

## ARAŞTIRMA NOTU

# KATECHON İLE SAGA ARASINDA: ERICH AUERBACH VE *MIMESIS*

---

İsa İlkay Karabaőođlu

Boğaziçi Üniversitesi  
isa.karabasoglu@boun.edu.tr  
orcid: 0000-0002-9114-8072

---

### ÖZ

Erich Auerbach'ın II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de yazdığı *Mimesis* eseri XX. yüzyılın en önemli metinlerinden biridir. Uzun zamandır beklenen Türkçe tercümesi nihayet 2019 yılında çıktı. Bu yazı öncelikle kısa bir tasnifle *Mimesis* üzerine literatürü tanıtıyor. Daha sonra eserin yazıldığı II. Dünya Savaşı koşullarına odaklanarak *Mimesis* hakkındaki yazılarda çokça dile getirilen Ari-Sami ikiliğinin birinci bölümdeki Homeros-Eski Ahit tartışmasından son bölümdeki *Deniz Feneri* incelemesine kadar nasıl yönlendirici bir olgu olduğunu, ancak bunun kitabın ana meselesi değil, zorunlu tarihsel bağlamlarından biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösteriyor. *Mimesis*'teki figura fikrini Bloch'un Üçüncü Reich ve Origen üzerine denemeleriyle mukayese ederek bu durumun o zamanın Almanyasındaki Eski Ahit-Yeni Ahit tartışmalarının yaygın bir teması olduğunu işliyor. Son olarak Auerbach'ın Türk okurlarının içerlediği bir meseleyi, yani onun kitabında neden Türkçe yahut İslam klasiklerinden bir eseri tartışmadığı sorusunu ele alıyor ve *Mimesis*'in ünlü birinci bölümündeki İshak'ın kurban edilişi sahnesini İslam'daki anlatıyla karşılaştırarak figüral yorumun nasıl uygulanabileceğini sınıyor.

**Anahtar kelimeler:** Erich Auerbach, *Mimesis*, II. Dünya Savaşı, Ari-Sami ikiliği, figura.

161

Dîvân *DISİPLİNLERARASI  
ÇALIŐMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 48 (2020/1): 161-193

doi: 10.20519/divan.811965

## GİRİŞ

Erich Auerbach başyapıtı *Mimesis*'i 1942-45 yılları arasında, on yıldan fazla ikamet ettiği ve üniversite hocalığı yaptığı İstanbul'da yazdı. Karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının kurucu metinlerinden biri sayılan eserin Türkçe tercümesi çok uzun zamandır bekleniyordu. Kader Konuk 2008'de yayınlanan bir makalesinde eserin çevirisinin "yakın zamanda tamamlandı[đını] ve basılmayı bekle[diğini]" söylüyor.<sup>1</sup> Konuk kimin çevirdiğini veya hangi yayınevının basacağını açıklamıyor. *Mimesis* o kadar kudretli bir metin ki çevirisinin beklentisi bile etrafında küçük gizemler, efsaneler yaratmıştı. Bunlardan biri kitabı 2017'de aramızdan ayrılan ünlü çevirmen Ahmet Cemal'in çeviriyor olduğuydu. *Vergilius'un Ölümü*'nün çevirmeni Türkiye'nin en iyi Almanca mütercimlerinden kabul ediliyordu. *Mimesis*'in şanına yakışır bir eşleşme olduğu düşünölmüştü herhalde. Bununla birlikte *Mimesis*'in Türkçeye çevrilmesi için on bir yıl daha beklemek gerekecekti. *Mimesis*'ten önce Auerbach'ın daha evvel Türkiye'de yayınladığı makaleleri ve konuşmaları tercüme edilip bir araya getirilerek Türkçe okuyazar kamusuna sunuldu.<sup>2</sup> Martin Vialon tarafından hazırlanan bu seçkide daha sonra *Mimesis*'teki bazı bölümleri oluşturacak metinleri okumak mümkün. *Mimesis* ise nihayet yazıldıktan yaklaşık yetmiş beş yıl sonra, Herdem Belen ve Hüseyin Ertürk'ün özenli ve Ahmet Cemal'i aratmayan çevirisiyle İthaki Yayınlarından basıldı. Şüphesiz 2019 yılının en önemli yayıncılık olaylarından biriydi. İşbu yazı Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezinin mevzu bahis çeviriyi vesile kılarak düzenlediği "Tevrat'tan Balzac'a Gerçeklik: Auerbach'ın *Mimesis*'i 75 Yıl Sonra İstanbul'da" panelinde tebliğ edilmiştir.

Auerbach'ın *Mimesis*'teki yaklaşımı bugüne kadar pek çok yönü ön plana çıkarılarak tartışıldı. Bunların eklektik bir bileşimini yaparsak buna "seküler Judeo-Hristiyan hümanizm" diyebiliriz. Auerbach ve *Mimesis* bilginlerinin neredeyse hiçbiri bu tarife itiraz etmeyeceklerdir. Bununla birlikte *Mimesis* literatüründe bu eğilimlerin hepsini dengede tutmak kolay olmamıştır. Araştırmacılar ka-

1 Kader Konuk, "Erich Auerbach and the Humanist Reform to the Turkish Education System," *Comparative Literature Studies* 45 (2008): 86.

2 Erich Auerbach, *Yabanın Tuzlu Ekmegi*, haz. Martin Vialon (İstanbul: Metis Yayınları, 2010). Vialon'un kapsamlı sunuş metni yazarın İstanbul'daki yaşamı ve fikirleri hakkında kıymetli bilgiler sunuyor.

cınılmaz olarak eserin belirli özelliklerini, bağlamını ya da ona karşı kendi konumlarını öne çıkarmışlardır. Peki *Mimesis*'in alımlanması söz konusu olduğunda nasıl bir tabloyla karşılaşılıyor? Özellikle Auerbach'ın kitabı yazdığı II. Dünya Savaşı süresindeki sürgün yıllarını temel alanlar metnin meydan okuyucu biçimde İbranice bir metinle, Eski Ahit'in Tekvin bölümünden bir anlatıyla (Akide; İshak'ın kurban edilişi) başlamasını vurguladılar ve bunun Nazi hükümetine karşı pro-Yahudi bir tavırla müdahale olarak okunması gerektiğini ortaya koydular.<sup>3</sup> Bir kısım araştırmacı kitabın daha kapsayıcı ve dolayısıyla "seküler" boyutunu öne çıkardı.<sup>4</sup> Bir grup ise figüral yorum geleneğini metot olarak benimsediğinden *Mimesis*'in Hristiyanlık vizyonunu paylaştığını ileri sürdü.<sup>5</sup> Onu bütün politik yüklerden arı görenler ise hümanist kimliğini öne çıkardılar.<sup>6</sup> Son

3 Bkz. James Porter, "Erich Auerbach and the Judaizing of Philology," *Critical Inquiry* 35 (2008): 115-47. İlginçtir ki Auerbach'ın kitabın İbranice çevirisi ve edebî kamu hakkındaki görüşleri İsrail bağlamının hiç dikkate alınmadığını gösteriyor: *Mimesis*'in İbranice tercümesi için Martin Buber'e yazdığı 12 Ocak 1957 tarihli bir mektupta İsrailli okurun durumu hakkında hiçbir şey bilmediğini öne sürerek çeviriye önsöz yazmayı reddetmiştir. Çeviri daha sonra Avusturya doğumlu İsrailli edebiyat eleştirmeni ve politikacı Dov Sadan'ın önsözleriyle yayınlanmıştır. Ayrıca Princeton'daki yayıncısına kitabın reklamında İbranice çevirisinden söz etmenin gerekli olmadığını yazmıştır. İlaveten pek çok kişisel yazışmasında ve özgeçmişinde her şeyden önce bir Alman olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Weinstein ve Zakai, "Erich Auerbach and the Crisis of German Philology," *Jewish Exiles in the Shadow of the Third Reich* (New York: Cambridge University Press, 2017).

4 Bu görüş Auerbach'ın ilk kitabı *Seküler Dünyanın Şairi Olarak Dante*'nin değerlendirmelerinden bu yana vardır. En ünlüsü "seküler eleştiri" kavramının sahibi Edward Said'dir. 2003'te *Mimesis*'in İngilizcedeki 50. yıl özel baskısına yazdığı önsöz Anglo-Amerikan dünya için artık kitapla bütünleşmiştir. Said belki de başka kimseye göstermeyeceği toleransı Auerbach'a bahsetmiştir. Çünkü kitap 1953'te yayımlandığında gelen ilk eleştiriler *Mimesis*'in açık Avrupa-merkezçiliği (tabii buradaki asıl kasıt Amerikan edebiyatının yer almamasıydı) idi. Said önsözde bundan hemen hiç bahsetmez. Bu tartışma için bkz. Emily Apter, *The Translation Zone* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

5 John David Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Berkeley: University of California Press, 2001). Dawson, Auerbach'ı Origen'le karşılaştırarak okur ve onu kendiyile çelişkili bir Hristiyanlık içine yerleştirir. Bu yazının ikinci kısmında ben de Origen'e değineceğim.

6 Onu çok yakından tanıyan hocası ve arkadaşı Spitzer bile *Mimesis* için "Almanya'daki mevcut hareketlere karşı hiçbir hınç beslemeden sürgündeki bir Alman tarafından yazılmıştır" demiştir. Bkz. Leo Spitzer, "Review of Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter," *American Journal of Philology* 70 (1949): 430. Ödünsüz bir bilim adamı olan Spitzer H. S. Chamberlain'in XX. yüzyılın başında etkili olan antisemitist fikirlerine

olarak onun kendini taşralaştırın ancak yöntemini ve ufkunu evrenselleştiren bir konumdan okuyanlar oldu: Türkiye’den. Kısmen Harry Levin’in 1968 tarihli küçük risalesine<sup>7</sup> ve Said’in sürgün klişesine karşı girişilen bu çaba Türkiye deneyiminin Auerbach’ın bir Dante aliminden dünya edebiyatı araştırmalarının kurucusuna dönüşmesinde başat rol oynadığını ima eder.<sup>8</sup> Bütün bu yaklaşımları düşündüğümüzde *Mimesis* yorumlarını birbiriyle ilintili iki grupta toplayabiliriz. *Mimesis*’in yazıldığı II. Dünya Savaşı dönemini, Nazi Almanyasını ve antisemitist politikaları, Eski Ahit-Yeni Ahit tartışmasını, kitaptaki Homeros-Tevrat mukayeselerini, Auerbach’ın sürgünlüğünü ve Yahudi kimliğini vurgulayarak metnin politik yükünü öne çıkaranlar *Mimesis*’i sanki bir “katechon” olarak düşünmektedir. Bilindiği gibi Hristiyan teolojisine ait bir kavram olarak katechon, Deccal’in gelişini engelleyen varlığı belirtir. Nazi Almanyasının Avrupa idealini tehdit eden terörüne karşı Auerbach’ın eserinin Judeo-Hristiyan Avrupa mirasını savunması onun katechon-vari bir görev ifa ettiği görüşünü doğurmuştur. *Mimesis*’in seküler hümanist boyutunu önceleyenler ise onun büyük Avrupa idealinin bütün metinlerini bir ciltte toplayan bir saga, hümanist mirasın bir epiği olduğunu vurgulamışlardır. Eğer bu ideal bir gün yitirilse dahi –ki bu II. Dünya Savaşı sırasında olası görülüyordu– *Mimesis*’i okuyanlar onun ağıtını bulabileceklerdir.

---

karşı *Anti-Chamberlain*’i yazdığında bile kitabını “akademik bir uzmanın bütünüyle bilimsel bir itirazı” olarak nitelemiştir. Bkz. Geoffrey Hartman, *A Scholar’s Tale* (New York: Fordham University Press, 2007), 182.

