemin temelindedir. O halde bu, her sefer bir başka halkın aynasına, eşsiz bir dilin sözcüklerine yansıyan başlangıçtaki aynı sezgidir, bu da, Tanrı'ya, kendisini değiştirerek birbirini izleyen biçimler almasını sağlar.

Renan, Hıristiyanlığı Arileştirerek çoktanrıcı yapar, Pictet, ilerde göreceğiz, onlardan daha iyi Hıristiyanlar yapmak için Arileri tektanrıcı yapar ve Max Müller, Samilerin "tektanrıcı içgüdüsüne" karşı çıkarak, İncil'deki Yaratılış esnasında Tanrı insanlara göründüğünde, evrensel bir tektanrıcılığın ortaya çıktığını öne sürer. "Enoteizm" diye adlandırdığı başlangıçtaki sezgi, karşılıklı adlandırma tiplerine göre tek ya da çoktanrıcı dindarlık biçimlerini almak için sözcüklerin yolunu izler. Bu şekildedir ki, İbranilerin sözcük dağarcığının duru fakirliği, bu halkı, tanrısal adların çokluğunun tehlikelerinden ve çekiciliğinden kurtarır. Mit, varlığını iki anlamlı bir sözcük topluluğundan, imgeleri oluşturmakta olan bir dil yetisinden aldığına göre, Ariler, uzun süre mitolojiye, "gerçekte bir dil yetisi hastalığı olan, Antikçağın bu felaketine"[22] boyun eğdiler.

Stratejik Bir Bilim

Max Müller'in kitabını okuyan, kendisini onun düşünsel seçimlerinin karşısında bulur. Dil yetisi bilimi ve kökenlerin dini arasında ilahiyatçı öngörüleri, girişimini belirler[23]. Charles Darwin'le[24] (1809-1882) tartıştığında, ya da sayısız okuyucusuna yeni filolojiyi doğa

21) *A.g.y.*, s. 255. Gene bkz., F. M. Müller, *Three Lectures on the Vedânta Philosophy*, delivered at the Royal Institution in 1894, Londra-New York, 1894, s. 27-29.

22) F. M. Müller, *La Science du langage* (1861), G. Harris ve G. Perrot tarafından İngilizceden çeviri, Paris, 1876, s. 12.

23) K. R. Jankowsky, *a.g.y.*, s. 346-347.

24) Y. Conry, *l'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris, 1974. 1972'de Sorbonne'da savunması yapılan bu doktora tezinin III. bölümü, dillere ve dil yetisine ayrılmıştır (s. 91-107). F. M. Müller için, s. 101-106.

bilimleri arasında sınıflandırmaya kendisini iten nedenleri açıkladığında, hatta karşılaştırmacılığın kaynaklarını ve Hıristiyan nedenlerini hatırladığında da bu böyledir. Max Müller bu yöntemi, fırsat düştüğünde savaşçı bir tutum alabilen çok genç dinler bilimi içinde yüksek bir mevkiye çıkarmayı diler.

Araştırmasını yapmak için Max Müller'in sözcükler yolunu izlediğini gördük. "İnsan dil yetisinin kökenlerine"[25] erişme arzusu onun için öylesine önemlidir ki, "bütün dinlerin temel ögelerinin" bulunduğu yer gene orasıdır. Gerçekten, onun için dil yetisinin gelişmesi "sezgisel tanrı düşüncesinin" görünümlerine sıkı sıkıya bağlanmıştır. Bir kimsenin kendine özgü dini ile "ana dili"[26] arasında benzer bir ilgi kabul ettiğinde, Max Müller, dil yetisi ve dinsel inanış arasındaki bu ayrıcalıklı bağı da aynı şekilde doğrulayabildiğini zanneder.

Onun dil yetisi bilimi anlayışı, "temel dönemin"[27] önemi üzerinde ısrarla durduğunda, insanlarda ve hayvanlarda ortak olan dil yetisine dair ilk bilgileri olduğunu varsayan Darwin'le[28] olan tartışmasında da gözlenir. O zaman, "en eski akıllı yaratıklar oluşumuzun belirtkeleri", dil yetisinin "kökleri" ortaya çıkar. Bu "temel" çağdan beri aşılmaz bir engel, insanları kesinlikle hayvanlardan ayırır. Zira, diye yazar, bu dönem süresindedir ki, "dil yetisinin dibinde gerçek sescil hücreler, çok basit ve çok insancıl olan ve kabaca kökler diye adlandırılan bazı ögeler görülür. Böylece dil yetisinin kökenine dair[29] eski soru yerine, burada yeni bir soru, köklerin kökeni[30] sorusu konur".

25) F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, *a.g.y.*, s. V-VII.

26) *A.g.y.*, s. XXXIII-XXXIV.

27) *A.g.y.*, s. 347.

28) F. M. Müller, "La philosophie du langage d'après Darwin", *La Revue politique et littéraire*, 2. dizi, 5. cilt (koleksiyonun 12. cildi), 1873, temmuz-aralık, s. 244-253, 291-295, 340-347, 442-448 ve 483-490'da, beş bölüm olarak yayımlanmıştır.

29) 1865'de kurulan Paris Dilbilim Kurumu'nun yönetmeliği, 8 Mart 1866 tarihli bir bakanlık kararıyla, kabul edilir. Bu yönetmeliğin 2. maddesine göre: "Kurum, gerek dilin kökeni, gerekse evrensel bir dilin yaratılışıyla ilgili hiçbir tebliği kabul etmez", *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, I, 1871, s. III. Bu Kurum'la ilgili olarak, J. Vendryes, "Première Société linguistique. La Société de linguistique de Paris", *Orbis*, 4, 1, 1955, s. 7-21. Şimdi bkz., S. Auroux, "La Première Société de linguistique -Paris 1837?", *Historiographia linguistica*, 10, 3, 1983, s. 241-265.

30) *A.g.y.*, s. 443'de, gene Müller'in belirttiği: "Bugün köklerin sayısının sınırsız olduğunu, her dilde başlıca köklerin sayısının bin civarında olduğunu biliyoruz". A. Schleicher'de (1821-1868) ve F. M. Müller'de "kök" kavramının kullanımları için bkz. C. Porset, "L'idée de la racine", *Revue des sciences humaines*, Lille III (J.-Cl. Chevalier ve A. Nicolas yönetiminde *Mythe de l'origine des langues*'a ayrılmış bir cilt), s. 185-204.

Max Müller, kesin biri olarak, insanda "dilsiz bir hayvanın torunlarını"[31] görmek isteyen Darwinci kuramların dilbilimsel uygulamasına karşı çıkar. Hiçbir şey, bir kuşun ötüşünün, bir hayvanın viyaklamasının günün birinde telaffuz edilen bir dile dönüşeceğini doğrulamaya izin vermez. Bir kuşun çığlığı, papağan gibi insan sesini taklit edebilse bile, Max Müller'in "dil yetisinden" anladığına denk düşmez. Hayvan ve insan arasında, dil köklerinin su yüzüne çıkması, çatlaksız bir hudutu, "hiçbir şeyin asla dolduramayacağı bir uçurumu"[32] gösterir.

Bu andan itibaren, Max Müller'in, nazik görevi insan egemenliğini bütün ötekilerden ayırmak olan, kendi "dil yetisi bilimi" için zamanının bilgileri arasında stratejik bir konum istediği anlaşılır. Bu, onun için, "karşılaştırmalı filoloji" adı altında daha iyi tanınan bu bilimin yönteminin, botaniğin, jeolojinin ya da anatominin büyük başarılarla uyguladıkları yöntemle aynı olması gerektiğini hatırlatma fırsatıdır. Bu disiplinlerde sınıflandırma ve karşılaştırma sayısız ilerlemeyi mümkün kılarak, kanıtlarını daha önce sergilemişlerdir. Eskilerin maddenin dünyasında yalnızca gözbağcılık ve atom oyunu gördükleri yerde, doğa bilimlerince ortaya çıkarılmış yasalar, örgütlenme ilkelerinin bulunmasını sağlamıştır. Böylece, artık "bitkilerin sonsuz çeşitliliğinde, ya da doğanın bambaşka bir düzeninde bulduğumuz aynı düzenin ve aynı tasarının hayvanlar düzeninde de olduğuna [...], son tek hücrelilerden evrenin kralı insana kadar, görülmez basamaklarıyla yükselen bir merdiven olduğuna, her şeyin tek bir yaratıcı düşünceyi yansıttığına ve sonsuz bilge[33] bir Tanrı'nın eseri olduğuna" inanılır.

Devrim halindeki bilimleri örnek alan Max Müller, botaniğin, jeolojinin, anatominin ve pek çok doğa incelemelerinin yanında, yeni kesinlikleri olan bir disiplini, karşılaştırmalı filolojiyi bulamamaktan doğan şaşkınlığını söyler. Zamanındaki bilimlerin tablosundaki bu boşluğu bir yanlışlığa bağlayarak, karışıklığı aşağıdaki kısa hatırlatmayla çabucak dağıtmak ister.

Hatırlamak gerekir, insan bilgileri inceledikleri konulara göre iki sınıfa ayrılırlar:

31) A.g.y., s. 489. Devamı için, s. 341 ve 343.

32) F. M. Müller, *La Science du Langage* (1861), *a.g.y.*, s. 16 *vd.* Müller, Herder'in dilin kökeni üzerine olan kuramlarının çok sayıdaki mirasçılarından biridir: E. Sapir, "Herder's *Ursprung der Sprache*" (1905), *Historiographia linguistica*, 11, 3, 1984, s. 387-388.

33) A.g.y., s. 19.

"Doğa bilimleri ve tarihsel bilimler, birinciler Tanrı'nın yapıtlarını, ikinciler ise insanın yapıtlarını inceler"[34].

Eğer dil yetisi incelemesine bir doğa bilimi statüsü tanımıyorsa, bu, basitçe, insanın "bu karşılaştırmalı filoloji adının kendisini yanlış yola sürüklemesine" izin vermesinden dolayıdır. Bu, "filolojiyi sözcüğün alışılan anlamı içerisinde" hatırlatmaktadır. Klasik ya da doğuya ait dilleri ve edebiyatları incelediğinde, bu yaşlı filoloji, kuşkusuz tarihsel bilimlerin bir parçası olur. Ancak Max Müller için dert başka yerdedir. Dil yetisini, "dilleri değil, dil yetisini" bilimin konusu olarak ele almak gerekir. Bunu, düşüncenin işlenişi ile dil yetisinin bulunuşu arasındaki bağları ortaya çıkarmak "onun kökenini, doğasını ve yasalarını" tanımak için yapmalıdır.

Doğa bilimlerinin yeni yöntemleriyle insanlık tarihine sunulan hizmetler, Max Müller'i kararlı bir iyimser yapar. Oxfordlu üstadla birçok anlaşmazlığı olan Renan da bu mutluluğu paylaşır. Ekim 1863'te yayımlanan Marcellin Berthelot'ya açık mektubunda filoloji ve karşılaştırmalı mitoloji yoluyla elde edilen yeni başarıları över:

"Özellikle bizim ırkımızla ilgili olarak, Kuhn'un, Max Müller'in, Pictet'nin, Bréal'in titiz araştırmaları sayesinde, dağılmalarından önceki ilkel Arileri, Afrika'nın ve Orta Asya'nın bugünkü bazı toplumsal durumlarını eskiye nazaran çok daha aydınlık gördüğümüz kesindir"[35].

Hepsi, karşılaştırmalı yöntemlerinin etkinliğinin, insanlığın kökenlerine olmasa da, en azından en eski yazılı belgelerin ortaya çıkardığı dönemlerden çok daha önceki dönemlere erişmeyi sağladığına emindirler. Bu konuda Renan, Berthelot'ya, bu bilimlerinn "sırasının" ne olması gerektiğinin belirlenmesini temenni eder:

34) A.g.y., s. 23 *vd.* "Dilbilim"in eşanlamlısı olan "karşılaştırmalı filoloji" hakkında ve o zaman geliştiği biçimiyle, bu tartışma ile ilgili sorunların tümü için, bkz. L. Adam, "Les classifications de la linguistique", *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 14, 1881, özellikle, "Dilbilim bir doğa bilimi mi, ya da bir tarih bilimi midir?" başlıklı ikinci bölüm, s. 373-395. 1870 yıllarında, dilbilimin Fransa'da ne durumda olduğu konusu için, bkz. G. Bergounioux "La science du langage en France de 1870 à 1885: du marché civil au marché étatique", *Langue française*, 63, 1984, J.-C. Chevalier ve P. Encrevé (der.), *Vers une histoire sociale de la linguistique* başlıklı cilt, s. 7-40.

35) "Les sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. Marcellin Berthelot" (1863), 1. cilt, s. 635. Gene bkz., 8. cilt, s. 587-588.

"Filoloji ve karşılaştırmalı mitoloji bizi, böylece, tarihsel metinlerin ötesine ve hemen hemen insan bilincinin kökenlerine götürürler. Bilimlerin kronolojik sırası içinde, bu iki inceleme dalı, tarih ve jeoloji arasında bir yer alır"[36].

Kökenlere doğru bu koşu içerisinde Max Müller, ilk dersinde araştırmasının anlamını açıkça belirtir:

"[...] kişinin genele, olayların yasalara bağlı olduğu bir yeni bilgi alanına giriyoruz: Bütün doğaya yayılmış olan düşünce, düzen ve tasarıyı keşfediyoruz ve tanrısal ruhun yansımasıyla aydınlanmış maddenin karanlık kaosunu görüyoruz"[37].

Her şeyde tanrısal olanı ortaya koymaya yönelik ilahiyatçı çabayla bilimsel bir program arasındaki bu uyumu, Max Müller, aynı şekilde, yeni filoloji araştırmalarında uygulamayı düşünür. Sınıflandırmalı ve karşılaştırmalı yöntemlerin yardımıyla, bu disiplin, bütün öteki doğa bilimleri gibi, belli olayların karmakarışık edilmiş çokluğuna egemen olan mukadder birliği açıklığa kavuşturmayı denemek zorunda kalacaktır. Karşılaştırmalı filoloji ve mitoloji, zamanların kökeninden beri doğada yazılı olan bu mukadder düzeni, dinlerin ve mitolojilerin anlamı içerisinde keşfetmeye katkıda bulunmak zorundadır. Bunların içerisinde Hıristiyanlık, benzeri olmayan bir yer işgal eder.

Max Müller'in yöntemine egemen olan ilahiyatçı eğilimler onun karşılaştırmacılığının, tarihin zamanının yerine geçmeye –ya da duruma göre, onu yok etmeye– çalışan bir makina gibi işleyebildiğini açıklamaktadır[38]. Şunu göstermek arzusundadır: Bütün dinlerde, insanlığın sayısız dillerinde ifadesini bulan, aynı tanrısal gerçektir, aynı vahiydir. Max Müller bir amaç taşıdığını saklamaz. Yapıtının Hıristiyan boyutu, misyonerlere öğütler verdiğinde savaşçı bir biçim alır. Zaman zaman Müller'e azap veren paganlara hitap ettiklerinde, yazılarının kibarlığı bir yana bıraktığı olur.

36) A.g.y., 1. cilt, s. 636.

37) F. M. Müller, *La Science du Language*, a.g.y., s. 17.

38) Bundan başka, Max Müller, karşılaştırmacılığın kaynağını "karşılaştırmalı ilahiyat"ın eski bir uygulamasından aldığını gözlemler. Hıristiyanlık, Yahudiliğin karşısında, kendi kökenlerinden beri, bir bakıma, "karşılaştırmalı ilahiyata" adanmıştır. (*La Science de la religion*, a.g.y., s. 30). Gene bkz., P. Borgeaud, "Le problème du comparatisme en histoire des religions", *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 72, 1986, s. 59-75.

"Kör doğmuş insana acınır, ona öfkelenilmez [...] dinimizin tek gerçek olduğunu ispat etmek için, bütün öteki inanç biçimlerinin yanlışlarla dokunmuş olduğunu savunmak kesinlikle gerekmez"[39].

Belki de misyonerlerin, inançlar ve kültler arasındaki ayrılıkları göstermekten daha çok, bunlar arasındaki benzerlikler üzerinde ısrar etmelerinde daha çok çıkarları olacaktır. "Dinin yeni biliminden" esinlenen bu pragmatik girişimin, "bazı uyum noktalarını, gerçek ışığın hâlâ canlandırılabilecek birkaç kıvılcımını, yeniden gerçek Tanrı'ya adanabilecek birkaç mihrabı keşfetmeye daha çok"[40] izin vermesi gerekir.

"Uygarlaşmamışlar olarak adlandırılanların dinlerinin meşruiyetini"[41] kabul ettirmek için çok savaşım veren Max Müller'in Hıristiyan mantığı, aynı sesle, Hıristiyanlığın "bütün öteki dinlere"[42] olan sınırsız üstünlüğünü sağlamlaştırmak için, onu yetkili kılar. Dini inanışların karşılaştırmalı incelemesinin rolünü belirttiğinde, bu kanı, biliminin nedenlerinden biri olur:

"Sonunda bu inceleme Hıristiyanlığın dünya dinleri[43] arasındaki gerçek yerini gösterecektir. Bizi, 'zamanın bütünlüğü' deyiminin gerçek zenginliği ve derin anlamına nüfuz ettirecektir. Hıristiyanlığa doğru bilinçsiz yürüyüşünde insanlığa yol göstermeyi hiç bırakmayan Tanrı'nın elini bize gösterecektir"[44].

Aziz Augustinus'un iyi bir öğrencisi olan Max Müller, Hıristiyanlığın açıkça, Eskiler tarafından daha önceden bilinen ve "insan türünün

39) F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, *a.g.y.*, s. 80.

40) *A.g.y.*, s. XXIV. Müller, aynı biçimde, din değiştirmiş, sözleri bu yönde olan bir Hinduyu notta anmaktadır.

41) "Oxford'tan Profesör Max Müller tarafından, Paris'te, 3 Eylül 1900'da toplanan, Uluslararası dinler tarihi kongresinin başkanına gönderilen mektup", *Actes du Premier Congrès international d'histoire des religions*, Paris, 1901, s. 34. A. Réville, Müller tarafından, bu "yasal yer" için hak iddia edilmesinin, Hıristiyan üniversite mensupları çevrelerinde, her zaman iyi karşılanmadığını hatırlatır.

42) F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, *a.g.y.*, s. XXV.

43) Ve 1984'de, *Presses universitaires de France* tarafından yayımlanan *Dictionnaire des religions*'da (*Dinler Sözlüğü*) yayının yöneticisi olan, ve Vatikan II evrensel konsilini anan, Mgr. Paul Poupard'ın önsözünde, "Hıristiyan olmayan dinlerle Kilise'nin (bu aynı tür) ilişkileri" görülür, diğer "büyük din kurucuları"nın karşısında İsa'nın "ayrı yeri"nin işaret edildiğini, Y. Raguin'in "İsa ve din" başlıklı makalesinde görürüz (s. 286). Bu *Dictionnaire*'in "hem savunma, hem de saldırı stratejisi"sinin bir analizi için, bkz. J. Le Brun, "Un 'Dictionnaire des religions'?" *Revue de synthèse*, 115, 1984, s. 343-351.

44) F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, *a.g.y.*, s. XXI.

doğuşundan bu yana"[45] asla hata yapmayan "gerçek din" olduğunu ilan eden bu babanın ünlü cümlesini anmayı sever.

Uygulamalarında olduğu gibi programlarında da, XIX. yüzyılın "din bilimlerinden" en azından bir kısmı, kutsal bilimlerdir. Her zaman yakın olan bir geçmişin mirasçıları olarak, bu bilimler, İncil'deki insanlığın ilk günlerinden itibaren, mukadder tasarı tarafından düşünülmüştürler.

Tanrısal olanın sezgisini sürekli olarak doğrulayan Max Müller, insan türünün birliğini, her yerde ve her zaman bütün üyelerde benzer bir manevi işleyişin olanaklı olduğunu doğrular. Ölümlülerin söyledikleri şarkıların titreşim yaptığı her yerde Hıristiyanlığın "kıvılcımını" görmek istemişti.

45) Augustinus, *Retractationum*, I, 12, 3, P. Knöll tarafından hazırlanan baskı, Viyana-Leipzig, 1902, s. 58: "*Şimdilerde Hıristiyanlık denen şey insan türünün başlangıcından beri vardı; o denli eskiydi, ancak İsa ete büründüğünde, hakiki din haline geldi ve bu Hıristiyanlık diye anılmaya başladı.*" Bkz. F. M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, a.g.y., s. VII-VIII ve s. 80.

Aryaların Tektanrıcı Eğilimi

1859. Darwin'in evrimciliğinin *Türlerin Kökeni*'nin yayımıyla onaylandığı yıl, aynı zamanda basında şu başlıklı anıtsal bir *Essai de paléontologie linguistique*'in (*Dilbilimsel Paleontoloji Denemesi*) yayımlandığına tanık olur: *Les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs* (*Hint-Avrupa Kökenleri ya da ilkel Aryalar*). Yazan Adolphe Pictet (1799-1875) Cenevreli Calvinci büyük bir ailedendir. Onun yazıları sayesinde Bopp, 1838'de karşılaştırmalı dilbilgisi[1] çalışmalarına küçük Keltçe dalını ekler.

Yaşamı tutkularla dolu Pictet'in yapıtı oldukça çeşitlidir: Matematik, edebiyat, doğa tarihi, felsefe, balistik ve Cenevre Üniversitesi'nde kısa bir süre verdiği estetik dersi[2]. Üstadları romantik Avrupa'nın

1) Bopp, Pictet'in 1837'de yayımlanan bir araştırmasından yararlanır (bkz. *aşağıda*, n. 6). Bu konuda bkz., F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-europeennes*, Paris, 1866, 1. cilt, s. XLVII, M. Bréal'in önsözü.

2) Cenevre Üniversitesi'ndeki kısa görevi için, C. Borgeaud'nun *Histoire de l'université de Genève. L'Académie et l'université au XIXe siècle, 1814-1900*, Cenevre, 1934, s. 251-255 ve *Ekler* kısmının 120-124 sayfaları. Cenevre Üniversitesi'nden Marco Marcacci ve Philippe Borgeaud'ya Pictet'in biyografisi için yararlı olan referansları bana sağladıkları için teşekkür ederim.

üstadlarıdır. Paris'te[3], 1820 sonbaharından başlayarak, dersleri kamu öğretimi komisyonunca[4] bir süre önce durdurulan V. Cousin'e (1792-1867) hayranlık duyar. Eklektizmin bu havarisiyle hiç yayımlanmayacak olan *Revue de philosophie*'yi çıkarmayı düşünür. Cousin'in yücelttiği Almanya'ya hareketinden önce, Pictet, Sorbonne'da F. Guizot'nun (1787-1874) derslerini izler, B. Constant'la (1767-1830) karşılaşır ve muhtemelen kendisine Hindistan sevgisini aşılayan A. Wilhelm von Schlegel (1767-1845) ona Sanskritçe öğretir.

1821-1822 kışı boyunca, Pictet, Alman şair ve filozofların ülkesine hacca gider. Bu yolculukta J. W. von Goethe'yle (1749-1832), F. W. J. von Schelling'le (1775-1854), F. Schleiermacher'le (1768-1834) ve G. W. F. Hegel'le (1770-1831) karşılaşır. Babasına yazdığı bir mektupta Hegel'le başbaşa konuşmalarını anlatır ve "izlemekte dünyanın bütün zahmetlerini"[5] çektiği üstadın derslerinin "karanlık ve karışık" üslubunu anlatır.

Ertesi yıl Pictet gene göçer. Önce Londra'ya sonra da Kelt papazlarının eski diline tutulduğu Edinburgh'a gider. Ossian'ın şiirlerinin gerçekliği üzerine olan tartışmaları izlerken, bir İrlanda dilbilgisi kitabı, Büyük Britanya Kelt ağızlarına olan tutkusunu ateşler. Bunların klasik dillerle ve Sanskritçeyle olan akrabalığını hemen anlar ve gözlemleri 1836'da Enstitü tarafından ödüllendirilir ve ertesi yıl Paris'te[6] yayımlanır. Aynı şekilde, bu Keltçi yeteneğine, Jakob Grimm (1785-1863), 1885'de, bozuk bir Kelt dilinde[7] yazılmış anlaşılmaz bir büyü kitabını çözümlemek için başvuruda bulunur.

3) Bütün kaynakça bilgileri Cenevre'de Bibliothèque publique et universitaire'de (B.P.U.) korunan elyazmalarından alıntılandı ve kısa bir süre önce, G. H. Dufour'un A. Pictet'ye yazdığı mektupları yayımlandığında onları bolca kullanan J.-J. Langendorf tarafından incelendi (Pictet'den Dufour'a yalnızca birkaç mektubun muhafaza edildiği "tek yönlü" mektuplaşma), *"Aimez-moi comme je vous aime". 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*, J.-J. Langendorf tarafından hazırlanmış ve takdim edilmiş, Olivier Reverdin'in önsözü (General Dufour'un torununun torunu), Viyana, 1987. Bu cilt için verilen atıf (s. 13-128) ileriki sayfalarda yazarının adıyla, Langendorf olarak anılmaktadır.

4) R.-P. Droit, "Victor Cousin, la Bhagavad Gita et l'ombre de Hegel", *Puruṣārtha*, 11, 1988'de, bir inceleme yayınladı, bu sayı *L'Inde et l'Imaginaire*'e ayrılmıştır, C. Weinberger-Thomas (haz.), s. 175-195.

5) BPU, Ms. fr. 4222, 52, 54 ("Lettres d'A. Pictet à sa famille"), Langendorf tarafından anılan alıntı, s. 29.

6) A. Pictet, *De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, Paris, 1837.

7) J. Grimm, "Über die Marcellischen Formeln", *Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1855, s. 51-68, aynı yılın 30 Nisanında Berlin Akademisi'nde verilen bir dersin metni.

Cenevre'deki yaşamından Pictet, George Sand (1804-1876), Franz Liszt (1811-1886) ve dostu kontes Marie d'Agoult[8] adındaki bazı turistlerin eşliğinde gerçekleşmiş çılgınca bir maceranın anlatısını da bırakır. Chamonix'ye yapılan bu geziden dönen binbaşı Pictet bazı Cenevreli üniversite mensuplarının pek hoşnut olmadıkları "hayâli bir öykü" yazar.

Sonuçta, topçu Pictet, bilimlerde üne kavuşmadan önce, askerlik mesleğinde yetişen bu bilginlerin arasında yer alır. Hayatı boyunca, balistik konusunda hayâl kırıklıklarıyla dolu büyük bir tutkusu olur[9]. Bir "Pictet usulü füze" (1827) yaptıktan ve 1848'de *Essai sur les propriétés et la tactique des fusées de guerre*'i[10] (*Savaş füzeleri taktiği ve onların özellikleri üzerine deneme*) yayımladıktan sonra müşteri bulmakta çok zorluk çektiği horozlu bir obüs yapar. Avrupa hükümetlerini dolaştıktan sonra –III. Napoléon'un Donanma Bakanlığı, 1857'de Pictet'i hayâl kırıklığına uğratmadan önce, uzun süre tereddüt eder–, sonunda Avusturya, 1858'de, bu çakmaklı füzenin sırrını satın alır. Bu füze "1868'e kadar arazi ve dağ toplarının mermisi olarak"[11] hizmet vermiştir.

