

# Augustine and Manichaeian Christianity

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (255 Sayfa)  
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

## --- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

## --- SAYFA 2 ---

Augustine ve Maniheizm Hristiyanlık

## --- SAYFA 3 ---

Nag Hammadi ve Maniheizm Çalışmalar Editörler Johannes van Oort ve Einar Thomassen Yayın Kurulu j.d. beduhn – m.s. deconick – w.-p. funk i. Gardner – S.N.C. yerine – a. marjanen s. nagel – l. Painchaud – b.a. Pearson n.a. Pedersen – s.g. richter - j.m. robinson m. Scocello – j.d. Turner – g. wurst CİLT 83 Bu seride yayınlanan başlıklar brill.com/nhms adresinde listelenmiştir.

## --- SAYFA 4 ---

Augustinus ve Maniheizm Hristiyanlık Hippo Augustine hakkındaki Birinci Güney Afrika Konferansından Seçilmiş Makaleler, Pretoria Üniversitesi, 24-26 Nisan 2012 Düzenleyen: Johannes van Oort LEIDEN • BOSTON 2013

## --- SAYFA 5 ---

Kongre Kütüphanesi Yayında Verilerin Kataloglanması Güney Afrika Hippo Augustine Konferansı (1: 2012 Pretoria Üniversitesi) Augustine ve Maniheizm Hristiyanlık: Hippo Augustine hakkındaki ilk Güney Afrika Konferansından seçilmiş makaleler, Pretoria Üniversitesi, 24-26 Nisan 2012 / Düzenleyen: Johannes van Oort. sayfa cm'dir. – (Nag Hammadi ve Maniheizm çalışmaları; cilt 83) Dizin içerir. ISBN 978-90-04-25477-0 (ciltli: alk. kağıt) – ISBN 978-90-04-25506-7 (e-kitap) 1. Augustine, Aziz, Hippo Piskoposu – Kongreler. 2. Maniheizm – Kongreler. I. Başlık. BR65.A9S645 2012 270.2092-dc23 2013018716 Bu yayın çok dilli "Brill" yazı tipinde dizilmiştir. Latin, IPA, Yunanca ve Kiril alfabesini kapsayan 5.100'den fazla karakterle bu yazı tipi özellikle beşeri bilimlerde kullanıma uygundur. Daha fazla bilgi için lütfen [www.brill.com/brill-typeface](http://www.brill.com/brill-typeface) adresine bakın. ISSN 0929-2470 ISBN 978-90-04-25477-0 (ciltli) ISBN 978-90-04-25506-7 (e-kitap) Telif Hakkı 2013, Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda. Koninklijke Brill NV, Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers ve Martinus Nijhoff Publishers markalarını bünyesinde barındırmaktadır. Her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı yayıncının önceden yazılı izni olmadan çoğaltılamaz, tercüme edilemez, bir erişim sisteminde saklanamaz veya elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt veya başka herhangi bir biçimde veya herhangi bir yöntemle aktarılamaz. Dahili veya kişisel kullanım için öğelerin fotokopisini çekme yetkisi, uygun ücretlerin doğrudan The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, ABD'ye ödenmesi koşuluyla Koninklijke Brill NV tarafından verilmektedir. Ücretler değişebilir. Bu kitap asitsiz kağıda basılmıştır.

## --- SAYFA 6 ---

|                                                                                                                                              |      |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| İÇİNDEKİLER Önsöz: Augustinus ve Maniheizt Hristiyanlık: Augustinus Araştırmalarında Paradigma Değişimine İlişkin Bir Tanıklık mı? . . . . . | ix   |
| Katkıda Bulunanlar Listesi . . . . .                                                                                                         | xvii |
| Jason David BeDuhn "Mesih'ten Ayrılmamak": Augustine "Maniheizt" ve "Katolik" Hristiyanlık Arasında. . . . .                                 | 11   |
| Augustinus'un Maniheizm'e Borçları. . . . .                                                                                                  | 2    |
| Augustine'in Maniheizt ve Katolik Hristiyanlık Arasındaki Aracılık Konumu. . . . .                                                           | 12   |
| Jacob Albert van den Berg Faustus'un Capitula'sında İncil'den Alıntılar. . . . .                                                             | 19   |
| 1 Giriş . . . . .                                                                                                                            | 19   |
| 2 Eski Ahit Alıntılarının Bağlamı . . . . .                                                                                                  | 21   |
| 3 Eski Ahit Metinlerinin Biçimi . . . . .                                                                                                    | 26   |
| 4 Faustus'un Kaynakları Hakkında Bazı Düşünceler. . . . .                                                                                    | 30   |
| 5 Sonuçlar . . . . .                                                                                                                         | 34   |
| Majella Franzmann Augustine ve Maniheizt Sadaka Verme: Dışlayıcı Uygulamalarla Evrensel Bir Dini Anlamak . . . . .                           | 37   |
| 1 Maniheizt Sadaka Kavramı . . . . .                                                                                                         | 38   |
| a Metinlerden . . . . .                                                                                                                      | 38   |
| b Uygulamada . . . . .                                                                                                                       | 39   |
| 2 Ayrıcalıklı Topluluklar ve Yiyecek Hariç Tutma . . . . .                                                                                   | 43   |
| 3 Sonuç . . . . .                                                                                                                            | 47   |
| Therese Fuhrer Maniheizt İmgeleri Yeniden Kodlamak: Augustine'in De Ordine'inin Dramatik Ortamı. . . . .                                     | 51   |
| 1 Ön Açıklama: Augustine Milano'da—Maniheizt'ten 'Katolik' Kilisesinin 'Dönüştürülmüş' Üyesine. . . . .                                      | 51   |
| 2 De ordine'deki Tartışma: Dünya Düzeninde Malum. . . . .                                                                                    | 54   |

## --- SAYFA 7 ---

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| vi içindekiler 3 De ordine'in Dramatik Ortamı, Anlamı ve Yorumlanması . . . . .                  | 55  |
| 4 Motiflerin ve İmgelerin Maniheizt Dili . . . . .                                               | 60  |
| 5 'Ayar Metni'nin Platonik ve Maniheizt Kodlamasına Karşılığı. . . . .                           | 62  |
| 6 Malumun Dünya Düzenindeki 'Yeri'. . . . .                                                      | 65  |
| 7 Sonuç . . . . .                                                                                | 68  |
| Iain Gardner Mani, Augustine ve Tanrının Vizyonu. . . . .                                        | 73  |
| 1 Maniheiztlerin Güneş ve Ay'a Günlük Duaları. . . . .                                           | 73  |
| 2 Güneş ve Ay Tutulmaları . . . . .                                                              | 77  |
| 3 Maniheizt Kozmoloji ve Eskatoloji. . . . .                                                     | 79  |
| 4 Augustine'in Eleştirisi ve Tanrının Vizyonu . . . . .                                          | 82  |
| Andreas Hoffmann Az ve Çok: Augustine'in Maniheiztlerle Tartışmasının Bir Motifi. . . . .        | 87  |
| 1 Hortensius . . . . .                                                                           | 88  |
| 2 Maniheizm. . . . .                                                                             | 91  |
| 2.1 Entelektüel Talep: Birkaç "Aydınlanmış" . . . . .                                            | 92  |
| 2.2 Etik Talep: Birkaç "Aziz" . . . . .                                                          | 95  |
| 3 Maniheiztlerle Tartışmada Azınlık ve Çoğunluk. . . . .                                         | 98  |
| 4 Sonuç . . . . .                                                                                | 105 |
| Annemaré Kotzé Augustine'in İtiraflarının Merkezinde Bir Sınır Manicisine Protreptic 4 . . . . . | 107 |
| 1 Giriş . . . . .                                                                                | 107 |
| 2 'Eşikteki Maniheizt'. . . . .                                                                  | 107 |
| 3 4. Kitabın Yapısı . . . . .                                                                    | 109 |
| 3.1 Giriş . . . . .                                                                              | 109 |
| 3.2 4. Kitapta Burs . . . . .                                                                    | 109 |
| 3.3 4. Kitabın Yapısı . . . . .                                                                  | 114 |
| 4. Sınırdaki Maniciye Protreptic Olarak 4. Kitabın Merkezi Pasajı. . . . .                       | 123 |
| 4.1 Giriş . . . . .                                                                              | 123 |
| 4.2 Paragraf 4.14-15: Düşünme ve Dua. . . . .                                                    | 126 |
| 4.3 Paragraf 4.16-19: Ruhun ve Diğer Ruhların Kesme İşareti . . . . .                            | 127 |
| 5 Sonuçlar . . . . .                                                                             | 133 |

## --- SAYFA 8 ---

|                                                                                                                      |     |                                                                                                                       |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| içindekiler vii Josef Lössl Augustine "Gerçek Din" üzerine: Maniheizmin De vera Religione'deki Yansımaları . . . . . | 137 | 1 De vera dinin                                                                                                       |
| Üzerindeki Birçok Etki ve Amaçlar . . . . .                                                                          | 137 | 2 Maniheist Karşıtı Argüman Teknikleri ve Maniheist Yanıtlar . . . . .                                                |
| . . . . .                                                                                                            | 140 | 3 Maniheist Etkiler ve Arka Plan . . . . .                                                                            |
| . . . . .                                                                                                            | 144 | 3.1 Muhatap (Romanianus). . . . .                                                                                     |
| . . . . .                                                                                                            | 144 | 3.2 Augustine'in Bir Maniheist Olarak Kendi Tarihi. . . . .                                                           |
| . . . . .                                                                                                            | 147 | 4 Sonuç . . . . .                                                                                                     |
| . . . . .                                                                                                            | 152 | Johannes van Oort Tanrı, Bellek ve Güzellik: Augustine'in İtiraflarının 'Manici' Bir Analizi, Kitap 10,1-38 . . . . . |
| . . . . .                                                                                                            | 155 | 1 Maniheist Okuyuculara Yönelik Bir Çalışma Olarak İtiraflar. . . . .                                                 |
| . . . . .                                                                                                            | 155 | 2 Konf. 10. . . . .                                                                                                   |
| . . . . .                                                                                                            | 157 | 2.1 Kitap 10 ve Bölümü. . . . .                                                                                       |
| . . . . .                                                                                                            | 157 | 2.2 Açılış Pasajı (konf. 10,1) . . . . .                                                                              |
| . . . . .                                                                                                            | 158 | 2.3 Hafızada Tanrı'yı Aramaya Başlamak (conf. 10.7ff.) . . . . .                                                      |
| . . . . .                                                                                                            | 162 | 2.4 Tanrı ve Beş Duyu . . . . .                                                                                       |
| . . . . .                                                                                                            | 166 | 2.5 Tanrı ve Hafıza: konf. 10,12-13 ve Kephalaion 56 Karşılaştırıldı. . . . .                                         |
| . . . . .                                                                                                            | 168 | 2.6 Hafıza Yeteneği Yücedir' (conf. 10,26), fakat Tanrı Onu Aşar (conf. 10,37) . . . . .                              |
| . . . . .                                                                                                            | 172 | 2.7 Güzellik Olarak Tanrı (conf. 10,38) . . . . .                                                                     |
| . . . . .                                                                                                            | 173 | 3 Sonuçlar . . . . .                                                                                                  |
| . . . . .                                                                                                            | 174 | Nils Arne Pedersen Batı Geleneğinde Maniheist Kendini Tanımlamalar. . . . .                                           |
| . . . . .                                                                                                            | 177 | 1 Antik Çağda Hristiyan Gruplar Arasında Öz Adlar ve Dış Adlar . . . . .                                              |
| . . . . .                                                                                                            | 177 | 2 Richard Lim'in Görüşü. . . . .                                                                                      |
| . . . . .                                                                                                            | 180 | 3 Secundinus Vakası. . . . .                                                                                          |
| . . . . .                                                                                                            | 181 | 4 Fortunatus, Felix ve Faustus Vakaları. . . . .                                                                      |
| . . . . .                                                                                                            | 182 | 5 'Maniheist' Bassa. . . . .                                                                                          |
| . . . . .                                                                                                            | 188 | 6 Kıpti Kaynakları. . . . .                                                                                           |
| . . . . .                                                                                                            | 188 | 7 Sonuç . . . . .                                                                                                     |
| . . . . .                                                                                                            | 192 |                                                                                                                       |

## --- SAYFA 9 ---

|                                                                                                                                                          |     |                                                           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-----------------------------------------------------------|
| viii içindekiler EK ARAŞTIRMAYA GENEL BAKIŞ Gijs Martijn van Gaans Maniheist Piskopos Faustus: Yüzyıllık Bir Burstan Sonra Araştırmanın Durumu . . . . . | 199 | 1 1929 Giriş: 1929 ve Sonraki Yılların Keşifleri. . . . . |
| . . . . .                                                                                                                                                | 199 | 1 1929 Bulgularından Önce Bilimsel Tartışma . . . . .     |
| . . . . .                                                                                                                                                | 201 | 1.1 Albert Bruckner . . . . .                             |
| . . . . .                                                                                                                                                | 201 | 1.2 Paul Monceaux . . . . .                               |
| . . . . .                                                                                                                                                | 204 | 2 1929'dan Sonra. . . . .                                 |
| . . . . .                                                                                                                                                | 205 | 2.1 François Kararnamesi . . . . .                        |
| . . . . .                                                                                                                                                | 205 | 2.2 1978 ve 2001 Arasındaki Küçük Katkıları. . . . .      |
| . . . . .                                                                                                                                                | 209 | 2.3 Gregor Wurst. . . . .                                 |
| . . . . .                                                                                                                                                | 212 | 2.4 Jacob Albert van den Berg . . . . .                   |
| . . . . .                                                                                                                                                | 214 | 2.5 Alban Massie. . . . .                                 |
| . . . . .                                                                                                                                                | 216 | 2.6 Jason David BeDuhn . . . . .                          |
| . . . . .                                                                                                                                                | 221 | 2.7 Johannes van Oort . . . . .                           |
| . . . . .                                                                                                                                                | 223 | 3 Açıklamalar, Sonuçlar ve Yeni Sorular. . . . .          |
| . . . . .                                                                                                                                                | 224 | Dizin . . . . .                                           |
| . . . . .                                                                                                                                                | 229 |                                                           |

**--- SAYFA 10 ---**

AĞUSTOS VE MANİKE HİRİSTİYANLIĞI: AĞUSTOS ÇALIŞMALARINDA PARADİGMA DEĞİŞİMİNE İLİŞKİN BİR TANIKLIK MI? Birkaç on yıl önce, Augustinian biliminde hakim olan görüş, alanın yeni hiçbir şey veremeyeceği yönündeydi. Yüzyıllar boyunca Augustinianum'un tamamı baştan sona incelenmişti, hatta etraflıca çalışıldığı bile söylenebilirdi; yeni çalışmalar aslında sadece eski bulguların güncellenmiş versiyonları olacaktır. Her şey, ünlü on yedinci yüzyıl bilgini Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont'un<sup>1</sup> ciltlerinde toplanmış ya da daha yakın zamanda İngilizler için Peter Brown<sup>2</sup> tarafından olağanüstü bir şekilde tanımlanmış ve Fransızca konuşulan dünya için André Mandouze<sup>3</sup> tarafından kapsamlı bir şekilde belgelenmiştir. Ancak bu tablo, Augustinus'un 1981'den birkaç yıl önce Fransa'daki eski el yazmalarında bir takım yeni mektuplar keşfetmesiyle değişti.<sup>4</sup> Bu bulguları iki önemli keşif daha takip etti: 19905'te Mainz şehir kütüphanesindeki bir elyazmasında önceden bilinmeyen bir dizi vaaz ve en son olarak, 1695'te tamamlanan ünlü Mémoires ecclésiastiques'in 1. Cildindeki bir kodekste altı yeni vaaz. 'La vie de saint Augustin' başlıklı bu eser, Augustine'in kendi eserlerinden ve diğer ilgili kaynaklardan o dönemde mevcut olan tüm ilgili bilgileri içermektedir. Şimdi kolayca erişilebilen İngilizce çeviriye bakın (açıklama ve giriş Frederick Van Fleteren a.o. tarafından yapılmıştır): Louis Sébastien, Le Nain de Tillemont, The Life of Augustine of Hippo. Birinci Bölüm: Çocukluktan Piskoposluk Kutsamasına (354–396), New York vb.: Peter Lang 2010; İkinci Bölüm: Bağışçı Tartışması (396–411), New York vb.: Peter Lang 2012; Üçüncü Bölüm: Pelagian Tartışması (412–430) (yakında çıkacak). 2 Peter Brown, Hippo'lu Augustine. A Biography, Londra: Faber & Faber 1968 (Yeni baskı, Sonsöz ile birlikte: Berkeley: University of California Press 2000). 3 André Mandouze, Saint Augustine. L'aventure de la raison et de la grâce, Paris: Études Augustiniennes 1968. 4 Sancti Aureli Augustini Operas. Epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, rec. Johannes Divjak, Viyana: Hoelder-Pichler-Tempsky 1981 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 88); Saint Augustin'in mektupları Johannes Divjak tarafından açıldı. Communicationsprésentéesau colloquedes20et21Septembre1982, Paris: Études Augustiniennes 1983; Œuvres de saint Augustin 46 B, Lettres1\*–29\*.Nouvelleéditiondutextecritiqueetintroduction par Johannes Divjak. Çeşitli yazarların çeviri ve yorumları (Bibliothèque Augustinienne 46B), Paris: Études Augustiniennes 1987. 5 Augustin d'Hippone, Vingt-six vaaz au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence, edités par François Dolbeau, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1996; Augustin predicateur

