

# Ankara Üniversitesi

## Dil ve Tarih-Coğrafya

### Fakültesi Dergisi

Cilt XII, Sayı: 3-4

Eylül-Aralık 1954

#### KLÂSİK FİLOLOJİDE METOD \*

Prof. Dr. SUAT SİNANOĞLU

Asrımız, çağdaş filolojiye istikametini ve metodunu verecek, Yunan ve Lâtin âlemine hâkim umumî bir kavrayıştan mahrumdur. Yirminci asır filolojisi şahsî davranışların sayısız münferitliğinde dağılır ve geçen asrın, fazlası ile rationalist, fazlası ile mantıkî bir rigorismus'un esiri telâki edilen filolojisine âtıl bir aksülâmel şeklinde tükenir görünmektedir. Geçen asır filolojisinin klâsik âleme karşı takındığı tavır, o âlem hakkında edindiği kanaat, şüphesiz, neo-klâsik kavrayışın bir neticesidir; bu kavrayış ise, filolojik çalışmalarda hyper-kritik bir temayüle yol açmıştır.

Humanismus devrinden bugüne kadar klâsik filoloji ve klâsik kültür anlayışının nasıl asırlar boyunca değiştiğini ve geliştiğini, ana hatları ile dahi olsa, burada ele almak çok uzun sürer. Fakat asrımızdaki durumu daha iyi kavrayabilmek için, geçen asır filolojisine hâkim görüşü ve bu görüşün meydana getirdiği metodu kısaca izah etmek zarurîdir. Yunan âleminde (bu devirde Roma âlemi hiç revaçta değildir), sanatta olsun, fikirde olsun, ideal âna yakalayan ve, bu ideal âna götüren teşekkül *process'unu* tamamen unutup, hükümlerini yalnız bu âna dayandıran filologlar, Yunanlılığı hislerin fırtınalarından — ve aynı zamanda sıcaklığından, samimiliğinden, heyecanından — muaf bir âlem olarak görmüşlerdir; Yunan eserlerini, yalnız akli ve şekli esas tutarak tetkik etmişlerdir. XIX. asrın ikinci yarısına heybetli şahsiyeti ile hâkim bir filologun, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff'un sayısız kabarık eserleri arasında bugün belki de en değerlisi addedilen *Herakles* commentarından birkaç misal getirmekle,

\* Bu giriş dersi, Dr. Suat Sinanoğlu'nun Ankara Üniversitesinde Yunan Dili ve Edebiyatı Profesörlüğüne getirilmesi münasebeti ile 2. 12. 1954 tarihinde verilmiştir.

hyper-kritik metodun, bilhassa metin kritiği sahasında ne gibi ifratlara yol açtığını izah edeceğim. Bu ifratlar geçen asır filolojisinde o kadar boldur ki "çağdaş filolojinin başlıca vazifesi geçen asrın yaptığını bozmaktır" hükmü artık umumî bir kanaat haline gelmiştir.<sup>1</sup>

Hyper-kritik metodun sebep olduğu hatâları dört çeşit olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu dört çeşit hatâyaya muhtelif misaller bulmak için *Herakles*'in ilk iki yüz mısraının Wilamowitz tarafından hazırlanan commentarını gözden geçirmek kâfidir.<sup>2</sup> Mahiyet itibarı ile hatâlar şu dört gruba ayrılmaktadır :

1) Filologun hükmü yanlıştır, fakat metne herhangi bir müdahale yoktur.— Meselâ, Wilamowitz, haklı olarak bir tefsir ve şerh örneği olarak kabul edilen *Herakles* commentarının başında, Euripides'in prolog tekniğini ele alır ve Atinalı şairin, tragedyaya mevzu olan hâdiseler hakkında halkın tam bir malûmat sahibi olmasını arzu ettiğini söyler.<sup>3</sup> Sonra, bu hükme uygun olarak, Thebai tyrani Lykos hakkında verilen bilgiyi yerinde bulmakla beraber (miss. 20 vd.), Amphitryon'un —bu mâruf şahsın— soyuna tahsis edilen mısraları lüzumsuz bir gevezelik (*Breite*) olarak mahkûm eder. Fakat "prolog tekniği" adı altında bir kaide kurup, bu kaideyi mihaniki olarak tatbik etmek, metnin sathında kalmak tehlikesini göze almak demektir. Nitekim, bence, prologda vaka öncesi hakkında geniş bilgi verilirken, piyeste yer alan az tanınmış şahıslar üzerinde bilhassa durulması ne kadar tabîi ise, seyircinin malûmu olan efsanede değişiklikler yapılıyorsa, mâruf şahsiyetler mutada aykırı bir ışık altında gösteriliyorlarsa, malûm hâdiseler başka bir şekilde tefsir ediliyorsa, efsanede yapılan bütün bu yenilikler ve değişikliklerin üzerinde durmak ta o kadar yerindedir. Wilamowitz Amphitryon üzerinde durulmasını zait add ediyor; fakat lüzumsuz bulduğu o mısralardan biz, bu piyeste Amphitryon'a verilen karakteri ve rolü öğreniyoruz: Amphitryon efsanede beliren genç kahraman değil, oğluna yük olan, çenesi düşük bir ihtiyardır; kâh zavallılığın acınan, kâh eski gururunu takınan bir adamcağızdır. Hep bu lüzumsuz addedilen mısralarda Herakles karşımıza yepyeni bir hüviyetle çıkar: iyi bir evlâttır, ve bilhassa, bütün kuvvetine ve insanlığın hizmetine verdiği bütün kahramanlığına rağmen, o, mukadderatın elinde oyuncak olmuş bir insandır (miss. 19, 21). Miss. 10-12'de Megara'nın düğünü anılmakla, geçmiş mesut günlerle o andaki felâket arasındaki ıstırap verici tezat kuvvetle belirtilmiş olur: unutulmamalıdır ki Euripides Yunan tragedya şairlerinin en trajik —τραγικώτατος— olanıdır. Miss. 22-25 ise çok mühimdir; burada şair Herakles'in hayatının ananevi kronolojisini altüst

<sup>1</sup> Ek. bu hususta, meselâ, A. Garcia Calvo, *Critica y Antürítica*, Emerita XXI 1 (Madrid 1952), s. 133-152.