<sup>7</sup> Harry Levin, *Two Romanists in America: Spitzer and Auerbach, The Intellectual Migration: Europe and America (1930-1960)*, ed. Donald Fleming ve Bernard Bailyn (Massachusetts: Harvard University Press, 1969), 463-84. Bizler Fuat Köprülü’yü büyük bir alim olarak biliyoruz ancak Spitzer’e verdiği cevap Levin’in bu risalesi sayesinde tüm dünyaya ulaştı ve Köprülü bu sayede Türklerin cahil hocası olarak tanınıyor. Köprülü, üniversite kütüphanesinin yetersiz olduğunu söyleyen Spitzer’e “Kitaplarla meşgul oluyoruz. Kolayca yanırlar” demişti. Şüphesiz bu retorik bir ifadedir.

<sup>8</sup> Kader Konuk, *Doğu Batı Mimesis: Auerbach Türkiye’de* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013); Efe Khayyat, *Istanbul 1940 and Global Modernity: The World According to Auerbach, Tanpınar and Edib* (New York: Lexington Books, 2019). Bu iki kitapta da Türkiye’deki kaynakların yetersizliği iddiasına karşı Sen Piyer Kilisesindeki *Patrologia Latina* külliyesi ve *Mimesis* için hayati önemi vurgulanır. Ayrıca iddia edilen aksine savaştan kaçan bilim insanlarının katkısıyla 1940’lı yıllarında İstanbul’un gayet canlı bir akademik hayata sahip olduğu söylenir. Auerbach-İstanbul ilişkisinin İstanbul tarafındaki kişilere odaklanan bir metin için bkz. Fırat Oruç, “Rewriting the Legacy of the Turkish Exile of Comparative Literature,” *Journal of World Literature* 3 (2018): 334-53.

**ZAMANIMIZ KISITLI!**

David Weinstein ve Avihu Zakai, Auerbach'ın kitabına niçin umumiyetle hazcılıkla özdeşleştirilen bir "carpe diem" şiirinden bir dizeyi epigraf olarak seçtiğini sorgularlar.<sup>9</sup> Auerbach *Mimesis*'e epigraf olarak İngiliz şair Andrew Marvell'in "To His Coy Mistress" şiirinden "had we but world enough and time" dizesini seçmiştir. Şiirin devamı şöyledir:

Had we but world enough and time,  
This coyness, lady, were no crime.  
We would sit down, and think which way  
To walk, and pass our long love's day.

Şiir personası sevgilisine şayet yeterli vakitleri olsaydı bütün gün oturup hangi pınarın başında ve hangi yeşil çimenlerde aşklarının o uzun gününü geçirmeyi düşünebileceklerini söyler. O zaman sevgilinin nazı mazur görülebilirdi. Ancak öyle kaotik bir tarihte yaşamaktadırlar ki vuslatı her an avuçlarından kaçırabilecekleri için fırsatları varken hiç ertelememelidirler. İlk bakışta *Mimesis* vaka-rında bir kitap için bu epigraf bayağı hafifmeşrep ve işveli bir alıntı olarak görünmektedir. Öte yandan Marvell bu şiiri Britanya'yı kana bulayan İngiliz İç Savaşı'nın son yıllarında, Kral I. Charles'ın idamının henüz gerçekleştiği ve pek çok insanın –böyle durumlarda her yerde ortaya çıkan eskatolojik kehanetler gibi– dünyanın sonunun geldiğini, artık İsa'nın yeniden yeryüzüne inip Cennetin Kral-lığını kuracağını umduğu sırada yazmıştır. Bu yüzden sevgilisine zamanın bittiğinden dem vurmaktadır:

But at my back I always hear  
Time's winged chariot hurrying near;  
And yonder all before us lie  
Deserts of vast eternity.

Apokaliptik havanın hakim olduğu şiir zamanın son bulduğu kı-yamet zamanlarında yaşadıklarını söylemektedir. Bu, özellikle şu dizelerde daha rahat anlaşılır çünkü Hristiyan inancındaki kıyamet alametlerine gönderme yapmaktadır:

<sup>9</sup>David Weinstein ve Avihu Zakai, "Erich Auerbach and the Crisis of Ger-man Philology," *Jewish Exiles in the Shadow of the Third Reich* (New York: Cambridge University Press, 2017), 241.

I would  
Love you ten years before the flood,  
And you should, if you please, refuse  
Till the conversion of the Jews.

Weinstein ve Zakai XVII. asır İngilteresini 1940'lar Avrupasıyla mukayese ederek Auerbach'ın Marvell'le duygudaşlık kesbetmiş olabileceğine işaret ederler.<sup>10</sup> II. Dünya Savaşı'nın tüm hızıyla sürdüğü, Mihver devletlerin Kafkaslardan ve Balkanlardan Türkiye sınırına dayandığı 1942 yılında –Türkiye'ye geldiğinden beri de Üçüncü Reich'in hiç eksik olmayan bürokratik baskısı, ajanları, Türk kamuoyunu etkileme çabalarıyla birlikte– Auerbach'ın da bir kıyamet zamanı yaşadığını düşünmüş olması muhtemeldir. Bu yüzden Marvell'in şiirinin apokaliptik tınısının *Mimesis*'in zamanına çok uygun olduğu iddia edilebilir.

Walter Benjamin Almanya'yı terk ettikten sonra müstear bir isimle İsviçre'de yayımladığı *Deutsche Menschen* kitabını kendi gibi sürgünde olan arkadaşlarına imzalayıp göndermiştir. Yirmili yaşlarından bu yana aile dostu olduğu Auerbach'a da bir kopya göndermesine rağmen bu nüsha kayıptır. Ancak büyük ihtimalle dostu Erich'e yazdığı notta da tıpkı diğerlerinde olduğu gibi Marvell'in şiirinde andığı “tufan ve Nuh'un gemisini” konu eden bir not yazmıştır.<sup>11</sup> Kıyamet zamanı XVII. yüzyıl şairi kadar XX. yüzyılın yerinden edilmiş bu iki düşünürünü de etkilemiştir. Aynı ölçüde çalışmalarında tarihin ve dünyanın sonuna dair metaforlar da çokça baş göstermiştir.

## YUNAN OLAN HER ŞEYE HÜSNÜKURUNTUyla YAKLAŞMAK

Eliza Marian Butler, 1935 yılında yazdığı ilgi çekici kitabında Almanya'nın fazlaca Yunan'a maruz kaldığını ve bunun sonuçlarını tüm dünyanın çektiğini iddia eder: “Eğer biz koşulların kurbanıysak, denebilir ki bütün Almanlar da ideaların merhametine kalmıştır”.<sup>12</sup> Butler, Almanlara bir Yunan cininin musallat olduğu-

10 Weinstein ve Zakai, “Erich Auerbach,” 242.

11 J. Adam Redfield, “Auerbach At Saints Peter And Paul: Mimesis As Figural Autobiography,” *Domenicani a Costantinopoli prima e dopo l'impero ottomano* (Firenze: Nerbini, 2017), 209.

12 E. M. Butler, *The Tyranny of Greece Over Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 4

nu söylemektedir. II. Dünya Savaşı'nda Almanya'dan kaçan Yahudi bilim insanlarının eserlerine baktığımızda Butler'ın fikrini paylaşan bir örüntünün olduğu fark edilir. Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda hedef aldığı ilk isim Platon'dur. Adorno ve Horkheimer ünlü eserleri *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde modernlikten bu yana her şeyin iyiye seyrettiğine inanılan bir zaman diliminde Nazi Almanyasının nasıl ortaya çıktığını sorduklarında, kökleri Yunan'ın keşfinde bulunan Aydınlanma rasyonalizminin teknokrasiye ve araçsal akla götüren tarihini bulmuşlardır. Auerbach'ın ABD'deki asistanı William Calin, *Mimesis* yazarının hoşnutsuz biçimde Alman entelektüellerin "Herder'den bu yana Yunan olan her şeye arzu dolu bir tutkuyla" yaklaştığını söylediğini aktarır. Öyle ki XX. yüzyılın belki de en önemli Alman filozofu ve Nazi ilişkisi her zaman tartışmaya yol açan Martin Heidegger'in gerçekten yalnızca iki felsefe dilinin olduğunu ifade ettiği söylenir: Almanca ve Yunanca. *Mimesis*'in ilk bölümüne bu dikkatle baktığımızda Auerbach'ın eleştirdiği Homeros'un oldukça Alman bir Homeros olduğu fark edilebilir. Burada gördüğümüz Homeros özellikle Winckelmann ile başlayan ve Schiller ile devam edip XX. yüzyıla kadar uzanan bir antikite anlayışının tecessümü haline gelmiş bir figürdür. Ayırt edici özellikleri saflık, basitlik, açıklık, duyusallık gibi unsurlardır. Yani Auerbach'ın deyişle "bütün sathi" olan niteliklerdir. Bu karikatürize edilmiş Antik Yunan temsilini Nietzsche'nin Apollon-Dionysus karşıtlığında da gözlemlemek mümkündür. Apollon pür görünüşdür; derinliksiz, tamamen yüzey, sakin, göz alıcı, basit ve açık. Bu basitlik fikri uzun zamandır Antik Yunan'ı kavramada bir rehber olmuştur. Greklere atfedilen bu derinliksiz hal Auerbach'a göre mit ve epiğe özgüdür. Tarihsel bilinci anlamakta yetersizdir. Bu mit karşıtlığı yazınsal bir eleştiri olmakla birlikte yaşadığı zamanın da kritiğidir. Auerbach, zamanının Nazi Almanyası ile ideolojik basitliği, Aryanizm ile Yunan/Mit hayranlığını ve ahistorizmi özdeşleştirmektedir. Homeros ve Eski Ahit'i karşılaştırdığı birinci bölümde şunları yazmıştır:

"Bizzat parçası olduğumuz tarih sürecini düşünelim bir; örneğin Almanya'da nasyonel sosyalizmin sahneye çıktığı günlerde tek tek bireylerin ve insan topluluklarının takındığı tavrı ya da çeşitli toplumların ve devletlerin savaş öncesinde ve sırasındaki (1942) duruşunu tartanlar, tarihsel temaların ne denli zor betimlendiği ve mitlere uygun olmadığı gerçeğini hissedeceklerdir [...] Tarihyazıcılığı öylesine çetin bir uğraştır ki çoğu tarihçi mit üslubuna ödün vermek zorunda kalır." (M, 32-33).

Auerbach'ın bu satırları Nazi ideoloğu Alfred Rosenberg'in *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930) kitabındaki şu cümleleri okuyunca daha iyi anlaşılabilir: "Bugün yeni bir inanç ortaya çıkıyor: Kanın *mitosu*; kanı savunmanın aynı zamanda insanın tanrısal özünü savunmak olduğu inancı; Nordik ırkın eski kutsal töreleri devirip yerini alan *Mysterium*'u temsil ettiğinin apaçık bilgisiyle parlayan inanç." Rosenberg'e göre "bir din kitabı olarak Eski Ahit tamamıyla ortadan kaldırılmalıdır."