## --- SAYFA 11 ---

x önsöz Erfurt.6 Bu koşullar, Augustinusçu bilimdeki bir dizi önemli konunun yeniden araştırılmasına yönelik önemli bir ivme sağladı. Maniheist araştırmalar alanında aynı derecede önemli bir keşif, yeni araştırmalar için çok önemli bir teşvik sağladı: Mısır'daki Köln Mani Kodeksinin keşfi. İlk olarak 1970 yılında ön haliyle yayınlanan bu önemli bulgu<sup>7</sup>, Mani'nin bir Yahudi-Hristiyan Baptist cemaatinde büyüdüğünü açıkça ortaya koyuyordu. Yeni ortaya çıkan Maniheizmi, Zerdüş'te biçimindeki İran düalizmi değil, Yahudi-Hristiyan fikirleri tanımladı. Bu anlayış Maniheist çalışmalarda devrim yarattı. Ortaya çıkan yeni bakış açıları, kilise babalarının Maniheizm hakkındaki, yani özünde bir Hristiyan sapkın hareketi olduğu yönündeki yargılarının doğruluğunu ortaya koydu. Yunan-Hristiyan Maniheizm karşıtı yazılara genel bir bakış, Yunanca konuşan kilise babaları hakkında temel kanıtlar sağladı;<sup>8</sup> Latin dünyası için, yüzyıllar boyunca, eski dindaşlarını bir Hristiyan mezhebinin üyeleri olarak gören Augustine'in ikna edici tanıklığı mevcuttu.<sup>9</sup> Gerçek şu ki, ister bir mezhep olarak nitelendirilsin, ister bir haeresis olarak tiplendirilsin,<sup>10</sup> Augustine için Maniheizm her zaman bir dinsel dinin bir biçimiydi. Hristiyanlık. Maniheist ve Augustinus araştırmalarındaki uzmanların yeni kanıtları değerlendirmesi uzun zaman aldı. Buna kapsamlı bir şekilde değinmeyeceğim çünkü bilim adamlarının (395-411) bu konuda nasıl ısrar ettiğini görmek çoğu zaman şok edici oluyor. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 Eylül 1996) edités par Goulven Madec, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1998; Augustin d'Hippone, Vingt-alti vaaz au peuple d'Afrique. Mise à jour bibliographique par François Dolbeau, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2001; François Dolbeau, Augustin ve Afrika'daki Tahmin. Recherches sur divers vaaz orijinalleri, apokrifler veya anonimler, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2005. 6 Isabella Schiller, Dorothea Weber, Clemens Weidmann, 'Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 1 mit Edition dreier Sermones', Wiener Studien 121 (2008) 227-284; Isabella Schiller, Dorothea Weber, Clemens Weidmann, 'Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen', Wiener Studien 122 (2009) 171-213. 7 Albert Henrichs & Ludwig Koenen, 'Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. no. 4780)', Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 5 (1970) 97-216. Sonraki baskılara ve her şeyden önce, J. van Oort'ta incelemeye çalıştığım sonraki çalışmaların gerçek akışına genel bir bakış, 'The Study of the Cologne Mani Codex, 1969-1994', Manichaeen Studies Newsletter 13 (1996) 22-30. 8 Wolfgang Wassilios Klein, Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1991. Bostrali Titus için, Nils Arne Pedersen'in kapsamlı çalışmasına bakın, Tanrının Savunmasında Gösterici Kanıt: Bostra'nın Contitusunun İncelenmesi traManichaeos—Çalışmanın Kaynakları, Amaçları ve Çağdaş Teolojiyle İlişkileri (NHMS 56), Leiden-Boston 2004. 9 Örn. mor. 1,80; 2,14; konf. 3,21; 5,11; C. Faust. 1,1; haa. 46,10. 10 Örn. Kullan. inanç. 1; konf. 3,21; 5,19; C. Faust. 11,2; 13,4; haa. 46.

## --- SAYFA 12 ---

Maniheist çalışmalarda paradigma değişiminin bir kanıtı mı? xi eski pozisyonlarını koruyor. Bugün bile Maniheizm'in Augustinus üzerinde hiç etkisi olmayan ya da çok geçici bir etkisi olan eksantrik bir Pers dini olarak tanımlandığı profesyonel kitaplar ve makaleler yayınlanmaktadır. Bununla birlikte, geçtiğimiz birkaç yılda, Kuzey Afrikalı kilise babasını inceleyen uzmanlar, onun her zaman ve tüm kariyeri boyunca Maniheistleri (elbette sapkın, ama yine de öyle) Hristiyanlar<sup>11</sup> olarak tanımladığını ve hatta onların dini örgütlerini açıkça bir Kilise olarak tasvir ettiğini vurgulamaya başladılar.<sup>12</sup> Maniheist hareketin zaten Mani'nin kendi sözleriyle Köln Mani Kodeksinde tasavvur edilme şekli budur.<sup>13</sup> Augustine'e ve birçok Katolik çağdaşına göre Sapkın Kilise, tıpkı Donatist Kilise ve daha sonra Pelagian Hareketi gibi, gerçek ve kalıcı bir Hristiyan tehdidiydi. Bu gerçeğin ve sonuçlarının farkına varılmasının Augustinusçu çalışmalarda gözle görülür bir paradigma değişikliğine yol açtığı, sonuçlarının giderek belirginleştiği ve giderek kabul gördüğü söylenebilir. Elinizdeki kitap bu paradigma değişimine tanıklık edebilir. Kasıtlı olarak düşündürücü başlığı, çoğu zaman aydınlatıcı makalelerinin bağlantılı teması nedeniyle tam anlamıyla bilgi vermeyi amaçlıyor. Maniheizm'i bırakan ve Platonculukla dolu Katolik Hristiyanlığa katılma sürecinde olan Augustinus'un, kendisini bir otorite olarak İsa'ya bağlılığını sürdüren biri olarak gördüğü okunabilir. Başka bir deyişle, bir Maniheist olarak kendisini tamamen Mesih'e adanmış biri olarak görüyordu. Faustus'la olan büyük ve henüz yeterince araştırılmamış olan tartışma, Fortunatus, Felix ve Secundinus gibi Maniheistlerle olan anlaşmazlıklar gibi, Hristiyanlar arasındaki, Kutsal Kitap'ın yorumunun defalarca ana meseleyi oluşturduğu bir tartışmadan başka bir şey değildi. Başka bir çalışma beklenmedik bir şekilde son derece felsefi diyalog De ordine'de ortamın Maniheist mitolojinin sıradan motiflerini güçlü bir şekilde anımsattığını gösteriyor. Augustine'in ilk dönem çalışmalarından biri olan De vera Religione - ve bir kez daha kötülüğün kökeniyle ilgili, bu soru onu bir ergen olarak o kadar meşgul etti ki, onu Maniheistlere sürükledi<sup>14</sup> - 11. Örn. Kullan. inanç. 30 ve üzeri; Gn. küçük. 7,17; C. ep. Adam. 9; C. Faust. 12,24; J.vanOort, 'Augustine's Life and Work'teki Maniheist Hristiyanlar', Church History and Religious Culture 90 (2010) 505-546 bağlamındaki bu ve diğer tanıklıklar. 12 En açık biçimde haer'de. 46,5 [ve 16]. 13 CMC 35,13'te açıkça Yunanca ekklesiā kelimesi; 36,14; 111,15 ve 116,14. Kıpti Maniheist Mezmur Kitabı, Kephalaia ve Vaazlar gibi diğer Maniheist metinler ve ayrıca Kellis'teki yeni metinler sıklıkla Maniheist ekklesiā'dan bahseder; Benzer şekilde, Mani'nin Epistula Fundamenti'sinin (Uzalis'li Apud Evodius) Latince versiyonu ve Fragmenta Tabestina, ecclesia kelimesini kendi dini cemaatini belirtmek için kullanır (bkz. örneğin Sarah Clackson, Erica Hunter, Samuel N.C. Lieu ve Mark Vermes, Dictionary of Manichaeic Texts, Cilt I, Texts from the Roma Empire, Turnhout: Brepols 1998, s.v.). 14 Kütüphane. arb. 1,4: "Eam quaestionem [sc. unde malum?] hareketleri, quae me admodum adoles-

**--- SAYFA 13 ---**

xii'nin önsözü aynı zamanda Maniheist anılarla da dolu. Diğer çalışmalar aynı şeyi, Augustinus'un ünlü hafıza öğretisinin ve aynı derecede ünlü Tanrı'nın Güzellik olarak tanımının temel unsurlarının bile Maniheist metinlerle çarpıcı paralellikler ortaya koyduğu ünlü ve görünüşe göre "iyi bilinen" yazı olan İtirafılar için gösteriyor. Ve böyle devam ediyor: Her bir kitabın katkısının özüne ilişkin alfabetik sıraya göre aşağıdaki genel bakış bir ilk izlenim sağlayabilir. Jason BeDuhn, Maniheizmin Augustine'e yalnızca alternatif bir Hristiyan geleneği sunmakla kalmayıp, aynı zamanda onu Hristiyanlığa ve hatta felsefe içinde bir yaşam sürmeye niyetliken ve gençliğinin Katolik Hristiyan yetiştirilme tarzını büyük ölçüde geride bıraktığında dine geri çekmede etkili bir rol oynadığını ileri sürer. Bu nedenle onun ünlü din değiştirmesi, Maniheist arkadaşlarının taklit etmesini istediği iki Hristiyanlık arasındaki bağlılık değişimine işaret ediyordu. BeDuhn, Augustine'in bundan sonra Katolik ve Maniheist Hristiyanlık arasındaki ihtilaflı konular üzerinde dikkatle çalıştığını, bazen Katolik tutumlarını savunduğunu, diğer zamanlarda ise onu daha önce Katolik söyleminde ihmal edilen Hristiyan geleneğinin unsurlarına geri götürmek için kendine özgü Maniheist vurgulara izin verdiğini düşünüyor. Jacob Albert van den Berg, Augustine'in Contra Faustum'unda alıntılıdığı ve tartıştığı Maniheist piskopos Faustus'un Capitula'sında Kutsal Yazıların kullanımını ele alıyor. Augustine Afrikalı Maniheist piskopos Faustus'u (flor. c. 380ce) Maniheist yıllarından beri tanıyordu. Kutsal Kitap'tan yapılan birçok alıntının incelenmesi (Eski Ahit'e odaklanarak), Faustus'un esas olarak, Mani'nin ilk müritlerinden biri ve Batı'daki ana havarisel misyoner olan selefi Adimantus'un (flor. c. 270ce) zaten alıntılıdığı İncil metinlerini kullandığını göstermektedir. Bu, Capitula'nın temel içeriğinin Augustine tarafından Manihe yıllarından beri bilindiğini ve hatta muhtemelen başından beri Kutsal Yazıları nasıl kullandığını etkilediğini gösteriyor. Majella Franzmann, Augustine'den Maniheistlerin yiyecek ve içecek için sadaka vermesini konu alan üç metni başlangıç noktası olarak alıyor. Bu faaliyetle ilgili hem Maniheist metinleri hem de uygulamaları araştırıyor ve Maniheizm'in kozmik mitindeki uygulamaya yönelik daha geniş bir bağlama bakıyor. Yiyecek uygulamalarıyla desteklenen, gruplar ve onların sınırları hakkındaki sosyolojik fikirlerden yararlanıyor ve Maniheizm'in hem evrenselleştirici hem de dışlayıcı bir din türü olarak sınıflandırılabilirliğini öne sürüyor. centem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit atque deiecit." bkz., örneğin, conf. 3,12.

**--- SAYFA 14 ---**

Maniheist çalışmalarda paradigma değişiminin bir kanıtı mı? xiii Therese Fuhrer, Augustine'in ilk dönem diyalogu De ordine'de teodise tartışmasını ele alıyor. Dramatik ortamının Maniheist mitolojik sistemin sıradan motiflerini güçlü bir şekilde anımsattığını öne sürüyor. Diyalogun ortamı, ontolojik açıdan yetersiz olgu biçimlerinin bile (Augustine'in sağlıksızlığı, gece ve karanlık, pislik ve çirkinlik) en üst seviyedeki bir şeye, yani her şeye gücü yeten ilahi Yaratıcı'ya gönderme yaptığı göstergebilimsel bir sistem haline gelir. Diyalogun görsel tasarımının Maniheist kodlar sisteminin bir uzantısı olduğu ve dolayısıyla Maniheist okuyuculara yönelik ustaca tasarlanmış bir mesaj olduğu ortaya çıkıyor. Iain Gardner 'Tanrı'nın vizyonu' sorunuyla ilgileniyor. Maniheistler günlük dualarında, ışık ve karanlık arasındaki çatışmanın tarihi boyunca tanrıların kozmik meskenleri olan güneşe ve aya yöneldiler. Bu arada Baba Tanrı'nın kendisi aşkın krallıkta 'gizliydi'. Genç Augustinus'un bu temel ritüele katılmış olması gerektiğinden, bu fikir ve uygulamaların, Tanrı'yı görüp göremeyeceğimiz ve nasıl görebileceğimiz sorusuna ilişkin kendi öğretileriyle tanınan büyük Hristiyan piskoposu üzerindeki etkisine ilişkin soru ortaya çıkıyor. Andreas Hoffmann'ın odak noktası, Augustine'in entelektüel biyografisindeki (hakikat bilgisini elde eden) az sayıda bilge ve (bu zihinsel ve etik kapasitelere sahip olmayan) çoğunluk motifidir. Felsefi aksiyom zaten Cicero'nun Hortensius'unun temelini oluşturuyor ve genç Augustine tarafından uyarlanıyor. Maniheist Kilisesi'ne katılma kararında da önemli bir rol oynuyor. 'Pauci electi'nin liderliğinde, Katolika kitlelerin Kilisesi iken, onlar ona daha yüksek entelektüel ve ahlaki talepleri karşılayan küçük bir Hristiyan topluluğu olarak görünüyorlar. Katolika'ya geri dönen Augustine, "birkaç bilge" hakkındaki inancını yeniden dile getiriyor: yalnızca birkaçı maksimum içgörüye sahip, ancak çoğuna gerçek gerçeğe, yani Mesih'e (ortodoks) inanca doğru rehberlik eden üstatlarla birlikte. Dolayısıyla Katolik Kilisesi'nin büyük başarısı onun temel argümanıdır; Maniheistlerin paucita'ları ise onların doktrininin saçmalığını kanıtlar. Annemaré Kotzé'nin yazdığı 'Augustine's Confessions 4'ün Merkezinde Bir Sınır Maniheistine Protreptic' adlı makale, İtiraf'ın 4. kitabının neredeyse tamamen Maniheizm hakkında olduğu ve Maniheist okuyuculara hitap etmek üzere tasarlandığı noktaya odaklanıyor. 4. kitabın yapısı ve tutarlılığı hakkındaki argümanlar, bu kitabın ortasındaki altı paragrafın (4.14-19) anlamının özünü oluşturduğunu öne sürmek için temel olarak kullanılmıştır. Bu altı paragraf, halihazırda Augustinus'a ve bir "sınırsal Maniheist" olan Katolikliğe olumlu eğilim gösteren Maniheist okuyucuya güçlü bir çağrıda bulunan, ihtiyatlı bir öğüt niteliğindedir.