<sup>2</sup> Euripides, *Herakles*, erklârt von U. Von Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1933.

<sup>3</sup> ,o.c. s. 218.

ettiğini seyirciye ihsas etmektedir. Hâsılı, Wilamowitz'in lüzumsuz bulduğu bu mısraların hepsinin, tragedyanın seyrini, şahısların karakterini ve rolünü belirtmek bakımından, ehemmiyeti vardır, ve bu ehemmiyet büyüktür.

2) Müşahede doğrudur, fakat bozuk metne yapılan müdahale hiçbir obiectiv delille desteklenememektedir.— *Herakles'in* mıs. 121-122'deki *corruptio* ustaca bir tashih ve son derece makul görünen <ἐκαμ'> ve <ἄρματος> ilâveleri ile anlaşılır bir hale sokulmuştur.<sup>4</sup> Fakat bu ilâvelerin orijinar metni iade bakımından hiçbir iddiası yoktur, çünkü hiçbir obiectiv delille dayanmamaktadır: *corruptio* yerini bir *coniectura*'ya bırakmıştır.

3) Müşahede mantık bakımından doğru ise de, sahnede canlandırılan hususî durumu, hisleri ve heyecanları hesaba katmadığı için, eksik ve yanlış; bu hallerde metni tadil etmek, metni düpedüz tahrif etmektir (*correctio-corruptio*).— Meselâ, Wilamowitz'in 184. mısra hakkında yürüttüğü muhakeme her bakımdan doğrudur. “ὄν σὺ φῆς εἶναι δοκεῖν” ifadesi gerçekten sarıh değildir. Bir *corruptio* düşünülebilir, ancak metin bu hali ile de pek âlâ bir mânâ veriyor: "ki o, sence, sadece görünüşte öyledir". Şu halde metnin sarıh olmadığı belirtilsin, "burada biz ὄν σὺ φῆς εἶναι κακόν gibi bir ifade beklerdik" densin, fakat metne dokunulmasın. Çünkü burada filologun *coniectura*'sına nazaran V ve P elyazmalarının müttefikan naklettiği ifade bir *lectio difficilior* teşkil etmekte, dolayısı ile *corruptio* ihtimali zayıflamaktadır.

4) Müşahede yanlıştır ve bu yanlış müşahede neticesinde üstelik sıhhatli metne müdahale vâkidir. Burada metin hiçbir sebep yokken tahrif edilmektedir.— Meselâ, mıs. 191-192 Wilamowitz'e göre<sup>6</sup> mıs. 193-194'ten sonra gelmelidir, çünkü bu iki mısra, mıs. 190'daki δούλος τῶν ὀπλων'u izah ediyormuş: yani "mızrak kırıldı mı, hoplit ölmüştür", bu sebeple o "teçhizatının kölesidir". Sıra —tabiatıyla mantıkî sıra— Wilamowitz'e göre şöyledir: hoplitin a) tek silâhı var, o kırıldı mı, silâhsız kalır; b) safta dövüşür; arkadaşlarının yiğitliği onun hayatı ile ilgilidir, okçunun ise a) sayısız okları var; b) uzaktan dövüşür, kendini tehlikeye atmaz. Bence Amphitryon'un polemik, heyecanlı sözlerinde mantıkî bir ispatta aranan simetri aranamaz. Ayrıca, acaba Wilamowitz'in anlar görüldüğü gibi δούλος τῶν ὀπλων "mızrak kırılması"nın mı izahıdır, yoksa bu ifade ile hoplitin ağır teçhizatı mı kastedilmiştir? Teçhizatının ağırlığı onu yerine, saftaki yerine mıhlar. Okçu ise nispeten arkadaşlarından müstakil olarak ve süratle hareket edebilir. Üstelik, gözden kaçırılmamalıdır ki 195. mısra 194.'ye kuvvetli bir tezatla çok iyi bağlanıyor: hoplitin tek mızrağına mukabil (mıs. 194), okçunun sayısız okları var (mıs. 195)! Görüldüğü gibi

<sup>4</sup> *o.c.*, s. 234-4. Wilamowitz'in tespit ettiği metin şöyledir: μή πόδα κάμητε βαρύτε καὶ κῶλον, ὥστε πρὸς πετραῖον / λέπας ζυγοφόρος ἐκαμ' ἄναντες ἄρματος / βάρος φέρων τροχηλάτοιο πῶλος.

<sup>5</sup> *o.c.*, s. 260

<sup>6</sup> *o.c.*, s. 261.

Wilamowitz'in muhakemesi doğru değildir; buna dayanan metne müdahalesi ise tabiatıyla tamamen yersizdir.