Almanya'da ve Avrupa'da Hint-Avrupa dil jeneolojisinin ve Grekoromen mirasın keşfi, ulusal kültürlerin öne çıkarılması ve Nordik Hristiyanlığın icadı Yahudi geleneğinin dışlanmasıyla eş zamanlı ilerlemiştir. Daha 1860'larda bu "ilahî ikilik" (Aryan-Sami) dilbilimden antropolojiye ve toplumsalın alanına geçmiştir. Nietzsche bu söylemi kristalleştirecek ve doruğa çıkaracaktır. Ünlü klasikler alimi Jean-Pierre Vernant'ın önsöz yazdığı Olender'in *Cennetin Dilleri* kitabı dilin kökeni tartışmaların nasıl bir ırkçılığa vardığını başarılı biçimde göstermiş ve "ari-sami" ikiliğinin Avrupa toplumunu yeniden biçimlendirmek için nasıl kullanıldığını ortaya sermiştir:

" 'Köklerimizi' bulmak için en uzaktaki geçmişe yapılan bu dalış, akışı tek bir Tanrı'nın inayetiyle yönlendirilen ve ancak Hristiyan açıklamasının ışığı altında anlaşılabilir bir sona yönelmiş tarihe duyulan ve sık sık hatırlatılan bir imanla kol koladır. Samiler ve Hint-Avrupalılarla ilgili bilimsel incelemelerin başlamasıyla, İbrani ve Ari'nin hayali figürü altında tanrısal bir çift keşfedilir; bu çift, Hristiyanlaşmış batılılara, kimliklerinin gizini açıklayarak, evrene siyasal, dinsel ve zihinsel olarak egemen olmaları için kendi soyluluk unvanını verir [...] İbranice, tartışmasız olarak, tektanrıcılığın ayrıcalığına sahipse de, bilgi ve kültür gelişmesine olduğu gibi, Hristiyan değerlere kapalı, durağan, kendi içine kapanık olmaktan geri kalmamaktadır. Ari diline gelince, bunun tersine, tarihin dinamizmini yöneten bütün yüce erdemlerle donatılır: Hayal gücü, akıl, bilim, sanatlar, siyaset."<sup>13</sup>

Aryan filoloji ve folk mistisizmi İbraniceyi ötekisi kabul ederek gelişir: "Çünkü İbranice endişe verir, rahatsız eder ve sorun

13 Vernant bu fikrin toplama kamplarına giden yolda doğrudan katkısı olduğunu açıkça yazar: "XIX. yüzyılın Avrupalı bilginlerinin, kendi yansılarında kişiliklerinin özelliklerini keşfetmeyi denedikleri, ayrılmaz ve bakımsız 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, "Önsöz," Maurice Olender, *Cennetin Dilleri* (Ankara: Dost Yayınları, 1998), 12.



yaratır. Özdeşleştiğimiz dinsel geleneğin temellerinde bile görünür ama orada da yabancıdır. [...] hem bireylerin içinde hem de ulusların bünyesinde ‘başkası’ imgesini uyandırır.”<sup>14</sup> İşte Auerbach *Mimesis*’in ilk bölümünde Homeros’u ele alırken sanki Homeros’tan çok onu sahiplenen bu yeni ideolojinin Homeros tasavvurunu eleştirmektedir. Hatta bu yüzden paradoksal biçimde karşı çıktığı dikotomiye derinleştirir. Batı edebiyatının en eski iki kaynağını birbirlerine tamamen zıt kılar:

“Akhilleus ve Odysseus, bir dolu zarif tümceyle enfes betimlenirler, sıfatlar üzerlerine yapışmıştır, konuşma ve jestleri duygu dünyalarını açığa vurur. Ama hiçbirinin ardında bir gelişme süreci yer almaz, yaşamöyküleri net biçimde sabitlenmiştir. Homeros’un kahramanlarının gelişimlerine ve biçimlenmişliklerine dair ipuçları öylesine azdır ki çoğu –örneğin Nestor, Agememnon, Akhilleus– baştan belirlenmiş bir yaşadır.” (M, 29-30.)

Oysa Eski Ahit’in karakterleri Homeros’taki mufassal durağanlığa karşın tarihsel derinlikle taşmaktadır. Anlatıdaki boşluklar eksiklik değil, ancak bu abis derinliğin karanlık arka planıdır:

“İşte bu türden kişisel tarihleri, Tanrının örnek roller için seçtiği figürlerin gelişimini sunan Eski Ahit’te buluruz. Omuzlarına gün görmüşlüklerinin yükü binmiş, bazen de ahı gitmiş vahı kalmış halleriyle, Homeros kahramanlarında hiç rastlanmayan bireysel bir karakteristiğin dışavurumudur bu figürler. Zaman, Homeros’un kahramanlarına dış geçiremez, en fazla, küçük çapta ve pek öyle kolay seçilemeyen biçimsel değişiklikler yaratabilir. Oysa Eski Ahit’teki figürler Tanrının sıkı ve aralıksız gözetimi altındadırlar; Tanrı onları yaratmakla ve seçilmiş kılmakla kalmamış, eğitip olgunlaştırmaya, eğip bükmeye devam etmiş, mizaçlarına hasar vermeden, gençliklerinde öngörülmesi zor niteliklerini açığa çıkarmıştır.” (M, 30)

Burada Homeros-Eski Ahit kontrastı o kadar keskindir ki James Porter’ın yerinde deyişle sadece buna bakılsaydı Auerbach’ı mukayeseli edebiyatın değil, mukayese edilemez edebiyatın kurucusu saymak gerekirdi.<sup>15</sup> Sahiden, II. Dünya Savaşı’nın ateşli günleri geçtikten sonra, Auerbach da 1957’de yazdığı “Epilegomena”da Regenbogen’in eleştirisini haklı bularak ilk bölümde Homeros’un gerilim eksikliği ve “sathiliği” gibi temaları haksız biçimde fazla vur-

<sup>14</sup>Vernant, “Önsöz,” 12.

<sup>15</sup>Porter, “Erich Auerbach and the Judaizing of Philology,” 120.

guladığını itiraf etmiştir.<sup>16</sup> Çağdaş Homeros yorumcuları da mesela *Ilyada*'da Aşil'in kahramanlık söyleminden çıktığını ve kompleks bir karakter oluşturduğunu belirten eleştiriler beyan etmişlerdir. Ayrıca bu eleştiriler epik söylemin bir "tekrar" metodu olsa bile bu tekrarın çok zaman bir farkla gerçekleştiğine dikkat çekmişlerdir.<sup>17</sup> Homeros bu manada Platon'un küçümsediği anlamda "mimesis" yani üçüncü dereceden gerçek olmaya karşı çıkar. Ancak bunu yine epiğin kapanımlı anlatımı içinden yapmaktadır ve Tevrat gibi boşluk bırakmamaktadır. Auerbach *Mimesis*'te bunu kabul etmez çünkü ona göre duyuşal verilerin ön plana çıkması ve her şeyin anlatılmasıyla anlam arasında bir antagonizma vardır. Bu yüzden "retorik yücenin" bütün parlaklığına rağmen dekadansa düştüğünü ima eder. *Chanson de Roland*'dan aldığı bir cümleden sonra şöyle der:

"Yaratılış'taki tümcenin muhteşemliği, tekrarların olağanüstü akışında ve retorik mecazları bol dekorunda değil, dikkate değer kısalığında yatar. Bu kısalık, muazzam içeriğin zıddıdır, o yüzden de okurun huşuyla ürpertiye kapılmasına yol açan karanlık bir yanı vardır. Tümceye azametini veren, özellikle nedensellik bağının atlanması, olup bitenin salt aktarılması, bu durumunsa bağlantı kurma ile anlamının yerine –anlamayı istemeye dahi yeltenmeyecek– hayretler içinde kalmayı geçirmesidir." (M, 131).

Burada "dikkate değer kısalık" ve "muazzam içerik" arasındaki karşıtlık (derinlik ve yüzey) sarıh biçimde dile getirilir.

## HOMER'E DÖNÜŞ: EURYKLEİA VE MRS. RAMSAY

Birinci bölümde kurulan bu denklem Auerbach'ın Batı gerçekçiliğinin zaferi saydığı XIX. yüzyıl Fransız realizmini anlatan bölümü ile Virginia Woolf'u anlatan son bölümünde de kullanılacak ve kitap böylece kendini tamamlayarak hitama erecektir. Ranciere'in özetlediği gibi "Auerbach'a göre romanda gerçekçiliğin tarihi iki sürecin birleşmesinin tarihidir: Her olayı bir toplumsal sürecin bütünlüğüne dahil eden süreç ile –ne denli mütevazı

16 Erich Auerbach, "Epilegomena to Mimesis," *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, çev. Willard R. Trask (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 560.

17 Bkz. Anne Melberg, *Theories of Mimesis* (New York: Cambridge University Press, 1995), 36.

olursa olsun– her bireyi “ciddi” kurmacanın konusu haline getiren, onu en yoğun ve en karmaşık duygulara kapılabilen bir karaktere dönüştüren süreç.”<sup>18</sup> Yani gündelik olanın ciddiyetle temsilidir. *Mimesis*’te bu sürecin XIX. yüzyıl Fransız gerçekliğinin iki ismiyle, Stendhal ve Balzac ile tamamlandığı iddia edilir. Batı romanının bu safhasındaki realizm “insanı sürekli değişen bir genel, siyasal, iktisadi ve toplumsal gerçeklikte devinirken temsil etme[ktedir].”<sup>19</sup> Flaubert’i ele aldığıdaysa, beklenmedik bir sapmayla, sanki bunlar söylenmemiş gibi, *Madam Bovary*’deki “nesnel ciddiyetin” en sıradanı anlatabilme kapasitesine duyduğu hayranlığı gizleyemez: “Bir insanın tutkularının ve gönül ilişkilerinin derinine inmeye çalışan, ama bu arada heyecana kapılmayan ya da en azından bu heyecanı açık etmeyen nesnel ciddiyet, bir sanatçıdan değil, daha ziyade bir din adamından, eğitmenen ya da psikologdan beklenebilecek bir tavidir.” (M, 534). Hayat burada dolu dizgin köpürmüş bir kırağın sık darbelerle toprağı döven nalları yahut dağlarda kocaman kayaları parçalayarak yol alan coşkun sular gibi akmaz. Hayır, “hayat kabarıp dalgalanmadan, köpürmeden, ağır aksak ve hımbılca akar. Flaubert’e göre olağan-güncel süreçlerdeki cevher, çalkantısı güçlü edim ve tutkulara, kötü ruhlu insanlarda ve güçlerde değil, zamana yayılarak sürüp giden hallerde aranmalıdır. Bu esasın yüzeydeki devinimleri içi boş bir hareketlilik.” (M, 535). Emma’nın durumunu “elle tutulur bir yanı olmayan çaresizlik” olarak adlandırır Auerbach. Bu *elle tutulur olmayan* çaresizlik ve Mrs. Ramsay’ın boş zamanı, insanın en sıradan/dünyevi etkinliğinin temsili konusunda çok özel bir boyutu paylaşırlar: Gündelik zamanın biteviye akışı –yani aslında akmayışı. *Mimesis*’te eylem zamanının azalması ama eylemin anlatı zamanının yani diegetik zamanın artmasıyla gündelik hayata yaklaşma, alt sınıflara (ve katmanlara) inme arasında doğru orantı vardır. Bu en çarpıcı şekliyle Eski Ahit’i tartıştığı bölümde görülebilir. Gündelik hayatın içinde bizim aristokratik eylem mantığından dışladığımız, dünya-tarihsel etkiden tardettiğimiz ne kadar sıradanlık, uyşukluk, gelişigüzel hal varsa bunların ciddiyetle temsili gerçekçiliğin modernizmle eriştiği yeni boyutu gösterir.

Flaubert’te burjuva kültürünün Balzac’taki demonik enerjisi yerini aynı kültürün kofluğuna bırakmıştır. Balzac’ın karakterleri

<sup>18</sup>Jacques Ranciere, *Kurmacanın Kıyıları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 14.

<sup>19</sup>Auerbach’tan aktaran Ranciere, *Kurmacanın Kıyıları*, 14.

hâlâ eyleyici güce sahip ve hareket eden, kelimenin gerçek manasıyla tarihin “dinamosu” olan tiplerdir. Bu tiplerde üretici araçların çarklarının sesini, sınıfların bu çarklarda çatırdayan kemik seslerini duyabilirsiniz. Auerbach’a göre Flaubert’ten sonra eylem sahnedeki çekilecek, en sıradan ve günlük burjuva bıkkınlığı bu boşluğu dolduracak, Zola’da ise tamamen ortadan kalkarak şeyleşmeye teslim olacaktır. Lukacs bu yavaşlamayı ya da çekilmeyi gerici bularak kıyasıya eleştirecektir. Oysaki tarihin o derece yavaşlayıp duracak hale gelmesi; eylemin, eyleyiciliğin ve basit hareketlerin bile yok olması aslında her şeyin tarih olması, en baştan beri aranan o gündeliklikle tarihin bir şey haline gelmesidir; tıpkı Eski Ahit’te ve *İlahi Komedyâ*’da uhrevi ve dünyevi diyarın birleşmesi gibi. Balzac aristokratik eylem mantığını burjuvaya, aşağıya indirmiştir. Bu eylem illa hareket gerektirmiyordu ancak Balzac’ın karakterleri üslupların karışmasını (*Stilmischung*) böylece tatbik ediyordu. Flaubert ise eylemi, hatta hareketi bile kaldırarak eylem mantığını tamamen yadsır. İçsel ve tarihsel olanı birleştirerek stillerin birliğinin bozulmasına hizmet eder. Auerbach’ın *Mimesis*’in son bölümünde ele aldığı Virginia Woolf’un *Deniz Feneri* romanında bu durum şahikasına ulaşacaktır ve ilginç bir şekilde birinci bölüme bağlanacaktır.