**--- SAYFA 15 ---**

xiv önsöz Augustinus'un De vera Religione adlı eseri, uzun süredir Katolik inancına giriş niteliğinde bir eser olarak kabul edilmiş olup, ağırlıklı olarak Yeni-Platonculuk'tan etkilenmiş ve daha az ölçüde de Maniheizm karşıtı bir eser olarak görülmüştür. Ancak Maniheizm öğretinin pek çok izine dair şu ana kadar çok az şey yapıldı. Josef Lössl'ün makalesinin amacı bu hususu ele almak için bazı ilk adımları atmaktır. Üç alan araştırılıyor: 1) Augustine'in Maniheizm'in iki ruh öğretisini öğrettiği yönündeki iddiası; 2) Augustinus'a göre gerçek olduğunda hala Maniheizm olan muhatap Romenus'un önemi. yazıldı; ve 3) bu kelimelerin Maniheizm kullanımlarını hatırlatan 'yol' (via) ve 'din' (religio) gibi temel kavramlar. Johannes van Oort konf.'un 'Maniheizm' bir analizini sunuyor. 10, 1-38. 10. Kitabın ilk bölümündeki tipik (anti-)Maniheizm unsurları analiz ederek başlıyor. Daha sonra Augustine'in hafızadaki Tanrı arayışına odaklanıyor. Maniheizm'de olduğu gibi beş duyu da Tanrı bilgisini edinmenin bir aracı olarak kabul edilir. Augustinus'un daha sonraki hafıza açıklaması (Tanrı'nın bulunabileceği) Kıpti Maniheizm Kephalaion'la çarpıcı paralellikler sergiliyor 56. Üstelik Augustinus'un Tanrı arayışına ilişkin anlatımının zirvesi olan Tanrı'yı Güzellik olarak tasviri, Maniheizm metinlerde çarpıcı paralelliklere sahip. Nils Arne Pedersen, Batı geleneğindeki Maniheizm kendini tanımlamaları ele alıyor. Kendisi, Maniheizmlerin içeride ve dışarıdakilere hitap ederken kendilerine farklı isimler vermiş olabileceği yaklaşımını benimsiyor. Augustinus'un eserlerinde saklanan Latince Maniheizm metinlerin çoğu, yabancılara hitap etmektedir: Maniheizmlerin kendilerini yabancılara anlatırken yalnızca ara sıra "Maniheizm" olarak adlandırmalarını muhtemel kılar. Kendini tanımlayan 'Hristiyan' çok daha sık kullanılıyor ve her ne kadar dışarıdakilere hitap etmek için kullanılsa da Faustus'un argümanı için o kadar temel ki, dışarıdakilere verilen samimiyetsiz bir taviz olarak yorumlanamaz. Dahili kullanımlar için yazılan Kıpti metinleri, çok sayıda öz-adlandırmanın kanıtıdır, ancak nadiren 'Maniheizm' ve 'Hristiyan'dır. Parçalı kanıtlar, bazı Maniheizmlerin kendilerini Hristiyan (ya da daha doğrusu 'Hristiyan') olarak adlandırdıklarını, diğerlerinin ise kendilerini bu tanımlamayı aşmaya çalıştıklarını ve (aynı zamanda) kendilerinden Mani'den sonra bahsettiklerini gösterebilir. Son olarak, Gijs Martijn van Gaans'ın araştırma özeti, Maniheizm piskopos Milevis'li Faustus hakkında yüz yıldan fazla süren özel akademik çalışmaları ele alıyor. Van Gaans, dördüncü yüzyılın Maniheizm polemikçisi hakkında oldukça farklı ve hatta çelişkili bilimsel tartışmalara bir giriş sağlıyor. Ana odak noktası Faustus'un sözde Capitula'sı, onun Maniheizm düşünce ve Augustinus çağındaki polemik hakkındaki bilgilerimiz açısından anlamı ve önemidir. Ayrıca eleştirel analizler yapıyor

**--- SAYFA 16 ---**

Maniheizm çalışmalarda paradigma değişiminin bir kanıtı mı? xv güncel tartışmalarda alınan pozisyonlar ve gelecekteki araştırmalar için öneriler sunulmaktadır. Bu kitabın zengin çeşitliliğe sahip olmasına rağmen kesinlikle tema merkezli katkılarının yukarıda sözü edilen paradigma değişimine yararlı bir şekilde katkıda bulunabileceği umulmaktadır. Bir dereceye kadar bunlar, sonuçları 2001'de yayınlanan ve yakın zamanda yeniden basılan 'Batı Latin'de Augustinus ve Maniheizm' konulu bir sempozyum olan daha önceki bir girişimin devamı niteliğindedir.15 Mevcut makaleler, uygun bir zamanda Afrika topraklarında gerçekleştirilebilecek olan ve aynı zamanda Güney Afrika'da Augustine ile ilgili ilk bilimsel kongreyi oluşturan konferansın nihai sonucudur. Pretoria Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Johan Buitendag'a sürekli desteği için teşekkür etmek büyük bir mutluluk; Açılış konuşmasında (o zamanki) İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı Prof. Julian Müller'e; UP'nin Kilise Tarihi Bölümü Başkanı Prof. Graham Duncan ve UP'den ve Güney Afrika'daki diğer üniversitelerden katılan ve değerli katkılarda bulunan, ayrıca sonraki oturumlara başkanlık ederek ve tartışmalara liderlik ederek diğer birçok meslektaşımız; son olarak, dört kitadan seyahat eden konferans konuşmacıları (ve konferansın sonunda, Afrika'nın Beş Büyük'ünden en azından dördünü görmek için neşeyle bir tura katılanlar). Kongrenin organizasyonunda ve Dizin'in derlenmesinde mükemmel bir çalışma yapan Pretoria araştırma asistanım Bayan Yolande Steenkamp MA'ya çok özel teşekkürlerimi sunarım. Johannes van Oort 15 Johannes van Oort, Otto Wermelinger ve Gregor Wurst (ed.), Latin Batı'da Augustine ve Maniheizm. Fribourg -Utrecht Uluslararası IAMS Sempozyumu Bildirileri (Nag Hammadi ve Maniheizm Araştırmalar XLIX), Leiden-Boston-Köln: Brill 2001 (ciltsiz kopya Leiden-Boston: Brill 2012).

**--- SAYFA 17 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 18 ---**

KATKIDA BULUNANLARIN LİSTESİ Jason David BeDuhn, Kuzey Arizona Üniversitesi, Flagstaff, ABD  
 Jason.BeDuhn@nau.edu JacobAlbertvandenBerg(eski adıylaPhDRadboudUniversity,Nijmegen,NL),  
 Groningen, NL ja.vandenberg@filternet.nl Majella Franzmann, Curtin Üniversitesi, Perth, AUS  
 M.Franzmann@curtin.edu.au Therese Fuhrer, Freie Universität, Berlin, GER (bu arada:  
 Ludwig-Maximilians-Universität München, GER) Therese.fuhrer@klassphil.uni-muenchen.de Iain Gardner,  
 Sidney Üniversitesi, AUS iain.gardner@sydney.edu.au Andreas Hoffmann, Siegen Üniversitesi, AL  
 hoffmann@kaththeo.uni-siegen.de Annemaré Kotzé, Stellenbosch Üniversitesi, RSA ak5@sun.ac.za Josef  
 Lössl, Cardiff Üniversitesi, Birleşik Krallık LossIj@cardiff.ac.uk Johannes van Oort, Radboud Üniversitesi,  
 Nijmegen, NL; Pretoria Üniversitesi, RSA j.van.oort@planet.nl Nils Arne Pedersen, Aarhus Üniversitesi, DK  
 NAP@theo.au.dk Gijs Martijn van Gaans, Radboud Üniversitesi (Doktora), Nijmegen, NL  
 gijsmartijnvangaans@gmail.com

**--- SAYFA 19 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 20 ---**

"İSA'DAN AYRILMAMAK": "MANİKE" VE "KATOLİK" HİRİSTİYANLIK ARASINDA AUGUSTINE Jason David BeDuhn Hippo'lu Augustine örneğinde, göreceli kronolojisi bir miktar doğrulukla belirlenebilen kapsamlı bir yazılar bütününde ifade bulan dini kimliğin gelişiminin en azından bir kısmının izini sürmek için eşsiz bir fırsata sahibiz. Gelişme, önceki bir dizi belirleyici unsurdan sonraki bir diziye geçişi ima eder ve Augustine'in durumunda bu iki kümenin kabaca indirgenmesi, onları "Maniheist" ve "Katolik" olarak tanımlayacaktır. Augustinus'un, birincisinden din değiştirip ikincisine geçerken Maniheist ve Katolik Hristiyanlık arasında geçiş yaptığı ve MS 380'lerde birkaç yıl süren bu geçişte, her iki topluluğa da tam üyelik ile bağlılık arasında bir eşik durumda olduğu söylenebilir. Yine de Augustine, hem bireysel Maniheistlerle olan kişisel bağları hem de Katolik arkadaşlarının bir topluluğu diğerinden ayıran sorunları tekrar tekrar ele alma talepleri nedeniyle motive olan bir "Katolik" olarak ilk on beş yılında Maniheist ve Katolik Hristiyanlık arasında oldukça benzersiz bir konuma sahip olmaya devam etti. Her iki durum da Augustine'in kendisini tanımladığı belirli bir tür diyalektik sağladı; burada Maniheizm yalnızca olumsuz bir kutuptan çok daha fazlası olarak hizmet etti, ancak daha olumlu bir şekilde Augustinus'un özel "Katolik" kimliğine belirli bir eğilim ve vurgular veren bir çerçeveleme mekanizması sağladı. Bu nedenle, Augustine'in vakası aracılığıyla, "Maniheist" ve "Katolik" Hristiyanlık arasındaki ilişkiyi odak noktasına getirme ve Hristiyan geleneğine ilişkin bu iki alternatif görüş arasında neyin tehlikede olduğuna dair anlayışımızı derinleştirme fırsatına sahibiz. Maniheizm'in ilk olarak Augustine'in dini hassasiyetlerini nasıl şekillendirdiğini ve daha sonra ondan onu Katolik ana akımının dışında tutan tepkiler almaya devam ettiğini kavramak için, Augustine'e karşı, ister teolojik olarak motive edilmiş olsun, ister onun entelektüel veya retorik dehasına yönelik dünyevi takdirlerin ürünü olsun, hagiografik tutumları geride bırakmamız gerekiyor. Augustine, nadir istisnalar dışında, çağlar boyunca yazmıyordu, Kuzey Afrika'da etrafındaki insanlar üzerinde anında etki yaratmak için yazıyordu. Maniheistlerle ilgili endişesi, onların arkadaşlığından ayrıldıktan sonra ilk kez ortaya çıktı.

**--- SAYFA 21 ---**

2 Jason David Beduhn, bu topluluğun bir parçası olarak kalan bireylerle süregelen kişisel ilişkisinden kaynaklandı ve bu, ya bu kişisel katılımın bir uzantısı olarak ya da Katolik Kilisesi içindeki polemik görevini yerine getirirken, Maniheizm, bir inanç ve uygulama sistemi ile boğuşmayı ancak ikincil olarak gerektirdi. Augustine'in dahil olduğu Maniheist ve Katolik toplulukları iki soyut -izm olarak ele almamalıyız. Augustinus'un, tüm tanıkları inceleyerek bu dinlerin her biri için belirlediğimiz niteliklerin tamamına aşına olduğunu da varsaymamalıyız.1 Augustinus, hem bir "Maniheist" hem de bir "Katolik" olarak belirli, bölgesel bir ortama ve belirli bireylerle veya küçük, yakın insan çevreleriyle ilişkili olarak bağlılıklarını sundu. Onun bir Maniheist olarak geçirdiği zamanı, Alypius, Honoratus, Nebridius, Romenus gibi yakın arkadaşlarıyla, Thagaste'de ölen isimsiz arkadaşıyla ve aynı zamanda kritik bir noktada heybetli Faustus figürü de dahil olmak üzere bahsettiği çeşitli anonim Electi'lerle temas halinde olduğu bir dönemde düşünmemiz gerekiyor. Benzer şekilde, İznik Hristiyanlığına giden yolu, Ambrose, Simplician gibi bireylerle ve ilk edebi kompozisyonlarında ve yazışmalarında adı geçen sosyal açıdan iyi bağlantılara sahip birkaç kişiyle ilişkili olarak Milano'nun belirli ve bazı yönlerden kendine özgü koşullarında buldu.2 Onun bağlılığı, Milano'daki bu benzersiz ortamdan ayrılışından sağ çıkmalı ve Maniheist geçmişinin çağrışımlarından kaçmayı imkansız bulduğu Afrika'ya geri dönmeliydi. 1. Augustinus'un Maniheizm'e Borcu Bir Maniheist olarak Augustinus, tek yüce Tanrı'ya, ilahi vahiy ve kurtarıcı Mesih'e, gerçek havari Pavlus'a, Yeni Ahit yazılarının (nitelikli) otoritesine, çileci bir etiğe ve Tanrı'ya dönüş özlemi çeken sürgün edilmiş bir ruh olarak benlik anlayışına bağlılığını zaten açıklamıştı. İznik Hristiyanlığına geçtikten hemen sonra yazdığı yazılarda bu unsurlardan herhangi birinin bulunması, yeni inancını aşılamamanın hızı ve derinliği hakkında tek başına hiçbir şey kanıtlamaz. Bunun yerine, Maniheist Hristiyanlık tarafından kendisine aktarılan bu önceki sembollerin, 1 Bkz. Richard Lim, "Batı Maniheistler Arasında Birlik ve Çeşitlilik: Mani'nin sancta ecclesia'sının Yeniden Değerlendirilmesi," *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1989) 231-250 içindeki anlamlarına kademeli olarak uyarlandığına tanık oluyoruz. 2 Bkz. Peter Brown, *Augustine of Hippo: Bir Biyografi*, rev. ed. (Berkeley: University of California Press, 2000) 69-107.

**--- SAYFA 22 ---**

İsa 3'ten yeni bir ideolojik sistem olan İznik-Katolik sisteminden ayrılmamak. Dolayısıyla, Akademisyenler'de Platonculuğa olan yeni bağlılığının bir otorite olarak "İsa'dan ayrılmama" kararlılığını değiştirmeyeceğini söylediğinde (Acad. 3.20.43), Augustinus, kendisinin zaten bir Maniheist olarak Mesih'e bağlı olduğu bir kişisel anlayışın sinyalini vermişti - tıpkı Faustus (C. Faust. 20.2), Fortunatus (C. Fort. 3) veya Felix gibi Maniheist sözcülerde olduğu gibi. (C. Fel. 1.20), hepsi de Christianus'un kimliğini iddia etti. Faustus'un kendisinin de paganizm nedeniyle Manheizm'e ilgi duyduğunu bildiriyor, "yalnızca kurtarıcımız İsa Mesih'in şöhreti, erdemleri ve bilgeliği sayesinde" (C. Faust. 13.1). O halde kendisinin dördüncü yüzyılda Roma dünyasını kasıp kavuran daha büyük Hristiyan hareketinin bir koluna katıldığını anladı. Yüzyıl boyunca birbirinin yerini alacak bir "ortodoksluk" formüle etmeye yönelik birbirini izleyen çeşitli çabalara rağmen, bu hareketin ne kadar gevşek bir şekilde tanımlandığını hatırlamamız gerekiyor. Daha sonra Augustine için olduğu gibi Faustus için de Maniheistler, sırasıyla seçimlerini yaptıkları sırada "Hristiyan" olmak için geçerli bir seçenek olarak kaldılar; ve her ikisi de MS 380'lerde bu seçeneği ortadan kaldırmaya çalışan güçlerle karşı karşıya geldi. Her ikisi de kendilerini Hristiyan olmayan bir dini kimliği seçen biri olarak görmezdi. Kuzey Afrika'nın Maniheistleri, Mani'yi "İsa Mesih'in havarisi" olarak, Mesih'in benzersiz nitelikli yorumcusu olarak algıladılar, ancak kendi başına Mesih'in yerine geçen veya kurtarıcı olarak değil. Elimizdeki tüm kanıtlara göre, Augustinus ilk olarak, eğer bu ifadeyi kullanırsak, Manheizm aracılığıyla "Mesih'e geldi". Annesinin inancını o kadar geride bırakmıştı ki, Madauros'taki öğretmenini onun bir pagan arkadaşı olduğunu varsaymıştı (Bölüm 16). Bu algı, onun ilgi alanlarının dini olmaktan çok entelektüel olduğu ve kendisini Roma edebi ve entelektüel geleneğinin sözde pagan klasiklerine kaptırdığı gerçeğini yansıtıyor. Bir retorik ve öğretmen olarak bu geleneğe odaklanan seküler bir profesyonel kariyeri seçti ve kendi isteği dışında rahipliğe zorlanana kadar hem Manihemanda hem de Katolik olarak sıradan bir kişi olarak kaldı. Astronomi ve astrolojiye (Konf. 4.3.5-6), Cicero'ya (Konf. 3.4.7) ve Aristoteles'e (Konf. 4.16.28) ilgisi vardı - ancak bir Maniheist olarak on yıl geçirdikten sonra "İsa'dan ayrılmamaya" karar vermişti. "Felsefe içinde yaşamı" benimseme arzusuyla ateşlenen genç Augustine, Kartaca'da katılacak gerçek bir felsefi topluluk bulamadı. Cicero'ya yansıyan entelektüel ortam denizin ötesinde ve dört yüz yıl öncesindeydi. Görünen o ki, Kartaca sahnesinde Augustinus'a böyle bir felsefi odağa uzaktan bile yaklaşan tek grup orada faaliyet gösteren Maniheist hücreydi. Bunu anlayabiliyoruz

## --- SAYFA 23 ---

4 "Felsefe içinde yaşam"dan ne kastedildiğini hatırlarsak Jason David Beduhn'un seçimi. Augustine felsefeyi bir yaşam tarzı, bedeni ve onun tutkularını boyunduruk altına alacak ve zihni daha yüksek gerçekliklerin algısına hazırlayacak öz disiplinli bir varoluş olarak anlıyordu. Maniheistlerin, böyle bir felsefe hayatından okuduklarından beklediklerini karşılıyor gibi görünen kişisel gelişim uygulamaları vardı. Ama onlara katılarak, felsefi unsurlar olarak kabul ettiği unsurların yanı sıra, bizim "dini" olarak nitelendirdiğimiz söylem ve uygulamaları da zorunlu olarak kabul etmiş oldu. Augustinus'un o dönemde felsefe ile din arasında tam olarak nerede bir ayrım yapacağı belirsizliğini koruyor. Soruyu anakronik olarak göz ardı etmeden önce, Cicero'nun kendisinin böyle bir ayrımı kabul ettiğini ve filozofların çok farklı entelektüel bakış açılarına sahip olduklarını ancak yine de geleneksel dini söylem ve uygulamalara bağlılıklarını paylaştıklarını düşünebildiğini düşünmemiz gerekir. Bununla birlikte, bu tür klasik kaynakların yanı sıra, Augustinus'un geç antik felsefenin bazı yönlerine de aşinalığı vardı ve bu, ayrımı karmaşıktırdı ve bazı açılardan bulanıklaştırdı. İtirafın, duaların, ilahi söylemenin ve orucun kendini geliştirme yöntemleri olarak yer bulabileceği bir felsefe yaşam modelini yansıtan Pisagor literatüründen4 oldukça fazla okumuş görünüyor. Augustinus'un Maniheistlerin yaptıklarını hemen keşfedeceği gibi, dini mitleri okuyan ve analiz eden "felsefi" grup üyelerinde de tuhaf bir şey yoktu. O, bu deneyime kendi kültürünün, tanımı gereği rasyonel doktrinleri sembolik dil altında gizleyen bir "mit"e dair entelektüel beklentisini getirirdi.5 Maniheist mit altında gizlenen bu felsefi gerçeklere daha fazla inisiyasyonu sabırla bekledi, ancak bunlar asla gelmedi (Konf. 5.3.3; beat. vit. 1.4-5; util. cred. 8.20). Böyle bir alegorik kod çözme, saflarına ilerlemeyi başaramadığı Seçilmişlere ayrıldığı için gelmediler.6 Daha ziyade, Maniheist gelenekte mitin böyle bir felsefi kod çözümü olmadığı için gelmediler. Ne düşünürsek düşünelim 3 Bkz. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Oxford: Blackwell, 1995). 4 Bkz. Carl Andresen, "Gedanken zum philosophischen Bildungshorizont Augustins vor und in Cassiciacum: Contra academ. II 6, 14f.; III 17-19, 37-42," Augustinus 13 (1968) 77-98; Aimé Solignac, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin", *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 113-148; Takeshi Kato, "Melodia iç. Sur le featureé De pulchro et apto," *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965) 229-239. 5 Bkz. Luc Brisson, *Filozoflar Mitleri Nasıl Kurtardı: Alegorik Yorum ve Klasik Mitoloji* (Chicago: University of Chicago Press, 2004). 6 Pace François Decret, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale* (Paris: Études Augustiniennes, 1978), 244ff.