İşte geçen asrın neo-klâsik kavrayışına ve bu kavrayışın klâsik filolojide meydana getirdiği bu metoda karşı, çağdaş filoloji âlemi kendine has bir görüşle çıkamamaktadır. Bana öyle geliyor ki, uzunca bir zamandan beri Batı âleminin manevî gelişiminde baş gösteren —ve tarihî sebepleri gayet açık olan— buhranın tabii bir neticesi olarak, asrımız kendi yeni alâkalarının zaviyesinden klâsik âlemi yeniden değerlendirmekten âcizdir. Fernand Robert<sup>7</sup> humanist ruhun, asrımızda hüküm süren ve ahlâkî şuuru küçümseyen, dinamik olmakla övünen bütün bu fikir cereyanları ile taban tabana zıt olduğunu söyler. Bu şartlar altında filolojik problemin felsefi şuurdan yardım umması imkânsızdır. İşte bu yüzden, biraz Nietzsche'nin tesiri ile, fakat bilhassa geçen asrın filolojisine âtil bir aksülâmel olarak, evvelce tanrı Apollon'un ahenkli, berraklık ve sükûnet ifade eden —biraz da soğuk olan— hatları ile tecessüm ettirilen bu klâsik âlem, bu aynı âlem bugün cümbüş tanrısı Dionysos'un babacan, babacan olduğu kadar da müphem, muammalı, ürpertici çehresini takınmak yolunda görünmektedir. Burada da teorik bir şuurdan ziyade şahsî davranış ve âtil aksülâmel hâkimdir.

Burada, çağdaş filoloji anlayışının çeşitli cephelerine bir göz atmak belki faydalı olacaktır.

Almanya'da filolojik şuurun mümtaz temsilcileri Cauer, Immisch ve Jaeger'dir. Cauer<sup>8</sup> klâsik âlemi "ruhun pratik eğitiminin kaynağı" olarak tarif eder (*praktischer Geistesbildung*); bu âlemin tetkikinde iki davranış, iki metod tefrik eder. Hümanist metod ideal âlemi, ilmî metod ise empeirik âlemi kavrar. Immisch<sup>9</sup> Wundt'a bağlanır ve ona bağlı kaldığı nispette daha derindir. Historismus ile humanismus arasındaki antinomiye "tarihî *processus'tan* geçerek saf hale gelen bir humanismus" formülü ile aşmaya çalışması ve Alman medeniyetinin başlıca kaynağı olarak klâsik kültürü kabul etmesi dikkate şayandır. Jaeger'in kurduğu felsefi-pedagojik doktrin asrımızın filolojik sahada meydana getirdiği en mühim eser addedilebilirse de,<sup>10</sup> —haklı olarak belirtildiği gibi —Orta çağa son veren ilk Humanismus'la Almanların Neo-humanismus adı ile andığımız ikinci humanismus'unu takip eden ve XX. asrın humanismus'una yol açan üçüncü bir humanismus devri yaratacak kudrette olmaktan uzaktır; Jaeger,

<sup>7</sup> F. Robert, . *L'humanisme: essai de definition*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1946.

<sup>8</sup> P. Cauer, *Palaestra vitae* (1907),

<sup>9</sup> O. Immisch, *Wie studiert mann die klassische Philologie?* (1920) ve *Das Nachleben der Antike* (1933).

<sup>10</sup> W. Jaeger, *Paideia*, de Gruyter, Berlin.

Batı âleminin selâmeti için klâsik âlemin yeniden değerlendirilmesi icap ettiğini ileri sürüyor. Fakat belki de Batı âlemine hakikaten yegâne kuruluş yolunu gösteren bu yüksek şuur, içtimaî bir ideal olarak yaşanmadıkça, genç nesillerde yeni bir ilham ve enerji kaynağı olmadıkça, âtil kalmıya mahkûmdur. Mevcudu muhafaza ise hiçbir zaman nesillerin ruhuna taze kuvvetler katan bir ideal olamamıştır. Bernardini ile Righi'nin eserinde çok yerinde olarak ifade edildiği gibi,<sup>11</sup> fikrî bir hareket yaratması bakımından, Jaeger'in *Paideia'sına* nazaran, iki hukukçunun, Koschaker ile Engelmann'ın hukuk sahasında gösterdikleri varlık ve ortaya attıkları görüş çok daha müessir olmuştur.

Fakat filolojik şuur başka memleketlerde de asıl temsilciler bulmuştur. Rusya'da Zielinski; İtalya'da, Alman filoloji mektebine bağlı Pasquali, Alman filolojisini adı ile Alman mektebine çatan, Alman filolojisine muarız olarak bilhassa Roma âlemini, geçen asrın küçümseyici görüşüne karşı değerlendiren muhtelif İtalyan filologları —bunların arasında Rostagni, Fraccaroli, Romagnoli—, Belçikalı Etienne, Fransız Robert filolojik problemi kendi zaviyelerinden incelemekte ve yaşamaktadırlar. Fakat bütün bu şahsî davranışların meydana getirdiği dağınıklık içinde müşterek unsur bulmak icap ederse, şunu söylemeliyim ki Almanlar klâsik filoloji ve klâsik kültür anlayışında içine tekrar düşmekten korktukları insanlığa aykırı bir nizama karşı bir silâh aramaktadırlar; Zielinski<sup>12</sup> klâsik kültürle ihtilâl öncesi Rusya'sının şarklılaşmasına set çekmek istemiştir. İtalyanlar —hiç olmazsa ilk anda— Roma medeniyetinin müdafaasını üzerlerine almayı bir nevi millî gurur meselesi addetmişlerdir. Fransızlar klâsik kültürde kendi medenî ve siyasî şuurlarını görmekteyler. Hattâ Fernand Robert, çok ilintilik sebeplerle, ferdi istiyen humanismus'la sürüyü istiyen siyasî kuvvet arasında bağdaşmaz bir mücadele görmektedir.

Neticede, XX. asırda filolojik problemin hiçbir suretle gerçekten humanist bir ruhla kavranmadığını, ilintilik şartlardan azade, teorik şekilde ele alınmadığını söylemeliyim. Geniş ilhamlı, asırların üzerine çıkmaya can atan, mevzua lâyük bir kavrayış yoktur. Hattâ diyebilirim ki —nâdir istisnalarla— çağdaş filologlar klâsik filoloji ve klâsik kültür kavramını klâsik eğitim şeklinde vaz ederek, bu eğitimin pratik, fayda verici tarafını belirtmek yolunu tutmuşlardır (utilitarismus XX. asrın en meşum hastalığıdır!), yahut da klâsikleri edebî zevk kaynağı olarak göstermektedirler (böylece akademik ruh humanist ruhun yerine geçmektedir!). Hâsılı, filolojik problemin kavranışında ve dolayısıyla metoddaki umumî bir istikametsizliğin hüküm sürdüğü inkâr edilemez.