Bilindiği gibi Odysseus Truva’da savaşıp on yıllık destansı yolculuğundan nihayet krallığı İtaka’ya dönüp saraya girdiğinde, tebaasının ve hatta taliplerini on yıldır her gün örüp gece söktüğü kilimle oyalayıp kocasının yolunu gözleyen Penelope’nin bile hatırlayamadığı gibi, tanınmaz bir haldedir. Yolu İtaka’ya düşmüş bu yorgun yabancıya misafirperverlik göstermek için ayaklarının yıkanması buyrulduğunda bu işe koyulan Eurykleia, bacağındaki yarayı görür görmez bu yabancıya efendisi Odysseus olduğunu anlar. Homeros, tam burada kahramanın bu yarayı nasıl edindiğini ve bunu vesile kılarak gençlik zamanındaki cesaretini anlatmak için ana hikayeden bir istitrat gerçekleştirir. *Mimesis*’in ünlü birinci bölümündeki kontrast bu sapmanın üzerine kuruludur. Auerbach bu uzun sapmada hiçbir derinliğin olmadığını, Odysseus’un gelişmediğini söyler. Basit, vazih, duru ve çok hesaplı bir anlatımdır ancak bunlar Homeros’un içeriğini genişletmez, tarihsel görüşünü derinleştirmez.

Tıpkı Eurykleia’nın Odysseus’a eğilmesi gibi *Deniz Feneri*’ndeki Mrs. Ramsay de ördüğü çorabı ölçebilmek için küçük oğlu James’e doğru eğilir. Mrs. Ramsay’in yüzünü tasvir ederken “Yunan, mavi gözlü, kemer burunlu” yazar Woolf (*M*, 570). Onun Helenik hatlarını öne çıkarır. Auerbach da Mr. Bankes’le telefon görüşmesinde

Mrs. Ramsay'in ona "bir Yunan tanrıçasını andır[dığını]" hatırlatır (M, 576). Öyle ki Woolf'un betimlemesiyle "Zarif tanrıçalar [*The Graces*: Yunan güzellik, zarafet ve cazibe tanrıçaları] bu yüzü oluşturmak için Asphodel Çayırlarında el ele vermiş gibi görünüyor." (M, 570) Auerbach dış görünüşündeki bu Yunan konturu ile Mrs. Ramsay'in içsel zamanı arasında dramatik bir fark olduğunu vurgular. Bu beden Homerik bir ahenk taşımaktadır ancak Yunan heykellerini andıran bu uyum ile Mrs. Ramsay'in içine çekildiği gerçeklik arasında bir tezat vardır. Auerbach'a göre bölümün önemli teması budur: "Mrs. Ramsay, güzelliği, doğasındaki gizem, mutlaklığı, bu mutlaklığın her şeye rağmen hep görelî, kuşkulu, güzelliğine yakışmayan yaşamın içinde oyalanması" (M, 577). Mrs. Ramsay'in mutlak güzelliği ile yaşamın muğlaklığı karşıtlık barındırır. Onu alıkoyan bu dünyevi gerçeklikler Mrs. Ramsay'i içinde bulunduğu eylem zamanından çekip alır ve Odysseus'un yarası gibi anlatıcıyı bir istitrada icbar eder. Fakat bu Homerik bir sapma değil, aslında bir içe çekmedir; içselliğin "serbest dolaylı" söylem ile tersyüz edilmesidir:

" 'Uslu dur. Canımı sıkma,' dedi. James hemen anlamıştı, annesi gerçekten sınırlıydı; hemen bacağını düzeltti. Mrs. Ramsay de çorabı ölçtü. Sorley'in küçük oğlunun James kadar gelişmemiş olacağı da hesaba katılırsa çorap yine en aşağı iki parmak kısaydı. 'Çok kısa, hem de adamakıllı kısa,' dedi. Kimse bu derece üzgün görünmemiştir. Güneş ışığından derinlere kadar uzanan aralıkta, yarı yolda karanlıklar içinde, belki de acı ve kara bir gözyaşı toplandı; bir gözyaşı damladı; sular bir o yana, bir bu yana dalgalandı, bu damlayı yuttu ve duruldu. Hiç kimse bu derece üzgün görünmemiştir."<sup>20</sup>

Buradaki "Hiç kimse bu derece üzgün görünmemiştir" ifadesi Odysseus'un yara izinin hikayesine benzer türde geçmişte yolculuğa çıkaran arasözler üretir. Auerbach *Deniz Feneri*'nden aldığı pasajda üç arasözden bahseder. Bunların Odysseus'taki arasözden yapısal farklılıklar içerdiğini söyler. Bir kere, yara izinde olduğu gibi doğrudan bir temas yoktur, söz konusu olan içsel zamandır. İkincisi, yara izinin yol açtığı arasöz ana hikayedeki yüksek gerilimi sona erdirmek içindir. Buna karşılık *Deniz Feneri*'ndeki üç arasöz de "Hiç kimse bu derece üzgün görünmemiştir" cümlesinin yorumlanmasından ibarettir. Bu cümleden ve ana temadan ayrı düşünülemezler. Arasözler temayı devam ettirir. Aynı şekilde

<sup>20</sup>Virginia Woolf, *Deniz Feneri*, çev. N. Akseki Öncül (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 44.

tema da arasözden sonra devam eder. Auerbach'ın ifadesiyle Mrs. Ramsay'in yüzü "okurun iç gözünün önünden gitmez; öyle ki tema (Mrs. Ramsay'in yorumlanması) bir an bile, hatta sorunun ortaya konduğu anda bile (çorabın boyunu ölçtüğü sıradaki yüz ifadesi) okurun belleğini terk etmez." (M, 583) Auerbach burada bir derinleşme olduğunu ima etmektedir. Halbuki Odysseus'un yara izinin anlatıldığı arasöz kesin biçimde ana hikaye örgüsünden ayrılır. Bu keskin ayrım anlatıyı tek düzleme mahkum ederek derinleşmeyi engeller. Dış süreç ve içsel zaman arasındaki bu net ayrım *Deniz Feneri'*nde yoktur. Auerbach'a göre yukarıda alıntılanan pasajın bulunduğu bölüm gündelik hayatın ciddiyetle temsilinin mafevkini oluşturur.

"Bu paragrafta konuşan, Mrs. Ramsay'e bakıp hiç bu kadar hüznü birini görmediğini düşünen, kuşkulu ve üstü kapalı tahminlerde bulunan –belki de– karanlıkta göz pınarlarına yürüyüp dökülen gözyaşı damlasından, çalkanarak bu damlayı soğuran ve sonra durulan sudan *söz eden de kim?*<sup>21</sup> [...] Never did anybody look so sad objektif bir saptama değil. Bu, Mrs. Ramsay'in yüzünü görüp sarsılan, gerçeküstü olana temas eden birinin değerlendirmesi daha ziyade. İzleyen satırlarda insanlar değil de 'yerle gök arasındaki ruhlar' konuşur sanki; adı sanı bilinmeyen, insanın özünün derinliklerine nüfuz etmeyi bilen, o derinliklerden az çok haberdar ama oralarda olup bitene dair berrak bir bakışa kavuşamamış, öylelikle de net bilgiler veremeyen ruhlar [...] Burada da yine yarattığı karakterlerden biri hakkındaki objektif beyanı değil söz konusu olan. İşin doğrusunu bilen yok; her şey varsayımlardan, birinin –gizemini çözmeyi becermeksizin– diğerine fırlattığı bakışlardan ibaret." (M, 574-75).

Bu alıntıda *Mimesis*'in birinci bölümündeki ifadelere yakın unsurlar bulunur. Özellikle Woolf okurunun durumunu Tevrat'ın muhatabıyla yakınlaştıran bu bilinmezliktir: Kim konuşuyor? Ne istiyor? İbrahim ne düşünüyor? Neredeler?

"Tanrının daimi konumu, İbrahim'e nereden hitap ettiği belirtilmez. [...] İbrahim'i böyle ürkütücü biçimde sınamak istemesinin nedeni de açıklanmaz. Zeus'un diğer tanrılarla bir araya geldiği meclisteki gibi sistematik bir konuşmadan eser yoktur. Hiç beklenmedik bir anda, ve gizemli biçimde, bilinmeyen yücelerden ya da derinlerden devreye girer ve 'İbrahim!' diye seslenir. [...] İbrahim'in nerede olduğunu bil-

21Auerbach bunun adını ileriki sayfalarda koyacak ancak "serbest dolaylı söylem" denen anlatıbilimsel öğeyi hiç kimse bu kadar güzel betimlememiştir.

meyiz. [...] Okur bunu öğrenemez, onu ilgilendiren bir şey değildir bu. Tanrı kendisine seslendiği sırada İbrahim'in neyle uğraştığı da karanlıkta kalır." (M, 18-19)

Odyseus epik zamanın içinde yer alır. Bu zamanda iyi tasarlanmış, boşluk bırakmayan ve önplanda birbiriyle ilişkilendirilmiş olay dizileri yer alır. Mrs. Ramsay'in sözleriye, İbrahim'inki gibi bölüm pörçük, birbiriyle ilişkisiz görünen konuşmalardır ve olay dizileri öncelikli olarak "iç devinimlerin tetiklenmesine ve yorumlanmasına hizmet ederler." Woolf'tan önceyse "iç devinimlerin görevi, ağırlıklı olarak dış süreçleri hazırlamak ve gerekçelendirmektir." (M, 582) Bu *arka-plan*, İbrahim'i ve Mrs. Ramsay'i birleştirir.

## ÜSLUP VE DÜNYA

Auerbach'ta stiller belirli bir dünya görüşünün, tarihle ilişkilenenin formel kategorilerini oluşturmak itibarıyla değerlidirler ve ancak bu itibarla Batı gerçekçiliğinin demokratik ideallerlemlerini ve tinin açığa çıkışını gösterirler.<sup>22</sup> Bir stilistik uzmanı olarak Spitzer'den ayrıldığı en önemli hususun bu olduğu söylenebilir.<sup>23</sup> Epistemolojik dönüşümler, stillerin ayrılığı kuralının bozulması ve türler arasındaki hiyerarşinin devrilmesi; Batılı eşitlikçi, demokratik, hümanist geleneğin ilerleyişinden ayrı düşünülemez. Bu mana-

<sup>22</sup> *Mimesis*'te "Homeros'un sözdizimi ve mecazları stil açısından Antik Yunan'ın dünya görüşünün biçimsel indeksi olarak daha önemlidir ve "aynı şekilde İbrani teolojisi de kendisi olarak değil, öngördüğü örgütsel ilkeler açısından önemlidir." Michael Holquist, "The Last European: Erich Auerbach as Precursor in the History of Cultural Criticism," *Modern Language Quarterly* 54 (1993): 378.