Kemikler ve Sözcükler

Bir kökenler aryanizminin bütün ozanlarının en liriği kuşkusuz Pictet idi. İlk Hint-Avrupalıların uygarlığını halka göstermek arzusu, ilk basımı 1863'de Volney[12] ödülünü alan üçlemesinin her sayfasında okunur. Bu ciltlerde Pictet, ne bir fiil kalıbının, ne de bir ad çekiminde son

8) Liszt'ten iki kızı oldu. Bunlardan Cosima, 1863'te Wagner'le ilişki kurdu ve 7 yıl sonra onunla evlendi.

9) C. Borgeaud, *Histoire de l'université*'sinde "binbaşının kaçamağım" (*a.g.y.*, s. 254-255) hatırlatır. 1838'de "olaydan" iki yıl sonra, federal topçu binbaşı Adolphe Pictet'in yazdığı *Une course à chamounix, Conte fantastique*, Paris'te, Benjamin Dupra yayınevinde çıkar. Bu göndermeyle ilgili biyografi ve kaynakça bilgileri için, Langendorf s. 44-53.

10) Torino'da Antoine Pavesio yayınevinde yayımlanmış.

11) Balistik için otuz yıldan fazla süren bu tutkuyla ilgili bütün teknik, siyasal ve duygusal ayrıntılar bir asker tarihçi olan Langendorf tarafından incelenir, s. 60-125.

12) *Les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique* (ilk baskı, 2 cilt, 1859 ve 1863), Paris, 1877, 3 cilt. Ben ikinci basımdan yararlanıyorum. Öteki bölümlerde olduğu gibi, sayı işareti olmayan bir sayfa, önceki referansla aynı cilde göndermede bulunur.

harfin incelenmesine kendini verir. Dilin etnoloğu olarak, Aryaların[13] günlük yaşamını yeniden canlandırmak için istediği, sözcüklerdir. Pictet'nin kendini özdeşleştirdiği ilk Aryaların torunlarına bıraktıkları tek miras dil değil midir? O halde yüzyılların gömdüğü karanlıktan Aryaları tek kurtarabilecek olan bu dildir. Pictet'yi bir "dilbilimsel paleontolojiye" iten, gene bu sözcüklerin kaderidir. Görevi: Her zaman daha parlak bir geleceğe susayan Hıristiyan Batı'ya bir Hint-Avrupa belleğini yeniden kazandırmak.

Kitabın bölümleri, Pictet'nin yöntemine, "İlkel Aryaların" etnografya ve coğrafyasına, doğa tarihine, maddi uygarlığına, toplumsal durumuna, düşünsel, ahlaki ve dinsel yaşamına tanıklık eder.

Kitap, ortaya çıktıklarından bu yana, Aryaların oynamaları için yazılan rolün hatırlanmasıyla başlar. Çünkü ırkları onların ayrı tutulmalarını sağlamıştı, –"kan güzelliği", "zekâ yeteneği"–, dünyanın fethi onlara bağışlanmıştı. İşte, "kitabın doğasını ve amacını" bildiren bu girişin başlangıcı:

> "Bütün tarihsel tanıklıklardan önceki ve zamanların gecesinde saklanan bir dünyanın tamamına egemen olmaya adanmış bir ırk, parlak geleceğine başladığı ilkel beşiğinde yavaş yavaş büyüyordu. Hazinelerini saçıp savurmadan teslim eden ulu ve sert bir doğanın sinesinde kan güzelliği ve zekâ yeteneğiyle bütün ötekiler arasında ayrıcalıklı olan bu ırk, başından beri fethetmeye yazgılıydı [...]. Burada, hazırlayan düşüncenin ve tamamlayan enerjinin erken bir gelişmesi görülür; sonra, kuşkusuz başlangıçtaki güçlükler bir kez yenilince, ataerkil bir yaşayışın ortasında dertsiz bir mutluluk hali. Böylece neşe içinde, sayıca ve refahça büyüyerek, bu verimli ırk, gelişmenin güçlü aracı olarak kendisine, zenginliğiyle, kudretiyle, ahengiyle ve kalıplarının mükemmelliğiyle hayranlık uyandıran bir dil yaratmaya çalışıyordu; bütün duygularının, tatlı sevgilerinin, doğal hayranlıklarının, aynı zamanda da üstün bir dünyaya doğru atılımlarının kendiliğinden gelip yansıdığı bir dil; en derin düşüncenin olduğu gibi, en yüce şiirin de muhteşem gelişmesinin gelecekteki bütün zenginliklerini tohum olarak taşıyan sezgisel imge ve düşüncelerle dopdolu bir dil" (c. 1, s. 7-8).

13) Pictet "aryenne" (Ari) ırk olarak değil, "Arienne" olarak yazar ve "Aryen"den çok "Arya"yı kullanır. (bkz. c. 1, s. 9, n. 1). Bu bölümde, başka yerlerde olduğu gibi, yazarın kullanımını izliyorum. Bu nedenle, burada Pictet'in yazış biçimini ve ifadelerini kabul ediyorum. [Türkçesi de bu yazım şeklini, bu bölüm için izler. (y.n.)]

Bu aynı başlangıç sayfalarında yazar, tasarısını ve araştırma yöntemini tanımlar. Fosillerin yeni analizini model olarak alıp, bazı kemikler yardımıyla bir hayvanın yaşamını, alışkanlıklarını ve beslenme yollarını yeniden kurar gibi, Ari sözcük dağarcığının kalıntılarını konuşturmak ister.

> "Zira sözcükler kemikler kadar dayanırlar. Bir dişin örtük bir biçimde bir hayvanın tarihinin bir kısmını kapsaması gibi, soyutlanmış bir sözcük de, oluşumu esnasında ona bağlanan bütün bir düşünce dizisinin yolunu gösterebilir. Onun için dilbilimsel paleontoloji sözü, düşündüğümüz bilime çok uygun düşmektedir" (s. 14).

İncelemesinin amacı: "Her geleneğe yabancı" (s. 12-13) bir halkın bir biçimde "filoloji bilimiyle ortaya çıkarılmasını sağlamak". Renan'ın ve Max Müller'in onayladığı program. Araştırmasının güçlüklerini farkediyorsa da, Pictet, okuyucusuna, "sağlam bir adımla" (c. 3, s. 410 ve 519), Ari dillerden alınan sözcükler sayesinde "dünyanın en güçlü ırkının beşiğine kadar, hatta ait olduğumuz ırka kadar" onu götüreceğine dair güvence vermektedir.

Dağılmadan önceki Aryalar "esas olarak bir çoban halkıdır"[14] (c. 3, s. 410 ve 519), "sabit" evleri vardır ve kendilerini göçebeliğe bırakmazlar. Onlara ait bilinen her şey gösteriyor ki, yüksek ölçüde akıllı ve ahlaklı (s. 269) bir ırk oluştururlar. Böylesine yoğun dinsel ve düşünsel yaşamları olan bu insanların bu kadar aşağılardan başlamaları, hiçbir dinleri olmaması ya da karanlık bir çoktanrıcılığın uçurumunda kalmış olmaları düşünülebilir mi (s. 411 ve 483)? Bu soruya yanıt vermek için Pictet ilk Arileri olabildiğince "tektanrıcı" yapacaktır. Eğer bu yürüyüşün sonunda dinlerinin "şiirsel bir çoktanrıcılıktan ibaret olduğunu" (s. 410) kabul ederse, dilin sözcükleri –kökenlerle dolu bu koruyucu– Arilerde "ilkel bir tektanrıcılığın" (s. 483) kimliğini tanımaya izin vermektedir.

Eğer çoktanrıcılık derece derece gelişiyorsa, onun alt bir evresini, "daha basit bir din"i (s.411) düşünmek gerekir. Bu ilkel Aryalar yete-

14) F. M. Müller'in yayınlanmamış yazısının Hint-Avrupalıları, aynı zamanda barışçı çobanları gibidirler, *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, Institut de France'ın arşivlerindeki elyazmaları, 1849, s. 40 ve 117-118 (bkz. *yukarıda*, s. 113, n. 2).

nekli olduklarına göre, neden "dinleri, akılcı ve düşünülmüş değil ama içgüdüsel ve az ya da çok belirsiz bir tektanrıcılık olmasındı ki"?

Başka gözlemler onun sevgisini güçlendirir. Aryaların –dua, kurtarıcı adaklar ve kurbanlar gibi– bazı uygulamalarına değindikten sonra Pictet, hiçbir şeyin, ne bir kurumlaşmış bir ruhbanın, ne de "külte adanmış bir idolün ve tapınakların" (s. 533) varlığını göstermediğini belirtir.

Tanrısal olana dair Hint-Avrupa sözcüklerini bir bir sayıp döken Pictet, o zaman Aryaların "ilkel tektanrıcılığını (s. 846) filolojide kurmak ister. Madem ki Sanskritçe deyim-*dêva* ve onun Ari karşılıkları ona istediği çözümü sağlıyor, o zaman anahtarı tektir ve her kapıyı açar. Gerçekten de sözcüğün varlığı, anlamın daha önce geldiği düşünülmezse nasıl farzedilir? Eğer *dêva* doğrulanıyorsa, zorunlu kıldığı "üstün varlık" (s. 412-413) kavramı da aynı şekilde doğrulanmış olur. Böylece, bu sözcüğün ilginç bir tarihi vardır. Sanskritçeden Yunancaya geçer, sonra "İbranilerin *Yehova*'sının yerini tutması için Hıristiyanlığa nakledilmek üzere" Latinceye geçer.

A *contrario* bir delil mi gerekli? Pictet onu temin eder. Eğer ilk Aryalar, çeşitliliği içerisinde doğaya tapan çoktanrıcılar olmuş olsalardı, dillerinin ondan izler taşıması gerekirdi, ama durum böyle değil. "Şu halde, çoktanrıcılığın olmadığı, bununla birlikte dilin daha önce teşekkül etmiş olduğu bir zamanın, zorunlu olarak var olduğunu kabul etmek gerekir" (s. 482-483)[15].

İbranilerin tektanrıcılığının özelliğini hatırlatarak ve Peder Schmidt'den (1868-1954) çok önce Pictet, okuyucuyu ilkel dünyada tura çıkmaya çağırır. Orada, Brezilya Guaranilerinin üstün varlığından Algonkinlerin büyük ruhuna kadar söz eder ve sonunda yaban tektanrıcılık madalyasını Perululara vererek bitirir. Lima yakınında, bunlar

15) Peder W. Schmidt tarafından (*Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1912-1955, 12 cilt) etkilenen bir kökensel tektanrıcılık görüşleriyle, peder K. Prümm, Hint-Germenlerde kökensel tektanrıcılık izlerini bulup çıkardığında, Pictet'ninkilere –ki onları hiç anmaz– yakın düşüncelere varacaktır: "Üçüncü binde, en erken zamanda, Hint-Germenler bir halk olurlar [*Volkwerdung*]. Eğer biz, Hint-Germenlerin pek çoğunda izleri önceleri açık, daha sonra farkedilebilir olan –İÖ VII-VI. yüzyıldan itibaren İranlılarda– bir kökensel tektanrıcılık [*Urmonotheismus*] buluyorsak, bu, kesinlikle Zerdüşt peygamberin bir yaratma eylemi olmayan, ama önceden varolan bir kabiliyete dayanan bir yenileşmedir, bu din biçiminin insanlığın geleneklerinde ne denli güçlü bir biçimde kök salmış [*verwurzelt sein*] olması gerektiği görülür" (K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistischrömische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* [1943], Roma, Päpstliches Bibelinstitut tarafından yayımlanmış, 1954, s. 819).

hiçbir putun temsil edemediği, görünmeyen bir Varlık'a bir kült adamışlardır (s. 484-485).

Ona esin veren F. Max Müller tarzında, Pictet, Sanskrit metinlerinin göksel tanrısında Aryaların ilkel tektanrıcılığının profilinin yansıdığını görür. Oradan gelip çoktanrıcılık içinde yok oldularsa bu, "doğa olaylarının çeşitliliğini açıklama" (s. 487) arzuları tarafından itilmiş olmalarındandır. Bu doğa olaylarının algılanışı, sözcüklerin arzusuna göre bir tanrılar kalabalığı meydana getirerek sona erer. O andan itibaren, kendi gizi içine gömülmüş olan tanrı düşüncesinin onlarda "tohum halinde" bulunduğunu kabul etmek için karar vermek gerekir. Ve hatta Aryaların kekeleyen tektanrıcılığı kesinlikten yoksun kalır. Bir kez gerçek tanınınca, Aryaların neden tektanrıcılığı terkedip yanlışı seçmelerini açıklamak güç olacağı için Pictet bütün bunlardan gönüllü olarak vazgeçer. Şu halde, çekingen tektanrıcı bir eğilim vardır ve kuşkusuz belirsizdir, ancak suyunu Hıristiyanlığın vereceği bir tohum halinde mukadder bir eğilim de ortadadır.

Bu Aryaların hatırasına bazı halklar daha sadık kalmıştır. Pictet burada, İncil'deki Musa'nın yerini tutan tektanrıcı bir Zerdüşt geleneğini yeniden ele alır. Ari ülkede, "hatırası kaybolmayan eski bir tektanrıcılığı" (s. 492) keşfetme tarzı bulunduğuna göre, olay önemsiz değildir. Yararı, XIX. yüzyıl Hıristiyanlarına, Sami gelenekten ayrı olarak tektanrıcı bir keşfi atfederek bu üstün varlığın mevcut olmasını sağlamak olan işlem. Fakat İranlı müneccimin esnekliği, tarihyazımı sanatına daha başka hizmetler de verdi. Büyük Hindu dili ve uygarlığı bilgini Sylvain Lévi (1863-1935) 1932'de şöyle yazar:

> "Bundan başka İran, Ansiklopedistlerce Hıristiyan Kilise'ye yöneltilen polemiklerden yarar sağlamıştı; klasik gelenekle yüceltilen şaşalı ve gizemli Zerdüşt adı Musa'ya bir rakip çıkarmaya izin veriyordu; İran, ilkel ve müthiş bir yasa koyuculuğun[16] utkusunu İbranilerden almaya çalışıyordu."

16) S. Lévi, "Les origines d'une chaire: l'entrée du sanscrit au Collège de France", *Collège de France (1530-1930)*, Anma Kitabı, Paris, 1932, s. 332. Onu yalnızca iki Fransızca yayımla üne kavuşturmak için –fakat, aynı zamanda, önceki notta K. Prümm'ün alıntısına da bkz.– bu rekabet, C. Autran'ın başlığı anlamlı kitabında, *Mithra, Zoroastre et la Préhistoire aryenne du christianisme*, Paris, 1935 ve daha yeni olan P. du Breuil'in kitabında, *Zarathoustra et la Transfiguration du monde*, Paris, 1978, devam eder. M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londra, 1979 adlı kitabında Zerdüştlüğü tektanrıcı vahyin kaynaklarıyla özdeşleştirir; "Zoroaster and his mission"a ayrılan bir paragrafta şu okunur: "*Geleneğe göre vahiy*

Pictet'nin okuyucuları *Origines*'de bir Ari etnoloji tarzı bulurlarken yanılmadılar. İlk Hint-Avrupa ülkesine yolculukta Pictet, uzak atalarıyla olan her türlü başkalığı kaldırarak heyecanını bildirir. Renan, ya da Muséum'da doğa bilimcisi ve antropolog olan Quatrefages (1810-1892), bundan böyle, diriltilmiş tarihöncesi toplumu "pek çok çağdaş toplumdan"[17] daha iyi tanıdıklarına ilişkin kesin kanıya sahiptirler. Aryaların dağılmadan önceki bu güleryüzlü yakınlığı onlara öylesine açık görünür ki, Pictet'nin bu hayranları, zamanlarındaki Asya ya da Afrika toplumlan hakkında büyük bir uzaklık duygusu hissederler.

Saussure Adlı Genç Bir Okuyucu

Ferdinand de Saussure (1857-1913) ilk denemelerini Pictet'ye gönderdiğinde on beş yaşındadır. "Olanları ayrıntılarıyla incelemeden önce, her zaman, sistem kurmaya aşırı bir isteği olduğunu"[18] bilir. Gene de, yaşlı üstaddan "bu ipe sapa gelmez yazıları gözden geçirmesini" ister. *Origines indo-européennes*'in beş yıl sonraki yeni basımı, onun ölümünden sonra yayımlandığında Saussure, Nisan 1878'de *Journal de Genève*'de[19] kendisinin ilk kılavuzu olan kimsenin yapıtı ve yaşamı

ona indiğinde, Zerdüşt otuz yaşında, bilgeliğinin en olgun çağındaydı" (s. 19). Ve ilk bölümü kesin bir cümleyle başlar: *"Zerdüşt dini vahyedilmiş en eski dindir ve büyük ihtimalle bütün diğer tekil inançlardan daha çok, insanlık üzerinde dolaylı ya da dolaysız etkisi olmuştur"* (s. 1). Bu konuda eleştirel düşünceler için, C. Herrenschmidt "Il était une fois dans l'Est", F. Schmidt (haz.). *L'Impensable Polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Paris, 1988, s. 301-339. Gatha'lann söz dağarıyla –Eski İran'ın dili ve dini üzerine en eski tanıklık– ilgili olarak yapılan yeni bir araştırma yüzyıllık bu tartışmayı aydınlatır: J. Kellens, *"Caractères du mazdéisme antique"*, F. Schmidt (haz.), *L'Impensable Polythéisme...*, s. 341-371. Gene bkz., aynı yazarın, "Avesta" makalesi, *Encyclopaedia iranica*, 3. cilt, 1 (1987), s. 35-44.

17) Quatrefage Pictet'ye şöyle yazar: "Şahane kitabınızı inceledim ve analiz yönteminizin sizi ulaştırdığı sonuçlardan ne kadar etkilendiğimi size ifade edemeyeceğim. Bu gerçekten de paleontolojidir ve Cuvier'nin hayvanlar için yaptığı gibi, siz de bu ilkel topluluğu, çağdaş pek çok toplumdan daha iyi tanıyabileceğimiz biçimde yeniden canlandırdınız" (C. Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève...*, *Ekler*, s. 124'de anılan, tarihsiz ve nereden geldiği belli olmayan mektup). Renan için bkz., Pictet'nin kitabının ilk basımının ikinci kısmının yayınlandığı yıl, Marcellin Berthelot'ya mektubu, *yukarıda*, s. 123.

18) BPU, Ms. fr. 4228, 101 ("Lettes de Genevois et de Suisses"), Langendorf tarafından anılan, s. 57. Genç Saussure'le Pictet arasındaki ilişkiler üzerine diğer belirlemeler için, bkz., *Cours de linguistique générale* (1910-1911), Paris, 1972 s. 322-324, T. de Mauro'nun "Notes biographiques et critiques".

19) "Variétés" sayfalarında, 17, 19 ve 25 Nisan 1878'de, her defasında s. 2, kol. 6 ve s. 3, kol. 1 ve 2. Belirtilmemiş bir alıntı, burada gene önceki referansa gönderme yapar.

için üç makale yazar. "Bir bilgin ve bir şair"[20] olarak bu insanın zengin yaşamını sempatiyle anlattıktan sonra Saussure, okuyucuyu dillerin ve "bizzat insan ırklarının" kökeninin "eşiğine"[21] götüren Pictet'nin yapıtları hakkında bir dizi soru sorar. Gerçekten, böylece, belki de gizemi her zaman saklanacak olan "bir halk-ırk olgusu" doğrulanabilir mi? Karşılaştırmalı yöntem "dilbilim olgusunun karşı durulmaz mantığını"[22] böylesine yüceltirken, karşılaştırmalı yöntemin çok ılımlı uygulamasına insan kendini nasıl kaptırır? Kuşkusuz, artık bir Hint-Avrupa sözcüğünün ilk hali yeniden kurulabilir, bunun değişimleri izlenebilir, hatta "vurgunun hangi hece üzerine düştüğü söylenebilir". Gene de bu, Aryaların vatanını kuzey Afganistan'a, Baktriane'ye yerleştirmek için yeterli değildir. Pictet'nin yapıtının saydamlığı, "son derece yalın ve aydınlık" açıklamasıyla sunduğu yanıtlar aslında çok güç soruları saklar.

Bu soruların arasında, bütün öteki olaylar içinde hassas bir olay: İlk Aryaların diasporasına hangi dağılma kipi egemen oldu? Anavatandan ayrılmadan önce bir tek dile bağlı bir halk oluşturuyorlar mıydı, ya da başlangıcından beri pek çok ağızın mevcudiyetini mi öngörmek gerekir?

•

"Kısaca hangi soy ağacını dikmek gerekir?"

Hint-Avrupa güzergahında patlayan ortak bir dil düşünenlere karşı Pictet, "Coğrafi ve siyasal birlik içerisinde bir dil çeşitliliği"[23] varsayar. Ari beşiğin ilkesine ağızların çeşitliliğini koyan Pictet, kendisini Hint-Avrupa mirasının geleceğini sağlamlaştırmakla yetkili kılan bir tarihöncesi siyasal dayanışmanın doğduğunu görür.

Son yazısında Saussure, Pictet'nin kendi kuşağının dilbilimcileriyle paylaştığı bir "anadil"[24] –bazen Sanskritçe– düşüncesine bağlılığını anlatır. Aynı şekilde Pictet'de, onun "baba özenini"[25], "sevgili Aryalarına bu hiçbir şeyi reddedememe tarzını" görmemek mümkün müdür? Öne sürdüğü, ne ileri düzeyde bir tarım, ne de "mülkiyet hakkı ve

20) *Journal de Genève*, 17 Nisan 1878, s. 3, kol. 1.
21) *A.g.y.*, 19 Nisan 1878, s. 2, kol. 6.
22) *A.g.y.*, s. 3, kol. 1.
23) *A.g.y.*, s. 3. kol. 2.
24) *A.g.y.*, 25 Nisan 1978, s. 2, kol. 6.
25) *A.g.y.*, s. 3, kol. 1.

çalışma aşkı"dır. Aynı şekilde, onlara bir tektanrıcılıkla birlikte mutluluk ve refahı da vermemek için onları "fazla sever". Genç Saussure –yirmi bir yaşındadır– *Journal de Genève*'in okuyucularına şöyle der:

> "Ari atalarımızda sabanın olmadığını söylemek, hiçbir şekilde bu yolla onları barbarlığa götürmek demek değildir, ve Pictet'nin güzel kitabının her sayfasında ırkın ilk evresinde, daha o zamanlar, sanayinin ne denli geliştiğine insan şaşıracaktır."

Bir kırk yıl kadar sonra *Cours de linguistique générale*'e (*Genel dilbilim dersleri*) başladığında kayıp bir dilin yeniden tasarlanışı üzerine kurulmuş bir tarihöncesi antropolojisinin yanılsamalarını belirterek, Saussure, büyük bir öncünün yapıtının cazibesini hatırlar ve Pictet'in yapıtlarının "pek çok başkasına"[26] örnek olarak hizmet ettiğini söyler.

Mukaddir'in Parmağı

Lirik uvertürü ile uyum içindeki üçlemesinin son sayfalarında Pictet, tasarısına bütün genişliğini verir. Önce, çok yeni keşfedilmiş Aryaların, ırklarıyla, yaşam güçleriyle ve dillerinin parlaklığıyla nasıl ışık saçtıklarını hatırlatır. İbranilerden farklı olarak ruhtan, "yaşamsal soluk" değil, fakat düşünen öge (c. 3, s. 551) yaratırlar. Hemen hemen yalnızca bu halklardadır ki, siyasetin, bilimin ve sanatların icadını tahrik eden özgürlük ruhunun tohumları bulunur (s. 528). İlk Aryaları canlandıran bu özgürlük ilkesi kuşkusuz onların niçin sonunda yanlıştan geçtiğini, hakikati fethetmeden (s. 536) önce neden yollarını şaşırdıklarını açıklar. Fakat, karmaşık gerçekliği içinde doğayı kendisine göstermesi için, bir an çoktanrıcılık sisi içinde kendini kaybetmeden önce, emin bir adımla, Aryalar tektanrıcı Hıristiyanlıkta yollarına devam ederler.

Bir Tanrı'nın kılavuzluk ettiği bu dünyada "Semavî babanın" (s. 535) dümeni, ad olarak Mukaddir'i alır. Burada tarihçinin çabası, dünyanın dramı içerisinde her ırka verilen rolü ortaya çıkarmaktır. Halkların satranç tahtası üzerinde, eğer tanrısal tasarıyı tanımak istiyorsak, mukaddir parmağı izlemek ve her ulusa düşen payı gözlemlemek

26) *Cours de linguistique générale*..., s. 304-306.

yeter. Uygarlığın iki baş oyuncusu o zaman, aynı sahne üzerinde her biri kendi özel görevi içinde, yan yana bulunurlar.

> "Kuşkusuz İbraniler, saf tektanrıcılığın bu sadık koruyucuları, mukadder tasarıda muhteşem bir paya sahip oldular, ama insanlığın başında yalnız kalsalardı, dünya ne durumda olurdu, bunu insan kendine sormalıdır. Onlar, bir gün üstün bir ışığın fışkırması gereken hakikat ilkesini dinsel olarak korurlarken, Mukaddir, o zamandan ilerlemenin devamcıları rolünü daha önce bir başka insan ırkına saklıyordu, olay budur.
> "Bu ırk ise Aryaların ırkı idi, dünyanın uygarlaştırıcısı olmak için İbranilerde eksik olan niteliklerle başlangıcından beri donanmış olan ırk [...]. İki ırk arasındaki karşıtlık mümkün olduğu kadar çözümlenir. Koruyan otorite İbranilere, geliştiren özgürlük Aryalara verilir; birilerine bir noktada toplayan ve yalnız bırakan softalık, ötekilere genişleten ve benzerleştirici yetenek; bunlara tek amaca yönelmiş bir enerji, ötekilere her yöne taşınan durmak bilmeyen bir etkinlik; bir yanda sımsıkı tek bir ulusal topluluk, öte yanda çeşitli halk kalabalıklarına bölünmüş ırkın sınırsız yayılımı: İki tarafta da mukadder fikirleri tamamlamak için tam olarak gereken şey" (c. 3, s. 535-536).

Renan'da olduğu gibi, iki sütuna yerleştirilmiş bir evren bulunur. İbranilere şu, Aryalara bu. Sentezi yapan Hıristiyanlık, ışık saçan bir insanlığın sözcüsüdür.

Başlangıçtaki Aryalar yararına tektanrıcı eğilimi elde etmek, Renan'ın külliyatında gözlemlenen gerilime benzer bir gerilime yol açar. Çözüm, Pictet'in tutucu bir Yahudilikten[27] doğmuş "fazla dar bir tektanrıcılığı" (s. 537) beğenmemesi ile karşılaştırılabilir. Burada da İbranilerin edilgen –fakat esas– rolü, mukadder mükemmelleştirilişi Hıristiyanlaşmış Aryalar tarafından gerçekleştirilecek olan bir vahyin uykusunu[28] korumak olacaktı. Pictet, Aryalarda önce gizlenmiş, fakat tamamen kaybolmamış (s. 534) tek bir Tanrı kavramı sayesindedir

27) Renan için, *yukarıda* s. 96 sq. ve 99.