## --- SAYFA 24 ---

Mani'nin hikâye anlatımıyla İsa'dan ayrılmamak isteyebileceği düşünüldüğünde, ondan sonraki Maniheizt gelenek, onu daha önceki dini söylemlerin şifresini çözen, ancak kendi sözleri daha fazla yoruma ihtiyaç duymadan tamamen sade ve gerçek anlamda ifade edilen "Hermeneut" (Hom. 61.16) olarak görerek onun söylemini tam anlamıyla gerçek anlamda dogmatize etmişti. Augustinus'un daha sonra kutsal metinlerin alegorik yorumlarına olan düşkünlüğüne dayanarak, kendi kültürünün daha geniş hermeneutik varsayımları doğrultusunda, Manici tutum büyük olasılıkla ona bunların başlangıçta düşündüğü kadar "felsefi" olmadığını düşündürdü. Augustine'in Maniheizm hakkındaki izleniminin, onun yandaşlarıyla olan yakın ilişkisinin on yılı boyunca geliştiğini gösteren kaynaklara sahip değiliz. Onun tam "dini" içeriğine ne kadar çabuk ve ne kadar iyi aşına oldu? Bu soru son zamanlarda tartışılan bir konu olmuştur.<sup>7</sup> Augustinus'un sırf meslekten olmayan biri olduğu için Maniheizmin temel metinlerinden mahrum bırakıldığını düşünmek için hiçbir kanıtlanmış nedenimiz yok.<sup>8</sup> Augustine de sıradan bir insan değildi. Oldukça okuryazar bir insandı ve hevesli bir okuyucuydu; ve Johannes van Oort'un kesin olarak gösterdiği gibi, özellikle Maniheizt eserleri bir Maniheizt olarak okumaktan söz ediyor.<sup>9</sup> Yani bilgiye erişim bir sorun değildi. Yine de Augustinus'un okumalarına klasik bir eğitim getirdiğini ve örneğin 7 Augustinus'un Maniheizm ile ilgili bilgisi/ilşkisi sorusu üzerine Joseph Ratzinger (A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte in Jahrbuch für Antike und Christentum 10 [1967] 217-222), Augustinus'un bir Maniheizm olmadığı görüşünü benimser. J. Kevin Coyle ("What Did Augustine Know about Manichaeism When He Wrote His Two Treatises De Moribus?", J. van Oort ve diğerleri, eds., Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies [Leiden: Brill, 2001], 43-56), Augustinus'un aslında çok az Maniheizt edebiyat okuduğunu öne sürece kadar ileri gitmiştir. Zıt görüş her şeyden önce Johannes van Oort tarafından benimsenmiştir; ikincisi, Augustine'e Maniheizm hakkında kapsamlı bir anlayış kazandıracak kadar ileri gitmiştir ("Augustinus und der Manichäismus," A. Van Tongerloo ve J. van Oort, eds., The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the International Symposium, 31st of Temmuz-3rd of August 1991 [Louvain: IAMS-CHR, 1995], 289-307). Coyle op. cit., 45, haklı olarak van Oort'un Augustine'in Maniheizm hakkındaki bilgisine ilişkin değerlendirmesinin Augustine'in çalışmalarına dayandığını ve bir Maniheizt olarak öğrendikleri ile daha sonra öğrendikleri arasında ayrım yapmadığını belirtiyor. onun polemik angajmanı. Daha sonra van Oort, "Genç Augustine'in Maniheizm Bilgisi: İtirafın ve Bazı Diğer İlgili Metinlerin Analizi", Vigiliae Christianae 62 (2008) 441-466'da bu itirazı karşılamaya çalıştı. <sup>8</sup> Pace Coyle operasyonu. alıntı. <sup>9</sup> Bkz. Van Oort, op. cit. ve ayrıca aynı fikirde, "Özel Bilgilerine Dikkat Etmek ve Saklamak? Augustine'in Fortunatus ile Anlaşmazlığının Analizi", T. Fuhrer, ed., Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen (Stuttgart: Steiner, 2008), 113-121.

**--- SAYFA 25 ---**

6 Jason David Beduhn olabilir - Maniheizt doktrinin belirli yönleri bu arka plana karşı, özellikle de Maniheizt bir kavramı yüzeysel bir benzerlik taşıdığı klasik bir kavramla kolayca birleştirebildiği durumlarda. Aynı zamanda, kendine özgü ilgi alanları da vardı; bu, örneğin, Maniheiztlerin İncil'e yönelik eleştirilerinin farkında olmasına rağmen, görünüşe göre Maniheiztlerin, inançlarını daha olumlu ifade etmek için İncil'i nasıl kullandıklarına daha az dikkat ettiği anlamına geliyordu. Sanırım bu tür kısmi ve seçici dikkat ve anlayış, bir Katolik olarak Augustinus'un, sisteme bağlı kaldığında Maniheizm'in tam olarak takdir etmediği yönleri karşısında neden şaşırdığını ve onun metinlerini polemik amaçlı olarak incelemeye devam ederken neden Maniheizm hakkında daha fazla şey öğrendiğini görebildiğimizi en iyi şekilde açıklıyor.10 O halde bu nitelikli şekilde, J. Kevin Coyle'un "Augustine'in bir Katolik olarak Augustinus" iddiasını kucaklayabiliriz. Papaz ve piskopos, Maniheizt Dinleyici Augustine'in erişemeyeceği Maniheizm yönlerini öğrenmeye geldiler."11 Yani, bir Maniheizt olarak kendi zamanında ihmal ettiği bazı Maniheizt ilkelere yeniden maruz kaldı; Fortunatus'un, Felix'in, Secundinus'un, hatta Faustus'un sözlerinde daha önce duyduğundan farklı şeyler duydu ve belki de bu şekilde, bir Dinleyici olarak zaten okuduğu Maniheizt metinleri, okuduğuna dair yeni bir bakış açısıyla yeniden ele almaya yöneldi. Bu nedenle, Augustinus'un bir Maniheizt olarak bilgiye erişimi meselesi, onun bu bilgiyi doğru entelektüel kavrayışı meselesinden ayrı tutulmalıdır. Onun anlayışında zaman zaman çok fazla yoldan saptığının en açık göstergesi, bu uygulamanın Maniheizm için ne kadar merkezi olduğunu ve birbiri ardına gelen Maniheizt metinlerin sorumluluğu, pişmanlığı ve bağışlanma arzusunu nasıl vurguladığını bildiğimizde, kendi kendini günden güne temizlemeye tutumu ve günah çıkarma konusundaki isteksizliği hakkındaki raporudur (Konf. 5.10.18). Bu tür yanlış anlamalar nedeniyle, bilgisizliğini abarttığımızdan daha fazla uzmanlığını da abartmamalıyız. Ancak bu noktada bile Augustine'in 10'un önemini tam olarak kavraması mümkün. O halde ben de bir dereceye kadar Ratzinger'inkine yakın bir pozisyon alıyorum. "Augustin as Manichäer Laie, nicht Theologe war und daß die geistige Arbeit seiner manichäischen Zeit den Problemen der rhetorischen Kultur der Spätantike galt, wie die Titel seiner verlorenen Veröffentlichungen aus dieser Periode zeigen. Allem nach hat. Dini Krise'deyiz, Diyanet Edebiyatı hiç de iyi değil, aynı zamanda Akademik olarak da çok iyi bir şey, ve böylece Manichäismus Verhältnismäßig'in ilk baştaki edebi eserleri; der Zeit der Auseinandersetzung hat er sich etwas mehr damit beschäftigt. Insofern ist der vorchristliche Augustin eher durch die Namen Cicero und Vergil als durch den Namen Mani zu erfassen" (Ratzinger op. cit., 222). 11 Coyle operasyonu. cit., 56.



### --- SAYFA 26 ---

Bir Katolik olarak Mesih'in Maniheist günah çıkarma uygulamalarından ayrılmamak ve bu yeni anlayışı, İtiraflarında örülmüş olan onlara yönelik bir çağrıya dahil etmekti; bu konuya daha sonra döneceğiz. Augustinus'un felsefe hayatına olan ilgisi ile bazı Maniheist öğreti ve uygulamaların felsefi olmayan karakteri arasındaki gerilim, onun Maniheist piskopos Faustus ile yaşadığı dönemde doruğa ulaştı. Faustus, Augustine'in bir Maniheist olarak ne yaptığına ilişkin varsayımlarını bir bakıma şok etti ve hayal kırıklığına uğrattı. Bu kadarı açık. Ancak bu şokun niteliğini ve bunun Augustine için olası sonuçlarını telafi etmek karmaşıktır. Faustus'un tutumları ile Akademik Şüphecilik ilkeleri arasında paralellikler kurduğum ve onun temel Maniheist doktrinleri savunmadaki felsefi motivasyonlu ilgisizliğinin, sonunda onu Maniheist topluluğun dışına çıkaran Augustine'in beklentilerine nasıl bir şok getirdiğini öne sürdüğüm önceki iki yayında kanıtları ayıklamak için bir girişimde bulundum.<sup>12</sup> Diğerleri, Faustus'un Maniheist dogma hakkındaki soruları ele alma tarzının, onun Maniheist dogmayla ilgili soruları ele alma tarzının kendisinde bir etki yarattığına ikna olmadılar. Bilgili bir felsefi şüphecilikte ilham ve motivasyon.<sup>13</sup> Ne olursa olsun, onun kamuya açık söylemlerinde, Capitula'da benimsediği duruş ile Augustine'in, Faustus'un otoriteye başvurmadan yalnızca akıl yoluyla onay kazanma programına kararlı bir şekilde bağlı olduğunu anlamak için İtiraflar'da diğer Maniciler arasındaki özel tutumları hakkında aktardığı bilgiler arasında yeterli tutarlılık vardır. Bu, Augustine'in kazanıldığı Manici programdı. Ben bu insanların arasına, onların tüm korku verici otoriteyi bir kenara bırakacaklarını ve kendilerini dinlemeye istekli olanları saf ve basit bir mantıkla Tanrı'ya getireceklerini ve böylece onları her türlü hatadan kurtaracaklarını beyan etmelerinden başka bir nedenden dolayı düşmedim.<sup>14</sup> (kullanım inanışı 1.2) Faustus'a göre, bu hatadan kurtulma ve Tanrı'ya ulaşma, yalnızca Maniheist dünya görüşünün ikinci öncülünün, uygulamayla doğrudan ilgili öğretiler eşliğinde gösterilmesini gerektiriyordu. ahlaki benliğin oluşumu. Bu nedenle, tek başına akıl programını da takip etmedi. aynı zamanda, Augustine's Manichaeen Dilemma, 1: Dönüşüm ve Döneklik, 373-388 C.E. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), 106-134. 13 Johannes van Oort, "Bağlamda Augustine'in Maniheist İkilemi," Vigiliae Christianae 65 (2011) 543-567. 14 J.H.S.'den alıntıdır. Burleigh, Augustine: Önceki Yazılar (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 292.

### --- SAYFA 27 ---

8 Jason David Beduhn, Maniheist sistemin her detayını savunmuş, sistemin rasyonel delillere uygun olmayan kısımlarını doğrulamak için otoriteye başvurmamış, ancak zamanın literatüründe temsil edilen felsefi okullar arasındaki Akademik Şüpheciliğin ayırt edici karakteriyle örtüşen pragmatik bir odak sergilemiştir. Önemsiz sorularla ilgili dogmatik takıntıyı açıkça alaya aldı ve çeşitli alanlarda Maniheist öğretinin kesinliği konusunda ısrar etmekten kaçındı (örneğin, İsa'nın enkarnasyonunun doğası, Faust. 5.2-3; İncil'e belirli pasajların eklenmesi, Faust.11.1,18.3,19.1,33.1-3; hatta Mani'nin öğretilerinin vizyoner temeli, Faust 32.20). Açıkça görülüyor ki Maniheist astronomi ve astroloji öğretilerini bu gereksizler kategorisine dahil etmiş ve Augustine'i konuyla meşgul etmeyi reddetmişti. Augustine'in o zamanki astroloji ve astronomiye olan tutkusu açısından elbette bunlar en ilginç ve "en zor" sorulardı.<sup>15</sup> Bu noktaları değerlendirmek ve tartışmak için gündeme getirdiğimde, yeterince kibar bir şekilde reddetti... çünkü bu konuları bilmediğini biliyordu ve bunu itiraf etmekten utanmıyordu... Bu tavır onu bana daha da çok sevdirdi, çünkü sınırlarını kabul eden bir zihnin kısıtlanması, öğrenmeyi arzuladığım güzel şeylerden daha güzeldir. Onu daha zor ve incelikli soruların tamamına yaklaşımda tutarlı buldum.<sup>16</sup> (Konf. 5.7.12) Augustine, kendi stratejik anlatı nedenlerinden ötürü, Faustus'un güdülerini, Sokratesçi bir alçakgönüllülük ve bilmediği şeyler hakkındaki uyarıyla tanımlamakla yetindi; okurlarına, Sokrates'in onu ideal bir şüpheci olarak tanımlayan Akademi ile bariz ilişkisini kaşıklı beslemeden. Hiçbir şekilde Faustus'un bir filozof olduğunu, Dördüncü Akademi'de Cicero gibi birinin yazılarında buna yapılan türetilmiş referansların ötesinde özel bir uzmanlığa sahip olduğunu veya Maniheist kılıfına giren bir şüpheciliğin taraftarı olduğunu öne sürmek istemiyorum. Bunun yerine, tıpkı Ambrose ve Augustine'in Platoncu eğilimlere sahip Katolikler, hatta "Platoncu Katolikler" olduğunu söyleyebildiğimiz gibi, Faustus'un da Akademik Şüpheciliğe eğilimleri olan bir Maniheist veya Maniheizme bağlılığının hizmetinde Akademik Şüpheci geleneği bir kaynak olarak kullanan biri olduğunu söyleyebiliriz. Üstelik, tıpkı iki ünlü Katolik lider örneğinde olduğu gibi, Faustus için de saf, karışmamış veya katı bir uygulamadan söz edemeyiz. 16

Tercüme:MariaBoulding,TheConfessions(HydePark:NewCityPress,1997),121.



**--- SAYFA 28 ---**

İsa 9'un felsefi ilkelerinden tek bir ekolden ayrılmamak, ancak yalnızca geç antik çağa özgü popüler felsefi söylemin çok gevşek bir alanı içindeki baskın bir felsefi sohbet ortağından ayrılmak. Augustinus'un Akademik Şüphecilikle ciddi ittifakı ancak Maniheist olarak geçirdiği zamanın sonunda, yani Faustus'la dinsel ve laik çalışmalar yaparak geçirdiği zamanın hemen sonrasında gerçekleşmiş gibi görünüyor. Geleneksel olarak bu, Faustus'un görevden alınmasına entelektüel bir tepki olarak alınmıştır; ancak bu nitelendirme, Augustinus'un şüpheciliğini Maniheizm'e bir alternatif ve ondan ayrılış olarak görme hatasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Augustine'in "Maniheizm dönemi" sonrasındaki belirli bir "şüpheci dönem"e atfedilmesi ve Faustus'un etkisinden çok ona tepki oluşturması, Augustinus'un Maniheizm karşısındaki konumunun, onun hemen ardından gelen yıllardaki Maniheizm karşısındaki konumunun yanlış anlaşılmasına bağlıdır. Faustus'la geçirdiği zamanlar (aynı zamanda Afrika'yı terk etme nedenlerinin yanlış anlaşılması). O zamandan beri, Augustine'in kendisini Akademik Şüphecilığe bağlı olarak tanımladığı ve aynı zamanda Roma'da ve başlangıçta Milano'da Maniheist olmayı sürdürdüğü kabul edildi. Afrika'yı Maniheizmi terk etmek için değil, tam da zulüm zamanında ona olan bağlılığını sürdürebilmek için terk etmişti.<sup>17</sup> Augustine, Maniheizm uygulamalarını gözlemlemeye devam etti ve Maniheizm doktrinlerini makul, yani yanlış olduğu kanıtlanabilir olarak görmemekte ısrar etti (Konf. 5.14.25). Augustine on yıllık bir Maniheist olarak ortaya çıktı; o halde, Maniheizm ile ilgili hayal kırıklıklarına ve hayal kırıklıklarına rağmen belirli bir tür dini yaşama değer vermeyi öğrenmiş ve bir otorite figürü olarak "İsa'dan ayrılmamaya" kararlı bir adam olarak ortaya çıktı. Onun sıradan bir insan ve filozoftan başka bir şey olmayı amaçladığı söylenemez. O, "kendimi felsefeye adamaya" niyetliydi (ord. 1.2.5; cf. Acad. 1.1.3; beat. vit. 1.4); Sözde dönüşümünün krizinde ona kadınsı bir biçimde seslendiğini hayal ettiği şey felsefeydi (Acad. 2.2.6; cf. beat. vit. 1.4; Sol. 1.13.22) - ancak geriye dönüp baktığında kontinentia olarak yeniden tanımlayacağı bir imajdı (Conf. 8.11.27). Seküler kariyerine mutlu bir şekilde devam etti, metafizik, epistemoloji ve psikoloji üzerine felsefi incelemeler yazdı ve dini disiplinler yoluyla değil, liberal sanatlarda artan bir eğitim yoluyla bir kişisel gelişim programı planladı (ord. 2.14.34ff.; Sol. 2.34-35).<sup>18</sup> Yine de, on yıldan fazla bir Maniheist olarak 17 Bkz. Jason BeDuhn, "Augustine Sanık: Megalius, Maniheizm ve İtirafın Başlangıcı," Journal of Early Christian Studies 17 (2009) 85-124. 18 Bkz. H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique (Paris: Boccard, 1958), 161-327.