<sup>11</sup> A. Bernardini - G. Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica dal Rinascimento ad oggi*, seconda ed., Laterza, Bari 1953, 660-1.

<sup>12</sup> T. Zielinski 1903'te Moskova Üniversitesinde sekiz konferans vermiş, bunlar "Klâsik âlem ve biz" adı altında yayınlanmış ve muhtelif dillere tercüme edilmiştir.

Bugün müphem bir temayül varsa, o da —önce de belirttiğim gibi— klâsik âlemin Winckelmann'varî anlaşılmasına (yani berrak bir sükûnetin, vakur bir ululuğun hüküm sürdüğü bir âlem olarak anlaşılmasına) karşı, daha canlı, daha actual bir anlayışa erişmek temayüldür. Bunun en büyük tehlikesi modernist tefsire düşmektir; daha şimdiden filologlar Yunan eserlerinde irrational unsurlar, psikolojik incelikler, en hasta bir romantik ruhta tesadüf edilebilecek karışık iç problemler keşfetmekle meşguldürler.

Bazıları Sophokles'te bile, Yunanlılığın tarihî anları içinde *ideal* diye vasıflandırılabilir en yüksek ânin en yüksek temsilcisinde—Sophokles'te—bile irrational unsurlar görmektedirler. *Antigone*, Sophokles'in elimizde mevcut tragedyaları arasında en güzellerinden biridir. Mevzu malûmdur: Antigone'nin iki kardeşi —biri (Eteokles) Thebai'i müdafaa etmiye, diğeri de (Polyneikes) zapt etmiye uğraşırlarken—başa baş bir dövüşte birbirilerini öldürürler. Şehrin tyranı Kleon Eteokles'in büyük bir merasimle gömülmesini temin ettiği halde, vatan haini addettiği Polyneikes'in köpeklere ve kuşlara yem olmasını emreder. Kardeş sevgisinin harekete getirdiği Antigone, devletin kanunlarına rağmen, kardeşini gömer. Kleon'a karşı kendisini müdafaa ederken de hareketinin ideal sebebini izah eder, şöyle der (miss. 450 vd.) :

Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,  
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη  
τοιοῦσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ἔρισεν νόμους.  
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὤμην τὰ σὰ  
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν  
νόμῳ δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.  
Οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθεις, ἀλλ' αἰεὶ ποτε  
ῤῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ἔτου 'φάνη.

"Evet bu cüreti ben gösterdim, çünkü bu yasağı Zeus koymadı; böylesine kanunları insanlar arasında, yeraltı tanrıları ile beraber yaşayan Adalet kurmadı. Diğer taraftan senin vaz ettiğin kanunun bir ölümlüye, tanrıların yazılı olmıyan, değişmez kanunlarını çiğneyip geçmek kudretini verdiğini hiç düşünmemiştim. O kanunların mevcudiyeti bugünün veya dünün işi değil; onlar ebedîdir, kimse de ne zamandan beri var olduklarını bilmez!"

Fakat, diri olarak kapatılacağı mağaraya götürülmek üzere bulunduğu sırada Antigone, neo-klâsik görüşün kendisinden beklediğine uygun olarak bu ideal sebebi tekrar ilân edeceği yerde, —ölü kardeşine hitaben— şöyle der: "Ben sana bu saygıyı göstermekle iyi ettim. Kocam veya çocuğum için bunu yapmazdım; ama senin için yaptım, çünkü koca ile çocuk telâfi edilebilirler, ama sen —anamız babamız sağ olmadıklarına göre— telâfi edilemezsin". Goethe ile, daha doğrusu Jacob ile başlayan bu tefsir meselesi günümüze kadar gelmiştir. Bahis mevzuu irrational unsur son izah

teşebbüslerinde ortaya çıkmaktadır. Friedlânder<sup>13</sup> ve Pohlenz<sup>14</sup> bu imtiyazlı kardeş sevgisinin menşeyini pek eski bir soy dininin karanlıklarında görmekteyler. Şurası muhakkaktır ki, geçen asrın filolojisinde bariz kusur olarak beliren —peşin hükümlerin meydana getirdiği— akılcı rigorismus çağdaş filologlarda —geçmiş asırların filolojik kritiğinin her ne pahasına olursa olsun halletmiye uğraştığı problemlere karşı— müsamahakâr ve hattâ akritik bir temayül uyandırmıştır.

Bunun en karakteristik misalini Sappho'nun şiirinin tefsirinde görüyoruz. Malûmdur ki Welcker uzun bir makalesinde<sup>15</sup> eski traditionun —üzerinde, Attike komedyasının tesiri büyük olan eski tradition'un— Sappho'ya ettiği iftiraları bir bir çürütmüştür. Onun sayesinde, Sappho'nun şahsiyetini tahrif eden bütün yanlış bilgiler yığından kurtulmak, Sappho'nun şiiri ile baş başa kalmak imkânı hâsıl olmuştur. Bugün artık hiçbir filolog Sappho'nun kötü bir kadın olduğuna, ölçüsüz aşklar peşinde koştuğuna inanmamaktadır. Fakat bir problem hâlâ mevcuttur. Sappho'nun şiirlerinde —sonradan (hem de ona izafeten) "Lesbik aşk., adı ile adlandırılan— bir temayülün tezahürleri o kadar barizdir ki, ne Welcker'in, ne Wilamowitz'in,<sup>16</sup> ne de —galiba son olarak— Valgimigli'nin<sup>17</sup> bu husustaki düşünceleri insanı asla tatmin etmemektedir. Buna mukabil son olarak yepyeni bir temayül belirlemiştir; bu temayülde olan filologlara göre<sup>18</sup> Sappho'nun şiirinin tefsirinde ahlâkî problemden pek âlâ sarfî nazar edilebilir. Bana öyle geliyor ki çağdaş filoloji, hyper-kritiklikten sakınıırken, farkında olmadan hypo-kritikliğe düşmektedir. Kanaatimce, asırlar boyunca filolojik faaliyeti idare etmiş olan humanist ruh ve bizzat bu faaliyetten feyiz almış olan, tarihî tecrübe ile olgunlaşmış bulunan bu hümanist ruh, Batının manevî gelişimindeki duraklama ile —bu duraklama neticesinde— dağılıp gitmiştir. Kalan, belki şeklen daha obiectiv, fakat hakikatte akademik ve bazen sathî bir faaliyet ve araştırma tarzıdır.