<sup>23</sup> Calin'in naklettiğine göre Spitzer arkadaşının bir deyişbilimci (stilistik uzmanı/Stilforschung) olmamasından dem vururmuş. Bkz. William Calin, *The Twentieth Century Humanist Critics: From Spitzer to Frye* (Toronto: Universtiy of Toronto Press, 2007), 45. Wellek'in deyimiyle Auerbach'ın "tarihsel sosyoloji" ve stilistiği birleştiren yaklaşımı (onu sosyolojiyle açıklamaya çalışan görüşler için bkz. M. Vialon, "Sunuş," *Yabanın Tuzlu Ekmeği*) evrensel Spitzer'den daha açıktır. *The Translation Zone*'da Apter'in Türkçe öğrendiği için Spitzer'i öne çıkarması basit bir açıklama gibi geliyor. Karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarında dilden ziyade araştırmacının yaklaşımı önemlidir. Auerbach'ın yaklaşımı, ustalıkla hakim olduğu bütün Romen dillerini bilmiyor olsaydı bile, bu konuda çağdaşından daha ileridir. Sonuçta *Mimesis*'in birinci bölümünü İbranice bilmediği halde yazmıştır.

da edebi türlere ve biçime yaklaşımı Genç Lukacs'la, bilhassa onun *Roman Kuramı* kitabıyla kıyaslanabilir. Çok anlamlı olarak *Ruh ve Biçim* kitabının yazarı, kendi de epikten romana gelişen biçimlerin tinin ifadeleri olarak okuyan ve teolojik-ontolojik tartışmaların merkezi kılan Lukacs'ın kavrayışı, Auerbach'ın eserinin sonsözündeki açıklamalarla örtüşmektedir.<sup>24</sup> Bu kavrayış tarihin ve yazarın zihninin ürünü olan metnin, onu dışarıdan çerçevelemeye çalışan "tarihselci" ve "bağlamcı" yaklaşımdan daha fazla şey söylediğine inanır. Rene Wellek'in eleştirdiği tutum, *Mimesis*'in ikinci basısında yazılan bu sonsözde belirli bir ekolün iş tutma biçiminin ifadesine dönüşüyor. Wellek, Auerbach'ın kitabın başlığında çok yüklü kavramlar kullanmasına rağmen bunları açıklamamasını ve metodunun belirsizliğini eleştirir. Auerbach sonsözde kendisine rehberlik eden fikirlerden söz eder. Bunlardan ilki klasik doktrin adını verdiği, edebi temsilin hiyerarşik yapısı hakkındaki fikridir. Modern realizmin erken XIX. yüzyıl Fransasında ulaştığı formu bu doktrinden özgülleşmek olarak tanımlar. İkincisi, XIX. yüzyıldaki bu devrimin türünün tek örneği olamayacağını düşünmesidir. Zihninde bunun tarihsel öncülleri olması gerektiği fikri belirmiştir. Daha sonra bununla bağlantılı olarak Klasik teoriyle yaşanan ilk kırılmanın Mesih'in hikayesiyle yaşandığını iddia eder: "Sıradan gerçeklikle en üst düzey, en yüce trajikliğin insafsızca harmanlandığı İsa'nın öyküsüydü Antikçağ'ın üslup kuralını alt eden." (M, 599) Ancak bu iki kırılma, yani XIX. yüzyıl Fransız realizmi ve İsa'nın öyküsü karşılaştırıldığında bunların tamamen farklı durumlarda gerçekleştiğini ve farklı sonuçlar doğurduğunu görecektir. Bunu da *figura* ile aştığını iddia etmiştir fakat *figura* eserin çeşitli yerlerindeki örneklerden başka *Mimesis*'i tanımlayan ve organizasyonunu ortaya koyan bir teori olarak hiçbir zaman tanımlanmamıştır. Onun yerine bu başlığı taşıyan makalesini referans gösterir. *Mimesis*'in tamamen metinden yola çıkan, bir önsözü bile bulunmayan, okuru alıştığı metinsel yönergelerden mahrum bırakarak doğrudan tartışmasının içine çeken bir çalışma olduğu söylenebilir.

<sup>24</sup>Auerbach kendisinin "*Hamlet, Phedre* ya da *Faust*'tan birkaç pasajın yorumlanmasıyla Shakespeare, Racine ya da Goethe ve onların yaşadığı devirler hakkında –sistematiik ve kronolojik olarak bu yazarların yaşamlarıyla yapıtlarını mercek altına alan analizlerden– daha fazlasına ve daha can alıcı noktalara erişebileceğini düşünen bazı modern filologların" grubuna ait olduğunu söyler; "Hatta elinizde tuttuğunuz bu araştırma da örnek verilebilir" der (M, 591).



## AZİZ PAVLUS VE FİGURA ÜZERİNE

Auerbach'ın *Mimesis*'te kullandığı figüral yorum, daha önce yayımlanan "Figura" makalesindeki fikirlere dayanmaktadır. Auerbach'ın erken dönem kilise babalarının mükemmelleştirdiğini –ve bu yüzden bir nevi İsevilğin kendi zade-i karihası olduğunu– savunduğu figüral yorum kaynağını Kitab-ı Mukaddes'in dört katmanlı yorumundan alır. Buna Roma döneminde dört atın çektiği savaş arabasına referansla "Quadriga" da deniyordu. "PaR-DeS" olarak kısaltılan ve Yahudi tefsir geleneğinde Tevrat'ın yorumlamasında kullanılan dört katmanlı (Peşat, Remez, Deraş, Sod) yaklaşımdan da faydalanan bu metin şerhi sırasıyla düzanlam, anagojik, tipolojik veya alegorik ile ahlaki (tropolojik) düzlemlerde işlenir.<sup>25</sup> Figura aslında alegorik yorumlamadır ancak Auerbach makalesinin başında figurayı alegoriden ayırır ve kelimenin etimolojisine yer vererek bilhassa plastikliğini vurgular. Hatta makalenin ilk cümlesinde figüranın "plastik biçim" olduğunu vurgulayarak başlar.<sup>26</sup> Bu Auerbach için son derece önemlidir çünkü alegorinin soyutluğuna ve tarihsel gerçekliği hariçte tutan manasına karşın figüranın plastikliği onun aynı zamanda katı bir form olduğunu, gerçek bir yanı olduğunu akılda tutar. Bu yüzden makalesine Hristiyan teolojisinin ve kutsal kitap yorumunun en erken sistematik yorumunu ortaya koyan Origen yerine Tertullian'ı tartışarak başlar. Patristik çağın en büyük dahilerinden biri addedilen Origen, Kitab-ı Mukaddes'teki çoğu meselin alegorik düşünülmediği tak-

25Ortaçağda şu Latince tekerleme dörtlü anlamın akılda tutulmasını kolaylaştırmak için öğretilir: "Litera gesta docet, Quid credas allegoria, Moralis quid agas, Quo tendas anagogia." Mealen "Düz anlam Tanrının ve bizden öncekilerin ne yaptığını öğretir; alegori inancımızın ve imanımızın barındığı yerdir, ahlaki bize günlük yaşamın düzenini gösterir, anagojik dünya gailisinin nerede biteceğini söyler" der. Dörtlü yorumun öncesinde kutsal metinlerin alegorik yorumunu sistemli biçimde Hristiyanlığa taşıyan ilk kişi Origen teslis inancına bağlı olarak metinlerin üç katmanlı yorumlanabileceğini söylemiştir. Harfler, sözcükler ve anlattıkları olaylar bunların arkasındaki manevi ve tinsel anlamları taşıyan tenlerdir. Ten geçmişte yaşananları anlatırken manevi yorum bugüne dair ahlaki anlamı, tinsel yorum ise geleceğe dair eskatolojik anlamı ima eder. Tıpkı tesliste olduğu gibi Origen bu üç anlamın birbirinden ayrılamayacağını savunur: Ten, tin ve mana birlikte ele alınmalıdır. Bkz. Morwenna Ludlow, "Spirit and Letter in Origen and Augustine," *The Spirit and the Letter* (London: Bloomsbury, 2013), 87-102.

26Erich Auerbach, "Figura," *Scenes From the Drama of European Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 11.

dirde anlamsız olacağını söylemiştir. Figüranın Hristiyan dünya-daki macerasını Tertullian'ın *Markion'a Karşı* kitabıyla tartışmaya açan Auerbach böylece Hristiyan kanonunun bilinen ilk örneklerini yazan ve Eski Ahit'in İsa'nın dininden tamamen ayrılması gerektiğini savunan Sinoplu Markion'a karşı Kitabı-ı Mukaddes'in bütünlüğünü savunan bir örnekle başlamıştır. Auerbach, figüral yorumun Eski Ahit'in düz-anlamsal gerçekliğini ve tarihsel doğruluğunu azalttığı fikrine Tertullian'ın şiddetli biçimde karşı çıktığına değinir. Tertullian'ın takipçisi olarak Augustinus'u gösteren Auerbach, Eski Ahit'in tarihselliğini yadsıyan ve alegorik/ahlaki spiritüalist yaklaşımı temsil eden Origen'i tam karşılarına koyar. Auerbach'a göre figura hem gerçek hem de idealdir. Auerbach hiçbir zaman ruh-beden ayrılığı fikrine olumlu yaklaşmaz, tarihsel ve profetik olanın birliğini savunur.

Tarihsel ve profetik olanın birlikteliği göz önüne alındığında, aynı dikkatle *Mimesis*'te bugün sekülerleşmenin kutlu metinleri olarak görölen ve hümanist, demokratik, dünyevi, evrensel idealin ortak mirasları olarak kabul edilen Boccaccio (*Decameron*), Montaigne (*Denemeler*), Rabelais (*Gargantua ve Pantagruel*), Cervantes (*Don Kişot*) ve Voltaire dahi büyük eserinin başlığında "ilahi" sıfatı yer alan (*Divinia Comedia*) Dante kadar bu bahsedilen idealin paydaşı görülmezler –geri bu ekleme daha sonra Boccaccio tarafından yapılmıştır. Zaten *Mimesis*'te Dante'ye kadar bir ilerleme, daha sonra XIX. yüzyıl gerekilerine kadar inişli çıkışlı bir bocalama, Fransız realizmiyle tekrar zirve, modernizmle birlikte –Avrupa'ya pagan unsurun geri dönüşüne dair bir üzüntünün de eşlik ettiği– büyük bir kazanım ve nihayet Avrupa'nın sonu gibi bir rotanın izlendiği görülür kitap boyunca. Dante'den sonraki bu yazarlar bütün seküler erdemlerine rağmen eksiktirler çünkü transandantalın yitimine karşı ortaya koydukları bir şey yoktur. Hatta Rabelais'nin bütün grotesk yıkıcılığı bunun geri gelmemesi üzerinedir. Bu yazarlar tam da bunun için kutlanırlar. Milan Kundera *Roman Sanatı*'nda Cervantes'le başlayan romanın Avrupa aklının bir eseri olduğunu, onun bilgeliğinin dinlerin ve büyük anlatıların anlayamayacağı kadar olgun olduğunu yazar.<sup>27</sup> Kundera'ya göre bu, belirsizliğin bilgeliğidir. Dünyanın aşkın bir doğruluktan ve dizgeden yoksun olduğunu kabul edebilmektir. Ancak Auerbach'ın noksanlığına eseflendiği aşkınlığı düz anlamıyla dinî olarak değerlendirmemek

<sup>27</sup> Milan Kundera, *Roman Sanatı*, ev. Aysel Bora (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 19.

gerekir. Bu yitim, insanın ufkundan tarihin çekilmesidir. Dikey boyutunu yitiren zamanın “eylemden,” sadece yatay lineerlikte süregiden “harekete” gerileyip tarihselliğini yitirmesidir. Dante’yle kendini gerçekleştiren ve yiten bu tarihsellik XIX. yüzyıl Fransız gerçekçiliğinde farklı bir şekilde ortaya çıkacaktır. Eylemi de hareketi de dönüştürecektir. Hareketin eylem olabilmesi için gelecekteki bir hareketi etkilemesi, ona kehanet etmesi gerekir. Ancak gelecekteki bu hareket de geçmiştekini etkiler, geçmişini değiştirir. Gelecektekini eylem kılan geçmiş olduğu kadar, geçmiştekini eylemleştiren de berikinin eylemidir. Tarih bu ilişkide tecelli eder: Figür ~ ikmal (fulfillment).