28) İbrani Kitapları'nı aşırı uyuşukluk içinde, Hıristiyan uyanışının altında görmekten ibaret olan bu ilahiyatçı motif üzerine sayısız çeşitlemeler arasında, bkz. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. II. *Die bestimmte Religion. 2 Die Religionen der geistigen Individualität*, G. Lasson basımı, *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1927, 13. cilt, s. 88 içinde. Hegel burada, Tekvin'deki Düşüş anlatısını, Yahudi halkının uzun zaman uyumaya bıraktığı öyküyü yorumlar (*Tarih... ki... uyumuştu...*); işlenmemiş öyküyü: "*Uzun süre bekledi, ancak Hıristiyanlıkla gerçek anlamına kavuşacaktı*" (*a.g.y.*, s. 88).

ki, tektanrıcı düşüncenin, bir gün, onların torunları tarafından, "aralarından pek çoğunun, Hıristiyanlığın çıkışıyla, bütün saflığı içerisinde onu kabul ettikleri anda" tamamlandığını belirtir.

Renan'ın Sami değerlerin karşıtlığını ayrıntılarıyla anlatarak Hint-Avrupa çoktanrıcılığını yücelttiği yerde, Pictet ilk zamanın Aryalarını ortaya çıkaran başlangıçtaki tektanrıcılığın gizli gücünü söylemeyi dener. Başka yönden birbirinden çok farklı olan bu iki yazar, serbest bir belleğin verimliliğinden yalnızca yaratıcı özgürlüğü alıkoyan dizginlenmiş bir çoktanrıcı düşünüşün övgüsünü yaparlar. Hıristiyanlaşmış Aryaların "yumuşak"[29] tektanrıcılığıyla yönlendirilmiş zamanın okunun sindireceği bir çoktanrıcılık.

Böylece, bu yeni Hıristiyanların geleceği güvence altına alınmıştır. "Hakimi olmak üzere tayin edildikleri için", "bütün dünya" (s. 537) fazlasıyla onlara aittir. Ama öteki Aryalar, eskiden beşikte, coğrafi ve siyasal birlik içinde çeşitliliği oluşturanlar ne oldu öyleyse? Avrupa tarafından sömürgeleştirilmiş, Doğu'daki bu uzak kardeşler, modern uygarlığın "iyiliksever etkisini" kutlamaya hazırlanırlar. Zira, bu "Avrupalı Aryalar", onlara "dinsel ışığı ve evrensel ilerlemeyi" getirerek onları aydınlatmak üzeredirler. Pictet, bu tanrısal buluşmanın anlatısını yapar:

> "Ve bin yıllık bir ayrılıktan sonra Avrupalı Aryaların, büyük bir dönüş yaparak, Hindistan'daki tanımadıkları kardeşlerine kavuşmaları, üstün bir uygarlığın ögelerini onlara getirerek onları egemenlikleri altına alışları ve orada ortak bir kökenin eski özelliklerinin görülüşü ilgi çekici değil midir?" (c. 3, s. 537).

Mukaddir tarafından belirlendiği için ahlaka uygun bir sömürgeleştirmenin kurucusu olan Aryalar, yalnızca "Tanrı'nın tasarılarının başlıca aracı" olmak gibi gösterişsiz bir ayrıcalığa sahiptirler.

Aynı 1860'lı yıllarda, A. A. Cournot (1801-1877) tarihin nasıl başka türlü tasarlanabileceğini sorar kendisine. İnsan ırkları, göçmen kuşlarda olduğu gibi "bir çeşit mükemmel bir içgüdüyle"[30] yönlendirilse bile, insan zekâsı, özgürlüğün egemen olduğu yerde bir "ahlaksal

29) Bkz. *yukarıda* s. 95 *vd.*

30) A.-A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), Paris, 1922, s. 627. Matematikçi ve filozof olan Cournot rastlantı ile ilgilenir ve ihtimaller hesabı sayesinde onun yasalarını bulmaya çaba gösterir.

düzen" kurmak için "Tanrı düşüncesinin" müdahalesini isteyecektir. Başka bir deyişle, her türlü ahlaktan yoksun hayvanlara doğal istidatlar yetse de, insanlık "mukadder eşgüdüm ya da yönlendirme düşüncesine apaçık bağlı" olan bu ahlaki niteliği gereksinir. İnsan türü için, olayların ahlaki bir tarihi içinde kendini anlaması için tek olanak budur. Tarihe bir akıl ve düzen vererek... İşte, Hıristiyanlıktan ayrılamayan bir uygarlığın niçin anlamını tarihin akışına kabul ettirmek zorunda olduğu.

> "Tarihin büyük çizgileri, işte Hıristiyan dinini savunmak için gerçek bir savaş alanı [...]."[31]

Tarih'i, raslantıyı düşünmek, geçen zamanın ahlakını düzeltmek "eğer insan duyarlı dünyada yalnızca bir atomsa"[32] olanaksızdır. Toplumların davranış kuralları, bu nedenle organik hakikatler üzerine kurulamaz. F. Max Müller başka türlü düşünmüyordu. Onun için evrenin her açıklanışı önceden belirlenmiş bir düzen içinde yazılı olmalıydı. Bunu, Darwin'le olan tartışmasında, gelecekte mukadderat düşüncesinin terk ettiği bir dünyanın kendisine verdiği dehşeti betimlerken söyler.

> "Her yerde aynı evreni açıklamak isteği, onu tanıdığımız şekliyle, hiçbir tasarı, hiçbir amaç, hiçbir yönlenme varsayımı olmadan, aynı bütün engelleri devirme arzusu; yalnızca insanı hayvandan, hayvanı bitkiden ayıranlar değil, fakat aynı zamanda inorganik bedenleri örgütlenmiş bedenlerden ayıranlar; sonunda aynı yaşamı kimyayla, düşünceyi sinirsel moleküllerin hareketiyle açıklamak arzusu."[33]

Pictet'de Ari kökenlere duyulan özlem, bir düşüş görüşüyle, başlangıçtaki bir tektanrıcılıktan, çoktanrıcılığın dinamik karışıklığına geçişin gösterdiği yozlaşmayla açıklanır. Bütün bunlar Hıristiyanlığın gelişini önceler. Pictet'nin tüm arzusuyla davet ettiği "tarih felsefesi" (c. 3, s. 535), "henüz yoktur, ama kendini yaratma yolundadır". Bossuet'nin *Discours sur l'histoire universelle*'i (*Evrensel Tarih Üzerine*

31) A.g.y., s. 663.

32) A.g.y., s. 662, rastlantı ve Tanrı için, s. 626-627.

33) F. M. Müller, "La philosophie du langage d'après Darwin", *La Revue politique et littéraire*, 2. seri, 5. cilt (kolleksiyonun 12. cildi), 1873, s. 245.

Söylev, 1681) çok ufuklu çağdaş bir insanlık düşünmek için artık ona yetmemektedir. Bir tarih ilahiyatının çiçek açtığı yerde Pictet, zamandışı hakikat zemini üzerinde geçen insani bir zamanın eski Hıristiyan anlayışını barındırarak, yeni olduğunu iddia eden bir felsefenin doğuşunu görür. Öyle olunca, bundan böyle onun için söz konusu olan, tarih düzeni içerisinde eskiden beri yazılı olan bir geleceğin çağrısına yanıt veren çağdaş formüller yaratmaktır. Geleceğin belleğinin yöneticileri böylece görevi devralacaklardır. Yarın, geçmişin geleneklerine bağlılık içinde olan yeni kuşakların, Mukaddir'in çarklarını harekete geçirebilmeleri için.

Königsberg İlahiyatçısının Göksel Evlilikleri

İlahiyatçılar arasında tartışmalar sürüyordu. Birbirine benzeyen billûrları durmadan yeni şekiller alan bir çiçek dürbünündeki gibi, Ari-Sami tartışmalarının malzemelerine yeniden kavuşulur. Bunlar, uzaksı tanrıları olan halkları ve ülkeleri sömürgeleştirerek ve Hıristiyanlaştırarak durmadan kendisini düşünen bir XIX. yüzyılı harekete geçirirler. Ufukta, sonunda uygarlık boyutlarında bir din olma düşünü tamamlayabilecek bir Hıristiyanlık görülür.

Lutherci ilahiyatın Alman uygulayıcısı olan Rudolf Friedrich Grau (1835-1893) yazılarında, yeni Hint-Avrupa hatırasına, başka bir olası tepki biçimi geliştirdi. Ayrıcalıklı iki aktörün, Arilerin –burada Hint-Germenler[1]– ve Samilerin rolleri onun kaleminde bazı değişimlere uğrar. Bunlar, Sami ya da Hint-Germenden hangisinin daha çok tektanrıcı ya da çoktanrıcı olduğu üzerine dönen bu tartışmaların formüllerine değişiklikler sunar. Grau'nun arzu ettiği şey, Sami inancını Hint-Germen

1) Diğer bölümlerde olduğu gibi, yazarın terminolojisini kullanıyorum. "Hint-Germen" terimi hakkında bkz. *yukarıda*, s. 26, n. 63.

kültürlerine üflemektir. Zengin ve son derece yoğrulabilir olan bu kültürler, bir omurgadan yoksun oldukları için, doğuştan bir eksikliğin acısını duyarlar: Tektanrıcı Hıristiyan Tanrı. Grau'nun fikirleri bir bakıma "gerici"dir, çoğu zaman Kilise zararına yüceltilen Ari değerlere karşıdır. Onun için başlıca tehlike, her girişimin ortasına haçı dikilmesi gereken bir İsa'nın unutulmasıdır. Grau'nun sözleri, bazan beklenmedik bir şekilde Ari-Sami çiftinin serüvenlerini zenginleştirir.

Grau, Leipzig'de, Erlangen'de ve Marbourg'da ilahiyat öğrenimi gördükten sonra 1866'da Königsberg'e profesör olarak atandı. 1875'de, Leipzig'deki meslektaşları ona *honoris causa*[2] doktora ünvanını verdi. İngilizceye çevrilen kitaplarından çoğu misyonerlere ve din değiştirme yolundaki Yerlilere yöneliktir[3]. Renan'ın (1863) *Vie de Jesus* adlı yapıtının yayımlanmasından bir yıl sonra Grau, programlı bir kitap yayımladı: *Din ve Bilimle Olan İlişkileri İçinde Samiler ve Hint-Germenler. Halklar Psikolojisinin Bakış Açısından Bir Hıristiyanlık Savunusu.*[4] Bu kitabın amacı, "bilimsel bir araştırmayla" (s. VI), Samiler ve Hint-Germenler arasındaki başlıca farkı yakalamaktır. Amacı: Hıristiyanlık ve paganizm arasında var olan derin karşıtlığı, bu sonuncusuyla kaynağında savaşmak için, göstermek. Renan'ın yazılarına borçlu olduğu şeyi, özellikle Samilere ve Hint-Germenlere özgü erdemlerle ilgili, orada öğrendiği her şeyi kabul ettikten sonra, Grau, *Vie de Jesus* yazarının, Samileri "aşağı ırk" (s.V, s.128) olarak kabul ettiğini görmekten duyduğu hayâl kırıklığını dile getirir. Yüce bir meyveyi filizlendirdikleri bilindiğinde, nasıl olur da İbraniler aşağı bir soy olarak kabul edilebilir? Birçok kez ona karşı çıkan Grau, gene de önsözünde, ona yapılan eleştirileri çoğaltmak istemediği için, Renan'a yanıt vermek zahmetine girmediğini söyler.

Grau'nun yapıtı, çağdaş dünyaya yönelik uyarıların sıralanışında kendini gösterir. Geçmişe basit bir göz atış, Hint-Germenlerin ününün dayanıksızlığını, çabucak gözden düşüşlerini zorunlu olarak kabul ettirir. Sayısız başarıları, gerçekten tam bir başarısızlığı engellememiştir

2) Grau'nun kişiliği ve yapıtı üzerine açıklayıcı bilgiler için bkz. C. W. von Kügelgen, *Rudolf Grau, ein akademischer Zeuge der lutherischen Kirche. Eine kurze Schilderung seines Lebens und Wirkens* Münih, 1894. 1875'deki doktorası için bkz. s. 16.

3) F. Max Müller,onlardan birini tanık olarak alıyordu (bkz., *yukarıda*, s. 115, n. 40).

4) R. F. Grau, *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie*, Stuttgart, 1867. İlk baskı 1864 tarihine aittir. Ayraç içindeki göndermeler, ikinci basımın sayfalarına gönderme yapar.

(s.260). Arkeoloji ve filoloji sayesinde, sonunda uygarlıkların tarihinin yazılabildiği *Kulturkampf*[5] çağında, Atina'nın ve eski Roma'nın düştükleri derin uçurumları ölçmek daha çok geciktirilemez. Grau'nun çağrısı, çağdaşlarının durumunda olduğu gibi, laikliğin çekiciliğiyle baştan çıkarıldıklarında, unutkan Hint-Germenleri her zaman tehdit eden bu tehlikeye karşı bir direnme eylemi olma iddiasındadır. Zira Hıristiyanlıktan arındırmaya ve hayâl kırıklığı yaratan yeni bir bilimsel düşüncenin tehlikelerine karşı savaşım verilmezse, yeniden paganizme düşülecektir (s. 256). Hint-Germen etkililiğini, Kilise tarafından denetlenen Sami anlam haznesinden ayırmak isteyen kimse, çağdaş dünyanın dengesini tehdit eder. Yalnızca Samilerin tektanrıcı özüyle Hint-Germen dinamizminin eksiksiz bir karışımı –bu iki eğilim, iyi anlaşılmış bir Hıristiyanlıkta belirdiği zaman– geleceği hâlâ kurtarabilir.

Grau, İbrani geleneğinin tarihin akışını yönlendirmede tek şey olup olmadığını kendine sorduğunda, yeni bir şey getirmez. Solon yasaları sayesinde Atina kentinin meydana çıkışı, halkı Babil'e sürülen İbrani devletinin bağımsızlığının sonuna denk düşmez mi? Bir rastlantıdan çok, burada, Mukaddir'in işaretini görür. Hıristiyanlığın tamamlanmasına gelince, çağdaş değil midir bu, hatta, kültürünü Roma'nın iktidarının karşısına koyan tek halk olan bu halkın yok edilmesinden fışkırmamış mıdır[6]?

İki Bakiresi Karşısında Tanrı

İşte ilerleyişleri içinde belirdikleri şekliyle Grau'nun düşünceleri. Bazı sözlerinin acayipliği, onun siyasal-ilahi yazım biçiminin tutarlılığını örtmemelidir. Samilerin tektanrıcı meşalesinin ne ölçüde, her şeye kadir bir Tanrı ile onun yeni seçimi olan Hıristiyan halkı arasında, olası tek bağ olabileceğini göstermek ister. Mukadder bir evlilik, Hint-Germenlere tarih içerisinde üstün bir rol vererek, onun kitabını sona erdirir.

Grau'dan önce Renan söylemişti: Samiler dünyaya ne bilim ne felsefe, ne sanat ne de politika getirmişlerdir. "Gerçek din" (s. 225) onların tek armağanıdır ama çok önemlidir. Zira, bu inanç, görünenin

5) Başlığının belirttiği gibi, yazarın özellikle başka bir kitapta kullandığı kavram: R. F. Grau, *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung*, Gütersloh, 1875, s. V *vd.* ve 114 *vd.*

6) R. F. Grau, *Ursprünge und Ziele*..., s. 2, 9 ve 126-127.

etkileriyle büyülenmiş insanların dünyasının, görünmeyen bir Tanrı'ya erişmesini sağlamıştır (s. 217). Öyleyse Samiler, zamandışı, doğaüstü, özde var olan bir gerçeğin tek sahibidirler. Önce yalnızca İbranilerin yararlandıkları bu tektanrıcı şeyi, bütün halklar onlara borçludur. O zaman Grau bunun neden böyle olduğunu sorar kendisine, bilmek ister. Felsefe yeteneği olmayan bu halk, nasıl oldu da, daha sonra dünyaya iletmek üzere, her gerçek felsefenin yüce ilkesini kurabildi? Yanıt basit (s. 225). En yüce gerçek zihinsel değil, ahlakidir; ne anlaşılabilir, ne de kavranabilir türdendir, fakat dinsel adetlerde, insanların yüreğinde barınır. İyiyle kötüyü ayırdetme orada yer alır. Gerçek, bir felsefeciler halkı olan Yunanlılar tarafından değil de "*unphilosophische Volk der Juden*" (*Yahuda'nın felsefesiz halkı*, s. 227) tarafından bulunduysa, bu, gerçeğin hiçbir kurgunun sonucu olmamasındandır. Öyleyse bu gerçek, hiçbir zaman bilim işi, ya da kaynağını Hint-Germen kültürlerinden alan bir yetenek olgusu olmayacaktır.

Grau'nun durmadan Samilere malettiği tektanrıcılık, "Yahudilere" pek de tekabül etmez. Onlardan söz ettiğinde, bu, dinsel gizilgüçten başka tarihe hiçbir şey getirmeyen bir halkın sefaletlerini hatırlatmak içindir –ve o zaman genellikle "Yahudiler", "İbraniler" olmaktadır. Fakat, Grau'nun okuyucusunu sürüklediği labirentte ilerlemek için, hatırlamak gerekir ki papaz, övgüsünü, onun açılımını sağlayan Kilise'nin elinde tuttuğu Sami öğeye yöneltir.

Şu halde, Hint-Germenler vahiy sahibi değildirler. Sami tektanrıcılığını almak için onların Hıristiyan olmaları gerekmiştir. Buna karşılık, eylem için gerekli bütün niteliklere sahiptirler: Girişim zekası, bilimler, sanatlar ve siyasal kurumlar yaratma yeteneği. Fakat zamansal ögelerin meydana getirdiği bu Hint-Avrupa yapısı, tektanrıcılığı, bu Sami sonsuzluk parçasını sindirme koşuluna bağlı olarak devam edebilirdi (s. 242-243 ve 260)[7]. Başka bir deyişle, yalnızca Kilise'nin bağrındadır ki, bilimler ve sanatlar bir anlam kazanabilir. Bütün bu zamansal yapıtlar, Kilise dışında, yabanlık içerisinde yok olur. Yine Grau, Hintlilerin zengin yaratıcılığını görünüz, der. Yalnızca Hıristiyan egemenliğinin getirdiği "Sami tuz" (s. 251) onları kısır düzensizlikten kurtarabilir.

7) Grau'dan çok farklı olan Renan'da bu genel düşünceler buluşmaktadır. "Hıristiyanlığın getirdiği Sami öge olmadan, düşünsel ve manevi kültürümüzün temellerinde bir şeyler eksik olurdu" (7. cilt, s. 727). Ve gene (bkz. *yukarıda* s. 97) 1. cilt, s. 240: "Yahudilik mayalanmaya meydan veren mayayı sağladı, hepsi bu." Gene bkz. 5. cilt, s. 1142.

En basit siyasal bir davranışta olduğu kadar gelişmede de oldukça yeteneksiz olan Samiler, bu dünyaya ait olmayan bir krallığın sakinleridirler (s. 249). Zaten onların zamandan kurtulan dinlerini tanımlayan, ebedi hakikatin koruyucusu olan hareketsizlikleridir. Hint-Germen halklar, devam etmek istiyorlarsa, miraslarında İsa'yla gelen zamandışı Sami özü korumak zorundadırlar.

Samilerin durağan değerlerine, Hint-Germenlerde bir sürekli hareketlilik denk düşer. Onlarda her şey harekettir. Suratlan siyasal ve estetik niteliklere göre dönüşen tanrıları gibi onlar da değişkendir (s. 251). Eğer bir gün öğretim, okulu Kilise'den ayırır, Hint-Germen ve Sami ögeleri ayrıştırırsa, çocuklar paganizme teslim edilmiş olacaklardır (s. 256).

Hint-Germen değerlerin kasırgasıyla oluşan belirsizlikler karşısında, zamanın tehlikelerine ve tanrısal hakikatin aşınmasına karşı Grau, paganizmin bütün biçimlerini kökten ("*in den Wurzeln*", s. VI) reddederek geleceği korumak ister. Bu eğilim ona, erkek ve kadın rollerinin sahnedeki başoyuncuların durumlarına göre değiştiği bir temiz sevgi öyküsü ilham eder. Böylece, birbiri ardına Samileri ve Hint-Germenleri, Mukaddir'in hüküm sürüşünden başka bir gizi olmayan bir tarih içerisinde, değişik işler tutarken göreceğiz.

Kadının felsefede, sanatta, bilimde, askeri ya da siyasal taktikte yeteneksiz olması gibi, Sami de, Hint-Germenleri niteleyen bütün bu yetilerden yoksundur (s. 113 *vd.*). Bununla birlikte Sami, müthiş bir niteliğin tekeline sahiptir: Tanrı aşkı olan din. Bu Sami tekçilik, kadının aşırı tekeşli haliyle de uyuşur. Doğal dünyaya egemen olmak için sanatlara ve bilime egemen olan Hint-Germen'in erkek davranışına Samilerdeki edilgen ve güleryüzlü dişil tutum yanıt verir. Sami dişilliğini ele veren, bu karanlığa çekilme tarzı, aynı zamanda vahyin gizini de temsil eder. Eşin kocasına boyun eğmesi gibi, Sami de, onu seçen Tanrı'ya vericidir.

Her şey, bir seçim yapması gereken, arzusu ateşli fakat fikri berrak bir Tanrı'yla başlar. Karşısında ise iki bakire (s. 120 *vd.*). Mücevherlerle yüklü ve sayısız hazinelerle zengin olan biri, Hint-Germen halklarının suretidir. İmgelem krallığında oturur ve yeteneklerle dolu olarak, bu dünyanın şeylerinin bilimine verir kendini. Öteki bakire Samileri temsil eder. Yoksuldur ve süsü yoktur. İlki kraliçedir, ikincisi ise dilenci. Sonuncusu ne denli yoksul olursa olsun, eşsiz bir mücevhere sahiptir: Yaratıcı bir Tanrı'ya olan sevgisi ve inancı. Hiçbir şey onun inancını bozamaz; bilir ki her şeyi O'na borçludur. Öyleyse, doğal olarak Tan-

rı'nın seçtiği, gözdesi o olacaktır. O zaman Grau, onu, Tanrı'nın Bakiresi'yle, Meryem'le özdeşleştirir. Arkasından, bu sahneyi sona erdirmek için, dış görünüşleriyle sevgilinin hor görülebileceğini anlatan, heyecanlı kanıt, Neşideler Neşidesi (1, 5-6) gelir: "Karayım, ey Kudüs'ün kızları, ama gene de muhteşem (...) Kara olduğum için hor görerek bakmayın bana; beni güneş karartti (...)".* Böylece Sami hazinenin gizi, Tanrı'nın seçtiği bir halktan, sonsuza dek yeni bir insanlığın anası olan seçilmiş Bakire Meryem'e geçer.

Hint-Germenlerin "Dişil Doğası"

Biraz önce tanık olunan, tektanrıcı bir Tanrı'yla halkı arasındaki birlik, Grau, Hint-Germenleri ısrarla başka düğünlere çağırdığında, onlar için güç bir sınavı da içermektedir (s. 118 *vd.*). Gerçekten de, bu erkek ve özgür insanlar, doğanın zaman ve mekânını ustalıkla kuşatan bu insanlar, bundan böyle, Samilere bağımlı olacaklardır. Zira her şeyde bağımsız olan Hint-Germenler dinsel konuda öyle değildirler. Hıristiyan olmak için tektanrıcılığın Sami anlamına mecburdurlar, ona boyun eğmek zorundadırlar. Grau, güçlüğün bütün öteki manevi yetileri hiçe sayılan bir halkın dinine bağlanmakta olduğunu belirtir[8]. Bundan dolayı, eskiden Tanrı'ya karşı saf bir kabul gösteren dişil Saminin, birdenbire, kendisine artık itaat ve uysallık borçlu olan Hint-Germenin erkek ve manevi efendisine dönüştüğü beklenmedik evliliklere tanık olunacak mıdır?

Grau'nun önerdiği çözüm hem daha basit, hem daha karmaşıktır. Hint-Germenler, burada anlam verici erkek rolünü oynayan Samilerle düğünlerini yapmak için aşırı erkeklikten tam bir dişil emre amadeliğe geçerek, cinsel kimlik değiştirmek zorunda kalacaklardır. Ancak,

* *Kitabı Mukaddes* çevirisi ise şöyledir: "Ben karayım, fakat güzelim / Ey Yeruşalim kızları! [...] Kara olduğuma bakmayın / Çünkü beni güneş yaktı". (y.n.)

8) "Hint-Germenler için öyleyse zorluk şu olgudadır: Dünya ile olan bütün ilişkilerinde [*in allen Weltbeziehungen*], kendilerini bütün halklardan bağımsız ve üstün sayıyorlar, ancak onlar dinle ilgili olarak tamamen bağımlıdırlar; bu da kesin olarak, bütün diğer düşünsel etkinliklerde hemen hemen hiçbir şey ortaya çıkarmamış bir halkın görevidir [*so gut wie nichts geleistet hat*]" (s. 119). Ve Renan'da: "Her şeyde soyluluğa ve özgürlüğe göz diken ırklar, hor görülen bir aileye din ile bağımlı oldukları için kendilerini yaralanmış gördüler." (5. cilt, s. 1143); "Özellikle İncil, Batı'nın evrensel okuması haline gelen, tamamen Sami olan bu kitap, İbrani halkının dinsel ayrıcalığını gösteren büyük işarettir ve dinde Sam'ın çocuklarına kulluk ettiğimiz, bizim genç ve taze Batı'mızı mahkum eden mukadder karardır" (7. cilt, s. 727).

Grau'nun simyasını anlamak için, ona göre, Hint-Germenlerin boyun eğmek zorunda oldukları Samilerin, eskiden çoktanrıcı ama, yeni Hıristiyan-Sami bakışlarıyla paganizmden kurtulmuş halklar olduklarını bilmek gerekir (s. 119 *vd.*). Başka bir deyişle, bütün öteki uygulamalarda onlara ait olan özgürlüğe ve bağımsızlığa, dinsel olgularda da ulaşmak için Hint-Germenler laikleştirmeyle özendirilmiş eski ya da çağdaş paganlar tektanrıcı kıvılcımı edinmek zorundadırlar. Ve bundan böyle, Hıristiyanlığa özgü olan bu Sami öze sadık kalmak.

Bu kutlamaların kapanışı olarak Grau, Hint-Germenlerin Samilerle tanrısal evliliklerini gösterişli bir biçimde ilan eder:

> "Sami ruhla Hint-Germen doğası arasındaki evlilik gökyüzünde mühürlendi.[9]"

Bu düğünler sayesinde, Hint-Germenler –İsa'nın Kilise'sinde serpilen Sami özü kabul ederek– gerçek Tanrı'yı bulup, sonunda dünyaya egemen olmaktan (*die Welt zu beherrschen*) ibaret olan eğilimlerini (*Beruf*) serbest bırakabileceklerdir (s. 258, 119). Sanat ve devlet aracılığıyla, hem kuramda, hem uygulamada dünyaya egemen olmak. Hint-Germenlerin buyurgan erkekliğinin bu geri çağrılışı, Grau'nun, kitabını, göksel düğünler süresince cinsel rollerin evlilik oyunu üstünde durarak bitirmesine engel olmaz. Zira bir kadın kocası için ne ifade ediyorsa, Tanrı da Samiler için onu ifade ediyorsa da, bu, yeni bir zaman içinde, Samilerin, dişilleşmiş Hint-Germenlere karşı erkek görevini üstlenmelerini hiçbir şekilde yasaklamaz. Gerçekten bir kadının karakterini ve varlığının anlamını bir adamla olan evliliğiyle ve bu evlilik içerisinde temellendirmesi gibi, Hint-Germenler de, burada Sami erkek eş rolünü oynayan İsa'nın dinine dönmekle, eylemlerine bir anlam bulurlar. Böylece Samilerin "erkek ruhuna" karşı, Hint-Germenlerin "dişil doğası" (s. 258), tektanrıcı okun aldığı yöne göre açıklanır. Unutmamak gerekir ki, hem karmaşık, hem de basit olan bu tablo içinde, Tanrı'ya sunulmuş olan tektanrıcı eş olan kadınsı Sami, bir İbranidir; oysa, Hint-Germenler için örnek olan erkekleşmiş Sami, eskiden çoktanrıcı olan, Tek Din'e dönmekle kurtulmuş bir başka Hint-Germendir.