Araştırmaların neticesini herhangi bir hüküm vermeksizin, veya hiç olmazsa vermemeğe gayret edilerek, arz etme tarzı, subiectivlikten mümkün olduğu kadar kaçınmak, şeklen olsun bir obiectivliğe erişmek gayesinin bir neticesidir. Relativist görüş her hükmün muayyen bir ân için muteber olduğunu filologlara öğretmiştir. Fakat filologlar unutmak-

<sup>13</sup> Friedlânder, *Antike* I, s. 304.

<sup>14</sup> Pohlenz, *Die griechische Tragödie* II, Teubner 1930, s. 55.

<sup>15</sup> G.F. Welcker, *Kleine Schriften*, s. 80 vd.

<sup>16</sup> Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913.

<sup>17</sup> M. Valgimigli, *Saffo*, Padova dergisi (Ağustos 1933) ve Enciclopedia Italiana, s.v.

<sup>18</sup> Bk. meselâ G. Perrotta, *Pindaro e Saffo*, Laterza, Bari 1935, s. 28-31, bilhassa s. 31: "Ma piu importa questo: Saffo e soprattutto una poetessa, anzi e soltanto una poetessa per noi; soltanto la sua poesia noi dobbiamo giudicare, e soltanto in essa noi possiamo trovare la sua immagine ..." ve A. Weigall, *Sappho de Lesbos, sa vie et son epoque*, Payot, Paris 1951.

tadırlar ki hüküm vermemekle insan ideal tarihî *processus*'un dışına çıkamaz, yani bu relativlikten kurtulamaz. Esasen bir mevzuu vaz ediş tarzı, mevzuun ayarlanması kendi başına bir değer hükmü taşır; bu hüküm zımnî olmakla, alenî hükümden hiç te daha az vazih değildir.

Gene bu umumî temayülün bir neticesi —metin kritiği sahasında beliren bir neticesi— elyazmalarının naklettiği metne taassuba varan bir sadâkattir. Geçen asır filolojisi metni ne kadar serbestçe tâdil etmişse, çağdaş filoloji nakledilen metne kendini o kadar bağlı görmektedir. Bu sadâkat, bir yandan geçen asır filologlarının metinlerde yaptıkları tahrifleri reddediyor, "bir *coniectura* hiçbir zaman nakledilen *lectio*'dan daha emin değildir" prensipine, bu eski prensipe yeni bir itibar veriyorsa da, diğer yandan, bu sadâkat, aşırı tezahürlerinde, filoloji çalışmalarında gerçek bir aşkın, gerçek bir bağlılığın, gerçek bir alâkanın mevcudiyetinden zaman zaman şüphe ettirmektedir. O gerçek aşk ki, Renaissance filologlarını hakikaten dahiyane buluşlara muktedir kılmış ve —böyle diyebilirsek— klâsik etüdlere bir iç hayat vermiştir; o gerçek alâka ki ancak filolojik faaliyetin ideal plânda, teorik plânda yapılacak şuurlu bir izahından doğabilir; bir başka diyimle, o gerçek alâka ki yalnız ve yalnız filolojik problemin—içinde bulunduğumuz tarihî ânın zaviyesinden ele alınarak—halledilmesinden doğabilir.

Çünkü çağdaş filoloji, takındığı "soğuk, akademik ve pseudo-obiectiv tavrının icabı, *emendatio* faaliyetine, bu faaliyetin lâyük olmadığı bir ilgisizlik göstermektedir. Zira, bir metnin kritik yoldan tespiti demek, o metni yaşamak demektir; bu metinler filolojik faaliyetin sayesinde hayat kazanmakta, hayat kazanınca da, tarihî *processus*'un muhtelif anlarında beşeriyetin manevî âlemine hayat katmakta idiler.

Nakledilen metne ölçülü bir sadâkat ne kadar yerinde ise, bu sadâkatin —esasen çağdaş filolojinin istikametsiz gidişinden beklenmesi icap eden— aşırı tezahürleri o kadar mahsurludur. Nitekim modern bir tâbiniri, hypo-kritik bir surette, müdafaası mümkün görünmeyen bir *lectio*'yu, sadece bize öyle nakledilmiş olduğu için, muhafaza ettiği vâkidir. Bunun küçük, fakat karakteristik bir misali Parmentier'nin *Troialı Kadınlar* tabında mevcuttur.<sup>19</sup> Hekabe, diğer esir kadınlarla, Yunanlıların kendileri için tespit ettikleri akıbeti haklı bir endişe ile beklemektedir. Bu arada (miss. 159-160)

Ἦ τέκν', Ἀχαιῶν πρὸς ναῦς ἤδη  
κινεῖται κωπήρης χεῖρ

der. Parmentier bu iki mısraı "Çocuklarım, Yunan gemilerinin içinde, eller küreğe sarılarak hareket etmiye hazırlanıyorlar" şeklinde anlamaktadır. Fakat πρὸς acc. ile "karşısında, yakınında" mânâsına gelmeklebe-