Figura konusuna geri dönecek olursak; Auerbach *Mimesis*’in yayınlanmasından altı sene sonra yazdığı “Epilegomena”da Curtius’un eleştirisine cevap verirken buna figural mi yoksa tipolojik mi deneceğinin alakasız bir soru olduğunu, çünkü kendi kullandığı figura teriminin de kelimenin semantik tarihinden kaynaklandığını ifade eder. Aynı başlıklı makalesinde terminolojinin hem geç antikçağdaki hem de ortaçağdaki değişimini detaylıca tartıştığını söyler. Sonuçta “typos” Grekçede kullanılırken bu terim Latinceye “figura” olarak tercüme edilmiştir. Halbuki Auerbach’ın figura’yı tercih etmesi bu kadar basit değildir. Öncelikle hem tipolojik alegori hem de figura “temsil” manasına sahiptir, yani bir şeyin yerine geçmeyi ima eder. Bununla birlikte figura sadece bir yerine geçme ve yer değiştirmeyi ifade etmez, aynı zamanda kendi gerçekliğine sahip bir figür olarak karşımıza çıkar. Auerbach bu yüzden “Figura” makalesine figura’nın plastik bir kavram olduğunu vurgulayarak başlar. Musa yalnızca İsa’nın temsili olmadığı gibi kendi de tarihsel bir kişiliktir. Pavlus’un Yahudilerin dışındaki topluluklara misyonunda Eski Ahit bir yasa kitabı olmaktan çıkmış, İsa’nın gelişini müjdeleyen bir kehanete ama aynı zamanda Mesih’ten öncekini anlatan bir tarih kitabına dönüşmüştür. Böylece Eski Ahit yasanın gücünü ve –Yahudilerin– ulusal tarihi olma vasfını yitirmişse de ilahi evrensel tarihe dönüşerek kazanmıştır. Daha da önemlisi “kronik” manasında bir tarih olmaktan bir dünya tarihi fikrine, bir görme biçimine, kavrayışa ve yorumlama modeline tahavül etmiştir. Yani aktüalite kazanmıştır. Bir bakıma tüm semavi dinler bu dünya-tarihsel iddiayı taşırlar. İsa’nın doğumu bu yüzden milat olarak görülür. Bunun için takvimin ve dolayısıyla tarihin başlangıcını ifade eder. Hakeza İslam’da takvimin Hicret’le başlaması da benzer bir tarih kurgusudur. Bu olaylar iki ayrı anlamda dünyanın yeni bir tarihe geçtiğini duyururlar: Birincisi, kronik olarak yeni bir

çağın başladığını muştularlar. İkinçisi, yeni bir tarihselliğin doğduğunun beşaretidirler. Artık tarih İsa'dan önce ve İsa'dan sonra olmakla anlamlıdır. Yorumlama ufkunu belirleyen bu milattır.

Peki Auerbach figura'yı tartıştığı ünlü metninde neden Aziz Pavlus'u makalenin en sonuna yerleştirmiştir –ki makalede onun Eski Ahit ve Yeni Ahit arasındaki figüratif bağlantıyı tatbik eden, kuran ilk kişi olduğunu ikrar eder. Bu kronolojik saptırma oldukça stratejik bir metin kuran Auerbach'ın makaleyi yazdığı tarihle alakalıdır. Auerbach'ın "Figura"yı yazdığı dönemde Protestan müfessirler, Nazi alimleri, Alman Hristiyanlığı savunucuları İsa'nın dinini Yahudi unsurlardan arındırma yolunda, bu yolun en başında duran Aziz Pavlus'u hedef almışlardı. O yıllarda Almanya'da Hristiyanlığın tarihsel figural yorumu bir rekabet alanıydı. "Figura" makalesi bu rekabetin içinde değerlendirilmelidir.

Auerbach'ın "Figura" makalesini yayınladığı 1938 yılında, Almanya'daki Eski Ahit tartışmaları ateşli biçimde sürüyordu. Nordik Hristiyanlık savunucuları iki kutsal metnin ayrılığını ve daha milliyetçi bir dini savunurken kardinal Faulhaber de buna karşı Eski Ahit'in ve Yeni Ahit'in birlikteliğini savunduğu ünlü vaazlarına başlamıştı. 13 Kasım 1933'te Berlin Sportpalast'taki mitingde şöyle deniyordu: "Ulusal kiliselerimizin kendilerini Alman olmayan her şeyden, özellikle Eski Ahit'ten ve Yahudi ahlakından ve değerlerinden arındırmasını bekliyoruz." Yine 1939'daki "Godesberg Deklarasyonu" içinde "Hristiyanlık Yahudilikten mi doğmuştur? Bu nedenle onun devamı ve tamamlanması mı demektir? Yoksa Yahudiliğin karşısında mı durmaktadır? Bu soruyu şöyle yanıtlıyoruz: Hristiyan inancı Yahudiliğin ödünsüz dini tezadıdır" ifadesi geçmektedir. Yahudi aleyhtarını Protestan teolog Walter Grundmann Almanya'daki dini vaziyetin en önemli sorununun Yahudi etkisi olduğunu ve Hristiyanlığın Yahudilikten ayıklanmasının Luther'in reformunun devamı olacağını iddia ediyordu. Bunun gibi birçok örnek sayılabilir. Bunların gösterdiği en önemli şey aslında o yıllarda Almanya'da Hristiyanlığın figural yorumunun bir mücadele alanı olmasıdır. Ernst Bloch'un "Zamanımızın Mirası" (*Erbschaft dieser Zeit*) olarak Türkçeye çevirebileceğimiz kitabında 1937 yılında "Üçüncü Reich" üzerine yazdıkları Auerbach'ın 1938'de yayımlanan "Figura" makalesinde yazdıklarıyla çarpıcı benzerlikler taşır, bilhassa Origen'den bahsettiği pasajlar. Auerbach gibi Origen'in Hristiyan metinlerinin çok katmanlı yorumuna değinen Bloch, dünya tarihinin vaat edilen bir kurtarıcı ve onun figürleri dolayımında okunmasının izlerini İsa'dan sonra üçüncü yüzyılda yaşa-

mış bu din aliminin çalışmalarında sürer. Origen'in maddi, manevi, ilahi olarak üç kademeye ayırdığı yorumlama biçiminin XII. yüzyılda St. Victor'lu Hugh tarafından murakabe ve müminin içsel gelişimi formunda yeniden üretildiğini söyler. Maddi; bedensel dünyayı, manevi; iç dünyayı, ilahi ise insanın tanrılaşmasını temsil eder. Bloch, kurtuluş temelli bir tarih anlayışı sunan bu görüş için Hegel'e gönderme yaparak handiyse ilk *Tinin Görüngübilimi* der. Ancak iç-yüzün büyük psikoloğu dediği Hugh'nun açıklaması, Hegel'in aksine, bireyle sınırlıdır. Auerbach da insanın kendini yazmasında Hugh'nun önemli bir merhale olduğunu söyler. Bu açıklamayı esaslı bir tarih görüşüne çeviren, Hugh'nun çağdaşı Fiorelli Joachim'dir. Joachim, Hugh'nun fert için öngördüğünü bütün insanlığa nakletmiştir. Tarih, tinin terakki etmesiyle ilerlemektedir. Dünyanın ilk çağı yasaya, yani babaya ve Eski Ahit'e kulluktur. İkinci çağ bedenle ruh arasında durmaktadır. Oğul ve Yeni Ahit ile başlamıştır. Dünyanın sonunu önceleyen üçüncü çağ henüz erişmemiştir. Üçüncü çağda İsa yeryüzüne inerek bin yıl sürecek cennetin krallığını kuracaktır. Bu çağ yeni ve ebedi üçüncü ahdin çağı olacaktır. Bloch, Joachim'in tarih anlayışındaki tabiri caizse dünyevi-kutsal çerçeveye dikkat edilmesini buyurur. Joachim'in mahareti öte dünyaya dikilen bakışları gelecekte yer alacak bir ütopya aracılığıyla bu dünyaya çevirmesindedir. Yeni ilahi yaşamın (*viri spirituales*) sunduğu necat dünyadan kurtulup ahirete varmak değil ama yeni bir dünyadır. Fırka-ı naciye dünyadadır. Onları bu dünyadan kurtarmak değil, onların dünyasını kurtarmak lazımdır. Dolayısıyla halas dünyada gerçekleşecektir: "Mesih'in krallığı bu dünyadadır; *bu dünya yeni bir dünya olduğunda*."<sup>28</sup> Lessing ünlü "İnsan Soyunun Eğitimi" denemesinde Joachim'in üçlü tarih şemasını Aydınlanma düşüncesine taşımıştır. Aydınlanma çağında artık Hristiyanlığın görevi tamamlanmış gibi görünmektedir. Yeni bir akidenin bidayetinde olduğu düşünülmektedir:

"Daha Yeni Ahit'in ilk risalelerinde vaat edilen yeni ebedi İncil'in çağı mutlaka gelecektir. Belki de on üçüncü ve on dördüncü asırlardaki bazı talipleri bu yeni ebedi İncil'in bir zerre ışığını yakalamışlar ve gelişinin çok yakın olduğunu ilan etmekte yanılmışlardır [...] Sadece biraz aceleciydiler. Daha çocukluk çağını yeni atlatmış muasırlarını aydınlanma

28Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, çev. Neville ve Stephen Plaice (Berkeley: University of California Press, 1991), 125.

olmaksızın, hazırlık olmaksızın, bir anda üçüncü çağa layık adamlar yapabileceklerini sandılar.”<sup>29</sup>

Bloch, Üçüncü Reich’in vurgusunun bu üçüncü çağa, “Bin-yıllık Reich”ın da yeryüzünde bin yıl sürecek tanrının krallığına atıfta bulunduğunu söyler. İnsanların zihninde açık tezahürlere sahip bu kurtuluş çağrılarını kitleleri harekete geçirmek ve otoritenin kutlu olduğunu telkin etmek için kullanılmıştır. Lessing’in “rasyonel İncil”ini beklerken karşısında Hitler’in *Kavgam*’ını bulur Almanya. İsa’nın krallığının *figürünün* Üçüncü Reich olması, Origen’le başlayan figural dünya tarihinin Nazizm’in zaferiyle bitmesi demektir. Ünlü İsviçreli kültür tarihçisi Jacob Burckhardt’ın 1872’de gittikçe milliyetçi hale gelen Alman tarihini eleştirmek için kullandığı müstehzi tabirle “Ademle başlayan koca insanlık tarihinin Alman muzafferiyetiyle kapanması” için birkaç yıl beklemek yeterli olacaktır.<sup>30</sup> Bloch bu kurtuluş ütopyasının sahip olduğu devrimci enerjinin Nasyonal Sosyalistler tarafından gasp edilmesine hayıflanmaktadır:

“Nazizm ekonomik cehaleti ve hâlâ aktif umut imgesini, geçmiş devrimlerin milenyumcu (*chiliastic*) imgesini, benzersiz biçimde harekete geçirmiştir [...] Elbette Luther’in çağında binyılcılık isyancı köylülerin savaş narasıydı. Bugünkü “Üçüncü Reich”ta ise reaksiyonun mağdurlarını –tamamen murdar edilmiş, sapkın ve çarpıtılmış biçimde– aptallaştırmaktadır ya da aptallaştırmıştır.”<sup>31</sup>

Auerbach’ın makalesiyle oldukça benzer motifleri ve motivasyonu paylaşan Bloch’un denemesi, sanki “Figura” metninin siyasi-toplumsal ajandası daha açık seçik ve filolojiden felsefi yanı ağır basan bir halidir. Bunun sebebi Bloch’tan bahsetmeden önce söylediğim üzere Eski Ahit-Yeni Ahit polemiğinin, dolayısıyla figural yorumun kendisinin o yıllarda yoğun bir tartışma konusu olmasıdır. Bu yüzden Auerbach’ın “Figura” makalesini kendi bilimsel gündemiyle birlikte bu tartışmanın bağlamında değerlendirmek hiç yadsınmamalıdır. Aynı saikle figura’nın tarihinde en başta duran Aziz Pavlus’a makalenin sonunda yer vermesi, yani Pavlus’u vurgulaya-

29 Bloch, *Heritage of Our Times*, 126.

30 Burckhardt’ın bu yıllarda von Preen’e gönderdiği mektuplar Fransa-Prusya Savaşı, Almanya’nın ulusal birleşmesi, Almanya’daki Yahudilerin durumu, Yeni Almanya’nın Avrupa’daki yeri ve kimliği hakkında ilgi çekici fikirler barındırıyor.