Grau'nun sık sık tekrarladığı şey: Yunanlılardan ve Romalılardan bize harabeler kalmıştır. Samiler üzerinde zamanın hiçbir etkisi olma-

9) "*Die Ehe zwischen semitischem Geiste und indogermanischer Natur ist eine im Himmel beschlossene*" (s. 257).

mıştır. Durmadan canlanan eğilimleri, ebedi bir Tanrı'dan onlara anında gelen tükenmez bir hazineden fışkırır (s. 260-261). Hıristiyanlaşmış Hint-Germenlerce sindirilen bu değişmez pay, "çağdaş kültür" için, tek yaşamı sürdürme umududur.

Değerli Sami tektanrıcılığı parçacığının bu mucizevi elde edilişi olmaksızın Hint-Germenlerin böylesine zengin "anamalı" onları ancak iflasa, *Bankerott*'a götürebilirdi (s. 260). Sonuç olarak, Luther'in yapıtının anlamı, Samilerle Yafet'in[10] çocuklarının kutsal birliğini gerçekleştirmek oldu. Zaten Reformun başarısını sağlayan da bu bağlaşma idi (s. 235-236).

Saminin tektanrıcı ışığı, ona başka bir yerden, esas ve kurucu olan bir öte yerden gelir. Bu uzaktaki yerin kalbinde ışıldayan şey hısımlık kaynağıdır. Zamanda ve mekânda Hint-Germen eylemlere bir anlam vermek için, zamanın yok etmediği, göksel evlilikler süresince Kilise tarafından takdis edilen bu Sami kıvılcım, mutlak bir gerekliliktен doğar. İşte bunun için, Hıristiyanlığı Samileştirdikten sonra, ona, var olan tektanrısal hazineyi yükleyen Grau, Hint-Germenleri Kilise'ye bağlılığa çağırır. Unutkanlık, onları, anamallarının kaybına ve pagan tasvirciliğine düşmeye götürecektir. Cismani kuvvetten doğan, tanrılarının değişkenliğinde ve görülebilirliğinde demirlemiş olan yaratıcı nitelikleri, anlam ve zafer taşıyıcısı Hıristiyan bir tektanrıcılığın birleştirici düzenine boyun eğmek zorundadır.

Gerçek Birlik dinini bütün halklara daha da iyi sağlamak için, tanrısal bütünlüklerin çokluğunu yok ederek "yeryüzünün tamamında bütün dizlerin büküldüğünü"[11] daha iyi görmek için, son olarak, "uygarlığımızın" (*Kultur*) Hıristiyan tektanrıcılığının unsurları içinde düşünülen bir *Weltkultur*[12] (*Dünya uygarlığı*) olması için yazar, kendisine, temennileri boyutunda bir tarih anlatmak zorundaydı. Geleceğe egemen olmak isteğine yanıt veren, bir geçmiş insanlık tarihini kendine ve başkalarına anlatmak. Bu, Königsberg ilahiyatçısının öğretisinin de tanıklık ettiği, her yönüyle tutarlı bu mukadder tarihin bir bölümüdür.

10) Grau, aynı biçimde, Hint-Germen'lerini belirtmek için eski "Yafetler" formülünü kullanır (bkz., örneğin, s. 235 ve 250).

11) R. F. Grau, *Ursprünge und Ziele*..., s. 3.

12) Grau, "*Zivilisation*" terimini "*Kultur*"un bir eşanlamlısı gibi, sık sık kullanır. Ama XIX. yüzyıl Almanyası'nda bu iki kavram arasındaki fark için, bkz. J. Starobinski, "Le mot 'civilisation'", *Le Temps de la réflexion*, 4, 1983, s. 42 *vd.* ve bazı kaynakça bilgileri için s. 13, n. 1.

Ariler Gibi Samiler

Budapeşte'nin güneyinde, Baloton gölü ve Tuna arasında, Macar hükümdarlarının taç giydiği eski Alba Regia, Zigetvar kenti bulunur. Ignaz Isaac Jehuda Goldziher 22 Haziran 1850'de bu kentte doğdu. Deri ticareti yapan orta halli bir Yahudi ailenin çocuğu olan Goldziher, ilkokula giderken aynı zamanda geleneksel dini bir eğitim aldı. Klasik ve Talmudik olan ikili öğreniminin ardından on yaşında sistersiyenlerin ortaokuluna girer. Harika bir çocuk olarak, iki yıl sonra Yahudi duası[1] konusunda bir risale yayımlar. 1978'e kadar yayımlanmayan günlüğünde Goldziher, dindaşları arasında çok kötü bir ün kazanmasına neden olan bu küçük kitabı hatırlar. "Özgür düşünür" olarak kabul edildiği için hırpalanır ve "Spinozacı"[2] olarak görülür. Tüccar babanın

1) *Sichat-Jiczchak* ["İshak'ın duası ya da konuşması"], *Abhandlung über Ursprung, Eintheilung und Zeit der Gebete* von I. G., Gymnasialschüler in Stuhlweiszenburg (Almanca, doğduğu kent), Johann Herz, Peşte, 1862, 19 sayfa –B.Heller'in *Bibliographie*'sinde anılan benim görmediğim belge– (bkz. *aşağıda*, n. 8), s. 17.

2) Spinoza'nın Amsterdam Sinagogu tarafından afaroz edildiğinin unutulmadığı geleneksel Yahudi çevrelerinde yaygın hareket (*yukarıda*, s. 40). Bkz. I. Goldziher, *Tagebuch*, yayına hazırlayan A. Schiber, Leyde, 1978, s. 22.

iflası, aileyi 1865'de Budapeşte'ye yerleşmeye zorlar. Delikanlı lise yeterlilik sınavını orada, Calvinci *Gymnasium*'da hazırlar ve daha o zaman üniversitede Ármin Vámbéry'nin (1832-1913) derslerini izler. Goldziher, on sekiz yaşında Almanya'ya gider. Berlin'de, her ikisi de *Wissenschaft des Judentums*'un[3] temsilcisi olan ve Ortaçağda İslam ile Yahudilik arasındaki ilişkileri çok iyi bilen reformcu haham Abraham Geiger'in (1810-1874) ve Moritz Steinschneider'in (1816-1907) derslerini izler. Yahudilik bilimlerinin bu akılcı akımına yakınlık duyan Goldziher, kendisini F. Max Müller'in mitler bilimini, halklar psikolojisi ve dilbilim[4] öğrenmeye teşvik eden H. Heymann Steinthal'le (1823-1899) de karşılaşır.

1869 kesin karar yılıdır. Goldziher, Leipzig'de Heinrich Leberecht Fleischer'in (1801-1888) öğrencisi olur. Silvestre de Sacy'nin (1758-1838) öğrencisi olan bu büyük filolog, Collège de France'ın bu büyük öğretmenin yanında Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenimi görmüştü. Fleischer'in idaresinde Goldziher, yirmi yaşındayken, şubat 1870'de doktorasını[5] verir. Hollanda'da Leyde'de bir süre öğrenim için kaldıktan sonra Budapeşte'ye döner. Üniversitede doçentliğe (*Privatdozent*) atanır.

1892'de Budapeşte Bilimler Akademisi'ne üye seçilmiş, pek çok bilimsel derneğin yabancı üyesi olmuş, bir çok kez Almanya'da, ya da Cambridge'de –1894'de, burada kendisine bir kürsü verilmiştir– görev almaya çağrılmış olan Goldziher ancak 1905'de, Budapeşte Üniversitesi'nde Sami filolojisi kürsüsünü elde eder. Bundan önce, otuz yıl boyunca özgür Yahudi topluluğu tarafından ücretli sekreter olarak çalıştırılmış ve aynı zamanda 1900'den beri haham seminerinde ders vermiştir. Fakat, Goldziher her zaman Yahudi incelemeleriyle ilgilendiyse de, onu uluslararası üne kavuşturan İslamoloji çalışmalarıdır.

3) 1810 yıllarında gelişen ve ilk tanımlarını 1822'de *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*'da bulan "Yahudilik bilimi"nin kurucusu olan Leopold Zuns (1794-1886) ile ilgili olarak bkz. B. Dinur, "Wissenschaft des Judentums", *Encyclopaedia judaica*, 16. cilt, (1971), kol. 570-584. Gene bkz., D. Bourel, "La *Wissenschaft des Judentums* en France", *Revue de synthèse*, 1988, 2, s. 265 *vd.*

4) H. Steinthal kayınbiraderi Moritz Lazarus (1824-1903) ile, 1860'da, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*'ı (1860-1886) kurar.

5) *Studien über Tanchum Jerüshalmi*, Inauguraldissertation, Leipzig, 1870, Eski Ahit'in, XIII. yüzyılda Arapça yazan bir Yahudi yorumcusuna vakfedilmiş tez.

13 Kasım 1921'de Budapeşte'de öldüğünde Goldziher bir İslamoloji[6] ustasıdır. Düşünceler tarihçisi, filolog, hal ve şartlar adamı[7] olarak yapıtı, yüzyılın dönemecinde fıkıhın ve Müslüman topluluğun[8] oluşumunun anlaşılmasında yeni bir aşamadır.

Halkların Mitoloji Hakkı

1876'dayız. Goldziher kısa bir süre önce "İbranilerde mit ve tarihsel gelişimi"ni[9] yayımlamıştır. Kitabını ana dili olan Macarca ile kaleme alır, fakat onu bir yayımcıya vermeden önce dört yüz sayfasını Almancaya çevirme özenini gösterir. Bununla birlikte, onu sunduğu bu geniş kitle tarafından anlaşılma şansının az olduğunu bilir. Gençlik kitabı olan bu denemede, mitolojinin, bütün insan topluluklarında aynı biçimde işlediğini kanıtlamak ister.

Araştırmasında İbranilere ayrıcalık vermek ister. Kuşkusuz, *Wissenschaft des Judentums*'un yeni ışıklarından etkilenmiş olarak atalarının dinine eleştirel ve tarihsel bir akıl uygulamak arzusundadır. Fakat İbrani anlatılarını incelemeyi de seçer, çünkü bu halk, başka Samilerin tersine mitlerden yoksun olarak kabul edilmiştir. Kaynakla-

6) Bu konuda, J.-J. Waardenburg 1963'de şunları yazıyordu: "Bizim görüşümüze göre, Goldziher'in İslamolojiyi, sözcüğün tam anlamıyla, tarihsel bir bilim olarak kurduğunu söylemekte abartı yok (...)" (*L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion*, Paris-La Haye, 1969, s. 244). Ve aşağıda, 8. notun sonu.

7) Macar Milli Eğitim Bakanlığı tarafından görevlendirilen Goldziher, Kahire'ye, Suriye'ye ve Filistin'e gider (Eylül 1873-Nisan 1874). Kahire'de, bir Avrupalı için istisna olarak, kendisine El-Azhar camiinde öğrenci ihramı sunulur. Gene Kahire'de, büyük Hidiv kütüphanesini yönetme davetini reddeder.

8) Biyografi ve kaynakça bilgileri için, onun, daha önce anılan, *Tagebuch* adlı yapıtından başka, bkz., L. Massignon, "Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses oeuvres et sa méthode", *Revue de l'histoire des religions*, 86, 1922, s. 61-72; B. Heller, *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher*, Paris, 1927; J.-J. Waardenburg, *a.g.y.*,; R. Simon, *Ignàc Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondance*, (I. Goldziher ile T. Nöldeke arasındaki mektuplaşmadan seçme mektuplar içeren), Leyde-Budapeşte, 1986, s. 11-76 (kaynakça bilgileri için). Goldziher'in yapıtının bugünkü kullanımları için, *a.g.y.*, s. 103-104, 124-125 ve 160.

9) I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, Leipzig, 1876. Ertesi yıl, bu kitabın Londra'da Longmans Green'de, Russel Martineau'nun yaptığı İngilizce çevirisi, H. Steinthal'in iki denemesiyle genişletilmiş olarak yayımlanır (1882'de tekrar yayımlanır, ve New York, Cooper'da 1967'de bir kez daha yayımlanır). Bu kitabın varlığı konusunda dikkatimi çeken, Hayfa Üniversitesi'nden Maurice Kriegel'e dostça teşekkür ediyorum.

rının bolluğuna karşın İbranilerin mitolojisi, mitoloji incelemelerinin her zaman "üvey evlâdı" (*Stiefkind*, s. 13)[10] oldu. Bu halk, Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatçılarca, haksız olarak, imgesiz, tarihsiz bir evrene kapatıldı. Bilginlere gelince, onlar da İbranileri, Batı'da mitin ve aklın[11] oluşturduğu dinamik çiftin büyüklüğünden ve tehlikesinden korumayı sürdürürler. Sanki İsrail halkı, eski toplulukların tarihinde, gerçekten, bir ilk tektanrıcılığın seçilmiş koruyucusu olmuştu ve bu eski toplulukların doğru yoldan çıkmış bütün öteki halkları, belleğini yitirmiş tanıklar idiler.

Kitabının ilk cümlesinden başlayarak Goldziher okuyucuyu uyarır: "Bir İbrani mitolojisi sistemi önermek" (s.VII) niyetinde değildir. Dileği, karşılaştırmalı mitolojinin iki büyük ustası, A. Kuhn (1812-1881) ve F. Max Müller tarafından önerilen modelleri kabul ederek, Sami incelemelerini yenilemeye katkıda bulunmaktır. Onları kurucu babalar olarak selamlarken, gene de bazı temel noktalarda onlara karşı çıkacağını hemen bildirir. Zira, her ne kadar onların izleyicisi olduğunu söylese de –ve kitabı, aşırılıklarına varıncaya kadar bunu gösterir– Goldziher ne *a priori*leri, ne de üstadlarının sonuçlarını kabul eder.

Tutkusu ikilidir: Ari incelemelere daha şimdiden pek çok hizmetlerde bulunan yeni mit biliminin[12] dilbilimsel analizlerini sistemli bir biçimde Sami alana uygulamak; böylece büyük ünü sayesinde evrensel doğruluğu kanıtlanan bu yöntemin bilimselliğini göstermek. Bu son nokta onun için belirleyicidir, zira Goldziher, mitlerin yaratılışının, tarihlerinin bir anında, ayrımsızca bütün halklarda bulunan psikolojik bir gerekliliğin sonucu olduğunu kanıtlamaya çalışır.

O andan başlayarak, Goldziher Sami çölde doğan her miti ortaya çıkarmayı dener. En küçük atmosfer değişikliklerine, gece göklerin yoğunluğuna ve günün aydınlığına dikkat ederek, Hint-Germen[13] mitolojisine yeni bir kapı açan iki yorumlama sisteminin büyük şahsi-

10) Göndermeler, kullandığım 1876 basımının sayfalarınadır.

11) Birinin, tanımını diğerine göre bulduğu XIX. yüzyıldaki Ari-Sami tartışmalarında, mit ve akıl, sanatlarda ve bilimlerde yaratıcı imgeleme yetisi, genellikle Arilerin saygınlığına aittir, Samiler, tükenmez bir dinsel hisseyi temsil ederler. (bkz. *yukarıda*, s. 80 *vd.*, 89 *vd.*, ve n. 32, s. 137 *vd.* ve 146 *vd.*

12) Önsözünde (s. XXI *vd.*), Goldziher, bu yenileştirici yolda kendinden önce gelenlerin yapıtlarını, özellikle İbrani mitolojisi için, H. Steinthal'ı hatırlatır.

13) Goldziher, Hint-Avrupa araştırmaları alanını belirtmek için, ya "Ari" terimini, ya da "Hint-Germen" sözcüğünü sık sık kullanır.

yetlerince ortaya atılan, hava değişikliği işaretleri (Kuhn) ve büyük güneş miti (Max Müller)[14] konularında araştırmaya girişir. Böylece, İncil şiirinde, okların yardımıyla (güneşin ışınları), kaçıveren (şimşek) ya da dolanan bir yılanla (yağmur) savaşan güneşsi bir Yehova'nın izlerini taşıyan dünya görüşünü ortaya koyar. Yıldızla canavar arasındaki –Yunus'un öyküsünde de var olan– bu çatışma biçimi, pek çok başka mitolojilerde de bulunur. Yalnızca İsrail halkının tarihinde görünen tektanrıcı gereksinme, Yehova'nın güneşin yerine konmasını zorunlu kılar. (s. 33, s. 329). Başka bir yerde, okuyucuların en kuşkucu olanının bile, Samson'un savaşlarında ışığın karanlıklarla olan çatışmasını görmeyi reddetmeyeceği yerde ise, başka bir yol izler. Fazladan, kahramanın İbrani adı *Shimshôn*, hemen, "güneş" anlamına gelen *shemesh*'i anımsatmaktadır (s. 25-26 ve 300). O dönemde beğenilen kuramların mekanik uygulanışlarının dışında, Goldziher'in, İbrani mitolojisinin bir "sistemini" değilse bile, en azından, bu halkı Arilerinkiyle karşılaştırılabilir çoktanrıcı bir evreden, hiçbir şekilde kökensel olmayan bir tektanrıcılık biçimine götüren tarihsel-siyasal yavaş gelişim hakkındaki görüşünü sunduğunu göreceğiz.

Fakat, bu kitapta girişilen iş zahmetlidir. Klasik öğretim, zihinleri Yunan ve Roma öykülerinde mitsel olanı tanımaya hazırlarken, İncil'in okul çocuklarına, hiçbir zaman eski efsaneler bütünü olarak tanıtılmamasından dolayı, bir İbrani mitolojisi düşüncesi acayip görünmektedir. Geleneksel Arap efsaneleri de o denli uzaktırlar (s. XXVII ve 209 *vd.*). Ama gene de onlarda, yıldızlar arasındaki birleşmelerin ve kavgaların öyküsünü anlatan "gerçek göçebe mitleri" (s. XXIX) bulunur.

Böylece Goldziher –Samileri unutmadan– bütün halklarda miti tanımlamaya engel olan direnmeler konusunda önlem alır. Etkisiz kılmaya çalıştığı bu reddetmeler yalnızca ilahiyatla ilgili değildir. Bir nakil gerçekleşebilmiştir. Bazı kültürlerin mitoloji yeteneksizliklerini doğrulayan eski dinsel nedenler, "ırk" düşüncesi sayesinde yeni bir bilimsel geçerlilik kazanır. Halkların hepsinin mitolojiye açık olmadıklarına inanmayı teşvik eden bilim söylemlerinin kök saldığı Ari alanda başlayan çabalara benzer bir şekilde, Sami alanın tamamını karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutmak, "mitolojisi olmayan ırkların"

14) F. Max Müller, zamanının karşılaştırmalı mitolojisinin, meteorolojik ve güneşe değgin, bu iki eğilimini sunar. (*Nouvelles Leçons sur la science du langage* (1863), Paris, 1868, 2. cilt, s. 271 *vd.*).

(*unmythologische Rassen*) varlığını kabul eden "ön yargının" (*Vorurtheil*, s. XV) terkedilmesini gerektirir.

Goldziher, zamanının karşılaştırmalı mitolojisinin varsayımlarından uzaklaşmadan şu muhakemeyi benimser: Mit, bir topluluğun bünyesinde, kişilerin doğal olguları nasıl kavradıklarını tanımlar. Eğer bir bireyler grubu, ancak –mitlerinde açıkça aktarılan– aynı dünya görüşünü paylaştıkları gün bir halk oluşturuyorlarsa, mitolojisi olmayan halk düşünülemez[15]. O halde, mitoloji kültürü toplumun oluşmasında ve gelişmesinde vazgeçilemez bir rol oynar. Hiçbir halk, dilin sözcükleri yardımıyla mitler uydurarak doğal çevreyi algılayışlarını –ya da seziş-lerini– formüllere döken insan zihninin zorlamalarından kaçamaz. En küçük bir mit yaratamayan bir ırkı teşhis etmek, halklar psikolojisi açısından, "marazi bir ırkın" (s. XV) varlığını kabul etmek olurdu. Goldziher, "hiçbir mit izi" tesbit edilmeyen bu halklardan söz eden etnoloji çalışmalarının, daha basit öykülerdeki miti tanımadan, "mitoloji" başlığı altında yalnızca karmaşık fablleri sınıflandırmasının haksızlık olduğunu söyler.

Karşılaştırmalı mitoloji üstadlarıyla birlikte Goldziher'in düşündüğü gibi, eğer mit, doğal olgularca duyular üzerinde yaratılan izlenimlerin imgelerle dolu sözlere konması ise, mitolojinin gelişmesi iki tür etmenin bağdaşması sonucu meydana gelir. Bir, psikolojik türden olanlar: Bunlar, etnolojik durumlardan, ya da, şu ya da bu halka mal edilen ırksal niteliklerden bağımsız olarak "ruhun yaşamına" (*das Leben der Seele*, s. 45) egemen olan aynı genel yasalardır. Bundan sonra, aynı şekilde mitolojiyi belirleyen *culturhistorisch*'tir ve kültür tarihinin değişimlerinin etkisi altında bulunur. İşte bunun için mit, onu anlatan halkın özel tarihi tarafından işgal edilmiştir. Bundan da, mitle bir topluluğun toplumsal, ekonomik ve siyasal tarihinin etkileşimlerinin yoğunluğu doğar. Eğer hiçbir şey halkları psikolojik olarak birbirinden ayırmıyorsa, hepsi mitoloji üretiminde aynı yeteneğe sahipse, mitlerin çeşitliliğini, toplum halindeki yaşamın farklı biçimleri oluşturur. Göçebe olmuş avcı ya da balıkçı grupları, doğayı başka türlü algılar. Korkuları, istekleri ve çıkarları değiştiği için mitleri değişikliğe uğrar. Öyleyse, bunlar, tarihsel olayların boyunduruğu al-

15) Goldziher, F. W. J. von Schelling'in (1775-1854) *Mitoloji Felsefesine Giriş* (1856) başlıklı yapıtını anar ve F. Max Müller'in ona başvurduğunu hatırlatır (s. XVI).

tındadırlar. Eğer Goldziher, mitik dizilerdeki değişimi niteleyen yavaşlıklara dikkat çekiyorsa, bu, açıkça, bu uzun zamanın dikkate alınması içindir. "Küçük kronolojik bölümlerden çok", "büyük kültür dönemleri" (s. 62) halinde anlaşılması gereken bu mitler tarihinin özgül ritmlerine dikkatli olmak, yeni karşılaştırmalı bilime düşmektedir. Mitolojinin gelişmesinin bu tarihsel-kültürel kavranışı, "mitin, kültür alanının sadık bir aynası olduğuna" (s. 46), gücünü buradan aldığına dikkat etmeye götürür[16].

Goldziher, ona göre halkların davranışı üzerinde hiçbir özel etki içermeyen "ırk" sözcüğünü sık sık kullanır. Analizleri M. Lazarus'un (1824-1903) *Völkerpsychologie*'sinden esinlenir[17]. Bir *Menschheitspsychologie* (s. 46) olan bu öğreti, ilke olarak, her topluluğun davranışlarının çeşitliliği altında, insan düşüncesinin yasalarının aynılığını kabul eder. Goldziher *Völkerpsychologie*'yi *Rassenpsychologie*'den ayırmaya özen gösterir. "Halkların psikolojisinin" konusu ayrı halklarda değişik gelişmelere neden olan şeyin, "insan yaşamının" aynı yasaları olduğunu göstermektedir. Birbirlerine ne kadar yabancı, ne kadar uzak olurlarsa olsunlar, bu halkların psikolojik gücünün özdeşliği güven altındadır. Bu anlamda "ırkların psikolojisine" gelince, böyle bir şey yoktur[18].

Öyleyse, mitler biliminin, ırk sınıflamalarıyla istila edilmeye izin vermemesi gerekir (s. 21). Tersine, karşılaştırmalı mitolojinin iyi bir kullanımı, "ırk ayrımı yapmaksızın, bütün insanlığın" mitlerinde, aynı ana şemaların ortaya çıkarılmasını sağlar (s. 108). Güneş ışınlarının ve gece karanlıklarının algılanışı kadar evrensel olan bu mitoloji tipleri "özellikle Ari" değildirler. Goldziher, tarihsel kültürlerin çeşitliliğini bir kenara atmadan, "İbranilerin mitini, bütün insanlık için ortak olan kategoriler içinde" düşünmek ister.

"Tektanrıcı içgüdünün" (s. 10 ve 316)[19] eleştirisini yaptığında Renan'a karşı haklı ise de, F. Max Müller, "mitolojik cümle kuruluşunun" "Ari ırka"[20] özgü olduğunu kabul ederken aldanmaktadır.

16) Goldziher, bütün bunları A. Kuhn'da da okumuştur (s. 92).

17) Bkz. *yukarıda*, s. 140, n. 4.

18) "*Eine besondere Rassenpsychologie aber gibt es nicht*" (s. 46).

19) E. Renan, "Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendances au monothéisme", *Journal asiatique*, 1859, s. 426. Bkz. daha yukarılarda, s. 82 ve 93.

20) Goldziher, s. 10, (İngilizce çevirisinden) F. M. Müller'in "Le monothéisme sémitique"ini anar, *Essais sur l'Histoire des religions*, G. Harris'in çevirisi, Paris, 1872, s. 503.

Sözcüklerin "yüklemli anlamını unutmayı" (s. 49) yasaklayan bir Sami sözcük hazinesi kendini gösterdiğinde, gene yanılgı içerisindedir. Sanki Sami sözcüklerin saydamlığı, her doğal olguyu açık açık belirlemeye izin verir ve sanki, şaşırtıcı büyüsüyle yalnızca Ari sözcük mitoloji üretir. Goldziher, Ari sözcüklerin anlamının unutuluşunda, mitlerin temel ve "hastalıklı" kaynağını gören Müller'e karşı çıkar. Daha çok, doğal bir görünümü işaret eden bir sözcüğün anlaşılmazlığının bir mitin doğması için şart oluşunu kabul etmez. Doğal bir olgunun bir algısını adlandırmak mit yaratmak için yeterlidir (s. 50). Güneş, Ay, Şafak gibi, Eskilerin mitolojisinin bu ön örnekleri, ne bir unutuştan, ne de bazı dil karışıklığından yararlanarak ortaya çıkmıştır. Yunanlılardaki Eos'un ve Selene'nin kardeşi Helios, Latince Aurora anlaşılmaz bir dil etkisinin sonucu değildir (s. 50).

Goldziher'in tasarısı: Ne denli insanlara ait olduğunu göstererek mitolojik işlevi Ariden arındırmak, Ari incelemelerde başarıyla uygulanan yöntemleri Sami dünyaya ithal etmek.