### --- SAYFA 29 ---

Görünüşe göre Jason David Beduhn ona bazı dini refleksler ve alışkanlıklar aşılarmıştı; öyle ki, Maniheistlerden ayrıldığında sadece alternatif bir felsefeyi (Platonculuk) değil, aynı zamanda onu tamamlayıcı olarak alternatif bir dini sistemi de (Katolik olanı) benimsemişti. Başka bir deyişle, bir Maniheist olarak dine ısındığı ve Milano Katolik Kilisesi'nde benzer şekilde yüksek düzeyde entelektüel bağlılık bulduğu için dindar bir adamın hayatını üstlenemedi. Peki bağlılığını sürdürdüğü bu "İsa" kimdi? Kendisi bize din değiştirdiği sıralarda yazdığı eserlerde ve ayrıca İtiraf'lar'da geriye dönüp baktığımızda o dönemdeki Mesih anlayışının yetersizliğini geriye dönük olarak eleştirdiğini anlatıyor. İlk olarak, Mesih'in iyi bir arkadaşlık içinde bulunduğunu ve gerçeği doğrudan algılama konusunda üstün olan diğer bilgilerle çevrili olduğunu belirtelim: Pisagor, Platon ve Plotinos. Batılı Maniciler aynı şekilde Hermes Trismegistus'un yanı sıra Pisagor ve Platon'u da hakikatin gerçek bilgeleri olarak görüyorlardı.19 Bir anlamda Augustinus, İsa'yı bu figürlerin en başarılısı, insanlığa hakikati en mükemmel ve doğrudan ileten kanal olarak hizmet etmiş kişi olarak görüyordu (Konf. 7.19.25). Ancak aynı zamanda "Tanrı'nın Gücü ve Bilgeliği" olarak bu gerçeğin kendisini temsil eden Mesih de vardı. 1 Korintliler 1:24'ten türetilen karakterizasyon, Maniheistler arasında en sevilen karakterdi; Mesih'ten aşkın yönüyle nous ve dynamis olarak söz ediyordu; ve aynı şekilde bu, Augustinus'un ihtida sonrası ilk yazılarında Mesih'ten bahsetmenin en sevdiği yoluydu (örneğin, Acad. 2.1.1-2; beat. vit. 4.34; quant. an. 33.76; mor. 1.13.22, 16.28). Her iki açıdan da Augustinus, Mesih'i Maniheist anlamda bir vahyedic, ölümünde ve dirilişinde bile başkalarının öğrenmesi için belirli içgörüler ve dersleri ileten bir varlık olarak anladı. Erken dönem "Katolik" Augustinus'ta tamamen eksik olan şey, İsa'nın ölümünün kurtarıcı bir iş olduğu duygusuydu. Augustinus, vaftiz edildiğinde ve Katolik Kilisesi'nin bir üyesi olduğunda, bir Maniheist olarak koşullanmasının ve düşüncesinin tüm izlerini kolayca silmedi. İkinci adımı, İznik doktrinine ve Katolik uygulamalarına yalnızca sınırlı bir şekilde maruz kalarak attı. Görünüşe göre o, Mesih'in enkarnasyonu kavramının bir açıklamasını ilk kez 387ce baharında vaftiz için Lenten hazırlığı sırasında duyduğunu öne sürüyor (ord. 2.9.27). Kuşkusuz bu, onun için anlaşılır ve maddi olan arasındaki Platoncu ayrımın entelektüel bir meydan okuma teşkil ettiğine inanıyordu. bkz. Faust 13.1.

### --- SAYFA 30 ---

Mesih 11'den ayrılmamak büyük önem taşıyordu. İtiraf'lar'da bu konuyu ihtida öncesi hayal edilen bir entelektüel ilerlemeye aktardı (Konf.7.9.13-14); ancak ihtida sonrası erken dönem yazıları, onun enkarnasyonu anlama mücadelesinin, yazıldıkları sırada hala erken aşamalarında olduğunu gösteriyor.20 Augustine, ölümlerin fiziksel olarak dirilişi fikriyle benzer şekilde mücadele etti ve Maniheist-Platonik bedensiz imajını tercih etti. ruh orijinal yuvasına dönüyor (kan. an. 33.76; krş. ord. 1.8.23-24; Sol 1.2.4, 1.6.12-7.14, 1.13.23), tıpkı gelecekteki Tanrı Krallığının İznik öğretisi üzerinde ebedi bir maddi olmayan alem fikrine bağlı kaldığı gibi (ord. 1.11.32; krş. Retr. 1.3.2). İznik görüşünü Maniheist görüşten ayıran bu temel inanç kavramlarına hakim olmak için birincil çabasını gösterdiğini göremiyoruz. Platoncu materyalizm dışılığın sonuçlarına daha fazla ilgi duyuyordu. Yalnızca kötülük sorununa verilen farklı İznik yanıtı onun ilgisini çekti (ord. 2.17.46; lib. arb. passim). Ancak Augustine felsefi arayışlarını huzur içinde sürdüremedi. Maniheist ve Katolik Hristiyanlık arasındaki ilerlemesindeki bir sonraki adım, bir din değiştiren olarak retorik becerilerini Maniheistleri hedef alan "mürted edebiyatı" üretiminde kullanma yükümlülüğüyle geldi. Bu çalışmanın, İznik sembollerinin tekrarı yoluyla kendi Katolik öğretilerini ilerletme ve aynı zamanda hala din değiştirmemiş Maniheist arkadaşlarında yansıtıldığı gibi sürekli olarak geçmişle, olumsuzlanmış benliğiyle ilgilenme gibi ikili bir etkisi vardı. Augustine, De moribus, De vera Religione, De Genesi contra Manichaeos gibi daha felsefi kompozisyonlarının yanı sıra buna benzer birkaç eser üretti. Daha ciddi felsefi uğraşlarının yanı sıra bu türden çok daha fazla eser üretip üretmeyeceğinden gerçekten emin olamayız; tıpkı bu eserlerdeki kutsal metinlerin yorumlanmasına yönelik atılımlarının, daha sonraki kariyerinin devasa ölçeğinde öngörülen tefsir çabasının öncü noktasını temsil ettiğini varsayamayacağımız gibi. Augustine'in hayatı bu noktada planlanmış olabilir, ancak planın daha sonra olanlarla örtüştüğünü varsayamayız. O halde Augustine'in koşullardaki değişiminin son aşaması, zorla atanması ve meslek değişikliğiyle geldi. Felsefe hayatı artık büyük ölçüde sona ermişti ve İncil'in dilini düzenli olarak alıntılar yapmak ve açıklamak gibi bir yükümlülüğü vardı. Göreve atıldığı sırada böyle bir görev için tamamen yetersiz hazırlık yaptığını protesto etti (Bölüm 21). İş başında öğrenmeye zorlandı ve yavaş yavaş İncil'e alıştı ve bu arada kendisine rehberlik edecek her türlü tefsir çalışmasını hevesle takip etti.

**--- SAYFA 31 ---**

12 Jason David Beduhn İncil içeriğini özdeyişlere ve yaşam derslerine dönüştürmek için alegorik yöntemin yanı sıra yaşamın nihai anlamına ilişkin daha derin felsefi önermelere başvuruyor. Ancak ilk din değiştirmeyi takip eden bu ikinci "Katolikleşme" dalgası, onun Maniheizm ile olan ilişkisinin sonu anlamına gelmedi ve Hristiyanlığın iki biçimi arasındaki eşik statüsünün, kimliğinin kalıcı bir parçası gibi bir şey haline geldiğini fark etti. 2. Augustinus'un Maniheist ve Katolik Hristiyanlık Arasındaki Aracı Konumu Augustine'in, Katolik topluluğunun lideri olarak edebi kişiliği açısından, risklere rağmen, Maniheist ve Katolik Hristiyanlık arasında kalmasının iki nedeni vardı. Her şeyden önce, Maniciler arasında, din değiştirmeleri için dikkate değer ölçüde emek verdiği arkadaşları vardı. Bu bağlamdaki çabaları, Katolik akranları için ne baştan savma jestler ne de performanslardı. Dostluk bağlarını ve geçmiş ortak deneyimleri öne çıkarmak ve aynı zamanda Maniheist öğretinin bazı çekici özelliklerine sempati duymak için kendi yolunun dışına çıktı.<sup>22</sup> Bunların hiçbirisi onu Afrika Katolik Kilisesi'nin daha muhafazakar liderleri nezdinde sevdiremezdi, tıpkı Augustine'in çeşitli yerlerde bu "sapkınlarla" sadece kamuya açık tartışmalarda değil, özel olarak da sohbet etmeye devam ettiğine dair imalarından hoşnut olmayacakları gibi. Augustinus'un Maniheist ve Katolik Hristiyanlar arasında duruşunun ikinci nedeni, ikincisinin daha fazla kamusal katılıma sahip olmasıdır: Bilgili bir mürted olarak, geçmiş ve mevcut topluluklarının rekabet ettiği "Hristiyanlık"ın çekişmeli zemininde Maniheistlere meydan okumak ve onlara direnmek için eşsiz bir avantaja sahipti. Maniheizm, Augustinus'un retorik külliyatının Donatistler ve Pelagiusçulara ayrılanlarla karşılaştırılabilecek bir kısmını kaplar ve paganizme veya Yahudiliğe ayrılanları oldukça gölgede bırakır, çünkü Hristiyan inancının rakip bir seçeneğini temsil eder - kendisi de Katoliklerin "yarı-Hristiyanlığını" eleştiren Hristiyan gelişiminin ayrı ve paralel bir yörüngesini. Maniheizm'in kendisini nasıl bir alternatif ve aslında "gerçek" Hristiyanlık olarak konumlandığını anlamak için, Hristiyan hareketinin başlangıçta farklı "doğulu" ve "batılı" yörüngeleri açısından düşünmeliyiz. Hristiyanlığın bu iki rakip biçimi doğuştan ayrılmış, farklı kültürlerle kültürleşmişlerdi. 4.1.1, 4.8.13; duab. BİR. 11. 22 Bkz. örneğin util. inanç. 1.2.

**--- SAYFA 32 ---**

her biri kendi tarzında yerel koşullar tarafından şekillendirilen ve bunlara uyarlanan ortamlardan ayrılmamak. Batıda Hristiyan hareketi, ifade biçimlerinin, anlam taşıyacağı varsayımların bağlamının, terminolojisinin ve uygulamalarının tanımlanmasında büyük rol oynayan Helenistik bir ortama girmiştir. Doğuda Hristiyan hareketi farklı kültürel gelenekler ve varsayımlar temelinde gelişti ve Maniheizm dediğimiz oldukça farklı bir şey üretti. Her biri ortak kök geleneğinin seçilmiş özelliklerini geliştirdi, sonra farklılıklarıyla çatıştı ve kendilerini birbirlerine karşı tanımlamaya devam etti. Bu nedenle Augustinus, Maniheizm'i reddedilen bir "öteki", Hristiyan olmayan bir putperestlik olarak ele alamazdı. Hristiyan otoritelere (İsa, Pavlus) gönderme yapan Manicilerle ve Hristiyan temalarıyla (kötülük, hapishane olarak dünya, günaha kölelik, ruhun "başka bir dünyaya" "geri dönme" arzusu) uğraşmak zorundaydı. İznik geleneği, kendisini Maniheizm gibi "sapkınlıklara" karşı tanımlarken bazı zıt seçimler yapmıştı. Tıpkı bu rakiplerin aynı şekilde seçilmiş Hristiyan temalarının gelişimini temsil ettiği gibi, daha önceki Hristiyan hareketinin rakipleriyle çok yakından ilişkili hale gelen özelliklerini küçümsemiş veya bir kenara bırakmıştı. Augustinus, dönüşümünü takip eden ilk dönemde, bu farklı sistemlerin temel kavramlarında ve insanın tatminine yönelik hedeflerinde paylaştıklarını hala vurgulayabilmişti (mor. 1,4.6-7.12). Kuzey Afrika ortamının çok daha az kozmopolit ve hoşgörülü olduğu ortaya çıktı ve Augustine, Donatist, Katolik ve Maniheist Hristiyanlar arasında Hristiyanlık adına konuşma hakkı konusunda yoğun bir üç yönlü savaşa mücadele etmek zorunda kaldı. Yaklaşık 388'den 392'ye kadar Augustine, terk ettiği Maniheist görüşlerle bariz bir karşıtlık içindeyken, kendisine din değiştirmiş biri olarak öğretilen yerleşik İznik pozisyonlarını görev bilinciyle tekrarladı, araştırdı ve açıkladı. Eski diniyle devam eden ortak zemin silinip gitti ve Maniheist kavramlara yalnızca "gerçek din"le bir zıtlık noktası olarak başvurdu. Daha sonra, açıkça tanımlamadığı nedenlerle Augustine, Hristiyan geleneğinin Maniheizm'in benzersiz bir şekilde vurguladığı ve İznik-Katolik geleneğinde ihmal edilen bazı unsurlarını yavaş yavaş kendine mal ederek kendisini tersine çevirmeye başladı. Motifleri belirsiz kalsa da, değişiminin bağlamı açık: Kuzey Afrika'daki Maniheistlerle devam eden mücadelesi ve onları dönüştürme çabası. Maniheistlerle devam eden bu karşılaşma, Augustinus'un dikkatini, İznik Hristiyanlarının daha önce küçümsediği Hristiyan geleneğinin bazı yönlerine çekti; Bunların arasında, Pavlus'un, daha önce İznik Hristiyanları arasında özgür irade lehine önemsenmeyen iradenin zayıflığına dair tanıklığı, Augustinus'u tüm kurtuluş ekonomisini yeniden düşünmeye teşvik etti.

**--- SAYFA 33 ---**

14 jason david beduhn MS 390'larda Augustine'in düşüncesindeki bu tür değişiklikler onun kişisel psikolojisine, kendisine ve genel olarak insanlığa bakışının kararmasına atfedilmiştir. Alternatif olarak, çevresinde olup bitenlerden ayrı olarak düşüncesinde yavaş yavaş kendini geliştiren bir tür amansız mantığa atfedilmiştir. Ancak bu tür psikolojik veya felsefi açıklamalar büyük ölçüde spekülatiftir ve bizi tarihsel sonuçlara doğru çok fazla götürmez. Bir tarihçi olarak, olayların yüzeyselliğine, yani Augustinus gibi bireylerin yaptıklarını yaptıkları tarihsel bağlama odaklanmakla suçlanabilirim. Ve Augustinus'un 390'lardaki konum değişikliğine ilişkin böyle bir bağlam aradığımızda, Katolik cemaatinde (ya da diğer rakip Hristiyan cemaatini temsil eden Donatist cemaatinde) onun izlediği yöne yön verebilecek hiçbir şey bulamayız. Sanırım Pavlus'un sözlerine itibar etmeyi de haklı gösteremeyiz. Augustine, Paul'ü birkaç kez okumuş ve onda her zaman tam olarak istediğini bulmuştu. Ek olarak, bir Katolik olarak, Pavlus'un determinist unsurlarını etkili bir şekilde geçersiz kılan yorumlayıcı bir geleneğe katılmıştı. Pavlus'u Augustinus'un 390'larda yaptığı gibi okuyanlar yalnızca Manicilerdi. Kuşkusuz, Augustine, Maniheizm bir dinleyici olarak, Pavlus'un bu okumasının bazı versiyonlarına ve tabi kılınan insan iradesi ve onun kurtuluş için lütfı bağımlılığına ilişkin ilgili konulara maruz kalmıştı. Ancak bir Maniheizm olarak kişisel anlayışına ilişkin aktardığı bilgiler, bu noktalara ilişkin kavrayışının biraz karışık olduğunu gösteriyor. Onun "günah işleyen biz değiliz, içimizdeki başka bir doğa günah işliyor" (Konf. 5.10.18) şeklindeki düşüncesine dair hatırası doğrudan Romalılar 7:17-23'ün Maniheizm bir okumasından geliyor. Yine de Maniheizmlerin bu psikolojik düalizmle ilişkilendirdikleri günah çıkarma öz-incelemesini ciddiye almada başarısız oldu ve aynı derecede Pavlus temelli Maniheizm lütuf kavramına ilişkin kavrayışı da belirsizliğini koruyor. Bu, onun bir Katolik olarak Maniheizm hakkında kendisinin bir Maniheizm iken anladığından daha fazlasını öğrendiği alanlardan biridir. Sonuç olarak kendimizi, Augustinus'un, Maniheizmlerin Pavlus'u insan iradesi ve ilahi lütuf konusunda nasıl okudukları konusunda yeni bilgiler aldığı konuşmalara kulak misafiri olacak şekilde kıskanılacak bir konumda buluyoruz. Ağustos 392'nin sonunda Fortunatus, Romalılar 7, Galatyalılar 5 ve Efesliler 2'yi de içeren bir dizi önemli ayetten alıntı yaparak Augustine'i Paul'ün kafasına neredeyse sopayla vurdu. J.A.'da van den Berg, ve diğerleri, eds., In Search of Truth. Augustine, Maniheizm ve diğer Gnostisizm: Johannes van Oort at Sixty için Çalışmalar (Leiden-Boston: Brill 2011), 463-479; M.E. Alflatt, "St. Augustine'de İstemsiz Günah Fikrinin Gelişimi", Recherches des Études Augustini-