31 Bloch, *Heritage of Our Times*, 128

rak bitirmesi anlamlıdır çünkü Eski Ahit-Yeni Ahit tartışmasında milliyetçi bir Hristiyanlığı –Alman Hristiyanlığı ya da Nordik Hristiyanlık denebilir– destekleyenlerin en büyük hedefi Pavlus’tur. Pavlus, Judeo-Hristiyan terkinin timsalidir. Ancak Nazilerin iddiasının aksine Aziz Pavlus tam da Hristiyanlığın Yahudileşme tehlikesi karşısındaki en büyük figürdür. Çağdaş Avrupa düşüncesini Pavlus’la yeniden tanıştıran en önemli isimlerden Lyotard, Judeo-Hristiyan terkindeki tireye (“-”) odaklandığı kitabında bu çizgiyi izleyen ilk kişinin Pavlus olduğunu söyler. Yahudi ve Hristiyan’ı bir çizgiyle birleştirirken aralarındaki boşluğu unutmamız gereklidir. Lyotard’a göre bu terkin Yahudi’nin bulunduğu Judeo-Arap, Judeo-İspanyol, Judeo-Roman gibi diğerlerinden apayrı bir hüviyettir. Diğerlerinde Yahudi yaşamaktadır. Judeo-Hristiyan’da ise ölmüştür, fakat Hristiyan’ın içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla kapsanarak aşılmıştır. Diğer terkiplerde çizgi iki ögenin arasındayken ve iki taraf da yaşamını koruyorken Judeo-Hristiyan’da iki ayrı öge yoktur. Çizgi Yahudi’den Hristiyan’a doğrudur. Yahudi bu yaşamsızlığı temsil eden çizgiyi katetmek ve kendini yadsımak zorundadır. Tevrat hükmünü yitirmiştir ancak Hristiyanlığın yeni yorumunda yaşamını sürdürmektedir.<sup>32</sup> Auerbach’a göre de İseviligi Yahudi dininin radikal bir hizbi, İsa’yı da Roma zamanında yaşamış ve din-daşları tarafından bozguncu olarak addedilmiş; az takipçisi olan heretik bir Yahudi lider olmaktan kurtarıp evrensel iddiasına taşıyan isim Pavlus’tur. Bu yüzden aslında başlangıçta tamamıyla ilmî ve oldukça teknik görünen ancak icazkarane bir hermenötik güç gösterisi olduğu kadar politik gerilimle yüklü makale, Pavlus’a en mühim görevi yüklüyor ve makalenin sonuna yerleştiriyor. Ancak bu Hegelci denklemde Yahudiler Yahudi olarak kurtulamazlar. Nasıl ki Pavlus’un Hristiyan kanonuna raptettiği Tevrat artık bir yasa kitabı ve ulusal tarih olmaktan çıkmış ve Mesih’i haber veren anlatılara dönüşmüşse, çağdaş Avrupalı Yahudiler de dönüşmüştür veya dönüşmelidir. Tıpkı Eski Ahit’teki Yahudilerin İsa’nın, Ahd-i Atik’in kendisinin de Ahd-i Cedid’in gölgesi olması gibi, çağdaş Yahudiler de ancak Avrupalı olarak, ancak kimliklerinin bir boyutunu yadsıyıp Avrupa’da yer alabilirler. İsa’nın gölgesidirler. Bu manada Auerbach’ı Avrupa’da Yahudi “sorununu” konu eden Spinoza’nın ve Marx’ın mirasına yerleştirmekte beis yok gibi durmaktadır. Ki-

<sup>32</sup>Jean-François Lyotard ve E. Gruber, *The Hyphen: Between Judaism and Christianity* (New York: Humanity Books, 1999), 15. Lyotard bu Hegelci yorumda aynı zamanda filozofun *Aufhebung*’u Pavlus’tan öğrendiğini ima etmektedir.

lise babaları döneminin mühim filozoflarından Iustinus'un diyalogunda kurguladığı Haham Trypho'ya dediği gibi "[Bu sözleri] tanımıyor musun Trypho? Tanıyor olmalısın çünkü sizin kutsal kitabınızda yazıyor, daha doğrusu bizim kitabınızda. Çünkü biz ona inanır ve itaat ederiz. Öte yandan siz okusanız da onun ruhunu kavrayamazsınız."<sup>33</sup>

## İSLAM, İBRAHİM'İN DUASI VE FİGURAL YORUM

Auerbach'ın çok uzun bir dönem Türkiye'de kalmasına rağmen Türkçe öğrenmemesi, *Mimesis*'i İstanbul'da yazmasına karşın kitapta Türkçeden ve Avrupa kimliğinin oluşmasında etkili olmuş İslam toplumlarının eserlerinden örneklere yer vermemesi kimi araştırmacılarca yadırganan bir durumdur. Daha sosyal bir kişiliğe sahip Spitzer'in kısa sürede Türkçeyi öğrenmesi ise alkışlanır. Emily Apter'e göre Spitzer'in akademik çevrelerde en az Auerbach kadar saygınlık görmesine rağmen onun kadar popülerleşmemesinin sebebi ikisinin izlediği farklı yollardır.<sup>34</sup> Spitzer'in çalışmaları geniş bir külliyat oluşturur ama sistematik bir şema sunmaz. Ayrıca Auerbach'ın *Mimesis*'i gibi bir *magnum opus*tan yoksun olması onun mirasının izini sürmeyi güçleştirir. Spitzer'in karşılaştırmalı edebiyata katkısı bu çalışma alanının üniversite bünyesindeki gelişmesiyle koşuttur, yani katkısı daha ziyade kurumsal bir hüviyete sahiptir. Onun dilbilimsel kozmopolitizmi kolektif üretimi destekliyordu. Auerbach'ın münzevi karakterinin aksine kamusal tartışmaya açık ve birlikte bilgi üretimini teşvik ediyordu. Hem Türkiye'de hem de ABD'de yetiştirdiği bilim insanları onun bu yönünü vurgularlar. Spitzer'in İstanbul Üniversitesi'nde kürsü kurucusu olduğu gibi daha sonra davetli olarak gidip yerleştiği Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Johns Hopkins Üniversitesi'nde de hayatı boyunca kürsü başkanlığını yürütmesi karşılaştırmalı edebiyat alanının oluşmasındaki rolünün kurumsal niteliğini gösterir.

*Mimesis*'te neden Türkçe bir eserin tartışılmadığı sorusunun muhatabı Auerbach'tan çok biziz. Öncelikle Auerbach'ın yaşadığı

33 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* (Washington: The Catholic University of America Press, 2003), 44.

34 Emily Apter, *The Translation Zone: A New Comparative Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 47.



dönemki Türkiye’de devletin sıkı Batılılaşma politikası Türk toplumunun yakın tarihine ve İslami kimliğine muhalif ilerliyordu. Auerbach mektuplarında Türk toplumunda yaşanan milliyetçi dönüşümün, kendisinden kaçtığı Almanya’ya ne kadar benzediğinden bahsederek hoşnutsuzluğunu dile getirir. Auerbach’tan istenen bu Batılılaşma programına uygun bir müfredattır. Bu manada Avrupalı bir filolog olarak Auerbach’ın konfor alanından çıkmasını istemek, onu Türk kültürüyle etkileşime zorlamak şöyle dursun; bunun tam aksini telkin eden bir yönetim vardır. Peki Auerbach’ın figural yorumunu idame ettirsek, mesela *Mimesis*’in ünlü birinci bölümündeki İshak’ın kurban edilişi sahnesini İslam’daki anlatıyla mukayese edersek neler çıkarabiliriz?

Jacob Taubes, daha sonra *The Political Theology of Paul* olarak kitaplaşacak ve 2000 sonrası Avrupa düşüncesinde Aziz Pavlus’un yeniden canlanmasına en büyük katkıyı sunacak Heidelberg seminerlerinde, bir defasında Amerikalı bir öğrencisinin Eski Ahit ile Yeni Ahit’in farkının ne olduğunu sorulduğuna aktarır. Eski Ahit’i bir laytmotife indirgeyecekse bunun Tanrı’dan oğul niyaz eden, bir çocuk için yalvaran kısır kadın figürü olduğunu söyler; Sara, Rebe-ka, Rahel, Hanna...<sup>35</sup> Bu motife tabii ki Tanrıyla “sözleşmenin” asıl tarafı İbrahim’i de eklemek gerekir.<sup>36</sup> Eski Ahit’te herkes Tanrıdan oğul dilemektedir. Yeni Ahit’e baktığımızda ise İsa’nın ölüleri diriltmek, âmâları iyileştirmek, kötürümleri yürütmek dahil birçok mucize gösterdiğini ancak bir şeyin hiç olmadığını yazar. Hiçbir kadın kendini Mesih’in ayaklarına atarak ondan bir evlat istemez. Çünkü bu murat onun gelişiyle son bulmuştur.<sup>37</sup> İsa vaat edilmiş

35Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul* (California: Stanford University Press, 2004), 59.

36Genesis 15: 18-21: O gün RAB Avram’la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: “Mısır Irmağı’ndan büyük Fırat Irmağı’na kadar uzanan bu toprakları, Kenliler’in, Kenizliler’in, Kadmonlular’ın, Hititler’in, Perizliler’in, Refahılar’ın, Amorlular’ın, Kenanlılar’ın, Girgaşlılar’ın, Yevuslular’ın topraklarını senin soyuna vereceğim.”; Genesis 17: 4-9: Seninle yaptığım antlaşma şudur dedi: “Birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın Avram değil, İbrahim olacak. Çünkü seni birçok ulusun babası yapacağım. Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyunca, sonsuza dek sürdüreceğim. Senin ve senden sonra soyunun Tanrısı olacağım. Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım. Tanrı İbrahim’e, ‘Sen ve soyun kuşaklar boyu antlaşmama bağlı kalmalısınız’ dedi.”

37Taubes, *The Political Theology of Paul*, 59.

oğuldur. İsa hem kendisinden önceki oğulları (Eski Ahit'teki peygamberler) tamamlayarak duayı gerçekleştirir hem de Adem'in günahının (asli/kalıtımsal günah) diyetini ödeyerek Tanrının kuzusu olur. Böylece Akide sahnelerinin tam bir figürünü (tecelli) elde ederiz. İshak, kelam olarak İsa'yı temsil ederken Tanrının gönderdiği kurbanlık da bedenini temsil eder. Böylece İsa'nın gelişi Tanrının insanlara vaadini (nimetini) tamamlar. Ayrıca Tanrının insan suretinde yeryüzüne inişi (incarnation/tecessüt) sıradan olanın yüceyle birleşmesinin, hiyerarşinin yıkılmasının kökenini oluşturur.

Auerbach'ın *Mimesis*'in birinci bölümünde –sonsözde iddia ettiği aksine– Tevrat'ın herhangi bir kısmını değil de Akide meselini seçmesi önemlidir çünkü bu kısma bütün ilksel, arke-imgeleri içerir: kalıtsal günah, vaat edilmiş oğul, kurban, Tanrı kuzusu, Tanrı'nın inayeti, insanların felahı ve gerçeğin açığa çıkması. Bu kıssanın gücünü elde eden, bu kıssanın makbul yorumunu elinde tutan grup tarihsel ve ilahi olanın kudretine de nail olduğunu ispatlamış olur. Tarihin tamamlanması, Tanrı'nın nimetini tamamlamasıyla aynı şeydir. Yani gerçeğin açığa çıkmasıdır. Bütün kutsal kitapların takip ettiği bu evrensel hakikattir.