Verdiği sözleri tutan Goldziher, okuyucuyu, birtakım büyük İbrani kişilerin bazen güneşsi görünüşlerini, bazen aya ilişkin özelliklerini tanımaya götürür, akla yakın bulduğunda ise, onların Arap karşılıklarıyla yakınlıklar kurmayı unutmaz. Böylece, ister eylemleri nedeniyle olsun, isterse adları yıldızın bazı anılarını canlandırdığı için olsun, etimolojisi güneşin hafif kırmızı ışınlarını[21] anımsatan Adem'in durumunda olduğu gibi, Adem ile Havva (s. 255), Nuh (s. 383) ve ilk peygamberler (s. 21 *vd.*, 38 ve 109 *vd.*) bir güneş mitolojisinin belirtileri olurlar. Ve eğer Tek Tanrı'nın çoğulu olan *Elohim* tekil olarak ya da bir ululuk çoğulu olarak anlaşılıyorsa, bu, Sami çoktanrıcılığının bir kalıntısını oluşturduğu içindir (s. 327).

İbranilerin mitolojisi Yunan ya da Hint dizileri gibi incelenebilir, hatta incelenmek zorundaysa da, Goldziher, Haggada'nın (s. 34 *vd.*) hahamca yorumlamalarıyla zenginleştirilmiş olmasına karşın İncil'deki malzemenin, büyük Ari freskoların zenginliğini sunmadığını belirler (s. 21). Kuşkusuz, mitin "kökensel çekirdeği" (s. 23) başka yerde olduğu gibi burada da kaynağını doğal olgularda bulur. Böylece, ilk peygamberlerin eylem ve sözleri, hatta adları bile, doğal görünüşle-

21) Adem adını bir "yeryüzünde yaşayan kişi" olarak okuyan F. Max Müller'in görüşüne karşı (s. 255, n. 1).

rin bir yorumunun işaretini taşır. Bununla birlikte, bu mitlerin "tarihsel gelişimini"[22] değerlendirmede bir kesinlik kendini zorla kabul ettirir: İbranilerin özelliğini belirleyen şey, kendi mitoloji malzemelerini tarihi kişilere, siyasal ve ilahi bir sistemin kurucusu atalara dönüştürmeleridir. Yunanlıların çoktanrıcılığının, tanrısal kudretlerine ve kahramanlarına bir vücut verdiği yerde, tektanrıcılık bunu tarihten yaratmak için, İbrani mitolojisini ezmiştir (s. 23-24).

İbranilerin ulusal tarihi, Kenan ülkesinde, göçebe kavimlerin bir vatan fethetmek için Ürdün nehrinin sağ yakasına geçtiklerinde başlar (s. 281 *vd.*). Dinsel ve siyasal kültürleri yerli halkınkinden öylesine aşağıdadır ki, İbraniler, yeni komşuları Fenikelilerden, olduğu gibi krallığı ve sayısız başka kurumları alırlar. Goldziher için kabul edilebilir tek açıklama böyledir. "Siyasal geçmişi olmayan" (s. 293) göçebe bir halk, birdenbire bir kent yaşam tarzı kuramazdı. Tapınak, ruhban ve yargıçlar Fenikeli karşıtlarından esinlenilerek yerleştirilmiştir (s. 292 *vd.*).

Öyleyse bu, Kenanlı ve Fenikeli kültürlerin zenginliğine boyun eğen, düşünce ve ruh bakımından fakir (*das geistig arme Volk*, s. 299), muzaffer bir halktır. Göçebe mitolojisinden onlara kalan şey, İbranilerin "ulusal bilincinin uyanışı" (s. 303) ortaya çıktığı anda siyasetin yollarını benimserler.

Bu uzak zamanlarda, "modern zamanlarda olduğu gibi", ulusal ateşlilik, uydurulmasına katkıda bulunduğu mitleri etkiler. O zaman, İbraniler, günlük siyasal olayı yeni bir meşruiyet içinde yazabilmek için, kahramanlarını tarihöncesi bir soya ait gösterirler. Eğer İbrahim bütün halkların babasıysa, İbranilerin de atasıdır (Tekvin 14, 13; 17, 4-5), bu da, torunlarına düşmanlarını kınama iznini verir (s. 306). Ham'a gelince, utanmadan babasının çıplaklığını gören bu oğul, kendi Kenanlı soyunca lanetlenecektir (Tekvin 9, 18-26). Burada "öğretici" bir söylemin niteliklerini alan "ulusal tutku" (s. 307), eski bir göçebe mitinin güneş kahramanı olan Nuh'u ata kişiliğine dönüştürür. Suçlu olan Ham'la değil, fakat onun oğlu Kenan'la[23] karşılaşmasında Nuh'un onu kınayışı, İbranilerin fethini açıklayabilir ve durum elverirse haklı çıkarabilir.

22) Kitabın başlığı ile önerilen *geschichtliche Entwickelung* söz konusudur. (bkz. *yukarıda*, s. 141, n. 9)

23) "Ham Kenan'ın babasıydı", Tekvin 9, 18 ve 26. ayetleri arasında iki kez tekrarlanan formül.

Goldziher, bir bölümün tamamını ilkel mitlerle İbranilerin yeni ulusal kimlikleri arasında kurulan sıkı bağlara ayırır. Düşman toprağında fatihler olarak tarihsel bir meşruiyet arayışındadırlar (*ein historischer Rechtstitel*, s. 303). Eski İbrani mitolojisini tamamen formülleştirerek, Kenan ülkesine yerleşmelerini yöneten, uzak atalarının yer aldığı, tarihöncesinin siyasal bir tarihini tasarlarlar. Yeni ortak bilinçlerinin aletleri, tarihsel oyuncular olarak "ulusallaştırılan" bu mitoloji kişileridir. Goldziher, bu "siyasal düşüncenin" ne olduğu üzerinde ısrarla durur (s. 331): Her şey bitince, fetih günü İbrani halkının bu toprağı ezelden beri kendi mülkü olarak seçebilmesi için, "ilk peygamberler dönemine", bir toprak edinmenin kaçınılmaz gerekliliğini maletmek söz konusudur.

Ulusal bilince varmalarıyla İbraniler, yavaş yavaş Kenan ilinden kurtulacaktır. Fakat, hiçbir zaman, İbrani ruhunun "en iyi tarafını" (s. 315) oluşturan yabancı etkisini yok edemeyeceklerdir. Ulusal uyanış, onlara, bu yabancı değerleri, tamamen bağımsız bir anlayışla birleştirerek sindirme olanağını sağlamıştır.

Kitabının son sayfalarında Goldziher, değişik bir güçle bağlandığı şu düşünceyi yeniden ele alır: "Harika olanın tek ölçütünün içinde bulunduğu yer, özgünlük değildir" (s. 390). Yabancı ögeleri sindirerek gelişen bir uygarlık, daha az "uyumlu bir bütün" oluşturmaz.

Goldziher zaman içinde gelişen bir kültürün değerlerini geleceğe bırakmayı, başlangıçlara yapılan övgüye, kökenlere duyulan özleme tercih eder. Böylece, bir ulusun özgünlüğü başka yerden gelen kültür biçimlerini "sindirme" yeteneğinden doğabilir, bu, onun bağımsız yaratıcı bir güç yoluyla üne kavuşmasını engellemez. Bu konuda Goldziher, zamanındaki pek çok bilgini rahatsız eden belli bir soruyu tartışmaya açar. Eski İran mı İbrani edebiyatını etkiledi, yoksa tersi mi oldu? Ari, Samiye her şeyi öğretti mi, ya da onda uygarlığın babasını görmek gerekir mi? Goldziher, önce, Tevrat'ın her ayetinde bir İran kaynağı bulmak istemek, kesinlikle bir tane bile bulunamayacağını söylemek kadar yanlıştır (s. 389), der. Bu soruya, kendisi için daha da önemli olan başka türde bir yanıt da verir:

> "[...] İbranilerin okuluna İranlıları götürmek için kendimizi zorlarken, İbrani (edebiyatının) onurunu kurtarmıyoruz" (s. 391).

Yehova'nın "Kozmopolit Karakteri"

İbrani dininin tarihini niteleyen en yüksek nokta "dahice bir yaratıdır" (s. 348): "Yehova-Düşüncesi" (*der Jahve-Gedanke*). İbranilerin "tek özgün düşüncesi" bile olsaydı, bu, onlara, dünya tarihinin sayfalarında "sürekli bir yer" sağlamaya yeterdi.

Bu "Yehova-Düşüncesi"ne ne belli bir köken bulmak, hatta, ne de onun ortaya çıktığı anı bulmak mümkündür. O halde, Goldziher, peygamberlerin sesinin, onu metinlerde üne kavuşturduğu zamandaki tarihsel etkileri yakalamayı tercih eder. Yalnız "Allah-düşüncesi" (*der Allah-Gedanke*), aynı "dinsel yüksekliğe" erişemeden onunla yarışabilir (s. 349). Yehova, İslamdan önce de Araplarca bilinir ve Allah adı daha o zaman, İslamöncesi ilahiyatında vardır. Bu iki tanrısal kavramın sayısız ortak yakınlığı vardır. Bununla birlikte, tarih Yehova'yı ve Allah'ı ayırmıştır. Arap ve İbrani peygamberlerin bildirileri, onlara ayrı alınyazıları verir (s. 350).

O nedenle, Goldziher Yehova'nın kökenleriyle ilgilenmez. Onun için önemli olan, yalnızca peygamberlerin etkisi altında, İbranilerin dinsel tarihinin bir etmeni olduğunda, Yehova'nın işaretini yakalamaktır. İbraniler ne kültür insanları, ne de bilgin oldular. Kötü siyasetçiler gibi heyecanlı ve her şeyden önce "bireyliğin ve ulusal bağımsızlığın" (s. 356) olağanüstü temsilcileriydiler. Yehova, en azından bir ölçüde ulusal bir tanrı olduğu için peygamberler onu "tek Tanrı"[24] olarak seçtiler.

Fakat Yehova, peygamberlere nazaran daha fazla, her zaman ve yalnızca ulusal olan dar bir söylemin içinde kalmaz. "Önce İbrani halkı tarafından tanınan" (s. 361-362) Yehova, yalvaçlık kavramı sayesinde "bütün insanlığa" yayılan kabulünü görür. Böylece Yehova, bir "dünya tarihinin" peygamber ülküsünün çağrısına yanıt verir. Yehova'nın "bu kozmopolit karakterini", Goldziher, değişik dönemlerin yalvaçsı yazılarında[25] bulur. Yehova'nın bütün halkları sevdiği, bununla birlikte "aslan payını" (s. 362) onların arasından bir tekine[26] verdiği

24) Goldziher, İncil'in Tanrı'yı belirtmek için iki formül tanıdığını hatırlatır: *Elohim* ve *Yehova*. "Tek Tanrı'nın gerçek adı" olarak peygamberlerce kabul edilen, bu sonuncusudur. Elohim ise, Tanrı'nın cinse ait, Tanrı kavramını belirtmek için kullanılan bir addır. Bu iki Yehovacı ve Elohimci eğilim için, s. 357 *vd.*

25) İşaya 2, 2-4; Tsefanya 3, 9-10.

26) Bkz. önceki not ve İşaya 19, 24-25.

metinlerde, özel ile evrensel arasında sürüp giden bu hareketi de meydana çıkarır.

İbranilerin sürülmesi ve siyasal nedenle sürgün edilmesi peygamberliğin en tutkulu olduğu anlara denk düşer. O zaman, Kudüs Tapınağı'ndan uzakta, peygamberler ve rahipler arasında çekiştirilip duran bir uzlaşma dini ortaya çıkar (s. 367-368). Bu dönem, aynı zamanda mitler çağının sonu olan, ya da en azından, mitlerin gizli bir anlatım içine saklandıkları dönemdir.

Eski zamanlarda, İbrani halkı mitleri biçimlendirmişti. Peygamberlerin Yehovacılığı, onları "halkın ağzında" (s. 369) uzun süre susturamadı. Fakat sonra mitler emilerek Yehova'da dağıldı. "Halk bilincinde" (s. 372) bu Tanrı, şimdi, fırtınayı ya da olağanüstü karanlığı alt edebilir. Böylece Eyüp Kitabı'nda tektanrıcı, yağmurun, çiğ damlasının, buzun ve kırağının[27] nereden geldiğini bilmek için kendine sorduğunda, doğanın açıklayıcı sisteminin tümü tek bir nedenbilime göndermede bulunur: Yehova.

"Bu evrede mit, tamamen yenilmiştir" (s. 372).

Bölümler boyunca Goldziher sayısız gösteriyi üst üste yığar. En küçük bir İbrani efsanesini kabul etmeyi tamamen reddederek bir Sami mitolojisini kabul edenlere, Eski Ahit'in büyük kişilerinin mitolojik bir oluşuma sahip olduklarını ve zorunlu bir ödünç alma sonucu oluşmadıklarını göstermek ister (s. 15). Daha sonra, İbrani mitolojisinde, uzun bir süre tarihsel ve ulusal bir amaca yöneldikten sonra, mitler, Yehova'nın ve peygamberlerin birleşik eylemi altında yok olur. O zaman, Sami tektanrıcılığı doruğa ulaşır.

Burada, ne buyurgan bir "içgüdü" (Renan), ne de "kökensel bir tektanrıcılık" (Müller) vardır. Mitoloji, sonra ondan ayrılan din (s. 16-17), evrensel bir gereksinime denk düşüyorsa, onların ortak temsil sistemini biçimlendiren, halkların siyasal ve toplumsal tarihidir. Her türlü mitolojiden arınmış, tertemiz bir İncil'e sahip oldukları için İbranileri kutlayan yazarlara şaşıran Goldziher şu yanıtı verir:

"Sanki mit, insan yüreğinin bir lekesi, tiksindirici bir şeyiydi" (s. 15).

27) Eyüb 38, 28-29.

Goldziher, imgesiz altın bir çağ araştırmacılarına mitolojinin "özgür irade sonucu işlenmiş bir düşünce günahından" (s. 15) ileri gelmediğini söyler. Öyleyse "mitten vazgeçebilen Tanrı'nın bu seçtiklerine" herhangi bir zamanda rastlayabilmeleri olasılığı azdır.

Goldziher'in karşı çıktığı bu değişik görme biçimleri, itici ortak güçlerini, kökensel bir tektanrıcılık düşüncesinin ortaya çıkardığı sayısız kuramda bulur. "İlahiyatçı ön koşullarla daha az belirlenmiş bilginler kadar din adamlarını da cesaretlendiren bu inanç, Bir'den ortaya çıkan Çok'u gören eski sezgiyi sürdürür. Goldziher "yaşlı Hume'un" (s. 317) işitilmemiş olmasına yanar. *Dinin Doğal Tarihi*'nde (1757) şöyle yazmıyor muydu:

> "İnsan düşüncesinin doğal ilerlemesi gereğince cahil halk yığınının, düşüncesini, doğanın eksiksiz kuruluşuna düzen veren bu mükemmel Varlık'a yaymadan önce, üstün güçlerin bayağı ve alışılmış kavramlarını devam ettirmek zorunda oldukları kesin gibidir. İnsanların küçük kulübelerde ve barakalarda oturmadan önce saraylarda oturduklarını, ya da tarımdan önce geometri öğrendiklerini de bir güzel düşünebiliriz ve Tanrı'yı tutkularla ve isteklerle, uzuvlarla ve organlarla bezenmiş, sınırlı olmasına karşın kudretli bir varlık olarak kavramadan önce, her şeyi bilen, her şeye kadir, her yerde hazır ve nazır saf bir ruh şeklinde anladıklarını destekleyebiliriz. Ruh alttan üste doğru gitgide yükselir; soyutlama yoluyla eksik olandan başlayarak, bir yetkinlik fikri edinir; [...]"[28]

Evren içindeki madde gibi, insan düşüncesinin tarihi de, Goldziher'e göre, her zaman oluşum halindedir. Böylece, çoktanrıcılık, her dinsel düşünce tarihinin ona doğru geliştiği bir tektanrıcılık içinde sona eren mitolojinin gelişmiş bir şeklini sunar. Doğaya bakışında, siyasal kavramalarında insanlık, aynı şekilde, daha çok birliğe ve soyutlamaya yönelir. Albert Reville (1826-1906)[29] –eski çoktanrıcılıklarda "tektanrıcılığın kuşkularını, tohumlarını, önsezilerini"[30] Goldziher'den daha istekle kabul ediyorsa da– bu aynı düşünce akımına tanıklık eder.

28) Malherbe'in çevirisinde sayfa 41, Paris, 1980. Goldziher'in andığı, s. 317-318; yorumu için, bkz., s. 318, n. 1. D. Hume (1711-1776) tarafından gündeme getirilen bozuşma için, bkz. F. Schmidt, "Les polythéismes: dégénérescence ou progrès?", F. Schmidt (haz.), *L'Impensable Polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Paris, 1988, s. 27 *vd.*

29) Eski papaz ve liberal protestan A. Réville, 1880'den 1906'ya kadar Collège de France'ta dinler tarihi öğretir.

30) A. Réveille "Les ancêtres des Europeens d'après la science moderne" (A. Pictet, L.-E. Burnof, vb. ilgili olarak), *Revue des Deux Mondes*, 49, 1864, s. 722.

"Sonuç olarak, benliğinin derinliğinde saklı, birliğin akılcı aranışına, bu zorlayıcı yasaya itaat eden insan düşüncesi, gözlem yaptıkça ve düşündükçe, gittikçe daha çok tektanrıcılığa doğru yükselir; fakat bu hareket çok ağırdır, geleneklerin ve alışkanlıkların büyüsüyle geç bırakılmıştır ve ancak en sonda olabilen şeyi başa koymamak gerekir."[31]

Goldziher'in içten kanısı da böyledir. Dinsel düşüncenin bir tarihi vardır ve tektanrıcılık, orada, çoktanrıcılığın "gelişiminin tarihsel bir anı" (s. 318) olarak ortaya çıkar. O andan başlayarak, Goldziher, İbranileri başlangıçtaki bir tektanrıcılık içine kapatma isteğinde olanlara, karşılaştırmalı mitoloji ve filolojinin tersanesinden alınmış, zamanının kavramsal aletlerini kullanarak yanıt verir. Ona göre, her şey kültürel gelişimle açıklanıyorsa ve hiçbir şey kökenlerle açıklanamıyorsa, hiçbir halk insanlığın toplumsal tarihinden dışlanamaz. Musa'ya birdenbire vahyedilmiş bir din olmadığına göre ne mucizevi bir halk, hatta ne de "sözüm ona doğal halde halklar" (*sogenannte Naturvölker*, s. 323) vardır. Tektanrıcılık, yeni din bilimlerinin bundan böyle hesaba katmak zorunda oldukları tarihsel etmenlerin itmesi ile gitgide çoktanrıcılıktan kurtulur.

Başkalarının, Aden (Yeryüzü Cenneti) (s. 386 *vd.*) ve Tufan (s. 381 *vd.*) mitlerinde ortak bir Sami köken görmek istedikleri yerde, Goldziher tarihsel etkileşimleri belirlemeyi seçer. Asur-Babil yazıları sayesinde artık, sürgünlükleri süresince İbranileri çok zenginleştiren kaynaklar ortaya çıkmışken bulanık bir tarihöncesinin büyüsünü (s. 380) istemek niye? İbrani Antikçağına fazla şey atfetmek isteyen, "iyi anlaşılmamış bir dine" (s. 390) karşı, *İbranilerin Mitolojisi*'nin yazarı kredosunu yeniden fırlatır: Başka yerden gelen kültür ögelerini kendi icadı haline getirmekte onur kırıcı hiçbir şey yoktur. Zamanı bilinmeyecek kadar eski bir yerliliğin buharı içerisinde, her ulusun kendi atalarını zorla kabul ettirmeye çalıştığı kökenlerin draması yerine, Goldziher, kültür değişiminin ve etkileşimin konmasını teklif eder. Böylece her halk, kimliğini tam olarak koruyarak, tarihsel, dinsel ve siyasal kökenlerinin çokluğunu tanıyabilir.

Kökenlerin parlaklığına karşı yergileri boyunca, Goldziher, Arilerin ve Samilerin ortak mukadder beşiğini (s. 390, n. 1)[32] paramparça eder.

31) *A.g.y.*

32) Renan, 8. cilt, s. 578 ve *yukarıda* s. 73-74.

Eğer bu iki aile bazı efsaneleri paylaşıyorlarsa, bu ayırt edilemeyen ortak bir vatan nedeniyle değil, fakat halkların birbiriyle karşılaşmaları ve aralarında bilgi alışverişinde bulunmalarındandır. Bu karşılaşmalar, bazen, tarihin açıkça kaydetmesi gereken izler bırakırlar.

Goldziher, kitabının son sözcüklerinde, çivi yazılı tabletlerin çözümlenmesinin her gün zenginleştirdiği Asur-Babil mitlerinin okunuşuna dayandırdığı tüm umudunu dile getirir. O zaman, sonuç yerine, kendi kitabıyla[33] aynı yılda, 1876'da çıkan, George Smith'in (1840-1876) iki yayınının başlıklarını aktarır. Asurolog, bu incelemelerinde, Yaratılış'a dair İncil ve Kenanlı efsaneleri arasındaki tematik yakınlığı gösterir. Goldziher, Smith'in de, Tufan'ın Babil ve İncil anlatımları arasındaki "ayrılıklara ve uyuşmalara" işaret ettiği sonucuna varır.

Renan'ın Dogmatik Zarifliği

İbranilerin Mitolojisi'nin (1876) başlıca hedefi, Goldziher'in Fransızca olarak alıntıladığı (s. 4) –tektir bu, başka örneği yoktur– Renan'ın aşağıdaki doğrulamasının bozulmasıdır:

"Samilerin hiçbir zaman mitolojisi olmadı" (c.8, s. 148).

Yirmi yıl kadar sonra, Goldziher, 27 Kasım 1893'te, bir yıl önce ölmüş olan[34] saygıdeğer yabancı üye Renan'ın onuruna "Anma Söylevi" vermek üzere Budapeşte Bilimler Akademisi'ne davet edilir. Böylece, *Histoire du peuple d'Israël*'i dikkatli bir biçimde yeniden okumak ve "şarkiyatçı Renan'a"[35] yüz kadar sayfa ayırmak fırsatını bulur.

Renan'ın anıtsal yapıtını selamladıktan sonra Goldziher, onun, yaşamının sonuna kadar, "sadece İbrani halkının bağrında ve hatta gene yalnızca tarihsel çağda görünen olguları, bütün Sami ırkına ak-

33) Çivi yazısının çözümü hakkında kısa bir açıklama için, J. Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987, s. 75 *vd.* G. Smith için, *a.g.y.*, s. 38.

34) Renan 2 Ekim 1892'de ölür. Bu "Discours"un hazırlanması konusunda, I. Goldziher, *Tagebuch*, A. Scheiber yayını, Leyde, 1978, s. 153, 159 ve 165-166.

35) Bu "Discours"un başlığının anlamı şöyledir: "Renan mint orientalista" ("Şarkiyatçı Renan"), *Discours mémoriaux relatifs aux membres défunts de l'Académie des sciences de Hongrie*, 1894, 8. cilt, 2, s. 1-100. Bu Macarca sayfalardan haberdar olabilmeyi, burada alıntılanan metinleri çeviren Université libre de Bruxelles'den Thomas Gergely'nin dostluğuna borçluyum. Bu metinler, "Discours" kısaltmasıyla belirtilmiştir ve metindeki göndermesiz sayfa bilgilerinin, her zaman *İbranilerin Mitolojisi* üzerine olan 1876 baskısına göndermede bulunduğu kabul edilir.

tarmak arzusuyla" kör olduğunu iddia ederek, bu büyük Fransız İbranibilimci hakkındaki eleştirisini sürdürür ("Discours", s. 29).

Peygamberler çağıyla ve aynı zamanda, İslamın dinsel devrimleriyle büyülenen Renan, tarihsel olayları hesaba katmadan "tektanrıcı içgüdü" üzerine çeşitlemelerini yapar ve sonunda, Sami ırkının tamamını, Goldziher'e göre hiçbir şeyin kuşku duymaya izin vermediği bir kökensel tektanrıcıperestlikle gülünç duruma düşürür.

Renan, aynı şekilde, Ariler ve Samiler arasında bir rol bölüşümü ve "tektanrıcı zorba bir içgüdünün" egemen olduğu kıtadan sayısız tanrıların kıtasını ayıran, aşılamaz bir sınır tahayyül eder. Goldziher'inki kadar pozitif olan tarihçi bir düşünce için, hiçbir şey daha az olası değildir.

> "Yalnızca silahların şiddetine boyun eğdikleri için, yalnızca görünüşte samimi olan Araplar, peygamberleri tarafından yabancılardan alınan tek Allah önünde eğilirler. Sonunda, tektanrıcı olduklarında, halk yaşamları, Hıristiyan oldukları zaman Ari halkların tanıdığı değişimden başka değişimlere maruz kalmaz." ("Discours", s. 29).

Burada, Arilerin ve Samilerin, mitolojinin bir aynı eleştirel tarihi içine yerleştirilmesi konusundaki sürekli endişe kabul edilir. Goldziher, titizlikleriyle karşılaştırılınca, Renan'ın, kendisi için bir kaynak yerini tutan benzeştirme oyununa özgürce kendisini kaptırdığını düşünür ("Discours", s. 63). Bazen –çölün açık ve sonsuz büyüklüğü tektanrıcılığı belirlediği zaman– topografiye ait olan, bir "ırk psikolojisiyle" birleştirilen bu analizler, onun "dinlerin karşılaştırmalı tarihinin" ("Discours", s. 78) temelini oluştururlar. Renan boşuna "büyük bir şüphecidir", yapıtı hiçbir zaman kendini aldatmayan bir "dogmatizmin"[36] kanıtıdır. Yazılarında oraya buraya sokulmuş bazı pişmanlıklara karşın, "günlerinin sonuna kadar" ("Discours", s. 30), *Histoire du peuple d'Israël*'i "tektanrıcı içgüdü" üstüne kurar. Varsayımı böyledir, oysa İbranilerin mitolojisinin ince oyunlarını analiz eden kimse için kabul edilemez bir varsayımdır bu.

36) Birkaç ay önce, 22 Haziran 1893'te Société asiatique'te verdiği söylevde: "Ve sentetik olan bu yapıt bu yönüyle bile dogmatiktir: Zira, şüphecilik görüntüleriyle ve sonuçlarının genellikle kararsız oluşuyla, yapıtının tamamı yakından biraz incelendiğinde şaşkınlıkla görülür ki, bu yapıt ilk çalışmasından itibaren karara bağlanan ve tamamen bilimsel olan deneyimin verilerini önceleyen ya da aşan bazı mutlak ilkeler tarafından ilham edilmiştir" (Bir kısmı Renan'ın yapıtına ayrılan "Rapport annuel", *Journal asiatique*, 1893, s. 52-53).

Daha 1876'da, Goldziher, büyük Sami uzmanının yapıtının, "Renan'ın bütün yazdıklarını niteleyen" ve sonunda "bir dogmaya" (s.4) dönüşen bir "sunum zerafetinden"[37] ileri geldiğinin altını çiziyordu.

Budapeşte Akademisi'nde, *a priori*lerin ve "felsefi öncüllerin" ("Discours", s. 30) Renan'ın yapıtını ne ölçüde doldurduğunu göstermek için, halkların psikolojisiyle ilgili dil anlayışını hesaba katmaksızın, Goldziher kendi sözlerini tekrarlar. Bu dil anlayışı Renan'ı dinsel olguları, tarihsel boyutlarından ayıran bir antropoloji uygulamaya zorlar. Şu halde, dinsel olaylara tarihten başka, ya da ona paralel olacak bir neden göstermek zorundadır. Doğal bir özellik, bir içgüdü gibi: "Halkların manevi gelişimi, tarihsel yaşamlarından önceki sağduyularına kök salmaz, fakat tarihsel var oluşları süresince kurdukları temasların sonucunda gerçekleşir ("Discours", s. 30).