**--- SAYFA 34 ---**

Mesih'ten Ayrılmamak 15. Vasiyet'in ikinci pasajda okunması, Augustinus'un o zamanlar Katolik Kilisesi'nin sadık bir oğlu olarak özgür irade konumunu savunarak nerede durduğu hakkında bilmemiz gereken her şeyi anlatıyor. Ancak Fortunatus'un o gün Pavlus'u okuma şekli, her ne kadar tamamen farklı bir metafizik ve teolojik çerçeve içinde yer alsa da, büyük ölçüde Augustine'in beş yıl sonra Pavlus'u okuma şekliyle aynıydı. Aslına bakılırsa Augustinus, tartışmanın hemen ardından Fortunatus'un Pavlus okumasına bir miktar zemin kattı, ancak bu sadece Maniheizm'e direnmek için daha güçlü bir konum bulmak içindi. Kendi İznik-Katolik geleneğindeki kaynaklardan ve ayrıca Donatist yazar Tyconius'un birkaç önerisinden yararlanarak, Pavlus'un sakatlık ifadesini kendi yarattığı alışkanlığın gücünden kaynaklandığı şeklinde açıklayan, aynı zamanda inanç yoluyla kurtarılma - yani Tanrı'nın merhametine kendini özgürce bırakma fikri etrafında nitelikli bir özgür irade konumunu sabitleyen oldukça istikrarlı, iyi gerekçeli bir anlayış formüle etti. kişinin iyi niyetini ölümlülüğün ve köklü alışkanlığın ortasındaki güçsüzlükten kurtarır. O, bu yapının içine, Tanrı'nın insanın doğru davranma konusundaki acizliğini açığa çıkardığı ve böylece iyi olmak isteyenleri inanca güvenmeye iten bir araç olarak Eski Ahit yasasının değerinin Maniheizm karşıtı bir savunmasını inşa etti (örneğin, div. quaest. LXXXIII 66.1).<sup>24</sup> MS 392-396 dolaylarında geliştirilen bu fikirler dizisi, Fortunatus ve Bu konularda yerleşik ortodoks söylemle yeterince tutarlı olan Maniheizmler; ve Augustine'in bundan vazgeçmesi için kesinlikle hiçbir neden yoktu. Ama bundan hemen vazgeçti. Milano piskoposu olarak Ambrose'un halefi Simplician'ın Romalılar hakkında sorduğu sorulara verdiği yanıtta, Augustinus'un uyumlu çağrı fikrini geliştirirken, hem dışsal olarak işaretlerde hem de içsel olarak zihinsel uyarılarda bulunarak, Maniheizm Light Nous'un operasyonlarına çok benzeyerek Eski Ahit'in rolünü hızla baltaladığını görüyoruz. İyi niyete herhangi bir eğilimin olup olmadığına bakılmaksızın, bu çağrıya kurtuluşu seçme konusunda mutlak bir güç vererek, iman yoluyla kurtuluşa ilişkin dikkatli yapısını parçalara ayırdığını görüyoruz. Onun, büyük ölçüde Fortunatus tarafından aktarılan aynı Pauline pasajlarına atıfta bulunarak, Fortunatus ve Faustus'un Paul'ün ennes 20 (1974) 113-134'ten bahsederken kastettiği şeye oldukça benzer bir tür önceden belirleyici seçim yoluyla, lütuf yoluyla kurtuluşa çok benzer bir kavram oluşturduğunu görüyoruz; aynı zamanda, "Saint Augustine'de İstemsiz Günahın Sorumluluğu," *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 171-186; Elke Rutzenhöfer, "Contra Fortunatum Disputatio: Die Debatte mit Fortunatus," *Augustiniana* 42 (1992): 5-72; Paula Fredriksen, Augustinus and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism (New Haven: Yale University Press, 2010), 142-154. <sup>24</sup> Bkz. Fredriksen, a.g.e. cit., 155-189.

**--- SAYFA 35 ---**

16 jason david beduhn Yeni Adam'ın doğuşu, aslında hiç de bilinçli ve sorumlu bir insan olmayan Yaşlı Adam'daki iyi ve kötü unsurların karışımından oluşuyor. Bugün Hristiyan teologlar Pavlus'u lütuf havarisi olarak görüyorlarsa, bu, lütuf doktoru Augustinus'un güçlü etkisinden kaynaklanmaktadır. Augustinus'un lütuf doktrininin Maniheizm ile hiçbir ilgisi olmayan ayırt edici nitelikleri olmasına rağmen, onun böyle bir fikrin kaynağını Pavlus'ta bulma derecesi onun Maniheizm ve İznik-Katolik teolojisi arasındaki benzersiz konumundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla J. Kevin Coyle'un şu sözlerini doğrulayabiliriz: "Maniheizm olmasaydı, hâlâ Augustinus, hatta belki de büyük teolog Augustinus olurdu; ama farklı bir teolojiye sahip farklı bir Augustinus olurdu."<sup>25</sup> Biraz Hegelci gibi görünme riskini göze alarak, Augustinus'un belirli açılardan ardı ardına bağlılığını iddia eden iki çatışan gelenekten tarihsel bir sentez oluşturduğunu öne sürüyorum. Onun Platonculuğu İznik Hristiyanlığıyla harmanlaması hakkında bu kadar çok şey söylemekten çekinen çok az kişi var, bunun nedeni belki de Augustinus'un Platon'un kendisinin bir tür öngörülü Hristiyan olduğu yönündeki iddiasını kabul etmeleridir. Ancak onun Maniheizm kavramları ne kadar çok kullandığını söylemek, bu geleneğin "sapkın" ve hatta "Hristiyan olmayan" karakteri nedeniyle tartışmalara yol açıyor. Bu tür önceden belirlenmiş sınır çizimlerinin pek faydasını görmüyorum. Hristiyan geleneğinde İsa'dan sonra gelen herkes, şu ya da bu türden bir "kafir" olarak nitelendirilebilir, çünkü onlar, bizzat İsa'nın öğretilerinde var olduğu gösterilemeyen yorumlar getirmişlerdir -Ambrose, Athanasius, Origen, Pavlus'un kendisi, bu bakımdan hepsi Hristiyan "kafirlerdir". Neyin "Hristiyan" olup olamayacağı sorusu aşağı yukarı aynı sonuca varıyor. Neyin Hristiyan olarak kabul edildiğine ilişkin teolojik açıdan normatif değerlendirmelerden kaçınmak istiyorsak, bir topluluğun belirli bir dini geleneğe ait olup olmadığına ilişkin kendi tanımını kabul etmeliyiz. Mani'nin polemik amaçlı Acta Archelai'de, son dakika pazarlama taktiği olarak öğretilerine Hristiyan içerikli bir cila ekleyen biri olarak tasvir edilmesini kesinlikle geride bırakabiliriz.<sup>26</sup> Mani'nin dininde başlangıçtan itibaren Hristiyan bir ivme bulunabilir. Butitisa Hristiyan ivmesi Mani tarafından farklı, Asyatik bir bağlamda alınmıştır ve bu tüm farkı yaratmıştır. Tıpkı Augustinus'un İsa ile Platon arasında uyum bulması gibi, Mani de diğer ruhani ataların yanı sıra İsa ile Zerdüşt ve Buda arasında önemli uyumlar buldu. Ne Augustine ne de Mani kendilerini herhangi bir kişi olarak görmüyorlardı. <sup>25</sup> J. Kevin Coyle, "Saint Augustine's Manichaean Legacy," Augustinian Studies 34 (2003) 1-22, 22'de. <sup>26</sup> Bkz. Acta Archelai 65.2-6.



**--- SAYFA 36 ---**

Mesih'ten ayrılmamak için bunu yaptığınız için Mesih'in 17 takipçisi daha az oldu. Tıpkı Augustinus'un Maniheizm'i bırakıp bir Platoncu ve Katolik haline gelerek Mesih'ten ayrılma niyetinde olmaması gibi, Mani de İsa'nın yeryüzünde yürümesinden -ya da yürüyormuş gibi görünmesinden çok önce- dünya çapındaki peygamberler tarafından eşit şekilde vahiy edilen evrensel bir dini mesajı ayırt etme konusunda Mesih'ten ayrılma niyetinde değildi. Augustine'in, en azından İtiraf'ı yazdığı süre boyunca, Maniheiztlerin manevi, Hristiyan bir yaşam yönündeki isteklerinin ciddiyetine ikna olduğunu, ancak Maniheizm'in kendisinin bu tür özelemleri uygun şekilde besleyecek kaynaklara sahip olmadığı sonucuna vardığını iddia ediyorum. Daha önce de belirtildiği gibi, Augustine'in kendi Maniheizt Hristiyanlık uygulamasında yanlış anladığı şeylerden biri, onun günah çıkarma ahlakını içselleştirmedeki başarısızlığıydı. Bir Katolik Hristiyan olarak, ruhun doğuştan gelen tanrısallığına dair Maniheizt inancın, herhangi bir kişisel günahkarlık duygusunu zorunlu olarak engellediğini sık sık ileri sürdü. Aynı eksikliği İtiraf'ın anlatımında kendi vakasında da belirtmektedir (Konf. 5.10.18). Ve yine de, ideolojileri buna ne kadar karşı çıksa da, Maniheiztlerin en azından günah çıkarma tavrını arzuladıklarını fark etmiş görünüyor. Bu farkındalık, Annemaré Kotzé'nin ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, Maniheiztlerin kendini yüceltmesinin panzehiri olarak İncil'deki Mezmurları önerdiği İtiraf'ın 9. kitabının bağlamını sağlar.27 Keşke Mezmurların, bir zamanlar paylaşmış olduğu -o da bunu görmüştü- gerçekten itiraf etmedeki başarısızlığını görebilselerdi. Onun retorik argümanı yalnızca onların Tanrı'ya böyle bir günah çıkarma yönelimini gerçekten arzuladıklarını varsaydığında, "Katolik" yöntemini onların "Maniheizt" hedeflerinin yerine getirilmesi olarak sunabildiğinde işe yarar. Ancak Eski Ahit'in sözlerini, Maniheiztleri Katoliklere dönüştürecek alçakgönüllü bir panzehir olarak önermiş olsa bile, Augustine'oeson, Maniheiztlerin ve Katoliklerin gerçeği arama konusundaki ortak arayışlarını paylaştıklarını düşündüğü şeyle ilgili olarak İncil'in otoritesini radikal bir şekilde nitelendirmek için İtiraf'da. Augustine'e göre Kutsal Kitap, maddenin içine düşmenin ve dilin belirsizliğinin zorunlu kıldığı bu arayışın yalnızca geçici bir araçtır (Konf. 13.20.28). Dilin kendisi, bedenın gizli giysisinden ayrı olarak ruhun zevk aldığı benliğin şeffaflığının düşmüşlüğü'nün ve kaybının bir sonucudur (Konf. 13.23.34). Eski Ahit'in kabulü, Maniheiztleri Faustus'un Katoliklerin "yarı-Hristiyanlığı" olarak tanımladığı şeyden ayıran başlıca ayrımlardan birini oluşturuyorsa, Augustine, Maniheiztlerin bunu aşması için bu engeli ortadan kaldırmaya çalışır. Böylece, İtiraf'ın 11-13. kitaplarında ilk olarak alegorik yorumun nasıl yapıldığını gösteriyor 27 Annemaré Kotzé, "Manicilere Mezmur 4'ü Okumak," Vigiliae Christianae 55 (2001) 119-136.

## --- SAYFA 37 ---

18 Jason David Beduhn, İncil metninin Manicileri rahatsız eden özelliklerini ortadan kaldırıyor. Yani onların itiraz ettiği metnin gerçek anlamını savunmuyor ve bu itirazları geri çekmeleri konusunda ısrar ediyor. Bunun yerine, onların itirazlarını üstü kapalı bir şekilde geçerli olarak ele alarak, onları başka bir anlam düzeyine işaret eder; bu düzey, kelimenin gerçek anlam düzeyiyle ilgili sorunların geçerliliğinin kabul edilmesi için gerekli olan bir düzeydir. Daha sonra, 13. kitabın sonlarına doğru Augustine, İncil'i, Tanrı'nın Yaratılış hikayesinde yarattığı, aynı zamanda bu dünyadaki insan gerçekliğini sabitleyen ve aynı zamanda insanları Tanrı ile doğrudan birlik olmaktan ayıran "gökyüzü" ile anlamlı bir şekilde özdeşleştirir (Konf. 13.15.16-18). Bu nedenle, Augustinus, Tanrı'nın, "gökyüzü yapılmadan önce" (Konf. 13.23.33) gizlice seçtiği kişileri Katolik Kilisesi'nin içinde ve dışında kabul ettiğinde, hem gökyüzünün göklerini hem de İncil'in göklerini "saracağını" vurgular. Çarpıcı bir Maniheist lütuf anlayışıyla Tanrı tarafından seçilen, çağrılan ve yetkilendirilen bu kurtarılmış ruhlar, İncil'in ve Kilise'nin otoritesini aşan nihai bir gerçekliğe aittir. Bu nedenle, Augustinus, Katolik Kilisesi'nin otoritesini ve Kutsal Yazıların tamamını geçici olarak kabul etmenin önemsiz bir şey olduğunu, yalnızca "birkaç kelime ve duygu değişikliği" anlamına geldiğini ima ediyor gibi görünüyor ki, Maniheist arkadaşlarının hem acil hem de nihai iyilikleri için bunu yapmaya istekli olabilirler. 28 Augustine, İtiraf'ın kompozisyonu aracılığıyla, kendisini tam da bu amaç için Maniheist ve Katolik Hristiyanlık arasında benzersiz ve ilahi bir konumda gördüğünün işaretini veriyor. Ancak çabalarına yalnızca birkaç yıl daha devam edecekti. Maniheistler ile Katolikler arasındaki ayrıma dair umduğu -belki de fazla yaratıcı, soyut ve mistik- çözüm, pratik açıdan gerçekleşmedi ve dönüştürmeyi umduğu kişilerin çoğu, kararlı bir şekilde Maniheist kampta kaldı. Maniheist karşıtı yazılarının tonu giderek sertleşti, yeni argümanları davetkar olmaktan çok savunmaya yönelikti. En sonunda, onları Katolik Kilisesi'ne sokmak için zorlayıcı önlemleri onayladı; ancak Hristiyan kardeşleri olarak zorla din değiştirmenin onların "Mesih'ten ayrılmalarını" gerektirmeyeceği tesellisiyle. 28 İtiraf'ın 13. kitabının bu yorumunun tam gelişimi için bkz. Jason BeDuhn, Augustine's Manichaean Dilemma, 2: Making a "Catholic" Self, 389-401 C.E. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013).

## --- SAYFA 38 ---

FAUSTUS'UN CAPITULA'SINDAKİ KUTSAL ALINTILAR Jacob Albert van den Berg 1. Giriş Faustus, iki nedenden dolayı Augustinus zamanında Kuzey Afrika'daki Maniheist inançların önemli bir tanığıdır. Birincisi, o önemli bir kişiydi: yetmiş iki piskoposundan biri olarak Mani Kilisesi'nde üst sıralarda yer aldı. 1 Augustine'in İtiraf'ından Faustus'un Maniheistler arasında hatırı sayılır bir üne sahip olduğu sonucuna da varabiliriz: onların öğretileriyle ilgili sorularda en önemli otorite olarak kabul edilirdi. 2 İkinci olarak Faustus, orijinali Latince yazılmış, hala günümüze ulaşan en kapsamlı Maniheist eser olan Capitula'nın yazarıydı. 3 Augustine'e göre, Capitula gelecek nesiller için korunmuştur, çünkü Augustine, Contra Faustum'da ilk olarak Faustus'un sözlerini geniş kapsamlı alıntılarla ve daha sonra onlar hakkında yorum yapmıştır. 4 Bu şekilde Augustine, Contra Faustum'un kitaplarının her birinde ayrı bir capitulum ile ilgilenerek Capitula'nın her bölümünü tartışmıştır. 5 Capitula'daki en önemli konu, Kutsal Yazıların hangi bölümlerinin gerçek Hristiyan ile ilgili olduğu ile ilgilidir. 6 Capitula, hem İncil'den hem de İncil'den birçok alıntı içermektedir. Eski ve Yeni Ahit'ten. Bu nedenle bu çalışma, Maniheistlerin Kutsal Yazıları kullanmaları ve takdir etmeleri konusunda çok önemli bir fikir vermektedir. Faustus'un Capitula'sı aynı zamanda bize genç Augustine hakkında daha fazla şey öğrenme fırsatı da veriyor çünkü Faustus ve genç Augustine birbirlerini tanıyordu. 5,7,3 (CCL 27: 58, 3; 2ff.): *Iam uenerat Carthaginem quidam manichaeorum episcopus, Faustus adayı...* 2 Bkz. van den Berg 2010: ch. III, n. 34.3 Bkz. Würst 2001/2012:307. 4 Bkz. c.Faust. 1,1 (CSEL 25,1: 251, 19ff.): *Commodum autem arbitror sub eius nomine uerba eius ponere et sub meo responsionem meam.* 5 Bkz. Augustine'in c. Faust. 33,9 (CSEL 25,1: 796, 14f.): *Quapropter post omnes Fausti calumnias refutatas dumtaxat horum eius capitulorum ...* Krş. van den Berg 2010:181-184. 6 Faustus, Katolik Hristiyanları 'yarı Hristiyan' olarak adlandırdı (c. Faust. 1,2).