<sup>19</sup> *Euripide*, t. IV, ed. Les Belles Lettres, Paris 1949, s. 35.



raber, hiçbir zaman "içinde" mânâsına gelmez. Nitekim önceki tâbiler metinde çeşitli tâdiller yapmak yolunu tutmuşlardır. Bence *πρός*'un mânâsı zorlanacağı yerde, *κωπήρης* sıfatının mânâsı üzerinde durulmalıdır. Bu sıfat "kürekli", daha doğrusu "kürek tutan" demektir. Şu halde doğrudan doğruya "kürek çekmek" fiili bahis mevzuu değildir. Hekabe'nin sözleri pek âlâ şöyle anlaşılabilir: "Çocuklarım, Yunan gemilerinin yanı başında kürek tutan eller (yani "kürek çekmekte usta eller, gemici elleri") harekete geçti"; yani Hekabe Yunanlıların henüz kumsalda gemilerini denize indirmek faaliyeti ile meşgul olduklarını ifade etmektedir. Demek istediğim şudur: metne itimat, metne sadâkat, onun mânâsını zorlayarak aynen kabul etmemizi değil, metni ifade ettiği gerçek mânaya daha yakın bir şekilde tefsir etmemizi icap ettirir.

Umumî olarak şunu söylemek isterim ki klâsik âlemin yeni bir değerlendirilmesi yapılamadığı için (yeni bir kritik tavrın takınılmasına, yeni bir metodun teşekkül etmesine imkân verecek ise yalnız böyle bir değerlendirilmedir)— böyle bir değerlendirme yapılamadığı için, biz bugün yepyeni bir durum karşındayız. Malûmdur ki bir cemiyetin alâkalarının değişmesi, manevî âlemde yeni fetihlere değilse de, daima yeni kavrayışlara yol açar. İşte bana öyle geliyor ki bizim asrımızda bu alâkalar, yeni şartların ve yeni menfaatlerin zoru ile, gelişeceği ve değişeceği yerde, dağılmaktadırlar. Öyle ki manevî gelişimin duraklaması ile filolojik problemin yeni bir kavranışına erişilememesinin tabiî neticesi olarak belli bir metod da belirmiş değildir; kastım, tabiatıyla, gerçek metoddur, düşünen ruhun âdeta bir şekli olan, onun içinde âdeta hallolan gerçek metoddur. Bu yüzden, zarurî olarak, doğmakta olan yeni bir takım ilimlerin metodlarından ilham alan ve önceden tesbit edilmiş bir takım kaideler mecmuu şeklinde tezahür eder görünen bir metodun tatbiki müşahede edilmektedir. Filologların bugün tatbik ettikleri metod, mevzua nüfuz eden, metnin ruhunu kavriyan bir metod olmaktan ziyade, zaman zaman, maddî unsur (bizim sahamızda, nakledilmiş olan metni) her şeyin üstünde tutan haricî bir metod olarak görünmektedir. Misal olarak, Parmentier'nin *Herakles'in* 119-122. mısralarını tashih denemesini zikredebilirim;<sup>20</sup> burada, metinde mümkün olduğu kadar az değişiklik yapmak endişesinin (bu endişe aslında çok yerindedir) en akla yakın bir mânâyâ varmak endişesinden üstün tutulduğu göze çarpmaktadır: buda, bahis mevzuu edilen metodun sıhhatinden şüphe ettirmektedir. Buna mukabil, Wilamowitz'in —önce zikretmek fırsatını bulduğumuz— tashihi, metne nazaran daha serbest olmakla, beraber, mânâca çok daha tatmin edicidir.

Bu "haricî" diye adlandırdığım metodun bazan bir hüner gösterisi mahiyetini aldığına da misaller getirilebilir. Son olarak rasladığım misal

<sup>20</sup> Revue de Philologie (1920), s. 167 vd. ve *Euripide*, t. III, ed. Les Belles Lettres, Paris 1950, s. 26:..., ὥστε πρὸς πετραῖον / λέπας ζυγαφόρον ἀνιέντες πῶλλον ὡς / βάρους φέροι τροχλάτσιοι πηλοῦ.

## SUAT SİNÂNOĞLU

şudur: Theokritos'un XI. eidyllion'unda sözde bir tenakuzu önlemek için, bir filolog<sup>21</sup> 13. mısradaki **AEIΔQN**'u **AEIΔQN** olarak okumayı teklif ediyor. **Δ**'in altındaki çizginin silinmesi ile —nakledilen metnin bu kadar cüzî bir tādili ile— tenakuz ortadan kalkar, iddiasındadır. Fakat acaba bu tenakuz var mıdır? mesele **Δ**'yi **Λ** şekline sokmaktan çok daha mühim ve şumullü olup, bütün şiirin tefsirine, hattâ Theokritos'un sanatının anlaşılmasına dayanmaktadır. Bu münferit meselenin münakaşası burada yapılamaz; ancak filologun, tashihi ile elde ettiği mânânın sıhhatinden ziyade, bu tashihin cüzîliğine ehemmiyet verdiği, bunun büyüüne kapıldığı aşikârdır; zira, bizzat kendisi **λω**'nun erotik mânâda "arzu etmek"i ifade ettiğine dair hiçbir misal bulunmadığını kabul etmektedir.

İşte Türkiye'de klâsik âlemlerle ilgili filolojik araştırmaların başladığı şu sıralarda, klâsik filolojinin —ve umumiyetle filolojinin— yeni bir ilim olarak Türkiye'de yer aldığı sıralarda, Batı'da klâsik filoloji ve klâsik kültür anlayışı böyle derin bir buhran geçirmektedir.