Bir Mesihçi Bilim Düşü

Renan'ın karmaşık sorunlara[38] açık, basit yanıtlar getirmekten hoşlandığı yerde, Goldziher her incelemede, açıklayıcı etmenleri çoğaltmaya davet eder. Bu nedenle, onun için "dinin kökeninin" ne tek bir sebebi, ne de yalıtılabilir basit bir nedeni olabilir. Kuşkusuz, ruhsal motivasyonlar dinsel duyguların gelişmesine katkıda bulunuyorsa da, gene de bu, bir bölgeden ötekine değişir. Macar bilgin, her dinsel fenomenin tarihsel bağlam içine yerleştirilmesini ve onu belirleyen toplumsal tasavvurlara göre anlaşılmasını da ister.

1910'da Heidelberg'de yayımlanan *Dogma ve İslam Hukuku*, "dinin kökeni" sorununu yeniden düşünmeyi öneren ayrıntılı bir açıklamayla başlar:

37) *L'Avenir de la science*'ta, yapıtını tanıtırken, Renan, bu tür tartışmalara onları "püriten" kabul ederek peşinen yanıt veriyordu (bkz. daha üstte, s. 94, n. 58). Günlüğünde, 16 Mayıs 1893 tarihinde, "Discours"unu hazırlarken Goldziher, Renan konusunda "şişirilmiş cümleden" (*geschwollene phrase*) söz eder ve ekler: "İçten insanlar cümle yapmazlar (*phrasen*) ve cümlelerle hiçbir zaman gerçeklere karşı çıkılmaz" (*Tagebuch*, *a.g.y.*, s. 159).

38) Daha önce anılan söylevinde (*yukarıda*, n. 36) J. Darmesteter: "Bu basit, aydınlık ve buyurgan formüllerin dünyada kazandığı değer bilinir (...) Halkı ve halk yazarlarını ayartmak için bunlar fazla basittiler, zira hayranlık veren aydınlık bir çerçeve ve tarih içerisinde yönlendirici bir yol sunarlar. Olayların orada kendini bırakması için de fazla basittirler ve onlar daha yakından incelendikçe doğrulmak zorundadırlar (s. 57).

> Bazen insanda doğuştan var olan nedensellik bilinci, bazen bağımlılığının yarattığı duygu, bazen "sonsuzluk sezgisi", bazen dünyadan vazgeçmedir ki, dinin tohumunun çıkıp geldiği baskın heyecan olarak kabul edilir. "İnanıyorum ki insanlığın ruhsal yaşamının bu fenomeni, gerçekleşmesinin tek bir nedene bağlanabilmesi için çok fazla karmaşık bir doğaya sahiptir. Din, hiçbir yerde, bize, kendisini belirli tarihsel koşullardan kurtulmuş bir soyutlama olarak takdim etmez. Az ya da çok yüksek biçimleri içinde, toplumsal koşullarla değişen pozitif olgularla kendini gösterir. Aracılıklarıyla dinin açığa vurulduğu çeşitli olgular içerisinde, yukarıda anılan dinsel itişin motorlarından biri, ya da herhangi bir başkası, kuşkusuz, üstün bir yer alacaktır, ama başka etmenlerin işbirliğini tamamıyla dışlamadan."[39]

Goldziher, dinler tarihinin akışını, insan düşüncesinin devinimi hakkındaki görüşüyle uyumlu hale getirir. Mit kabuğundan kurtulur kurtulmaz, ona göre din, en üst aşamasında bilimlerde düşünce tarihini başlatan tektanrıcılığa doğru "yükselmeye" –az ya da çok "yüksek biçimlerinden" söz eder– devam eder. Aynı zamanda, "kökendeki mitle din ya da tanrı bilinci arasındaki her türlü karışıklıktan sakınmayı" (s. 16) sıkı sıkı öğütler. Dinselliğin ilerleyişini anlamak için Goldziher, karşılaştırmalı mitolojinin desteğini alarak, gelişmesinin çeşitli aşamalarını anlatır. Önce, kekeleyen insan zihninin "yağmuru ve güneş ışınlarını" (s. 16) formülleştirdiği bu eski zamanlarda, ortak bir serüven, miti dile bağlar. O zaman başka bir dinsel uygulamaya sahip olmak "psikolojik olarak" olanaksızdır.

Bu mitolojik zamanlarda "tanrı bilinci" (*Gottesbewusstsein*, s. 17) erişme uzaklığının dışındadır. Evrimlerinde geç kalmış olarak mitler, gittikçe daha çok "anlaşılmaz", "duyarsız" olduklarında, yeni bir yön alırlar. O zaman, mit malzemesinin bir bölümü "tarihin ya da dinin" ilerleyişini benimser ve kalanı kendi akışını izler. Din tarafından –ya da tarih tarafından– sindirilmeyen mitoloji ögeleri bütün halkların efsanelerine ve fabllerine musallat olur.

Mitlerin "bilinçli varlığı" (*die bewusste Existenz*, s. 63), ilk biçimleri tanrılara dönüşür dönüşmez, biter. "Miti tahtından indiren ilahiyattır". Fakat bu, görünen mitin, özellikle yaşayan bir şeklinden başka bir şey değildir. Yehovacılığın son aşamasında, tektanrıcı süreç doruğa

39) I. Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (1910), Almancadan F. Arin tarafından çevrilmiş, Paris 1920, s. 1. Goldziher burada Hollandalı dinler tarihçisi C. P. Tiele'nin (1830-1902) düşüncelerini sürdürür.

vardığında, yalnızca din mitsel ögenin "reddi" (*Verneinung*, s. 64) olur. Bir kez yok olunca, mitoloji, yerini, sonuncu erginliğinde "bilimsel bilinçle" (*wissenschaftliche Bewusstsein*, s. 17) özdeşleşen bir dine bırakır.

Goldziher'in bu konuda hiçbir kuşkusu yoktur. *İbranilerin Mitolojisi*'nde dinsel olguların biliminin "şimdiki zamanın dinsel yaşamı için" büyük bir önem taşıdığı "bizim kutsal inancımızdır" (s. XXIII) diye yazar. Miti ayırmak, dini derhal gün ışığına çıkarır. Ve paganizmden arınmış, ideal bir tektanrıcılığı açıklamaya katkıda bulunacak şey, "her gerçeğin, her ahlaka uygunluğun kökeni olan bu yaşayan kaynağa" götürür.

Başka bir deyişle, dinsel düşünceler, bundan böyle dinler biliminin sonuçları üzerine kurulmalıdır[40]. Böylece, Yahudi olarak Goldziher, Müslüman okuyucuları, İslam üzerine çalışmalarında inançlarının canlı güçlerini bulmaya cesaretlendirmek ister. Tektanrıcı inancını tehlikeye atmaktan uzak, eleştirel düşüncesinin, Yahudi dininin ve İslamın ahlak değerlerine olan takdirini körüklediği görülür.

1913'te, Yahudi bir topluluk önünde, Stokholm'de verdiği bir konferansta Goldziher, atalarının geleneğine övgüler düzer:

> "[...] tükenmiş fetişçi biçimlerden çıkmış tanrı düşüncesinin kutsal geleneği, salt manevi ve ahlaksal tanrı düşüncesine dönüştü [...]".[41]

En üstün değeri "yaşamı daha ülküsel, daha ahlaki ve daha mutlu kılmak" olan "atalarının" bu geleneğini, Goldziher, aynı zamanda öteki geleneklere göre bir hoşgörü ilişkisi emreden şey olarak anlamak ister.

> "Dinin her biçimi bir gelenekler oluşumudur. Herbiri bir 'selamet tarzıdır'. Bu düşünce hoşgörüyü tohumunda taşır. Hoşgörü ona mantıksal olarak bağlıdır, ondan bir ayrıcalık olarak koparılmamıştır".[42]

Goldziher'de, aynı düşünsel mekânda dinsel düşüncenin tarihsel eleştirisiyle tektanrıcı inancın zirvelerini birleştirmek arzusu, enginliğin

40) Bu konuda J.-J. Waardenburg, Goldziher'i iyi tanıyan B. Heller'in yazılı bazı tanıklıklarını anar. Goldziher'in inancı konusunda şöyle yazar: "Bu aşkın alevi hiçbir zaman eleştirelliği tarafından söndürülmedi" (*L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion* [1. basım 1961], Paris-La Haye, 1969, s. 17).

41) J.-J. Waardenburg tarafından çevrilen ve anılan, *a.g.y.*, s. 115

42) *A.g.y.*, s. 116.

yeni güçleriyle beslenmiş özgün bir Yahudiliğin ilerleyişine denk düşer. Bu Yahudilik, hayatta kalmasını, bilimler tarafından ortaya konan evrensel değerler beklediği için, her türlü dinsel dogmatizmi, her türlü siyasal baskıcılığı ve her türlü ulusal onuru aşmayı düşleyen bir Yahudiliktir. Böylece, yalnızlıktan kurtulmuş, yalnızca bir Yasa'yla ya da dinle değil, fakat bir tarihle, bir Yahudi bellekle de özdeşleşerek, toplumsal-kültürel bir açılımı deneyebilecek bir Yahudilik. Bu, aynı zamanda, eski mesihçilik yerine, bilimi, evrensel güvence olacak yeni bir inancı koyarak, kaynaklara dönüştür.

Genç bilgin Goldziher, eski İbrani efsanelerini, oluşum halindeki folklorik anlatılara dahil etmek için, karşılaştırmalı mitolojiyi titizlikle uygulamayı önerir. Böylece, Hıristiyan Batı'yı, "İbranilerin mitolojisini" tanımaya davet ederken, 19. yüzyıldan, Yahudilerin Avrupa kültürünce benimsenmesini istemiyor mu?

Yaşamının sonu, Yahudi ve İslam bilgini için, ikili bir yarayla belirlenir. Goldziher vatanında Yahudi karşıtlığına tanık olur ve Filistin'de Yahudiler ve Araplar arasında gerilimin yoğunlaştığını görür.

1919 ilkbaharında, Yahudi bir ailede doğan Macar bolşevik Béla Kún'un devrimci hükümetinin kurulmasından sonra "vahşi Yahudi düşmanlığından"[43] oluşan maiyetiyle Horthy'nin karşı devrimi gelir. Bu bağlamda Bilimler Akademisi'nin bir üyesi olan jeolog Lájos Lóczy, Yahudi Goldziher'in tersine, küfürler savurur. Goldziher, ona açık bir yanıt verdikten sonra akademik görevlerinden çekilir[44].

Çocukluk arkadaşı Max Nordau (1849-1923), bir yıl sonra, üniversitenin "kurulmak üzere"[45] olduğunu söyleyerek Kudüs'e davet etmek için ona yazdığında Goldziher gene de siyonist olmadı. Ünlü İslam bilgini, pek çok başka üniversiteye, benzer bir ret yanıtı verdiğini hatırlatarak teklifi geri çevirir. Macaristan'ı terketmek, ona, "vatan açısından bir özveri" gibi gelir. Ama, bu kez daveti reddetmek için fazladan bir nedeni vardır. Nordan, mektubunda, "Yahudiler ve

43) 1 Eylül 1919'da günlüğünün en son notunda Goldziher bu dönemi anlatır ("yaşamımın en mutsuz dönemi") (I. Goldziher, *Tagebuch*, *a.g.y.*, s. 313).

44) 1876'da yedek üye, 1892'de olağan üye olarak tayin edilen Goldziher 1911'den beri, Macar Bilimler Akademisi yönetim kurulu üyesi idi.

45) 12 Mayıs 1920 tarihli M. Nordau'nun mektubu ve 30 Mayıs tarihli Goldziher'in yanıtı R. Simon tarafından anıldı, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Leyde-Budapeşte, 1986, s. 60.

Müslüman Araplar arasında dostça ilişkiler kurabileceğinden" söz eder. Böylece barışçı bir görevi yerine getirmek için gerçekten de Goldziher, bütün öteki Yahudilerden daha iyi bir konumda olacaktır.

Filozof ve doktor, aynı zamanda da Dünya Siyonist Örgütü'nün[46] ortak kurucusu olan çocukluk arkadaşının bu teklifine Goldziher başka türlü bir yanıt vermeyi seçer. Aynı 1920 yılında, herkesin önünde, öğrencilerinden birine, Musullu genç bir Hıristiyan Araba şunu söyler:

> "Senin ulusun ve kendi ulusum için yaşadım. Vatanına dönersen bunu kardeşlerine söyle"[47].

46) Aynı zamanda bir yozlaşma kuramcısı olan bu haham oğlunun hayatı için bkz. M. Ben-Horin, "Nordau, Max", *Encyclopaedia judaica*, 12. cilt (1971), kol. 1211-1214.

47) L. Massignon tarafından anlatılır, "Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses oeuvres et sa méthode", *Revue de l'histoire des religions*, 86, 1922, s. 71-72 ve n. 5.

Demirhanenin Sırları

Bütün XIX. yüzyıl boyunca İncil, yeni Hint-Avrupa arşivlerinin peşini bırakmadı. Böylece Hint-Avrupa dillerinin sistemiyle Sami dillerinin sisteminin karşılaştırılması, birilerinin çoktanrıcılığıyla ötekilerinin tektanrıcılığı konusundaki eski tartışmaları yenilemek zorundaydı. Filoloji bilgisinin teknikleri değişmişse, karşılaştırmacılık her yönde gelişmişse, bu, eski ilahiyat sorunlarının ilerleyişini zorunlu olarak engellemezdi.

Renan'ın, Pictet'in, F. Max Müller'in ve papaz Grau'nun yapıtlarında, bir Hint-Avrupa uygarlığı görüşlerinin hazırlanışında İsa, devindirici bir rol oynar. Yeni din bilimleri kendilerini açıklamak için, laik bir biçimde hem bütün dinleri aynı bir planda düzenlemek, hem de bu yeni karşılaştırmalı düzene, gene de mukadder bir Hıristiyan anlam dayatmak istiyorlardı. Dinsel verilerin dökümü kendini düzenlerken, hâlâ hiyerarşik eski sınıflamanın etkisi altındadır. İnançların ve halkların büyük sayımı, tarihin Hıristiyan doğrultusuyla özdeşleşen tek yönlü bir eylem olarak kalır. Her hiyerarşinin kuralını koyan aynı bir mukadder tema üzerindeki değişimlerin, farklı yazar okullarına

özgü, tarihyazımının kendi hesabı içine dahil edilmeleri gerekirse de, bazı sözlerin Hıristiyan yoğunluğuyla yeni din bilimleri[1] gibi karşılaştırmalı genç filolojinin ilkesel olarak laikleştirilmiş yazıları arasında birkaç gizli geçit farkedilebilir.

O zamanlar kuramsal olarak birbirine düşman olanlar arasında, aynı romantik duygululuk kendini gösterebilir.

Hıristiyan tektanrıcılığın kökenleri karşısına yerleştiklerinde, onlarda da aynı bir soykütüğü endişesi görülür. Aydınlatıcı bir soy zinciri içerisinde birbirini anlamak için, Tek Tanrı'nın Ari kullanıcıları, İbranilerden, evrensel olduğu kadar dar da olan bir tektanrıcılığın kullanılış şeklini kendilerine vermelerini isterler. Düşü, el değmemiş kendi öz kaynaklarını keşfederek kendini yenilemek olan bir toplumun arzusunu da gizleyen bir bekleyiştir bu[2]. Temsil ettiği geçmişi aşmayı dileyerek, mirasçısı olmak istenen kurucu ataya olan bu bağlılık, ele aldığımız XIX. yüzyıl yazarlarını tedirgin etmeyi sürdürür. Çocukluğu aşamayan Samilerin karşıtı olan Arilerin gençliği üzerinde ısrar edilmesi, tohum halindeki her şeyi, gelişme belirtisi saymaya çağıran temaların bir parçasını oluşturur.

O zaman yeni bir tarihle özdeşleşmek için, eski olan her şey itilir, bununla birlikte, bu yeni tarih, geleceğin bir ilanı olan bu geçmişe oldukça duyarlı kalır. Bütün değerlerin yenilenmesini isteyen bu zamanda, saflık düşleri eksik olmaz.

Fransız Devrimi uzak değildir. Gündemde olan, bunun ne ölçüde Hıristiyanlığın kızı olarak kabul edilip edilmemesi gerektiğini bilmek sorunudur. François Furet, Quinet'den, onun "Roma Kilisesi'nce ihanet edilen ve İsa'nın sözüne bağlı sapkın mezheplilerce dönem dönem yeniden keşfedilen"[3] Hıristiyanlığından –bu seçmede, Reformun rolüne tanınması gereken her şeyle birlikte– söz ettiği zaman, Renan da düşünülebilir. Çünkü, Saint-Sulpice'in Kilise aleyhtarı bu eski öğrencisinin imzası altında, "İsa'nın[4] düşüncesine uygun bir dine dönüşü

1) F. Max Müller, Renan ve daha küçük ölçüde Pictet'in yapıtlarıyla, ama, aynı zamanda kurumsal konumlarıyla da katıldıkları bilimler.

2) T. W. Adorno, *Essai sur Wagner* (1952), H. Hildenbrand ve A. Zindenberg tarafından Almancadan yapılan çeviri, Paris, 1966, s. 178.

3) F. Furet, *La Gauche et la Révolution française au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, Paris, 1986, s. 20

4) Wagner (bkz. daha ileride) ve Bayreuth'taki arkadaşları değişik bir biçimde, arındırılmış bir İsa'ya uygun olarak, kendilerine "Hıristiyanlıktan arındıranlar" havasını verebildiler: bkz.

övdüğü için, Katolik geleneğe daha iyi karşı çıkan bu Hıristiyanlıktan çıkarıcılardan"[5] birini bulmak mümkün.

Hıristiyan Batı toplumlarının tasvir imalathanesinin kurucu mitleri arasında eski bir İbrani metni bulunur. Orada, yüzü sonsuzlukla örtülü bir Tanrı, dünyayı altı günde yaratır. Yalnızca sözcükler telaffuz ederek soluğu kaosu dağıtan bir dil kullanarak. Ve böylece, günlerin ışığı, gecenin karanlıkları, suların ve göklerin mekânı, sonra üstünde bitki olan dünya, yıldızlar, canlı yaratıklar, her türden hayvanlar ve sonunda insanoğlu olur. Yeryüzü Cenneti'nde (Aden) insanoğlu, sıra kendine gelince her yaratığa bir ad vermek için (Tekvin 2, 19-20) dil yetisinden yararlanır. Bu kalıtımsal destanın ilkesi eylem halinde sözdür öyleyse. Önce Tanrı'nınki, hemen sonra ilk insanınki. Aziz Yuhanna'nın etkililiğini yeniden kurduğu söz.

XIX. yüzyılda insanlık bilimlerinin gelişmesinde dilbilimin oynadığı gerçek rolü tamamen bilerek, bilginlerin ve ilahiyatçıların paylaştıkları bu İncil ufkuyla çarpışmayı küçümsememek gerekir. Bilim adamlarının kurtulmayı denedikleri bir anlam topluluğu söz konusu olsa bile. Karşılaştırma ve dönüşüm kavramlarının yeni kesinliklerine boyun eğdirerek, aileler halinde toplanmış dillerle bilim yapmak isteği, gene de eski seçmeleri hissizleştirmeden insan bilimlerinin yolunu açtı. Bu yenilik getirici bilgiler, bilginlerin çoğu zaman haberleri olmadan mirasçısı olarak kaldıkları bir geçmişe ağır bir haraç öderler. Kuşkusuz, gelecekte kendini göstermek isteyen Batı, her soy zinciri düşünün zorunlu olarak meydana getirdiği bu karmaşık ögeler bütününe, kısa bir süre daha dahil olmak zorundadır.

K'ai-feng'de Cizvitler, bir başka zamana aidiyet, onları Musa'ya ait bir zamana[6] gönderecek olan kesintisiz bir süre bulmak eğilimindeydiler. Bu kesintisiz sürenin, zamandışına asılı bir tünekte oluşu gibi, sonunda İbranice yoluyla kanıta, mukadder vahyin kutsal diliyle tarafsız bir kanıta sahip olabilecekleri güvenli bir yer meydana getireceğini düşünüyorlardı. İlan işareti olarak, orada yazılı bulunması gereken İsa'nın Sözü'nün Hakikati'nden emin olmak için.

W. Schüler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Münster, 1971, s. 271 *vd.* Bu kitap üzerine dikkatimi çektikleri için Hubert ve Hildegard Cancik'e teşekkür ederim.

5) *A.g.y.*, s. 66.

6) Bkz. "Mukaddir'in Seslileri", s. 39 *vd.*

Daha sonraları, Hint-Avrupa dünyasını keşfederek, köklerini, insanlığın şafağında, uygarlığın çobanları olan ilk Arilere salan arşivlere sahip olmak isteyen pek çok kimse vardı. Hıristiyanlığınkine koşut bir Hint zamansallığı içinde, ilk belgelere ve özellikle görkemli bir dile, Ari diline erişmek umut ediliyordu. Bunun, uzun zamandan beri yok olmuş bir kökenler kıtasına tanıklık etmesi gerekirdi. Yüzyılın dönemecinde Sylvian Lévi, İncil'de kendi yollarını izleyen kanıtların yoğunluğunu ölçer:

> "Ari dillerin çocukluğunun tanıklık ettiği ileri uygarlık durumuna karşın, (...) başka bilimsel verilere karşın, İncil'deki eski batıl inançların ve kendini beğenmiş bir hayranlığın etkisiyle dil yetisinin doğuşuna, hatta neredeyse insanın yaratılışına dokunulduğuna inanıldı. (...) Böylece, ilkel Ari dilinin tek heceli olduğu ve yalnızca köklerden meydana geldiği ilan edildi. M. de Saussure'ün iki heceli kökler kuramı, başka türlü karanlık biçimleri açıklamakta çok yararlı olsa da, bugün, hâlâ hiçbir şeyin dokunamadığı bu önyargı karşısında kırılmaktadır."[7]

Yeniden keşfedilen Ari vatan, meşruiyet arayışında olan Batı insanlığı için yeni ata rolünü oynayabilirdi. İnsan bilimleri tarihi içindeki sayısız başka görevler arasında, Hint-Avrupa araştırmaları, XIX. yüzyılda acil hale gelmiş sorular bütününe yeni yanıtlar sağlayabilmiştir. Ulusal, siyasal ve dinsel kimlik krizindeki bir Batı'nın gönül eğilimine ve soy zincirine dokunan sorular.

Böyle olunca, Ariden farklı olarak İbrani, kendisine zaman dışında yol alma olanağı veren bir sırrı elinde tutar. Samileri ve dillerini, müthiş kılacakları bir tarihin herhangi bir anına yerleştirmek mümkün değildir. Zaman vektörlerinde tanımlanamadıkları için, tarihin evrimi içindeki yerlerini bulamazlar.

Çağdaşlarını, Sami anlatılarını mit olarak kabul etmeye ve onları karşılaştırmalı filolojinin doğuş halindeki külliyatına katmaya kışkırtarak, Goldziher, Batı'nın bilimlerinden İbrani İncili'ni kendi kültür mirasıyla birleştirmesini ister. Mitler yoluyla, İslam uzmanı bu Macar Yahudisi, çağının Hıristiyan belleğini, yüzyıllar boyunca İbranilerin donmuş tanıklar olmadıklarını, yalnızca tanrısal bir bildirimin açıkla-

7) S. Lévi, *La Grande Encyclopédie*, 1885-1902, 4. cilt, s. 46, "Aryens II. Linguistique" maddesi.

yıcıları olduklarını kabul etmeye çağırır. Goldziher ısrarlıdır. İbraniler değişmez bir hakikatle özdeşleştirilmemeli ve böylece tarihin değişimlerinden uzakta tutulmamalıdırlar. Onların, insanlığın tarihinde bütün toplumları bir araya getiren anıt kentte Ariler kadar kurucu bir rol oynadıklarını söyler.

Fakat, ilerlemesini daha iyi ölçmek için, Hıristiyan ilahiyat, bu durağan tanığa gereksinim duyuyordu. Bu, İsa'nın zamanda ve mekânda, tektanrıcılığın açılımına neden olmasından beri böyledir. O zaman, gerçeğin çokluğuna bağlanan tek hakikat, tarihin biçimlerinin görünümünü alır. Bazı Ari değerlerle ılımlılaştırılmış Hıristiyanlığın özünü koruyan Sami tektanrıcılığı, bıkmadan onun tarihöncesini yinelemek yükümlülüğünü duydu: *Şimdiki çağın* başlangıcından *önceki* hakikat. Bu Ariler sayesinde başlar. Doğal olgularla tanrılar arasındaki bu tefekkür uzmanları, verimli bir çoktanrıcılığın sislerinden kurtulur kurtulmaz kendi çoğaltma kapasitelerini tarih sahnesine taşırlar. Kısa bir süre önce kabul ettikleri Hıristiyan vahyini oraya katmayı unutmadan.

Başka şeylerle birlikte, kurucu bilgiler arayışında olan XIX. yüzyıl anlatılarından birkaçı böyledir.

Aynı zaman içerisinde, çoğu kez hayâl kırıklığına dönüşen aşırı devrimci çabalarla sarsılmış bir Avrupa'nın sahnelerinde tanrısal giysili atalar şarkı söylemeye başlarlar. Bir elinde Jakob Grimm'in (1785-1863) *Alman Mitolojisi* (1835), diğer elinde Schopenhauer'ın (1788-1860) yazıları, Richard Wagner (1813-1883) dört bölümlü[8] bir Ari destanı geliştirir. Bir çeyrek yüzyıl süresince (1848-1874) *Der Ring des Nibelungen*'i besteler ve 1848-1853 yılları arasında şiirini yazar. Bir süre önce kaybettiği bir Hıristiyanlıkla beslenen Wagner, Yunan mucizesini Germenleştirmeyi ve romantik bilimlerin ona ilham ettiği atalardan kalma mitleri, sesli bir sahneleme içerisinde uyarlayarak Almanya'ya yeni bir kutsal tiyatro sunmayı düşler[9].

Orada, göksel figürlerle (Wotan topluluğu ve yeraltı varlıklarıyla (Nibelungenlerle) dolu bir evrende, yalnız bir kahramanla, yakışıklı Siegfried'le karşılaşırız. Onun karşısında, demirci Mime, canavar cüce,

8) *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth* (Münih, 1911) başlıklı kitabında, Hindu dili ve uygarlığı bilgini Z. von Schroeder, Wagner'in yapıtının, ebedi bir gençlik bilgeliği ile birleşmiş en eski miti temsil ettiği kanısındadır (s. 120). Schröder, Ari mitinin, kendisi için büyüleyici cisimleşmesini Bayreuth'da görür. Gene bkz. W. Schüler, *a.g.y*, s. 216-220.