## --- SAYFA 39 ---

20 jacob albert van den berg diğer oldukça iyi. C'ye girişinde. Faust'ta Augustine, Maniheist piskoposla karşılaşmasının ve Faustus'la yaşadığı hayal kırıklığının öyküsüne açıkça değinir; Augustine bunu vaftiz yolunda önemli bir gelişme olarak tanımlar.<sup>7</sup> Üstelik Augustine bazen Faustus'un hakkındaki özel bilgilerini sadece onu tanıtmak için değil, aynı zamanda onun iddialarını çürütmek için de kullanır.<sup>8</sup> Bu biyografik konular, Faustus'un sözlerinin bizi genç Augustine'e yaklaştırdığı ve muhtemelen Augustine'in hala bir şekilde gizli kalan yıllarına dair önemli bilgiler vereceği gerçeği. Genç Augustine'in görüş ve inançları, özellikle de Kutsal Yazılara ilişkin bilgisine ve İncil'in içeriğine ilişkin görüşleri Faustus'un sözlerine yansımış olabilir, çünkü Faustus'un eseri Maniheistlere Katolik Hristiyanlarla olan tartışmalarını öğretmeyi amaçlamaktadır.<sup>9</sup> Augustine gençlik yıllarında bu tür tartışmalara katılmıştı.<sup>10</sup> Augustine'in cildi aldığında Capitula'nın içeriğine hiçbir şekilde şaşırmamış olması oldukça muhtemeldir, çünkü o cildi zaten biliyordu. tartışmalar ve ilgili İncil metinleri. Bütün bunlar önemlidir, çünkü akademisyenler hala Augustinus'un İncil'i ilk kez Katolik Hristiyan olduğunda, hatta Katolik rahip olarak atandıktan sonra okumaya ve tartışmaya başladığını düşünüyorlar.<sup>11</sup> İncil'den birçok alıntı c. Faust. akademisyenlerin bu görüşü yeniden düşünmeleri gerektiğini önerebilir. Elbette bu noktada dikkatli olmamız gerekiyor. Augustine'in c'ye girişinde söylediğinden beri. Faust. Kitabın bir nüshasını aldığı ve yazarı hakkında İtiraf'lar'da<sup>12</sup> yazdığına göre, 400'den önce Faustus'un kitabını okumadığı sonucuna varılmalıdır.<sup>13</sup> Bu, 7 C. Faust'tan en az 13 yıl sonradır. 1,1 (6f.): noueram ipse hominem, quemadmodum eum commemorauit in libris Confessionum mearum. Bkz. Conf. 5.8 c'deki durum budur. Faust. 5. Bu kitapta Faustus, İsa'nın örneğin cüzdanlarda para taşımama kuralına uyduğu için ve fakir, uysal, barışçıl, kalbi temiz vb. olduğundan, hayatında müjdenin bereketlerini gözlemleyebildiği için gerçek bir Hristiyan olduğunu iddia ediyor. 5,5'te Augustine okuyucularına Maniheistlerin cüzdanlarında paraları olmadığını, kutularda ve çantalarda paraları olduğunu hatırlatır. Aşağıdaki sözler doğrudan Faust'a yöneliktir: zavallı babasının uyuduğu yataktan daha lüks olan keçi derisinden battaniyelerle kuş tüyü bir yatakta uyumak. 9 C. Faust.1,2: 4-7. 10 Bkz. van den Berg 2010:58. 11 Örneğin, Houghton (2008:44ff.), Augustine'in Kutsal Yazılar hakkındaki bilgisi üzerindeki olası Maniheist etkiyi en aza indirir. 12 C. Faust. 1,1 (CSEL 25,1; 251, 8-12): hic quoddam uolumen editit ... quod cum uenisset in manus nostras... 13 Bu oldukça açık görünse de, bundan tamamen emin olmak mümkün değildir.

### --- SAYFA 40 ---

Faustus'un capitula'sındaki İncil'den alıntılar 21 vaftizi ve son buluşmalarından yaklaşık 16 yıl sonra. Faustus'un kitabını Augustinus'un Katolik Hristiyanlığa geçmesinden sonra yazmış olması ve Faustus'un görüşlerinin yıllar içinde değişmiş olması ya da bu arada Kutsal Yazılar hakkındaki bilgisinin artmış olması kuvvetle muhtemeldir. Faustus'un İncil'den yaptığı alıntıların analizinin bize Augustine'in Maniheist yıllarında Kutsal Kitap bilgisine ilişkin bazı ipuçları sağlayacağını varsayabiliriz. 2. Eski Ahit Alıntılarının Bağlamı Eserin çokluğundan ve İncil'den yapılan alıntıların çokluğundan dolayı, burada Eski Ahit'e odaklanılmaktadır. Bu hala oldukça geniş bir alandır ve konuyu kavramak için alıntıların bağlamı hakkında fikir sahibi olmak faydalıdır. Kutsal Yazılarla ilgili konulara adanmış bir diğer önemli Maniheist eser olan Adimantus'un Tartışmaları daha saldırgan bir amaç için tasarlanmış gibi görünse de, 14 Capitula, bizzat Faustus'un açıkça ifade ettiği gibi, daha savunma amaçlı bir görev için yazılmıştır: Her ne kadar yeterince ve hatta bundan daha fazlası olsa da, Yahudi batıl inancının hataları gün ışığına çıkarılmıştır ve aynı şekilde yarı-Hristiyanların aldatmacaları, en bilgili Adimantus tarafından bolca tespit edilmiştir; mutlu babamız Manichaeus'tan sonra incelememiz gereken kişi - bizimle yaptığımız konferanslardaki kurnaz ve kurnaz ifadeler nedeniyle size bu kısa ve gösterişli yanıtları yazmanın faydası olmayacak gibi görünüyor sevgili kardeşlerim; Bunlarla, ataları yılanın alışkanlığı gereği, sizi de yumuşak sorularla aldatıcı sorularla kuşatmak istediklerinde, siz de onlara ihtiyatlı bir şekilde cevap verebilecek donanımına sahip olmalısınız. 15 Augustine, Adimantus'un Tartışmaları ile ilgili olarak Retractations I, 22, 1'de işin kendi ellerine düştüğünü de söylemiştir (uenerunt in manus meas...). Ancak Augustine'in bu eseri Maniheist yıllarından beri bildiğini varsaymak için sağlam nedenler var; bkz. van den Berg 2010:59. 14 Bkz. van den Berg 2010:167f. 15 C. Faust. 1, 2 (CSEL 25,1: 251, 22-252, 7): Satis superque in lucem iam traductis erroribus ac Iudaicae superstitionis simul et semichristianorum abunde tespit fallacia a doctissimo scilicet et solo nobis post beatum patrem nostrum Manichaeum studendo Adimanto non ab re uisum est, fratres carissimi, haec quoque breuia uobis et concinna responsa propter callidas et astutas conferentium nobiscum propositiones scribere, quo cum idem uos ex more parentis sui serpentis captiosis surrounduenire questiunculis uoluerint, ve ipsi ad answerendum uigilanter eis sitis information.

### --- SAYFA 41 ---

22 Jacob Albert van den Berg Katolik Hristiyanların soru sorması Faustus'un stratejisini belirliyor ve ayrıca kitabın eğitimsel bir amacı da var. 16 Capitula ile ilgili daha önceki izlenimim - başkaları tarafından da paylaşılan bir görüş - herhangi bir yapıdan yoksun olduğu yönündeydi. 17 Yakın zamanda François Decret gibi bir uzman, Capitula'nın herhangi bir tutarlılıktan yoksun olduğunu ve buradaki düzenden Faustus'un mu yoksa Augustine'in mi sorumlu olduğundan emin olamayacağımızı yazdı. kitap. 18 Ancak Paul Monceaux, Capitula'nın az çok sistematik bir yeniden inşasını bile yapmaya çalıştı. 19 Beni şaşırtan bir şekilde, Eski Ahit'le ilgili sorularda gerçekten de bir tür düzenleme tespit edilebiliyor. İlk olarak, şu temel soruyu tartışan beş Kapitula vardır: 'Eski Ahit'i neden kabul etmiyorsunuz?' Bu soru aşağıdakilerle ilgilidir: - c. Faust. 4: Burada Faustus'un cevabı, kendisinin o vasiyetten hiçbir miras almadığı ve o zavallı mirası kabul etmediğidir. - c. Faust. 6: Bu durumda (özetle) diyor ki: Ben onun emirlerine uymuyorum, sen de uymuyorsun. - C. Faust. 8: Bu vesileyle Faustus, Eski Ahit'in bir kenara bırakılması gerektiği görüşünü savunmak için İsa'nın eskinin yanına yeniyi koymaması 20 sözünü aktarır. - C. Faust. 9: Bu tartışmada havarilerin yazıları, Eski Ahit'in kabul edilmemesi gerektiği görüşünü savunmak için otorite olarak kullanılıyor. - C. Faust. 10: Burada Faustus, hem Eski Ahit'in hem de Yeni Ahit'in bize başkasına ait olana göz dikmemeyi öğrettiğini savunuyor. Cevaplar ilk başta basittir (4 ve 6) ve ardından Faustus aynı soruyu yanıtlamak için Yeni Ahit'ten argümanlar sunar: 'Neden Eski Ahit'i kabul etmiyorsunuz?' 16 Capitula'nın giriş kısmı muhtemelen eserin Faustus'un sürgünde olduğu dönemde yazıldığını gösteriyor. Kitabın savunmacı konumu ve Faustus'un diğer Maniheistlere zor soruların nasıl cevaplanacağı konusunda talimat verme amacı bunu pekala gösterebilir. 17 Bkz. van den Berg 2010:183. 18 Kararname 1996-2002:1246. 19 Monceaux 1924. 20 C. Faust. 8,1 (CSEL 25,1; 305, 16-18): nam panum, inquit, nouum nemo adsuit uestimento ueteri, alioquin maior scissura fiet. Faustus bu iddiaya şunu ekliyor (CSEL 25,1; 305, 26-306, 3): ... quam miser et stultus et insuper gratus ero, si me ultra addixero seruituti? quippe Paulus in de Galatas tartışması, quod in sünneti relabentes, ad infirma repedarent et egena elementa, quibus denuo seruire vellent.

## --- SAYFA 42 ---

faustus' capitula'da İncil'den alıntılar 23 Eski Ahit'in kabul edilmemesine ilişkin ikinci bir soru kümesi, Eski Ahit'in Mesih'le ilgili kehanetler içerdiği yönündeki Katolik Hristiyan inancıyla ilgilidir. Bu, argümanın daha da geliştirilmesini temsil eder, çünkü Eski Ahit'in (bölümlerinin) neden kabul edilmesi gerektiğiyle ilgili bir tür karşı argümanı ima eder. Faustus'un cevapları daha karmaşık hale geliyor ve daha derin bir teolojik akıl yürütmeyi ima ediyor. Faustus, Augustine'in c. Faust. 12-15: - c. Faust. 12, 'Mesih hakkında kehanetlerde bulunan peygamberleri neden kabul etmiyorsunuz?' sorusuyla yola çıkıyor. Faustus üç yönlü bir yanıt veriyor. İlk olarak, 'Eski Ahit'te kehanet aradım ama bulamadım' diyor. Ayrıca Matta 3:17,21 Yuhanna 8:16 ve devamından alıntı yapıyor. ve 10:38,22, Baba'nın tanıklığının İsa için yeterli olduğunu göstermek için. O, 'babalarımızın' yazılarına atıfta bulunarak, peygamberlerin günahkâr yaşamlarıyla ilgili üçüncü bir argüman sunar.<sup>23</sup> Bu kapitulum, Maniheiztler için bir tür kısaltma gibi görünmektedir, çünkü bazı önemli argümanlardan kısaca bahsetmektedir.<sup>24</sup> - c. Faust. 13 şunu tartışıyor: 'Peygamberleri kabul etmezsen nasıl Mesih'e ibadet edebilirsin?' Faustus, kehanetler olsa bile bunların kendisi için önemli olmadığını, çünkü kendisinin Yahudi değil, Yahudi olmayan biri olduğunu söylüyor. - C'de. Faust. 14'te Faustus, Musa'yı neden kabul etmediğini şöyle açıklıyor: Bunun nedeni, örneğin İsa'ya karşı lanet etmesidir (çapraz başvuru Yas. 21:23; Gal. 3:13). - C. Faust. 15 şu soruyu ortaya koyuyor: 'Neden Eski Ahit'i kabul etmiyorsunuz?' Bu durumda Faustus'un cevabı c'de zaten bulunan unsurların bir derlemesinden oluşuyor. Faust. 4, 6 ve 10'da zina metaforunun kullanılması nedeniyle daha yoğun bir anlam vardır. Faustus bu noktada oldukça beklenmedik bir şekilde 21 Hic est filius meus, dilectissimus, Credite illi şeklindeki kap örneğini kullanır (CSEL 25,1; 329, 12f.). 22 Kendime tanıklık ediyorum, tanıklık meum uerum est, quia non sum solus. nam et in lege vestra scriptum est: duorum hominum testimonium uerum est. Ego sum qui testificor de me, et testificatur de me qui me misit pater (CSEL 25,1; 329, 17-21); si mihi non Creditis, Dicens, Operibus Credite (CSEL 25,1; 329, 22f.) 23 Alioquin nihil eos de Christo Prophetasse abunde iam parentum nostrorum libris ostensum est. egouero illud adiciam, quia si Hebraici uates Christum scientes et praedicantes tam flagitiose uixerunt (CSEL) 25,1; 330, 10-14). 24 Faustus şöyle diyor (CSEL 25,1; 330, 7-12): quapropter haec strictim interim et castigate ad interrogationem tuam answererim, quia quaeris, cur non accipiamus Prophetas.

## --- SAYFA 43 ---

24 Jacob Albert van den Berg dolu ve tatmin olmuş durumda. Geçenlerde Modion kitabının bu görüntünün arka planını oluşturduğunu öne sürdüm.<sup>25</sup> Tartışmanın bu ikinci aşaması, kişinin Eski Ahit'i kabul etmesi gerektiğini ima ediyor gibi görünen iki Yeni Ahit metniyle ilgili olan üçüncü aşama için bir tür hazırlık olarak görülebilir. Bu, Katolik Hristiyan bakış açısına göre bir sonraki karşı argüman olarak kabul edilebilir, çünkü bu, Musa ve peygamberlerin kendisi hakkında yazdıklarını bizzat İsa'nın söylediğini ima eden metinlerle ilgilidir. Katolik Hristiyanlarla yapılan bir tartışmada en hassas alanı İsa'nın sözleri oluşturur.<sup>26</sup> Bu nedenle Faustus'un yanıtları oldukça uzundur ve kişisel, hatta duygusal bir karakter taşır: - c. Faust. 16 şu sorularla başlar: 'Mesih şöyle dediğine göre, neden Musa'yı kabul etmiyorsunuz? Musa benim hakkımda yazdı ve: Eğer Musa'ya inanırsanız, bana da inanacaksınız' (Yuhanna 5:46). Bu kapitulum c'nin bir detaylandırması olarak kabul edilebilir. Faust.12. Orada Faustus Yuhanna'dan alıntı yapıyor.<sup>27</sup> M.Ö. Faust. 13,5 Augustine bu metinlere Faustus'un neden bu kapitulumda tartışılan metni dikkate almadığını sorarak tepki verir.<sup>28</sup> Dolayısıyla c. Faust. 12, Augustine'in buna tepkisi c. Faust. 13 ve burada tartışılan kapitulum, Katolik ve Maniheizt Hristiyanlar arasındaki tartışmalardaki ortak bir tartışma çizgisini pekala yansıtabilir. Faustus için sorunun kendisi oldukça zordur ve o, soruyu yanıtlamak için 8 paragraf kullanır. - C. Faust.17, 18 ve 19 bir metinle ilgilidir (Mt. 5:17): Neden kanunu ve peygamberleri kabul etmiyorsunuz, çünkü Mesih diyor ki: Ben onları yok etmeye değil, yerine getirmeye geldim. Yine Faustus'un cevapları oldukça uzun ve birçok argüman öne sürülüyor. Bu tür bir doruk noktasından sonra c'de tek bir kapitulum buluyoruz. Faust. 22'de şu soruyla ilgili: 'Neden Kanun'u ve peygamberleri karalıyorsunuz?' 22'deki cevap önemlidir çünkü peygamberlerin günahkar davranışları hakkında birçok yeni argüman ortaya koymaktadır. Kitabın geri kalanında bu argüman oldukça sık kullanılmaktadır ve kaynağı muhtemelen bir Maniheizt metindir (bkz. Faust. 12). 25 Van den Berg 2010:200-203. 26 Bkz. konf. 5,11,21. 27 Bkz. 22. 28 Augustine, c. Faust. 13,5 (CSEL 25,1; 383, 5-9): et non uultis contra uos inde proferri: scrutamini scripturas... si crederetis Moysi, crederetis et mihi: de me enim ille scriptit.