Bizim durumumuzun, bizim filolojik probleme karşı aldığımız vaziyetin ne olduğunu izah etmem belki luzumsuz olacaktır. Çünkü problemi vaz edişimden, onun hallinin, kendi zaviyemizden, ne olabileceği oldukça vazih bir şekilde anlaşılmaktadır.

Türkiye'nin, içinde bulunduğu tarihî ân müstesna ve kendine has bir ândır. Dolayısı ile Türkiye'de çalkanan menfaatler, yer eden görüşler, kaynaşan hayat, manevî âleme karşı uyanan ihtiyaç ve alâka, Batı'daki menfaatlerden, görüşlerden ve alâkalardan çok farklıdır. İşte bizim filolojik problemi anlayışımız bu değişik faktörlerin tesiri ile bambaşka bir istikamet alacaktır. Daha şimdiden bizim klâsik âlemi anlayışımız, Batı'nın anlayışına nazaran daha sıhhatli, daha canlı, actual problemlerimizle sarmaş dolaş olduğu için —böyle diyebilirim— daha müşahhastır.

Ben klâsik âlemi en yüksek ideal değerlerin doğduğu âlem olarak görüyorum ve o değerlere —ihtiva ettikleri sonsuz beşerîlik dolayısı ile— ebediyen muteber nazarı ile bakıyorum. Manevî faaliyetin daimî gayesinin, bu değerlerin daima yenilenen fethi ve geliştirilmesi olduğu şuuru bizi aydınlattığı müddetçe tuttuğumuz yol hakikat yolu olacaktır. Çünkü, kanaatimce, insanlığın manevî *processus'u* bu ideal değerlerden hayatîyet almakta ve bu ideal değerlere yeni hayat vermektedir; o kadar ki Avrupa'nın fikir tarihinin, klâsik âlemin meydana koyduğu ideal değerlerin fethinin ve geliştirilmesinin tarihinden başka bir şey olmadığı inkâr edilmez bir gerçektir.

Bana öyle geliyor ki biz daha şimdiden filolojik problemi kendimize has bir tarzda ele alabilir, onu yeni bir hal şekline bağlayabiliriz. Bu yeni

<sup>21</sup> O., C a t a u d e l l a, *Un'aporia del "Ciclope" teocriteo*, Revue des Etudes Grecques, sayı 311-313 (1953), s. 473-478.

## KLÂSİK FİLOLOJİDE METOD

kavrayış ilk Humanismus'un heyecanını, Renaissance'ın, Akılcı cereyanın, Neo-klâsik ve Romantik cereyanların zengin tecrübeleri ile birleştiren şümüllü bir kavrayış olacaktır. Bu kavrayışa bariz karakterini, içinde bulunduğumuz tarihî ân verecektir; çünkü içinde bulunduğumuz bu tarihî ân hayatın bütün coşkun tezahürlerini görmemize, bu hayatı —her türlü mücerretlikten ve refleks düşünceden uzak olarak— yaşamamıza en müsait zemini hazırlamıştır.

Bizim klâsik âlemi anlayışımız, bu tarihî ânın meydana getirdiği şartlardan müteessir olarak meydana yavaş yavaş gelmekte ve Batının manevî *processus*'una belli bir hüviyetle katılmaktadır.

Malûmdur ki geçmiş devrin neo-klâsik görüşü Yunanlılığı kendine has ve son derece conventional bir şekilde anlamış, bu anlayışını tanrı Apollon'un, daha doğrusu Belvedere Apollon'unun tasviri ile tecessüm ettirmiştir. Buna mukabil —daha önce söylediğim gibi—, XX. asrın âtil aksülâmeli (çünkü XX. asrın filolojik probleme karşı davranışı "geniş bir syntesis'ten doğan yeni bir görüş" olmaktan çok uzaktır)—bu âtil aksülâmel neo-klâsikliğin şekilci ve soğuk kavrayışına karşı, klâsik eserlerde zaman zaman kuvvetle belirlediğini müşahade ettiği dionysiak ruhu —zımnen veya alenen— ileri sürer görünmektedir.

Bence Dionysos ruhu Apollon ruhunu nakzeden bir tezat değildir. Bu iddia klâsik âlemin yeni bir değerlendirilmesine temel teşkil edebilir kanaatindeyim. Hislerinin bütün canlılığı ile, hattâ hislerinin bütün şiddeti ile, düşüncenin sonsuz vekarı, hükümran sükûneti ile yakalanan, duyulan, anlaşılan bir klâsik âlem kavrayışı, filolojik problemin, en doğru hal tarzıdır; uzun orta çağ uykusundan uyanan cemiyetimiz için ise, şüphesiz, en uygun hal tarzıdır. Çünkü bir insanın hissî ânı onun ideal ânını asla bertaraf etmez; hissî ân ideal ânın zarurî olarak öncesidir; teşekkülünü temin ettiği bu ideal ân tarafından da asla zarurî olarak yok edilmemektedir. Antigone, içinde çarpışan şiddetli hisler sayesinde ebedî ve ilâhî kanunların mevcudiyetini keşfettikten sonra, yani duygusu düşünce olduktan sonra dahi, mystik bir sükûna asla kavuşmuş değildir; hâlâ hislerinin kopardığı fırtınanın içinde çalkanmaktadır; kardeşine hâlâ hasret duymakta, Kreon'a isyan etmekte, kendisini bekliyen akıbetten korku duymaktadır; hâlâ ıstırap çekmektedir. Bu ıstırapı intihar ettiği âna kadar devam edecektir. Fakat hareketinin, düşüncesinin doğruluğuna inandığı için her türlü akıbeta azimle karşı koymakta, kendi içinde kurmaya muvaffak olduğu ahengi vakur söz ve vakur hareketleri ile dışarıya aksettirmektedir. Yunan *serenitas*'i işte budur. Bu *serenitas*, bu ferahlık veren sükûnet, insan yaradılışına en uygun bir zihin ve ahlâk teşekkülüne sahip olmanın neticesidir. Fakat Nietzsche'nin Apollon ruhu dediği ruha, ahenk dolu, ölçülü, itidalli ruha sahip olmak Dionysos ruhunun aynı zamanda mevcut olmasına mâni değildir. Çünkü insan yaradılışına en uygun bir zihin ve ahlâk teşekkülüne sahip olmak, hisleri, heyecanları,

hattâ ihtirasları bertaraf etmek demek değildir. Bilâkis, Yunan zihin ve ahlâk teşekkülü o kadar berrak ve insanlığa o kadar yakın olduğu içindir ki, bu his ve heyecanları azamî derecede kıymetlendirmesini, onları bütün şiddeti ile tatmasını ve en şuurlu bir şekilde ifade etmesini bilmıştır.