Kuran'da Hz. İbrahim'in hangi oğlunun kurban edileceği belirtilmemiş olduğundan bu konuda görüş ayrılığı vardır. Bununla birlikte erken dönemde kurbanın İshak olduğu hususunda ittifak ederler. Sahabeden Hz. Ali ve Hz. Ömer, ulemadan ise Taberi ve İbn Kuteybe buna kanaat getirir. Abdullah b. Mes'ud İshak peygamber için "zebihullah" sıfatını kullanır.<sup>38</sup> Miladi X. yüzyılın sonuna kadar İshak'ın kurban olduğu düşüncesi hakimdir. Daha sonraki İslam uleması İshak'ı İsmail ile değiştirerek aslında bu kurban figürünü ve vaat edilmiş oğlu Hz. Muhammed'e hasrederler. Böylece Hz. İsa'yı da bir figüre dönüştürür ve Tanrının nimetini Hz. Peygamber ile tamamladığını ima ederler.<sup>39</sup> İsmail bir kölenin

38 Ömer Faruk Harman, "İshak," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/ishak> (eriş. tar. 29 Mayıs 2020)

39 Bilindiği gibi *Eski Ahit*'te Tanrı ahdini ve nimetini İshak'ın soyuna taahhüt etmiştir. İbrahim'in endişelenmemesini, İsmail'in soyundan büyük bir ümmet yaratacağını buyurur. Ne ki Tanrısal kayra İshak'a verilmiştir. Bkz. Genesis 17: 18-21: "Sonra Tanrı'ya, 'Keşke İsmail'i mirasçım kabul etseydin!' dedi. Tanrı, 'Hayır. Ama karın Sara sana bir oğul doğuracak, adını İshak koyacaksın' dedi, 'Onunla ve soyuyla antlaşmamı sonsuza dek sürdüreceğim. İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacağım; onu verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım. Ancak antlaşmamı, gelecek yıl bu zaman Sara'nın doğuracağı oğlun İshak'la sürdüreceğim.' "

oğlu olarak soyluluktan beridir. İbrahim tarafından annesi Hacer ile birlikte Mekke'ye götürülerek topluluktan uzaklaştırılmış, bir anlamda terk edilmişlerdir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber bir kölenin soyundan gelip Allah'ın nimetini tamamladığı ve kurtuluşun bilgisini vahyettiği dinin resulü olmakla yüce-alçak ikiliğinin kalkmasını, stillerin karışmasını ve özgürleşmeyi temsil eder. Peygamberin "ben iki kurbanın oğluyum" ve "ben atam İbrahim'in duası,<sup>40</sup> kardeşim İsa'nın müjdesi[yim]"<sup>41</sup> hadislerinin<sup>42</sup> bu figural yorum içinde okunması gerektiği gibi Saff suresinin altıncı ayeti de buna delalet eder.<sup>43</sup> Mesihî vaadin İsmail'in tavassutuyla Hz. Muhammed'de tecelli (transfiguration) etmesi hem Eski Ahit'teki hem de Yeni Ahit'teki ahdi feshetmiş olur. İslam ancak bu tecelliyle kendinden önceki iki semavi dini tamamlamış, aşmış ve ilga etmiştir. Aksi takdirde İslam bu ikisini tamamlayan değil, onlardan sapan bir din olurdu. Bu da onun evrenselliğine ve tarihsel rolüne, yani gerçeğin örtüsünü kaldırdığı (küfür vs. vahiy) iddiasına zarar verirdi. Müteahhirin alimlerinin akidede kurban edilenin İshak değil de İsmail olduğunu söylemeleri, durumu böyle tevil etmeleri Pavlusçu bir hamle olarak değerlendirilebilir. Bu hamleyle Pavlus'un Yahudiliğe yaptığı Hristiyanlığa ve Yahudiliğe uygulanmıştır. Bu yorum Eski Ahit ve Hz. İsa'yı Hz. Muhammed'in pre-figürü ve müjdecisi kılmıştır. Böylelikle İslam dünya tarihine eklendiği gibi Yahudilik ve Hristiyanlık da İslam'ın geçmişine/tarihine dahil edilmiştir.

Kuran-ı Kerim'in ayetleri teslisi, İsa'nın Tanrının oğlu olduğunu reddettiği gibi Yahudilerin de benzer inançlarını (Üzeyir'in Tanrının oğlu olduğu iddiası) kesin bir dille tekzip eder. Bu nedenle İslam'da bu iki dine koşut bir apokaliptik kurtarıcı inancının ve "cennetin krallığı" nosyonunun gelişmesi beklenemezdi. Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü ve vaadini tamamladığı son dinin peygamberi olmakla birlikte, ancak bir insan ve kul olduğunun

40 "Soyumuz içinden, onlara senin ayetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi çıkar Rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi." (Bakara 2: 129)

41 Burada İsa'nın müjdesinin Hristiyanlığın kutsal kitabı İncil olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

42 *Müsned* 4: 127, 128, 5: 262; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 656.

43 "Hani, Meryem oğlu İsa, 'Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim' demişti. Fakat (İsa) onlara apaçık mucizeleri getirince, 'Bu, apaçık bir sihirdir' dediler."

yadsınamaz biçimde ortaya konusu monoteizm vurgusunu gösterdiği gibi bu konudaki evrensel yasa koyuculuğunun diğer dinlere göre çok daha açık ve baskın olduğunu gösterir. Bütün bunlara rağmen miraç, mehdi ve Mesih inançları hem ulema hem de halk arasında kök salmayı başarmıştır. Araştırmacılar bilhassa tedvin döneminde Hristiyan dünyayla yoğun karşılaşmanın Mesih inancına kaynaklık ettiğini düşünürler. Mesih beklentisi mehdi inancıyla birleşmiş ve tasavvuf ekollerinin de etkisiyle hem Sünni hem de Şii Müslümanlar arasında yaygın olarak benimsenmiştir. Bu inançları diğer dinlerin etkisine ve tarihsel karşılaşmaya bağlayanlar çok haklı bir noktaya işaret etmektedir ancak bu arketipin insan zihnindeki, deyim yerindeyse, ezeli yeri ihmal edilmektedir. Eskatolojik ve apokaliptik inançlar başka bir dış etkene ihtiyaç duymaksızın bu figürü üretme kapasitesine sahiptir. İslam kaynaklarında bu tarz bir figürün tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Abdullah bin Sebe tarafından dillendirildiği düşünülmektedir. Yemenli Yahudi bir soydan geldiği sanılan ve fitne hadisesindeki rolünden dolayı tartışmalı bir kişi olan Abdullah bin Sebe'nin Hz. Ali'nin ölmediği, kıyamet gününden evvel dünyaya inip adil bir hükümlanlık kuracağı fikri (bu Taberi'de Hz. Muhammed'e atfedilir. Peygamberin İsa gibi yeryüzüne döneceği düşünülür) Müslümanlar arasında taraftar bulmamıştır ancak Galiyye (Gulat-ı Şia) mezhepleri ve insanlara ilahlık atfeden görüşleri, aşırı bulunmak ve azınlık olmak koşuluyla olsa bile, varlıklarını sürdürmektedir. Burada dikkat edilmesi lazım gelen Sebe'ye'nin marjinalleştirilerek alt edilmesi değil, dinin açık hükümlerine karşın çok erken tarihlerde böyle temayüllerin ortaya çıkmasıdır. Kendinden önceki büyük tarihsel figürün varisi kabul edilen (bu durumda Hz. Muhammed-Hz. Ali) ancak misyonunu tamamlayamadan şehit edilen figür, arkasında şahitlerini bırakmıştır. Bir gün geri dönerek şahitlerini doğrulayacak, böylece kendi şehadetini de tamamlamış olacaktır. Kurtarıcı kahraman figürün trajik ölümünün kabul edilmeyip bir şekilde yaşadığına ve döneceğine duyulan inanç, bugün dahi çok farklı formlarda hayatını sürdürmektedir. Nitekim İsnâaşeriyye'nin tevessülüyle İslam'daki bu ekstrem akımlar da daha makbul bir forma tebdil edilmiş, gelecekte belirecek mehdi inancıyla –kurtarıcının göğes alındığı inancı yerine– takviye edilmiştir. Mesih'in yeryüzüne ikinci gelişi de tekrar yorumlanarak öğretiyeye katılmıştır. Kral Davut'un soyundan gelecek kurtarıcının Yahudileri zilletten kurtarıp tekrar kendilerinin hakimi kılacağı düşüncesi –Hristiyanlık bu görüşün İsa ile tamamlandığı ve onun sadece Yahudileri değil tüm insanları

kurtardığı (kurtarıcının evrenselliği) iddiasını taşıyor– nasıl Yahudilerin sözde iktidarını ve seçilmişliğini kanıtlıyorsa, mehdi düşüncesi de Emeviler ve Abbasiler gibi devletlerin egemenliklerinin “kutlu” olduğu görüşünü güçlendirmek için kullanılmıştır. Bu devirler ne kadar uzak görünse ve beşeriyetin metafizik çağı geride bıraktığı düşünülse de figüra insanın yapıp etmelerinde kendini göstermeye devam etmektedir.

## SONSÖZ

Auerbach eserine yazdığı sonsözde kendisine rehberlik eden fikirlerden söz eder. Bunlardan ilki klasik doktrin adını verdiği, edebi temsilin hiyerarşik yapısı hakkında. Modern realizmin erken XIX. yüzyıl Fransasında ulaştığı formu bu doktrinden özgürleşmek olarak tanımlar. İkincisi, XIX. yüzyıldaki bu devrimin türünün tek örneği olamayacağına karar verir. Bunun tarihsel öncüllerinin olması gerektiğini düşünür. Klasik teoriden ilk ayrılmanın Mesih’in hikayesiyle yaşandığına inanır. Ancak bu iki kırılma, yani XIX. yüzyıl Fransız realizmi ve İsa’nın öyküsü karşılaştırıldığında bunların tamamen farklı durumlarda gerçekleştiğini ve farklı sonuçlar doğurduğunu görecektir. Bunu da “figura” ile aştığını iddia eder, fakat figura eserin çeşitli yerlerindeki örneklerden başka *Mimesis*’i tanımlayan ve organizasyonunu ortaya koyan bir teori olarak hiçbir zaman tanımlanmaz. Onun yerine bu başlığı taşıyan makalesini referans gösterir. Tamamen metinden yola çıkan, bir önsöz bile bulunmayan, okuru doğrudan tartışmasının içine çeken ve temel iddiasını da –Said’in Geertz’den esinlenerek tavsif ettiği– bu filolojik “yoğun betimlemede” bulan kitabın bu konuda farklı davranması beklenemezdi.<sup>44</sup> Soyut bir teori kurmak istemediği gibi eserlerin hepsinde ortak olarak bulunan çok somut verilerle belirlenmiş bir edebiyat tarihi de kurmayan Auerbach’ın *Mimesis*’i bu sebeple ne bir poetika ne de bir edebiyat tarihi çalışması ama sürekli elindeki metne odaklanmakla birlikte ölçeğini sürekli genişleten bir hermenötik bakıştır. Dolayısıyla Auerbach edebiyat tarihinin kendisini bir yazınsal yorumlama etkinliği olarak kuruyor. *Mimesis*’teki metinlerin işaret ettiği edebiyat tarihinin yalnızca

44 Edward Said, “Introduction to the Fifteenth-Anniversary Edition,” *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, xxi.

kendilerinin oluşturduğu bir tarihe gönderme yaptığını söylemek haksızlık olurdu, ancak bunların konvansiyonel bir edebiyat tarihi oluşturduğunu ifade etmek de Auerbach'a aynı derecede haksızlık etmek olur. Öte yandan yaklaşık üç bin yıllık bir zamana yayılan metinlerle ilgilenen *Mimesis*, mecburen bunlara düzenleyici bir şema getirmiştir: klasik doktrinin katı bir tanım içinde ele alınması, yüce (*sublime*) fikrinin esnek kullanımı (stil, duygu, vs.) gibi. Ayrıca Auerbach'ın savaş dönemi Avrupa'nın gerçeklikleri içinde yazdığını ve bu anlamda bağımsız değil, ideolojik ve politik olarak yüklü olduğunu unutmamalıyız.