9) Bu konuda, gene *yukarıda*, s. 91'de anılan, Wagner'in Liszt'e yazdığı mektuba bkz.

sütbabası vardır. "Pis cüce"[10] bir ustanın bütün görünüşlerine sahipse de, onun yeteneklerine sahip değildir. Battal bir bilginin sahibi olarak, her ne olursa olsun aktarmakta güçsüzdür. Siegfried, ona, Wotan'ın kırılan kılıcının parçalarını dövmesini emrettiğinde bunu yapamaz. İlke olarak, bu bücür efendi demirhanenin sırlarını elinde bulunduruyorsa da, sonunda kurtarıcı kılıç, Notung'u eriten, izleyicisi Siegfried'dir. Böylece roller değişmiştir. Usta olan çırak, öldürmeden önce topal babasını köleleştirir. Aralarında bir sağırlar konuşması geçer. Yalnızca tek bir takınağı, kökenlerini tanımak takınağı olan Siegfried, babasının ve annesinin adını[11] ondan zorla almak istediğinde, Mime hem annesi hem babası olduğunu iddia eder. Siegfried'in ısrarına karşın –"annemin ve babamın kim olduğunu senden öğrenmeliyim[12]!"– Mime sırrı hiçbir zaman açıklamayacaktır. Siegfried'in elinde tuttuğu kılıç altında, tanrısal bir ensestten[13] doğmuş olduğunu ona açıklamadan ölecektir.

Hiçbir şeyi iletme yeteneği olmayan bir ustayla, onu sonunda katleden bir çırak arasındaki "bilgi akımları"[14] sürekli olarak kesilir. Theodor W. Adorno (1903-1969) Mime'nin ve hatta kardeşi canavar Alberich'in yüz çizgileri altında, Wagner'in Yahudi düşmanı görüşlerine[15] musallat olan Yahudi maskesini görmeyi önerir. Akademik sahnenin dışında, burada soy zincirine doğru dramatik bir koşuyu hareketlendiren bir istiare görülür. Başkalarının bilim ve ilahiyat arasında kendilerini bu soy kütüğü arayışına adadıkları yerde, Wagner, şiirinde, bilimsel kaynaklarının seçimiyle ve onların bestelenmiş olarak sahneye konmasıyla, yüzyıl içerisinde yapılmakta olan Ari-Sami tartışmasının önemli bir veçhesini açıklar. Bu soy zinciri takınağı, burada, sindirilemeyen bir geçmişi itiraf ettirmek için şimdiki zamanı bir sorgulama biçimi olarak görünür. Pek çok yazıyı kurcalayan sorunlardan biri, Tanrı'nın bu önemli armağanıyla, XIX. yüzyılın nazarında –insanın bakışını Hıristiyan olan ya da olmayan yönüne çevirmesine göre–

10) R. Wagner, *Siegfried*, Zweiter Tag aus dem Bühnenfestspiel der *Ring des Nibelungen* (16 Ağustos 1876'da Bayreuth Festspielhaus'da sahnelenmiştir), II. perde, 239, iki dilde baskı, A. Goléa tarafından Almancadan yapılan çeviri. *L'Avant-Scène Opéra*, 12, 1977 s. 83.

11) *A.g.y.*, I. perde, 32, 36, s. 34.

12) *A.g.y.*, I. perde, 24, s. 33.

13) Wotan, tanrısal doğasını saklamak için, ölümlü bir kadından ikiz çocuk sahibi oldu: Siegmund ve Sieglinde. Siegfried, Sieglinde'nin çocuğudur.

14) A. Satgé, "Les circuits du savoir", *L'Avant-Scène Opéra*, 12, 1977, s. 11-18.

15) T. W. Adorno, *a.g.y.*, s. 23 *vd.*

her zaman müthiş ile dehşet arasında gidip gelen bu İbrani tektanrıcılığıyla nasıl uyuşmak gerektiğini bilmek oldu. Çoğu zaman çözüm, çeşitli yollardan, önceleri bölüşülmemiş olan bu tanrısal hazinenin Ari deha sayesinde evrensel düzeye yükseldiğini kanıtlamaktan ibaret oldu. Büyüleyici olduğu söylenen bir geçmişin benimsenmesi, böylece gelecekteki terimlerle düzenleniyordu. Soruşturma şekilleri, dil olgularını tanımlama ve halkları ve gelenekleri sınıflandırma tarzları, kullanılan kavramsal gereçlere yabancı değildi.

Bilginin dolaşımına gelince, o sıkıca tutulmuştu. Hiçbir ortak icadın sonucu olmayan anlık tektanrıcılık, Samilerin onu başkasına iletmesini kesinlikle yasaklıyordu. O halde, görünmeyen sesli harfleri olan bir adda saklı bu imgesiz hakikate bir aracı gerekiyordu. Bir aracı, tanrısal bedeni aynı zamanda açık bir söz olan, ona özgü bir tarih içinde yazılı, çözülebilir hakikat olan bir Mesih. Daha o zamandan, Vikont de Bonald (1754-1840), Aracı'nın[16] ilahi zorunluluğunu anımsatmıştı.

16) L. G. A. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieuse dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), Paris, 1854, 2. cilt, s. 97-114 ("Nécessité du Médiateur").

Teşekkür

George Dumézil'le ve Léon Poliakov'la karşılaşmam 1975 yılında oldu. Kısa bir süre sonra, Raymond Schwab'ın 1950'de Payot yayınlarında çıkan *La Renaissance orientale*'ini okudum. Hiç kuşkusuz, bu üçlü karşılaşma, bu kitabın, bir ilk aşamasını betimlediği tarihyazımıyla ilgili çalışmaya girişmekte beni isteklendiren sorulardan birkaçını ortaya çıkardı.

Bu kitabın bölümleri, bu son yıllarda verdiğim seminerler nedeniyle oluştu. 1985'te, o zamanlar l'Ecole des hautes études en sciences sociales'in başkanı olan François Furet, beni, "Les Langues du Paradis. Questions d'historiographie indo-européenne" başlığı altında birkaç konferans vermeye davet etti. Dinleyiciler arasında, çoğu kez, sorularıyla metinlere beklenmedik bir yaklaşım getiren Michel de Certeau (1925-1986) vardı. Araştırmam, Marcel Detienne'in ve Charles Malamoud'nun 1986-1987 ve 1988 yılları boyunca beni kabul ettikleri Ecole pratique des hautes études'ün, V. kısmında (dinsel bilimler) devam etti. L'Ecole des hautes etudes en sciences sociales'e döndü-

ğümde Yves Hersant'ın seminerinde 1989 ilkbaharında, bu araştırmamın en son halini sundum. Yıllar boyunca, bu seminerler, başkalarıyla birlikte Georges Charachidzé'nin, Maurice de Gandillac'ın, Colette Guillaumin'in, Nicole Loraux'nun, Jean Pierre Peter'in ve Jean-Pouillon'un sordukları soruları yanıtlamayı denerken pek çok noktayı belirlememi sağladı.

Birkaç bildiri yeni soruların nedeni oldu. İlk olarak, 1986'da CNRS'in bir ATP'si bünyesinde, Francis Schmidt yönetiminde, 1987'de, *History and Anthropology*, 3'te yayımlanan "Enquête historiographique sur les polythéismes" seminerine katıldım. Bu kitapta ("The Indo-European Mirror: Monotheism and Polytheism", s. 327-374) olan katkımın bazı sayfaları burada yeniden ele alınmış ve genişletilmiştir.

Yves Bonnefoy, 1986 Nisanında, Collège de France'ta bir sunuş yapmak üzere "Vocation et filiation" başlıklı seminerine beni davet ederek bu kitapta girişilen bir sorundan çok daha fazlasını yönlendirdi.

Haziran 1986'da Fransız-Alman Kültür Enstitüsü'nde ve Tübingen Klasik Filoloji Semineri'nde verilen bir konferansta Alman meslektaşlarımla olan kışkırtıcı konuşmaları Heinz Happ ve Jacques Le Rider'e borçluyum.

Sonuç olarak, bütün bu yıllar boyunca Université Libre de Bruxelles'deki Institut Martin-Buber'in müdürü Willy Bok çalışmam için bir o kadar da yararlı olan konferansları vermeye davet etti.

Yazma süresinde Pierre Gothot ilk okuyucum olmayı çok istedi. Kitap bittiginde Jacques Le Brun, Charles Malamoud, Nicole Loraux, Jean Bazin, Daniel Droixhe ve Pierre Vidal-Naquet gözlemleriyle bana yardımcı oldular. Almancadan yaptığım çevirilerimin tamamını yeniden okuyan Renate Schlesier'e olduğu gibi, onlara da teşekkür ederim.

Marc Augé'nin başkanlığını yaptığı L'Ecole des hautes études en sciences sociales tarafından yayımlanırken, el yazması, Jacques Revel tarafından okundu, dostça dikkati için kendisine teşekkür ederim.

Sonunda onca acil işlerin onu beklediği bir anda, bu kitaba bir kaç giriş sayfası yazmaya zaman ayıran Jean-Pierre Vernant'a minnettarlığımı sunarım.

Kaynakça

Anonim, *Du sublime*, H. Lebègue (der.), Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Aarsleff, H., *The Study of Language in England 1780-1860*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1967.

— "The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in Berlin Academy Before Herder", Dell H. Hymes (der.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, Londra-Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1974, s. 93-156 (altta anılan yapıtta tekrar yayımlanmıştır).

— *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Londra, Athlone, 1982.

Adam, L., "Les classifications de la linguistique", *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 14, 1881, s. 217-268 ve 373-395.

Adorno, T. W., *Essai sur Wagner* (1952), Almancadan çev. H. Hildenbrand ve A. Lindenberg, Paris, Gallimard, 1966.

Alexandre, M., "Entre ciel et terre: les premiers débats sur le site du Paradis (Genèse 2 8-15 et ses réceptions)", F. Jouan ve B. Deforge (der.), *Peuples et Pays mythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, s. 187-224.

Alfaric, P., *Les Manuscrits de la "Vie de Jésus" d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1939.

Alfonsi, K., "Cheu, Ch'ao et Li, juifs aux yeux bridés", *Le Nouvel Observateur*, 1237, 22-28 temmuz 1988, s. 32-33.

Anquetil-Duperron, A. H., "Recherches sur les anciennes langues de la Perse. Premier mémoire sur le zend", 9 ağustos 1763, *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, 31, 1768, s. 339-392.

Augustinus (aziz), *Retractationum*, yayına hazırlayan P. Knöll, Viyana, Tempsky/ Leipzig, Freytag ("Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", 36), 1902.

— *De civitate dei contra paganos*, XV-XVIII, yayına hazırlayan B. Dombart ve A. Kalb (Teubner 1928-1929 baskısından hareketle, Latinceden çev. G. Combès, notlar G. Bardy), Bruges, Desclée de Brouwer, 1960 (*Œuvres* de saint Augustin, c. 36).

Auroux, S., "La première Société de linguistique –Paris 1837?", *Historiographia linguistica*, 10, 3, 1983, s. 241-265.

Autran, C., *Mithra, Zoroastre et la Préhistoire aryenne du christianisme*, Paris, Payot, 1935.

Auvray, P., "Richard Simon et Spinoza", *Religion, Érudition et Critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*, Paris, PUF, 1968, s. 201-214.

— *Richard Simon (1638-1712)*, Paris, PUF, 1974.

Barnard, F. M., "The Hebrews and Herder's Political Creed", *The Modern Language Review*, 54, 4, 1959, s. 533-546.

— *Herder's Social* and *Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, Clarendon, 1965.

— "Herder and Israel", *Jewish Social Studies*, 28, 1, 1966, s. 25-33.

Barr, J., "St. Jerome's Appreciation of Hebrew", *Bulletin of the John Rylands Library*, 49, 2, 1967, s. 281-302.

— "St. Jerome and the Sounds of Hebrew", *Journal of Semitic Studies*, 12, 1, 1967, s. 1-36.

Ben-Horin, M., "Nordau, Max", *Encyclopaedia judaica*, 12. cilt (1971), kol. 1211-1214.

Bénichou, P., *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.

— *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, 1988.

Bergounioux, G., "La science du langage en France de 1870 à 1885: du marché civil au marché étatique", *Langue française*, 63, 1984 (*Vers une histoire sociale de la linguistique*, J.-C. Chevalier ve P. Encrevé yönetiminde), s. 7-40.

Berlin, I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londra, Hogarth, 1976.

Bonald, L. G. A. de, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), Paris, Adrien Le Clere, 1854, 2 cilt.

— *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818), Brüksel, La Société nationale, 1845.

Bopp, F., *Grammaire comparée des langues indo-européennes* (1833-1849), Almancadan çev. M. Bréal, Paris, Imprimerie impériale, 1866, c. 1.

Borgeaud, C., *Histoire de l'université de Genève. L'académie et l'université au XIXe siècle*, 1814-1900, Cenevre, Georg & Co., Libraires de l'Université, 1934, 2 cilt.

Borgeaud, P., "Le problème du comparatisme en histoire des religions", *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 72, 1986, s. 59-75.

Borst, A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, Hiersemann, 1957-1963, c. 1-4.

Bossuet, J. B., *Correspondance*, yayına hazırlayan C. Urbain ve E. Levesque, Paris, Hachette, 1920, c. 13.

Bottéro, J., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987.

Bourel, D., "La *Wissenschaft des Judentums* en France", *Revue de synthèse*, 1988, 2, s. 265-280.

Boyce, M., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londra, Boston-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Bréal, M., introduction à la *Grammaire comparée des langues indo-européennes* de F. Bopp, Paris, Imprimerie impériale, 1866, c. 1, s. I-LVII.

Breuil, P. du, *Zarathoustra et la Transfiguration du monde*, Paris, Payot, 1978.

Buffon, G. L. L. de, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris, Imprimerie royale, 1769-1802, 71 cilt.

Bulletin de la Société de linguistique de Paris (Statuts, règlement, liste des membres au 31 décembre 1867), c. 1, 1871.

Burnouf, L.-E., *Essai sur le Vêda ou Études sur les religions, la littérature et la constitution sociale de l'Inde, depuis les temps primitifs jusqu'aux temps brahmaniques. Ouvrage pouvant servir d'introduction à l'étude des littératures occidentales*, Paris, Dezobry, Tandou et Cie., 1863.

— *La Science des religions* (1870), Paris, Maisonneuve et Cie., 1876.

Canguilhem, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983.

Cannon, G., "Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society", *Histoire, Épistémologie, Langage*, 6, 2, 1984 (*Genèse du comparatisme indo-européen*, D. Droixhe yönetiminde), s. 88-94.

Carlowitz, A. de, traduction de *Histoire de la poésie des Hébreux* de Herder, Paris, Didier, 1846.

Cassirer, E., *La Philosophie des Lumières* (1932), Paris, Fayard, 1966.

Certeau, M. de, "Le monde de la voyelle", M. de Certeau, D. Julia ve J. Revel (der.), *Une politique de la langue. La révolution française et les patois*, Paris, Gallimard, 1975, s. 110-121.

— "L'idée de traduction de la Bible au XVIIe siècle: Sacy et Simon", *Recherches de science religieuse*, 66, 1, 1978, s. 73-92.

— "Historicités mystiques", *Recherches de science religieuse*, 73, 3, 1985, s. 325-353.

Chamberlain, H. S., *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1898), Münih, Bruckmann, 1900, 2 cilt.

Charachidzé, G., "Gamq'relize / Ivanov, les Indo-Européens et le Caucase", *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 2, 1986, s. 211-222.

— T. V. Gamkrelidze ve V. V. Ivanov'un kitabının eleştirisi (bu ilk yazara bakınız). *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 81, 2, 1986, s. 97-112.

— *La Mémoire indo-européenne du Causase*, Paris, Hachette, 1987.

Cohen, D., *La Promotion des juifs en France à l'époque du Second Empire (1852-1870)*, Aix-en-Provence, Université de Provence, Paris, Champion, 1980, 2 cilt.

Condillac, E. B. de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), yayına hazırlayan G. Le Roy, Paris, PUF, 1947.

Conry, Y., *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1974.
— "Le concept de 'développement', modèle du discours renanien", *Études renaniennes*, 29, 1976, s. 27-32.
Coumot, A.-A., *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), L. Lévy-Bruhl'ün bir "Avertissement"ıyla, Paris, Hachette, 1922.
Darmesteter, J., "Rapport annuel", *Journal asiatique*, temmuz-ağustos 1890, s. 19-180, A. Bergaigne'den söz edilen bölüm (s. 22-80).
— "Rapport annuel" (bir bölümü Renan'ın yapıtına ayrılmıştır), *Journal asiatique*, temmuz-ağustos 1893, s. 37-88.
Deconinck-Brossard, F., "L'Écriture dans la prédication anglaise", Y. Belaval ve D. Bourel (der.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, s. 523-543.
Deguy, M. (der.), *Du sublime*, Paris, Belin, 1988.
Dehergne, J., ve Leslie, D.D., *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuits du dix-huitième siècle*, 2. baskı, Paris, Les Belles Lettres / Roma, Institutum historicum, 1984.
Detienne, M., "Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss", M. Detienne (der.), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, s. 1-21.
Dinur, B., "Wissenschaft des Judentums", *Encyclopaedia judaica*, 16. cilt (1971), kol. 570-584.
Dorson, R. M., "The Eclipse of Solar Mythology", T.A. Sebeok (der.), *Myth. A Symposium* (1955), Londra-Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1965, s. 25-63.
Dotan, A., "Masorah", *Encyclopaedia judaica*, 16. cilt (1971), kol. 1401-1482.
Droit, R.-P., "Victor Cousin, la Bhagavad Gita et l'ombre de Hegel", *Puruşartha*, 11, 1988 (*L'Inde et l'Imaginaire*, C. Weinberger-Thomas'ın yönetiminde), s. 175-195.
— *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989.
Droixhe, D., *La Linguistique et l'Appel de l'histoire (1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes*, Cenevre-Paris, Droz, 1978.
— (der.), "Genèse du comparatisme indo-européen", *Histoire, Épistémologie, Langage*, 6, 2, 1984.
Dubois, C.-G., *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Guillaume Postel'in yayımlanmamış bir risalesinin eleştirel basımıyla birlikte: *De ce qui est premier pour réformer le monde*, Paris, Vrin, 1972.
Dufour, G. H., bkz. A. Pictet.
Dumézil, G., *Leçon inaugurale à la chaire de civilisation indo-européenne*, faite le jeudi 1er décembre 1949, Paris, Collège de France, 1950, 30 sayfa.
Dupont-Sommer, A., "Ernest Renan et ses voyages", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres des séances de l'année 1973*, Paris, 1974, s. 601-618.
Dussaud, R., *L'Œuvre scientifique d'Ernest Renan*, Paris, Geuthner, 1951.
Eichner, H., "The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism", *Publications of the Modern Language Association of America*, 97, 1, 1982, s. 8-30.

Elert, C.-C., "Andreas Kempe (1622-1689) and the Languages Spoken in Paradise", *Historiographia linguistica*, 5, 3, 1978, s. 221-226.

Eros, J. F., "A 17th-Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek", *Historiographia linguistica*, 3, 1, 1976, s. 1-13.

Fellman, J., "The First Comparative Indo-Europeanist", *Linguistics*, 145, 1975, s. 83-85.

Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, 1981. [Türkçesi : *Kelimeler ve Şeyler*, Ankara, İmge Yay., 1993]

Frazer, J. G., *Sur Ernest Renan*, Paris, Geuthner, 1923.

Freud, S., Zweig, A., *Correspondance 1927-1939*, Almancadan çev. L. Weibel ve J.-Cl. Gehrig, Paris, Gallimard, 1973.

Furet, F., *La Gauche et la Révolution française au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme 1865-1870*, Paris, Hachette, 1986.

Gadamer, H. G., "Herder et ses théories sur l'Histoire", *Regards sur l'histoire, Cahiers de l'Institut allemand*, Sayı 2, K. Eptïng (yay.), Paris, Sorlot, 1941, c. 2, s. 7-36.

Galand, R. M., *L'Ame celtique de Renan*, New Haven, Yale University Press/Paris, PUF, 1959.

Gamkrelidze, T. V., ve Ivanov, V.V., *Indoevropejskij jazyk i Indoevropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologiceskij analiz prajazyka i protokultury* ("Hint-Avrupa dili ve Hint-Avrupalılar. Kökensel dilin ve proto-kültürün tarihsel-tipolojik analizi ve yeniden kuruluşu"), R Jakobson'un önsözü, Académie des sciences de la RSS de Géorgie, Institut d'études orientales, Tiflis, Üniversite yayını, 1984, 2 cilt.

— "Système de langue et principes de reconstruction en linguistique" (B. Paritakine tarafından yapılan, yukarıda anılan yapıtın önsözünün bir kısmının çevirisi), *Diogène*, 137, 1987, s. 3-23.

Gérard, R., *L'Orient et la Pensée romantique allemande*, Paris, Didier ("Germanica", 4), 1963.

Goethe, J. W. von, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811-1833), yayına hazırlayan L. Blumenthal ve E. Trunz, *Goethes Werke*, Hamburg, Wegner, 1955 ve 1959, c. 9 ve 10.

Goldziher, I., *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, Leipzig, Brockhaus, 1876.

— "Renan mint orientalista" ("Şarkiyatçı Renan"), *Discours mémoriaux relatifs aux membres défunts de l'Académie des sciences de Hongrie* (27 kasım 1893'de Akademi'deki genel görüşme sırasında okunmuştur), 1894, c. 8, 2, s. 1-100.

— *Le Dogme et la Loi de l'islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (1910), Almancadan çev. F. Arin, Paris, Geuthner, 1920.

— *Tagebuch*, yayına hazırlayan A. Scheiber, Leyde, E.J. Brill, 1978.

— Bkz. B. Heller, ve Róbert Simon.

Grau, R. F., *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie* (1864), Stuttgart, Liesching, 1867.

— *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung*, Gütersloh, Bertelsmann, 1875.

Gregorius (Nyssalı), *Contra Eunomium*, I ve II, yayına hazırlayan W. Jaeger, Leyde, E.J. Brill, 1960.

Grimm, J., "Über die Marcellischen Formeln", *Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1855, s. 51-68.

Guillaumin, C., *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972.

Hadas-Lebel, M., "Le père Houbigant et la critique textuelle", Y. Belaval ve D. Bourel (der.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, s. 103-112.

— "Les études hébraïques en France au XVIIIe siècle et la création de la première chaire d'Écriture sainte en Sorbonne", *Revue des études juives*, 144, 1-3, 1985, s. 93-126.

Hawley, D. S., "L'Inde de Voltaire", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (T. Besterman yönetiminde), cilt 120, 1974, s. 139-178.

Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte*. II. 2. *Die griechische und römische Welt*, *Sämtliche Werke* içinde, yayına hazırlayan G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923, c. 9. Fransızcaya çev. J. Gibelin: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1979.

— *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. II. *Die bestimmte Religion*. 2. *Die Religionen der geistigen Individualität*, *Sämtliche Werke* içinde (1822-1831, 1. baskı 1837), yayına hazırlayan G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1927, c. 13. Fr. çev. J. Gibelin: *Leçons sur la philosophie de la religion*. II. *La Religion déterminée*. 2. *Les Religions de l'individualité spirituelle*, Paris, Vrin, 1972.

— *Die Vernunft in der Geschichte* (1830, 1. baskı 1837), yayına hazırlayan J. Hoffmeister, Akademie Verlag (Berlin), Hamburg, Felix Meiner, 1963. Fr. çev. K. Papaioannou: *La Raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 1979. [Türkçesi: *Tarihte Akıl*, Ara Yayınları, 1989]

Heller, B., *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher*, Paris, Imprimerie nationale, Geuthner, 1927.

Hemmerdinger, B., "La théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598)", *Indogermanische Forschungen*, 76, 1971, s. 20-21.

Herder, J. G., Herder'in kitapları için B. Suphan baskısı temel alınmıştır, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1918, 88 cilt.

— *Journal meiner Reice im Jahr 1769*, 1878, c. 4, s. 343-486.

— *Fragmente zu einer "Archäologie des Morgenlandes"*, *1769*, 1883, c. 6, s. 1-129.

— *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), 1891, c. 5, s. 1-154.

— *Frankfurter gelehrten Anzeigen*, 28 nisan 1772, J.D. Michaelis'in *Mosaisches Recht* (1770-1775) başlıklı altı ciltlik kitabının ilk iki cildinin eleştirisi, 1891, c. 5, s. 423-426.

— *Frankfurter gelehrten Anzeigen*, 17 Temmuz 1772, C. Denina'nın *Staatsveränderungen von Italien* (1771) başlıklı kitabının ilk cildinin eleştirisi, 1891, c. 5, s. 431-435.

— *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung Der Menschheit* (1774), 1891, c. 5, s. 475-594.

— *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* (1775), 1884, c. 7, s. 335-470.

— *Ueber die Würkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1778 yılına ait bir yazı) (1781), 1892, c. 8, s. 334-436.

— *Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Erster Theil* (1780-1785), 1879, c. 10, s. 1-152.
— *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782) ve II (1783), 1879 ve 1880, c. 11 ve 12.
— *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), 1887 ve 1909, c. 13 ve 14.
— *Briefe zu Beförderung der Humanität. Fünfte Sammlung* (1795), 1881, c. 17, s. 261-338.
— *Briefe zu Beförderung der Humanität. Zehnte Sammlung* (1797), 1883, c. 18, s. 217-302.
— *Christliche Schriften. Vierte Sammlung* (1798), 1880, c. 20, s. 1-131.
— *Adrastea. Vierter Band. 1802* (1803), *Siebentes Stück. V. Bekehrung der Juden*, 1886, c. 24, s. 61-75.
— Bkz. A. de Carlowitz, P. Pénisson, E. Quinet ve M. Rouché. Herrenschmidt, C., "Il était une fois dans l'Est", F. Schmidt (der.), *L'Impensable Polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 1988, s. 301-339.
Hewes, G. W., *Language Origins. A Bibliography* (düzeltilmiş 2. baskı), La Haye-Paris, Mouton, 1975, 2 cilt.
Huet, P. D., *Traité de la situation du Paradis terrestre* (1691), Amsterdam, Pierre Brunel, 1701.
Hulin, M., *Hegel et l'Orient suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, Paris, Vrin, 1979.
Humboldt, W. von, *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum* (1806), *Werke in Fünf Bänden*, c. 2, *Schriften zur Altertumskunde und Asthetik die Vasken*, yayına hazırlayan A. Flitner ve K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt), Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1961, s. 25-64.
— *Ueber die Vaerschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835), *Werke in Fünf Bänden*, c. 8, *Schriften zur Sprachphilosophie*, yayına hazırlayan A. Flitner ve K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt), Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1968, s. 368-756.
Hume, D., *Histoire naturelle de la religion* (1757), M. Malherbe (çev.), Paris, Vrin, 1980.
Ivanov, V. V., bkz. T.V. Gamkrelidze.
Jankowsky, K. R., "F. Max Müller and the Developpement of Linguistic Science", *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, s. 339-359.
Jones, W., "On the Hindus. The Third Discourse", *Asiatic Researches*, 1 (1788), 1799, s. 415-431.
— "IIIe Discours anniversaire", *Recherches asiatiques ou Mémoires de la Société établie au Bengale*, gözden geçiren ve notlarla zenginleştiren MM. Langlès, Cuvier, Delambre, Lamarck ve Olivier, İngilizceden çev. A. Labaume, Paris, Imprimerie impériale, 1805, c. 1, s. 497-519.
— *The Letters of Sir William Jones*, yayına hazırlayan G. Cannon, Oxford, Clarendon, 1970, 2 cilt.

Journal des Sçavans (Le), 16 mayıs 1707, s. 256-260 (*Lettres édifiantes* hakkında, bkz. *aşağıda*, Le Gobien).

Kant, I., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), *Kant's Werke, Kant's gesammelte Schriften* içinde, yayına hazırlayan Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1905, c. 2, s. 205-256.