Klâsik âlemin bu kavranışında beşeriyetin ideal değerlerinin değişmez ve bozulmaz olduğu inancının payı büyüktür.

*Ilias*'ın sonuncu kitabında Troia'nın ihtiyar kiralı gece vakti surlardan çıkarak düşman ordugâhında, oğlu Hektor'u öldüren Akhilleus'un çadırına gider. İhtiyar kiralın, bir çok oğullarını savaş meydanında öldüren düşmanı ile karşılaştığı zaman neler duyduğuna dair tek kelime yoktur. Homeros şöyle der (mıs. 477-479) :

Τὸς δ' ἔλαθ' εἰσελθὼν Πρίαμος μέγας, ἄγχι δ' ἄρα σταῖς  
χερσὶν Ἀχιλλῆος λάβει γούνατα καὶ κύσε χεῖρας.  
δεῖνὰς ἀνδροφόνους, αἱ οἱ πολέας κτάνων ὕλας.

"Ulu Priamos kimsenin dikkatini çekmeden girdi, Akhilleus'a yanaşarak dizlerine sarıldı, ellerini, *korkunç, insan kanına bulaşmış, bir çok oğullarını öldüren o elleri öptü.*" Priamos'un trajedisi bu birkaç kelime ile anlatılmıştır. Fakat bu bir iki kelime insan ruhunun, bir baba kalbinin ne kadar tahammüllü olabileceğini açık bir şekilde ilân ediyor, Priamos'la Akhilleus —biri ölen oğlunun acısı ile, öbürü özlediği ihtiyar babasının hasreti ile— karşılıklı olarak ağladıkları vakit, o ağlayışta bütün insanlığın İstırabı, insanlığın bütün problemleri mevcuttur. Homeros çoktan dost-düşman tefrikini aşmış, insanlığı sonsuz bir sevgi hissi ile kucaklamıştır. Asırlarca sonra, Sophokles, asil bir genç kızın ağzı ile bu aynı ilâhi, ebedî kanunların şuuruna erdiğini haykırmıştır. Klâsik âlemi bu şekilde kavriyan bir insanın, Antigone'nin kardeşine duyduğu derin hissi mazinin karanlıklarına bürünen eski bir soy dininin şuarsuz kalıntısı olarak tefsir edenlere inanması tabiiyle imkânsızdır.<sup>22</sup>

Aynı şekilde, ben, ahlâkî problem çözülmedikçe, Sappho'nun ruhuna ve şiirlerine gerçekten nüfuz edilebileceğine inanmıyorum. Sappho'nun kız arkadaşlarına karşı beslediği şiddetli sevginin mahiyeti cinsî bir sapıklık olarak değil de, ilk gençliğin güzelliği, taze heyecanlan, sonsuz büyüü içinde izah edilmese, Lesbos'lu büyük şairin sanatına nüfuz edilemez. Ahlâkî problem, bence, cinsî sapıklık sahasında değil, aşka âşık olunan ilk gençliğin hissi ve psikolojik âleminde halledilmelidir. Esasen dünya dünya olalı kızlık hakkında söylenen mısraların en içlilerini söylemiş olan, ana şefkatini en tatlı sözlerle ifade etmiş olan, düğün şarkıları ile çağdaşları arasında ve bu düğün şarkılarını okumak bahtiyarlığına eren nesiller arasında ölmez bir ün kazanmış olan hassas ve çok büyük bir şairi ahlâken düşük

<sup>22</sup> Su. Sinanoğlu, *Sophokles'in Antigone'sinin mıs. 904 vd. hakkında*, D.T.G.F. Dergisi XI, 2-4 (1953), s. 287 - 301.

(hem de ne kadar düşük!) tasavvur etmek, Sappho'nun şahsiyetini de, sanatını da anlamamak demektir. Çünkü ben, ancak beşerî ve ulu hislerden ilham alan bir sanatın, büyük sanat mertebesine erişebileceğini düşünüyorum.

Görülüyor ki filolojik probleme karşı takınılan bu tavır, akıl ve his olarak ikiye bölünmiyen ferdin ve onun teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmıyan hayatının bir bütün olarak kavranılmasına ve, daimî tarihî akışın içinden —tarihî tecrübe sayesinde— *abstractio* yolu ile çıkarılan ideal değerlere karşı duyulan sarsılmaz teorik inanca dayanmaktadır. Filolojik problemi böyle anlamamız, bizi daha şimdiden—bambaşka ilintilik şartların tesiri altında kalan— Avrupa'daki filolojinin seyrini körü körüne takip etmek durumundan, taklitçilik durumundan, kurtarmıştır!

Benim bütün temennim, bu klâsik kültür ve klâsik filoloji anlayışımızın —bize en sıhhatli metodu ilham etmek sureti ile— Türkiye'de filoloji sahasında feyizli araştırmalara yol açması ve klâsik âlemin anlaşılmasına olduğu kadar modern şuurun teşekkülüne de elzem olan hümanist ruhun tekrar canlanmasına yardım etmesidir.