— *Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), *Kant's Werke* içinde, 1912, c. 8, s. 43-66.

— *Kritik der Urtheilskraft* (1790), *Kant's Werke* içinde, 1908, c. 5.

Katz, D. S., *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, Clarendon ("Oxford Historical Monographs"), 1982.

Kellens J., "Avesta", *Encyclopaedia iranica*, cilt 3, 1, 1987, s. 35-44.

— "Caractères du mazdéisme antique", F. Schmidt (der.), *L'Impensable Polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 1988, s. 341-371.

Kempe, A., *Die Sprachen des Paradises das ist Begebene Anleitung der Natur zuer kennen was vor Sprachen im ersten Anfange der Welt im Paradeis absonderlich beym Fall Adams und Eve seynd geredet worden. In einer Rede von etlichen Hochgelehrten Persohnen in ein Convent vorgehabt und mit ihrer sämtlichen Vergnügung ausgeführet, zusammen geschrieben von Simon Simplex; Anno Mundi 5901. Anno Christi 1688. Aus dem Schwedischen im Teutschen übersetzet von Albrecht Kopman. Gedruckt im itzigen Jahr*, (Hamburg), 1688.

Klimkeit, H. J., "Müller, F. Max", M. Eliade (der.), *The Encyclopaedia of Religion*, New York-Londra, Macmillan, 1987, cilt 10, s. 153-154.

Koerner, K., "Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 95, 1981, s. 3-21.

— "Observations on the Sources, Transmission and Meaning of 'IndoEuropean' and Related Terms in the Development of Linguistics", K. Koemer *ve diğerleri* (der.), *Papers From the 3rd International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam, Benjamins, 1982, s. 153-180 (altta anılan kitapta tekrar yayımlanmıştır).

— *Practicing Linguistic Historiography. Selected Essays*, Amsterdam-Philadelphie, Benjamins, 1989.

Koyré, A., *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962* (hazırlayan P. Redondi), Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1986.

Kristeva, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

Kügelgen, C. W. von, *Rudolf Grau, ein akademischer Zeuge der lutherischen Kirche. Eine kurze Schilderung seines Lebens und Wirkens*, Münih, Beck, 1894.

Laplanche, F., "La Bible chez les réformés", Y. Belaval ve D. Bourel (der.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, s. 459-480.

Laurens, H., "Le concept de race dans le *Journal asiatique* du XIXe siècle", *Journal asiatique*, 276, 3-4, 1988, s. 371-381.

Le Brun, J., "Entre la *Perpétuité* et la *Demonstratio evangelica*", *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Wiesbaden, Steiner, 1978, c. 2, s. 1-13.

— "Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert", *Trierer theologische Zeitschrift*, 89, 2, 1980, s. 100-117.
— "Sens et portée du retour aux origines dans l'oeuvre de Richard Simon", *XVIIe Siècle*, 33, 2, 1981, s. 185-198.
— "La réception de la théologie de Grotius chez les catholiques de la seconde moitié du XVIIe siècle", *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, Amsterdam-Maarssen, Apa-Holland University Press, 1984, s. 195-214.
— "Un 'Dictionnaire des religions'?", *Revue de synthèse*, 3e série, 115, 1984, s. 343-351.
— "Critique biblique et esprit moderne à la fin du XVIIe siècle", *L'histoire aujourd'hui. Nouveaux objets, nouvelles méthodes*, Faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, 1989, 20 sayfa.
Le Gobien, C., "Épistre", *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, Nicolas Le Clerc, 1707, c. 7.
Leibniz, G. W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704, 1. baskı Raspe, Amsterdam-Leipzig, 1765), *Œuvres philosophiques* içinde, yayına hazırlayan P. Janet, Paris, Alcan, 1900, c. 1.
— *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...*, Berlin, Académie des sciences, 1710.
Leon (Modenalı) için, bkz. Richard Simon.
— *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi, Leon Modena's "Life of Judah"*, İbraniceden çeviren ve yayına hazırlayan M. R. Cohen, T.K Rabb, H.E. Adelman ve N. Zemon Davis'in denemeleriyle, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1988.
Leopold, J., "Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851)", *Études inter-ethniques*, 7, 1984, s. 21-32.
Lessing, G. E., *Nathan der Weise* (1779), iki dilde, Fransızcaya çeviren R. Pitrou, Paris, Aubier, 1939.
Lévi, S., *La Grande Encyclopédie*, 1885-1902, cilt 4, s. 45-47, "Aryens II. Linguistique" maddesi.
— "Les origines d'une chaire: l'entrée du sanscrit au Collège de France", *Le Collège de France* (1530-1930), Anı kitabı, Paris, PUF, 1932, s. 329-344.
L'Hermitte, R., *Science et Perversion idéologique. Marr, marrisme, marristes. Une page de l'histoire de la linguistique soviétique*, Paris, Institut d'études slaves ("Cultures et sociétés de l'Est", 8), 1987.
Loisy, A., "L'enseignement de Renan au Collège de France", *Le Collège de France (1530-1930)*, Anı kitabı, Paris, PUF, 1932, s. 347-351.
Lowth, R., *De sacra poesi hebraeorum praelectiones* (1758, Oxford'da), Göttingen, Ioan. Christ. Dietrich, 1770.
— *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux* (1758), Lyon, Ballanche, 1812, 2 cilt.
— *A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham, Held in the Parish Church of St. Mary le Bow in Durham, on Thursday, july 27, 1758*, Londra, Dodsley, 1758, 20 sayfa.
Malte-Brun, C., *Précis de la géographie universelle ou Description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe;*

précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique et politique, Paris, c. 1 ve c. 4, Buisson'da, 1810-1813; c. 5, Volland ve Brutet'de, 1817; c. 6 ve c. 8, Aimé-André'de, 1826-1829. Coğrafi haritalara ayrılan bir cilt, Buisson'da, 1810.

Mangenot, E., "Inspiration de l'Écriture", *Dictionnaire de théologie catholique*, cilt 7, 2 (1923), kol. 2068-2266.

Marchal, B., *La Religion de Mallarmé. Poème, mythologie et religion*, Paris, Corti, 1988.

Massignon, L., "Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses oeuvres et sa méthode", *Revue de l'histoire des religions*, 86, 1922, s. 61-72.

— "La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent" (1949), *Opera minora*, Beyrut, Dar-ül Maarif, 1963, c. 2, s. 570-580.

— "Voyelles sémitiques et sémantique musicale" (1956), *a.g.y.*, c. 2, s. 638-642.

Massimi, J.-R., "Montrer et démontrer: autour du *Traité de la situation du Paradis terrestre* de P.D. Huet (1691)", A. Desreumaux ve F. Schmidt (der.), *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris, Vrin, 1988, s. 203-225.

Mauss, M., "La mythologie comparée selon Max Müller" (1899), *Œuvres* içinde, c. 2, *Représentations collectives et Diversité des civilisations*, yayına hazırlayan V. Karady, Paris, Éd. de Minuit, 1969, s. 273-275.

Metcalf, G. J., "The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", Dell H. Hymes (der.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, Londra-Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1974, s. 233-257.

— "Adelung Discovers the Languages of Asia", *Histoire, Épistémologie, Langage*, 6, 2, 1984, s. 101-115.

Meyerson, I., "Le temps, la mémoire, l'histoire" (1956), *Écrits, 1920-1983. Pour une psychologie historique*, J.-P. Vernant'ın giriş yazısı, Paris, PUF, 1987.

Michaelis, J. D., *De l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions* (Académie royale des sciences et belles-lettres de Prusse ödülünü kazanan çalışma, 1759), yazarın yeniden gözden geçirdiği ve zenginleştirdiği baskı, Brême, Förster, 1762.

Montesquieu, C. de Secondat, baron de La Brède et de, *De l'esprit des lois* (1748), Paris, Didot, 1872.

Moras, J., *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburg, Christians Druckerei und Verlag ("Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen", 6), 1930.

Muller, J.-C., "Forschungsbericht. Early Stages of Language Comparison From Sassetti to Sir William Jones (1786)", *Kratylos*, 31, 1986, s. 1-31.

Müller, F. Max, *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in Its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, Archives de l'Institut de France'daki elyazmaları, 1849, 153 sayfa.

— *Nouvelles Leçons sur la science du langage* (1863), İngilizceden çev. G. Harris ve G. Perrot, Paris, A. Durand et Pedone Lauriel, 1867 ve 1868, 2 cilt.

— "Le monothéisme sémitique" (1860), *Essais sur l'histoire des religions* içinde, Fransızcaya çev. G. Harris, Paris, Didier, 1872, s. 464-514. "Semitic

Monotheism"den çeviri (1860), *Chips From a German Workshop* içinde, c. 1, *Essays on the Science of Religion*, 2. baskı, Londra, Longsnans, Green and Co., 1868, s. 342-380.
— *Essais sur l'histoire des religions*, İngilizceden çev. G. Harris, Paris, Didier, 1872.
— *La Science de la religion*, İngilizceden çev. H. Dietz, Paris, Germer Baillière, 1873.
— "La philosophie du langage d'après Darwin", *La Revue politique et littéraire*, 2e série, c. 5 (kolleksiyonun 12. cildi.), temmuz-aralık 1875, beş yazı: s. 244-253 ; s. 291-295 ; s. 340-347 ; s. 442-448 ; s. 483-490.
— *Essais sur la mythologie comparée. Les traditions et les coutumes*, İngilizceden çev. G. Perrot, Paris, Didier, 1874.
— *La Science du langage* (1861), İngilizceden çev. G. Harris ve G. Perrot, Paris, A. Durand et Pedone Lauriel, 1876.
— *Origine et Développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, Fransızcaya çev. J. Darmesteter, Paris, Reinwald, 1879. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*'dan çeviri, delivered in the Chapter House, Westminster Abbey (1878), Londra, Longmans, Green and Co., 1880.
— *Three Lectures on the Vedânta Philosophy*, delivered at the Royal Institution in 1894, Londra-New York, Longmans, Green and Co., 1894.
— "On the Classification of Mankind by Language or by Blood" (1891), *Chips From a German Workshop*'dan çeviri, c. 1, *Recent Essays and Addresses*, Londra-Bombay, Longmans, Green and Co., 1898, s. 217-268.
— "Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language. Delivered Before the Imperial University of Strassburg, the 23rd of May, 1872", *Chips From a German Workshop*'dan, c. 8, *Essays on Language and Literature*, Londra-Bombay, Longmans, Green and Co.,1898, s. 174-219.
— "Lettre adressée par M. le Professeur Max Müller d'Oxford au président du Congrès international d'histoire des religions réuni à Paris le 8 septembre 1900", *Actes du Premier Congrès international d'histoire des religions* içinde, Paris, Leroux, 1901, s. 33-35.
Olender M., "The Indo-European Mirror: Monotheism and Polytheism", *History and Anthropology*, 3, 1987, s. 327-374.
— "Racisme", Y. Afanassiev ve M. Ferro (der.), *50 idées qui ébranlent le monde. Dictionnaire de la glasnost*, Paris, Payot/Moskova, Progress, 1989, s. 62-67.
— "L'Europe ou comment échapper à Babel ?", *L'Infini*, 44, 1993, s. 106-123.
— "Sur un oubli linguistique", Y. Bonnefoy (der.), *La conscience de soi et la poésie. Poésie et rhétorique* içinde, Collège de France Fondation Hugot kollokyumu, Paris, Lachenal & Ritter, 1997, s. 267-296.
Pénisson, P., traduction de *Traité sur l'origine de la langue* de J.G. Herder, *suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann*, Paris, Aubier-Flammarion, 1977.
Pflug, G., "Ernest Renan und die deutsche Philologie", *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, II, *Philologie et herméneutique au 19e siècle*, II, M. Bollack, H. Wismann ve T. Lindken (der.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, s. 156-177.

Philonenko, A., *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.
Pictet, A., *De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, Libraire de la Société asiatique de Londres, Paris, Duprat, 1887.
— *Une course à Chamounix. Conte fantastique*, Paris, Duprat, 1838.
— *Essai sur les propriétés et la tactique des fusées de guerre*, Torino, Pavesio, 1848.
— *Les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique* (1. baskı 2 cilt halinde, 1859 ve 1863), Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877, 3 cilt.
— *"Aimez-moi comme je vous aime." 190 lettres de G.H. Dufour à A. Pictet*, hazırlayan ve sunan J.-J. Langendorf, Olivier Reverdin'in önsözüyle, Viyana, Karolinger, 1987.
Pinard de La Boullaye, H., *L'Étude comparée des religions. Essai critique*, Paris, Beauchesne, 1922 ve 1925, 2 cilt.
Poliakov, L., *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.
Pommier, J., *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan-Saint-Sulpice*, Strasbourg, Commission des publications de la faculté des lettres, 1933.
— *Un témoignage sur E. Renan. Les souvenirs de L.F.A. Maury*, *Cahiers renaniens* içinde, 1, Paris, Nizet, 1971.
— *Un itinéraire spirituel. Du séminaire à la "Prière sur l'Acropole"*, *Cahiers renaniens* içinde, 4, Paris, Nizet, 1972.
— "Études de l'éditeur sur les *Conférences* de N. Wiseman", *Cahiers renaniens* içinde, 5, Paris, Nizet, 1972, s. 75-81.
Porset, C., "L'idée et la racine", *Revue des sciences humaines*, Lille III *(Mythe de l'origine des langues*, J.-Cl. Chevalier ve A. Nicolas yönetiminde), s. 185-204.
Postel, G., bkz. C.-G. Dubois.
Poulat, E., *Critique et Mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Éd. du Centurion, 1984.
Poupard, P. (der.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
Preuss, J., *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu*, Tel-Aviv, Museum Haaretz, 1961, 30 sayfa.
Prümm, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* (1943), Roma, Päpstliches Bibelinstitut, 1954.
Psichari, H., *Renan d'après lui-même*, Paris, Plon, 1937.
Quinet, E., "Le mahométisme" (1845), *Le Christianisme et la Révolution française* içinde, Paris, Fayard, 1984, s. 117-136.
— Introduction aux *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder, Almancadan çeviren E. Quinet, Paris, Levrault, 1827-1828, 3 cilt.
Raguin, Y., "Christ et religion", P. Poupard (der.), *Dictionnaire des religions* içinde, Paris, PUF, 1984, s. 284-287.
Ranke, L. von, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten* (1854), (1. baskı 1888), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954, yeni baskı 1982.
Rascol, A., "La Providence selon saint Augustin", *Dictionnaire de théologie catholique*, cilt 13 (1936), kol. 961-984.
Reinach, S., *L'Origine des Aryens. Histoire d'une controverse*, Paris, Leroux, 1892.

Renan (E.), bütün yapıtları için Henriette Psichari baskısı temel alınmıştır, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, 10 cilt. Bazı metinler bu derlemede bulunmamaktadır, örneğin 1859'da *Journal asiatique*'de yayımlanan önemli deneme.

— "Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme", *Journal asiatique*, şubat-mart 1859, s. 214-282, ve nisan-mayıs 1859, s. 417-450.

— "De l'origine du langage (II)", *La Liberté de penser*, 13, aralık 1848, s. 64-83.

— "L'exégèse biblique et l'esprit français", *Revue des Deux Mondes*, 60, 6, 1865, s. 235-245.

— 1. Cilt:

• "La chaire d'hébreu au Collège de France. Explications à mes collègues" (1862), *Questions contemporaines* içinde (1868), s. 143-180.

• "L'avenir religieux des sociétés modernes" (1860), *Questions contemporaines* içinde (1868), s. 233-281.

• *La Réforme intellectuelle et morale* (1871), s. 325-542.

• *Dialogues et Fragments philosophiques* (1876), s. 547-714.

• "Qu'est-ce qu'une Nation?" (1882), *Discours et Conférences* içinde (1887), s. 887-906.

• "Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme" (1888), *Discours et Conférences* içinde (1887), s. 907-924.

• "L'islamisme et la science" (1883), *Discours et Conférences* (1887), s. 945-965.

— 2. Cilt:

• "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France (1862), *Mélanges d'histoire et de voyages* içinde (1878), s. 317-335.

• *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883), s. 713-909.

• "Discours prononcé aux funérailles de M. Ernest Havet" (1889), *Feuilles détachées* içinde (1892), s. 1127-1130.

— 3. Cilt: *L'Avenir de la science* (1848-1849, 1890), s. 715-1151.

— 4. Cilt: *Vie de Jésus* (1863), s. 11-427.

— 5. Cilt: *Marc-Aurèle et la Fin du monde antique* (1882), s. 737-1148.

— 6. Cilt: *Histoire du peuple d'Israël* (1887-1893), I-V.

— 7. Cilt:

• "L'histoire du peuple d'Israël" (1855), *Études d'histoire religieuse* içinde (1857), s. 79-115.

• *Le livre de Job, traduit de l'hébreu. Étude sur l'âge et le caractère du Poème* (1858), s. 309-425.

• "La méthode expérimentale en religion" (1879), *Nouvelles Études d'histoire religieuse* içinde (1884), s. 722-728.

• "Paganisme" (1857), *Nouvelles Études d'histoire religieuse* içinde (1884), s. 729-789.

• "Mythologie comparée" (1878), *Nouvelles Études d'histoire religieuse* içinde (1884), s. 740-745.

• "Les traductions de la Bible" (1858), *Nouvelles Études d'histoire religieuse* içinde (1884), s. 821-830.

— 8. Cilt:
• *De l'origine du langage* (1848, 1858) s. 11-123.
• *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1855, 1858, 1863), s. 129-589.
• "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie" (1878), *Mélanges religieux et historiques* (1904), s. 1213-1232.
— 10. Cilt: *Correspondance*, 1845-1892.

Rétat, L., *Religion et Imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan*, Tez, Université de Paris IV, 1975, Service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1979.

— "Renan entre Révolution et République: coïncidence ou malentendu?", *Commentaire*, 39, 1987, s. 586-596.

Réville, A., "Les ancêtres des Européens d'après la science moderne" (à propos d'A. Pictet, L.-E. Burnouf, etc.), *Revue des Deux Mondes*, 49, 1864, s. 694-727.

— *Les Religions des peuples non-civilisés*, Paris, Fischbacher, 1883, 2 cilt.

— F. Max Müller hakkında, *Physical Religion* (1890): *Revue de l'histoire des religions*, 24, 2, 1891, s. 102-107.

— "Ernest Renan", *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, s. 220-226.

Réville, J., Goblet d'Alviella hakkında, *L'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Fondation Hibbert yetkililerinin çağrısı üzerine İngiltere'de verilen konferanslar, 1892: *Revue de l'histoire des religions*, 26, 2, 1892, s. 82-88.

Rodinson, M., "Richard Simon et la dédogmatisation", *Les Temps modernes*, 202, mart 1963, s. 1700-1709.

Römer, R., *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, Münih, Fink, 1985.

Rotsaert, M.-L., "Étymologie et idéologie. Des reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914", *Historiographia linguistica*, 6, 3, 1979, s. 309-338.

Rouché, M., *La Philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles Lettres ("Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg", c. 93), 1940.

— Giriş yazısı, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, J.G. Herder, Paris, Aubier-Montaigne, 1942.

— Giriş yazısı, *Une autre philosophie de l'histoire*, J.G. Herder, Paris, Aubier-Montaigne (1943) 1964, s. 7-111.

— Giriş yazısı, *Idées pour la philasophie de l'histoire de l'humanité*, J.G. Herder, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, s. 7-81.

Salmon, P. B., "The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th Century", *Historiographia lingnistica*, 1, 3, 1974, s. 313-339.

Sapir, E., "Herder's *Ursprung der Sprache*" (1905) *Historiographia linguistica*, 11, 3, 1984, s. 355-388 (ilk baskı, *Modern Philology* içinde, 5, 1907, s. 109-142).

Satgé, A., "Les circuits du savoir", *L'Avant-Scène Opéra*, 12, 1977 (*L'Anneau du Nibelung-Siegfried*), s. 11-18.

Saussure, F. de, "Variétés" (A. Pictet'nin *Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs*'i hakkında), üç yazı, *Journal de Genève*, 17, 19 ve 25 nisan 1878, s. 2, kol. 6, ve s. 3, kol. 1 ve 2.

— *Cours de linguistique générale* (1910-1911), yayına hazırlayan T. de Mauro, Paris, Payot, 1972 (ve 1985, L.-J. Calvet'nin sonsözü için). [Türkçesi : *Genel Dilbilim Dersleri*, Ankara, Verso Yay., 1985]

Schlanger, J., "Dire et connaître", M. Meyer (der.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Brüksel, Éditions de l'université de Bruxelles, 1986, s. 95-101.

Schlegel, F., *Athenäums-Fragmente* (1798), *Charakteristiken und Kritiken*, I (1796-1801), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, c. 2, 1, yayına hazırlayan E. Behler, J.-J. Anstett ve H. Eichner'in yardımlarıyla, Münih-Paderborn-Viyana-Zürih-Darmstadt, Schöningh & Thomas, 1967. Bu "Fragments"ın bir Fransızca çevirisi için, bkz. *L'Absolu Littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, P. Lacoue-Labarthe ve J.-L Nancy (der.), Paris, Éd. du Seuil, 1978.

— *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde* (1808), yayına hazırlayan K. Koerner, S. Timpanaro"un giriş yazısıyla, Amsterdam, Benjamins, 1977.

Schleiermacher, F., *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), yayına hazırlayan H. Leisegang, Leipzig, Kröner, 1924. Fransızcaya çev. J.-J. Rouge: *Discours sur la religion. A ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier, 1944.

Schlözer, A. L. von, "Von den Chaldäern", *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, 1781, c. 8, s. 113-176.

Schmidt, F., "L'écriture falsifiée. Face à l'inerrance biblique: l'apocryphe et la faute", *Le Temps de la réflexion*, 5, 1984, s. 147-165.

— "Les polythéismes: dégénérescence ou progrès?", F. Schmidt (der.), *L'Impensable Polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 1988, s. 13-91.

Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, Aschendorff, 1912-1955, 12 cilt.

Schroeder, L. von, *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth*, Münih, Lehmann's Verlag, 1911.

Schüler, W., *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Münster, Aschendorff, 1971.

Schwab, R., *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

Schwarzbach, B. E., "L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert", Y. Belaval ve D. Bourel (der.), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, s. 759-777.

— "La fortune de Richard Simon au XVIIIe siècle", *Revue des études juives*, 146, 1-2, 1987, s. 225-239.

Shapiro, F. R, "On the Origin of the Term 'Indo-Germanic'", *Historiographia linguistica*, 8, 1, 1981, s. 165-170.

Siegert, H., "Zur Geschichte der Begriffe *Arier* und *arisch*", *Wörter und Sachen*, 22, 1941-1942, s. 73-99.

Simon, R(ichard), Leon de Modène, *Cérémonies et coustumes qui s'observent aujourd'huy parmi les Juifs*'e önsöz (1. baskı 1637), Paris, Louis Billaine, 1674.

— *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), Rotterdam, Leers, 1685.

Simon, R(óbert), *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence* (I. Goldziher ile T. Nöldeke arasındaki mektuplaşmadan seçme örneklerin de olduğu bir bölüm ile), Budapeşte, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Leyde, E.J. Brill, 1986.

Spinoza, B., *Abrégé de grammaire hébraique*, yayına hazırlayan J. Askénazi ve J. Askénazi-Gerson, Paris, Vrin, 1968.

Starobinski, J., "Le mot civilisation", *Le Temps de la réflexion*, 4, 1983, s. 13-51.

Steinmann, J., *Richard Simon et les Origines de l'exégèse biblique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

Svenbro, J., "L'idéologie 'gothisante' et l'*Atlantica* d'Olof Rudbeck. Le mythe platonicien de l'Atlantide au service de l'Empire suédois du XVIIe siècle", *Quaderni di storia*, 11, 1980, s. 121-156.

Swiggers, P., "Adrianus Schrieckius: de la langue des Scythes à l'Europe linguistique", *Histoire, Épistémologie, Langage*, 6, 2, 1984 (*Genèse du comparatisme indo-européen*, D. Droixhe yönetiminde), s. 17-35.

Taguieff, P.-A., *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988.

Theodoret (Cyrli), *In loca difficilia scripturae sacrae. Quaestiones selectae. In Genesin*, yayına hazırlayan J.L. Schulze, Paris, 1864 (J.-P. Migne, *Patr. gr.*, 80, 1).

Todorov, T., *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

Turner, F. M., *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven-Londra, Yale University Press, 1981.

Van Gennep, A., "Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique. Claude Guichard, Richard Simon, Claude Fleury", *Revue de l'histoire des religions*, 82, 2, 1920, s. 139-162.

Van Gorp, J. (Goropius Becanus), *Origines antwerpianae...*, Anvers, Plantin, 1569.

Vendryes, J., "Première Société linguistique. La Société de linguistique de Paris", *Orbis, Bulletin international de documentation linguistique* (Louvain), 4, 1, 1955, s. 7-21.

Vernes, M., "Ernest Renan", *Revue internationale de l'enseignement*, 24, 1892, s. 379-430.

— "Ernest Renan et la question religieuse en France", *Revue de Belgique*, 1899, s. 3-40.

Vidal-Naquet, P., "Hérodote et l'Atlantide: entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des Lumières", *Quaderni di storia*, 16, 1982, s. 5-74.

— "L'Atlantide et les nations", *Représentations de l'origine. Littérature, histoire, civilisation. Cahiers du Centre de recherches littéraires et historiques et du Centre de recherches Afro-Indien-Océaniques de l'université de la Réunion*, 4, 1987, s. 9-28.

— "Renan et le miracle grec", *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, s. 245-265.

Voltaire, F. M. Arouet de, *Voltaire's Correspondence*, yayına hazırlayan T. Besterman, Genève, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, c. 92, 1964.

Waardenburg, J.-J., *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion* (1. baskı 1961, 2. baskı 1963), Paris-La Haye, Mouton, 1969.

Wagner, R, *Siegfried*, Zweiter Tag aus dem Bühnenfestspiel der *Ring des Nibelungen* (metin: 1848-1853; müzik: 1848-1874 ; Bayreuth Festspielhaus'da sahnelenişi 16 ağustos 1876), iki dilde baskı, Almancadan çev. A. Goléa, *L'Avant-Scène Opéra*, 12, 1977, s. 23-112.

Wagner, R., ve Liszt, F., *Correspondance (1841-1882)*, Paris, Gallimard, 1943.

Weinberger-Thomas, C., "Les mystères du Veda. Spéculations sur le texte sacré des anciens brames au siècle des Lumières", *Puruşârtha*, 7, 1983, s. 177-231.

Willson, A. L., *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham (N.C.), Duke University Press, 1964.

Wiseman N., *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, Brüksel, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1840 (ve 1843, Paris, J.-P. Migne, *Démonstrations évangéliques*'in 15. cildinde). *Twelve Lectures on the Connexion Between Science and Revealed Religion*'dan çeviri, Londra, Joseph Booker, 1836, 2 cilt.

Yardeni, M., "La vision des Juifs et du judaïsme dans l'oeuvre de Richard Simon", *Revue des études juives*, 129, 2-3-4, 1970, s. 179-203.

[Young, T.] (imzasız, ancak bu yazara atfedilir), J.C. Adelung'un *Mithridates, oder Allgemeine Sprachenkunde* adlı kitabı üzerine eleştiri yazısı (Berlin, 1806-1812), *The Quarterly Review*, 10, ekim 1813-ocak 1814, s. 250-292.