**--- SAYFA 44 ---**

Faustus'un capitula'sındaki İncil'den alıntılar 25 Eski Ahit'in önemli bir rol oynadığı son argüman kümesi, bizzat Maniheiztlerin öğretileriyle ilgilidir. Her iki durumda da Eski Ahit, Katolik Hristiyanlara karşı bir tür silah olarak kullanılıyor: - c. Faust. 25, Tanrı'nın sonsuzluğuyla ilgilidir. 29 Maniciler, her yerde mevcut olan bir Tanrı'yı tasavvur etmezler. Biri aydınlık, diğeri karanlık olmak üzere iki alem hakkındaki öğreti bunu yasaklamaktadır. Soruya tepki olarak Faustus, Katolik Hristiyanların da sınırlı bir Tanrı'ya sahip olduğunu, çünkü ona İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı adını verdiklerini söylüyor. Böylece Faustus, kendisini savunmak için Katolik Hristiyanların Eski Ahit'e duyduğu saygıyı kullanıyor. - C. Faust. 26 doketizmi tartışıyor: 'Eğer doğmasaydı İsa nasıl ölebilirdi?' Faustus bu sorunu rakibine sorarak karşılıyor: 'Öldüklerine inanmadığınız halde İlyas, Musa ve Hanok nasıl doğmuş olabilir?' - c. Faust. 30 ve 31'de Timoteos'a Mektuplar'dan Maniheiztleri suçlamak için alıntılanan pasajlar ele alınıyor. C. Faust. 30 1Tim'i tartışıyor. 4:1ff., evliliği yasaklayarak ve yemekten kaçınarak vicdanlarını dağlayan ve hata yapan insanlardan söz eden 4:1ff.30 Faustus, bu pasajın sahte olması gerektiğini söyleyerek bu zorlu tartışmadan kaçınır, çünkü aksi takdirde Musa'ya ve Daniel gibi peygamberlere de aykırı olurdu. C. Faust. 31, 2Tim'i düşünüyor. 1:15: 'Saf insanlar için her şey saftır. Ancak saf olmayanlar ve kirlenmişler için hiçbir şey saf değildir.' 31 Faustus yine Daniel örneğini kullanarak bu metnin Katolik Hristiyanlar tarafından da sahte olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. - C. Faust. 32, Maniheiztlerin neden İncil'deki her şeyi kabul etmedikleri sorusuna gönderme yapıyor. Katolik Hristiyanların Eski Ahit'e yönelik tutumu, Faustus tarafından Yeni Ahit'ten gelen her şeyin kabulüne karşı da bir argüman olarak kullanılmaktadır. Son sayı, c'de bulundu. Faust. 33, 'eschaton' ile ilgili bir konuyu çok yerinde bir şekilde tartışıyor. Manicilerin neden 29 Faustus dixit: Deus finem habet, aut infinitus est? sorusuyla ilgileniyor. (CSEL 25,1; 725,2). 30 Faustus dixit: De uobis iam dudum Paulus scriptit, quia Discedent Quidam a Fide Intendentes Spiritibus Seductoriis, Doctrinis Daemoniorum, In Hypocrisi Loquentes Mendacium, Cauteriatam Habentes Conscientiam Suam, Prohibentes Nubere, Abstinentes a Cibis quos deus Creauit Ad Percipiendum Cum gratiarum actione fidelibus (CSEL 25,1; 747, 25-748, 5). 31 Faustus dixit: Omnia munda mundis, immundis autem et coinquinatis nihil mundum; sed inquinata sunt eorum et mens et conscientia (CSEL 25,1; 756,2ff.).

**--- SAYFA 45 ---**

26 jacob albert van den berg patrikleri kabul etmiyor, oysa İsa birçok kişinin doğudan ve batıdan geleceğini ve İbrahim, İshak ve Yakup'la birlikte oturacağını söyledi.<sup>32</sup> Kapitula'nın yapısı çok sıkı olmasa da bir tür tematik düzenleme var. Önceki bölümlerde, özellikle kitabın ilk yarısında belirlenecek bir sürekli yapı derecesi var. Capitula'yı bilimsel bir ders kitabı olarak okuduğumuzda Faustus'un düzenlemesi bir anlam ifade ediyor. Bu tematik düzenlemeyi belirledikten sonra Gregor Wurst'un Capitula'nın yapısı üzerine yaptığı ve tematik bir düzen olasılığını inkar ettiği çalışmasını yeniden okudum. Bununla birlikte, resmi gerekçelerle c'den sonra bir kesinti olduğunu savunuyor. Faust. 11 ve 19'dan sonra. Onun argümanı, ilk 10 Başlıktaki sorularda tekil kullanımı ve sonraki yedi Başlıktaki çoğul kullanımı üzerine kuruludur. Son 15'in görünümü ilk iki gruptan farklıdır.<sup>33</sup> Wurst'un vardığı sonuç benim bulgularıyla büyük ölçüde örtüşüyor. 3. Eski Ahit Metinlerinin Biçimi Tartışmada kullanılan Eski Ahit metinlerinin biçimine bakıldığında, pek çok referansın tam anlamıyla alıntı olmadığı görülmektedir. Çoğu durumda Eski Ahit'teki isimlere (Musa, İbrahim, İshak, Yakup vb.) veya konulara (emirler gibi) kısa göndermeler buluyoruz. Tartışmanın çoğunluğu Eski Ahit'ten bir metin (capitulum) değil, bir konu hakkındadır.<sup>34</sup> Tartışmada oldukça düzenli bir şekilde ortaya çıkan Eski Ahit konularının bazı listeleri vardır: örneğin yasalar;<sup>35</sup> bazı lanet kümeleri;<sup>36</sup> önemli kutsamalara genel bir bakış;<sup>37</sup> ve 32'deki ahlaki suçların bir özeti Faustus dixit: Scriptum est in euangélio: quia multi uenient ab oryante ve batı, ve yaslanmış ve Abraham ve Isaac ve Iacob'un regno caelorum'da. bu yüzden accipitis patriarchas'ı tercih etmiyor musunuz? (CSEL 25,1; 784, 7ff.). <sup>33</sup> Wurst 2001/2012:318–322. <sup>34</sup> Bu, Wurst'un Capitula'nın 'başlığı'na ilişkin açıklamasını (Wurst 2001/2012:308–313) destekleyen bir argüman olarak kabul edilebilir ve ben de bunu kabul ettim (van den Berg 2010:184). Ancak bkz. van Oort (2010:530f.), capitula'nın Kutsal Kitap pasajları için terminus technicus olarak kabul edilebileceğini düşünüyor. <sup>35</sup> Listede Şabat Günü, sünnet, kurbanlar, yiyeceklerle ilgili ayrımlar, mayasız ekmek, yeni aylar vb. gibi alanlar yer alıyor. Argüman c'de kullanılır. Faust. 4, 6, 19.4–6, 22.2, 25 ve 32.3. <sup>36</sup> Lanetler arasında ağaca asılan, aya tapan, İsrail'de tohum yetiştirmeyen vb. kişiler de vardı. Bkz. c. Faust. 14.1, 16.5, 19.5, 32.5. <sup>37</sup> Örneğin toprak vaadi, yeterli yiyecek, uzun ömür, çok çocuk vb. Bkz. c. Faust. 4, 10 ve 15.



## --- SAYFA 46 ---

Faustus'un capitula'sında İncil'den alıntılar 27 peygamberler.<sup>38</sup> Özellikle kanunların envanteri yaygındır ve görünüme göre Katolik Hristiyanlarla yapılan tartışmalarda bir tür temel olarak kullanılıyor. Faustus bunu her türlü sorunu çözmek için kullanıyor; bunların arasında Eski Ahit'in mirasının neden Katolik Hristiyanlara olmadığını açıklamak ve İsa'nın farklı bir gerçeği öğrettiğini göstermek de var. Kelimelerin sırası ve listenin uzunluğu değişkendir. C'deki gibi basit bir liste olarak bulunabilir. Faust 4.39 Envanter ayrıca c'de olduğu gibi daha ayrıntılı bir şekilde görünmektedir. Faust. 16,640 ve 18,2. Eski Ahit ile ilgili konu listelerinde kullanılan metin gelenekleri hakkında fazla bir şey söylenemez, çünkü ifadeler çok kısa veya başka ifadelerle ifade edilmiştir. Faustus, özellikle M.Ö. Faust. 18,2: Sünnet olmak doğru mudur (çapraz başvuru Yaratılış 17:9-14), yani utancı utançla işaretlemek ve Tanrı'nın bu tür kutsal törenlerden memnun olduğuna inanmak doğru mudur? Şabat dinlenmesini gözlemlemek (çapraz başvuru örneğin Sayılar 15:35) ve Satürn'ün kardeşliğinin zincirlerine takılmak doğru mudur? Yahudi iblisinin oburluğunu, çünkü kendisi Tanrı olmadığı için, bir zamanlar boğaların kurban edilmesiyle tatmin etmek doğru mudur, 38 M.Ö. Faust. 22.5, Faustus ünlü Yahudi atalarının işlediği zulüm örneklerini listeliyor. İbrahim ve Hacer'in tarihini hatırlıyor; Karısını hem Firavun'a hem de Abimelek'e satan İbrahim; kızlarıyla enest ilişkide bulunan Lût; babası gibi karısını Abimelek'e satan İshak; Yakup'un dört karısı vardı; Yahuda ve gelini Tamar; Zaten çok sayıda karısı olmasına rağmen Bathsheba'yı da alan ve kocası Uriah'ın ölümüne yol açan David; 300 karısı, 700 cariyesi ve birçok prensesi olan Süleyman; Allah'ın rızasıyla bir fahişeden çok sayıda çocuk sahibi olan ilk peygamber Hoşea; ve son fakat bir o kadar da önemlisi, sadece cinayet işlemekle kalmayıp aynı zamanda bir dizi başka zulüm de gerçekleştiren Musa. c. Faust. 32.4, Yahuda ve Tamar'dan bahseder; Lut ve kızları; İbrahim, Yakup, Davut ve Süleyman. Argümana c'de de atıfta bulunmaktadır. Faust. 12.1, 33.1 ve 3. 39 ... sünnet et sacrificantibus et abstinentibus a porcina, ac reliquis carnibus, quas inmundas Moyses appellat, sabbata obseruantibus et azymorum sollemnitate ac reliqua huiusmodi, quae eius ipse vasiyetçi eis obseruanda mandauit (CSEL 25,1; 268, 12-16). 40 Nam Moyses quidem prae ceteris ab opere omni abstinentum docet in sabbato causamque inducit Religionis huius hanc esse, quia deus cum mundum et quae in eo sunt omnia fabrikasyon, sex diebus indulserit opera, septima uero cessauerit - quod est sabbatum - idcircoque benedixerit, id est sanctificauerit, tamquam suae sakinlitis portum legemque dederit insuper, ut qui idem solueret, occideretur (CSEL 25,1; 444, 14-20); ... item Moyses carnis peritomen in sacris et deo amabilibus numerat iubetquecircidi masculinum omne carne praeputii ipsorum esseque hoc docet necessariumsignum testamenti illius, quod deus suus disposuerit ad Abraham, adfirmatque, quod utrorum uirorum quisquis hoc non gestauerit, yok etme ille de tribu sua et haereditatis, quae Abrahae repromissa sit ac semini eius, non ueniet in konsorsiyum (CSEL 25,1; 444, 26-445,7); item Moyses carnalium ciborum sollicitam facit takdir yetkisi ve inter balıklar ac uolucres ve quadrupedia helluonis in modum disceptator sedet iubetque alia quidem abligutriri pro mundis, alia uero pro inmundis ne contingi quidem: quorum in parte porcum Taxat et leporem et si quid in piscibus caret squama aut in quadrupedibus ungulam fissam non habet nec ruminat (CSEL 25,1; 445, 10-16).



## --- SAYFA 47 ---

28 jacob albert van den berg koçların, hatta tekelerin (çapraz başvuru örneğin Lev. 1-7) olduğu başka bir zamanda (çapraz başvuru örneğin Lev. 1-7), insanlardan bile bahsetmeye bile gerek yok (çapraz başvuru örneğin Yaratılış 22:2) ve şimdi putları bıraktığımız uygulamaları peygamberler ve yasa altında daha zalimce mi uyguluyoruz? Sonuç olarak, bazı ölü hayvanların etlerini temiz olarak yargılamak ve diğerlerine kirli ve kirletici muamelesi yapmak doğru mudur (çapraz başvuru Lev. 20:25), ki bunlar arasında domuz eti, yasaya ve peygamberlere göre en kirletici olanıdır (örneğin Tesniye 14:8)?<sup>41</sup> Ancak bu listelerde ilginç bir kelime vardır. c. Faust. 19,5'te şu Eski Ahit yasaları bulunur: Şabat günleri, sünnet, kurbanlar, yeni aylar, yıkanmalar, mayasız ekmek, yiyecek, içecek, kıyafet ayrımı ve tartışılması çok uzun sürecek diğer şeyler buluyorum.<sup>42</sup> Eski Ahit yasalarının bu listesi, c. Faust. 'Yıkama' kelimesi önemlidir. Burada kullanılan Latince kelime 'baptismata', Yunanca olan İbranice'nin çevirisidir: πλύνω. Yaygın Latince tercümesi 'lavare'dir. Ne Yunanca 'baptizomai' fiili, ne de adı -ki bu beklenirdi- Pentateuch'un LXX metninde ya da Vulgata'daki Latince eşdeğerinde bulunmuyor. 'Baptismata'nın çevirisi Mk.'dan etkilenmiş olabilir. 7:4: 'Ve pazardan da [sc. Ferisiler] yıkanmadıkça (baptizentur) hiçbir şey yemezler.'<sup>43</sup> Eski Antlaşma'dan alıntıların Yeni Ahit biçimlerine uygun olarak alıntılanması, Maniheizt literatürde oldukça sık rastlanan bir özelliktir.<sup>44</sup> Ben de ihtiyatlı bir şekilde başka bir olasılık önereceğim. Capitula'da 'temizlik' konusu ve buna özel kelime ('vaftizmata') yalnızca bu listede ve bir sonraki paragrafta bulunur. Bu kapitulumda Faustus otobiyografik bir şekilde tartışıyor ve kendisini bu kurallara uymaktan alıkoyduğu için öğretmenini açıkça övüyor.<sup>45</sup> Büyük ihtimalle "vaftizler" kelimesi bir kitapta yazılmıştı. placet suscipere sabbatorum otium et Saturniacis manus insertare catenis? Placet ad ingluuiem Iudaeorum daemonis - neque enim dei - nunc tauros, nunc arietes, nunc etiam hircos, ut non et homines dicam, kültris sternere, ac propter quod idola sumus exosi, id nunc exercere rawlius sub Prophetis ac lege? placet denique feralium ciborum quaedam varolan mevcut munda, inmundis et contaminatis habere'de quaedam, ex quibus inquinatiorem porcinam lex asserunt et Prophetæ? (CSEL 25,1; 491, 3-13). 42 ... inuenio sabbata, peritomen, kurban etme, neomenias, baptismata, azimofajiler, ciborum, takdir potuum, uestimentorum, ve diğerleri quae percurrere longum est (CSEL 25,1; 501, 15ff.). 43 Et a foro nisi baptizentur noncomedunt... (Vulg). 44 Bkz. van den Berg 2010:130. 45 Quare indeficientes ego praeceptoris meo refero gratias, qui me benzer labantem retinuit, ut essem hodie christianus (CSEL 25,1; 501, 1f.).

## --- SAYFA 48 ---

Faustus'un Maniheizm'e geçtiğinde okuduğu, bu konularla ilgili (veya daha spesifik olarak Mt. 5 ile ilgili) Maniheizm kitaplardan Faustus'un capitula 29'unda İncil'den alıntılar. Durum böyle olsaydı, 'vaftiz' kelimesinin Maniheizm'in içinden çıktıkları vaftiz topluluğuyla olan tartışmaları nedeniyle kullanılıp kullanılmadığı merak edilebilirdi. Muhtemelen vaftiz eden topluluğun 'vaftizmata'nın eşdeğerinin kullanıldığı bir metin geleneği vardı. Eski Ahit'e yapılan kısa atıfların yanı sıra, Eski Ahit'ten daha uzun alıntılar da bulunmaktadır. Eski Ahit'teki bu daha uzun cümleler (çoğu Faust 16 ve 17'de bulunur) Adimantus'un Tartışmalar'ında Kutsal Yazılardan yaptığı alıntılarla ortak özelliklere sahiptir.<sup>46</sup> Çoğu zaman farklı ifadeler veya birkaç metnin birleşimi bulunabilir. Bu özellik zaten c.Faust'ta bulunan 'alıntılarda' da görülüyor. 16,647 ve 18,2.48 Başka bir açıklama örneği c'de bulunur. Faust. 16,5 Burada Faustus, insanları yoldan çıkaran bir peygamberin öldürülmesi gerektiği kanununa değinmektedir.<sup>49</sup> Tesniye'den farklı metinlerin birleşiminin açık bir örneği c. Faust. 17.2.50 Bazen Faustus'un Eski Ahit'ten alıntısı, bir Eski Ahit metninin Yeni Ahit'teki tercümesinden etkilenmiş gibi görünmektedir, örneğin c. Faust. 16, 4'te şunu buluyoruz: 'Tanrısı Musa'ya şöyle dedi: Onlara senin gibi kardeşlerinin arasından bir peygamber çıkaracağım.'<sup>51</sup> Bu, Dt. 46 Bkz. van den Berg 2010:130. 47 Bkz. 40. 48 Bkz. 41. 49 C. Faust.16,5 (CSEL 25,1; 443, 21-23): aut illud aliud interficiendum esse peygamberlik siue principem populi, qui eos a Deo suo uellet aliquidue aliquidue infringere mandatorum. Cf: Dt 13:5, Domino Deo'nun dünya çapında eğitim almasına yardımcı olacak bir arayüze sahip bir yazılımdır. orta tui (Vulg.). 50 C.Faust.17,2(CSEL25,1;484,16-21):indeuteroniodicat:haecpraeceptaquaemando tibi hodie, Israhel, obseruabis; ve buna bağlı olarak, nec isdem neque in sinistram neque in dexteram, nec addas quicquam eis, nec minuas: sed in isdem perseuerabis, ut benedicat te dominus deus tuus. Bu metin Tesniye'nin hiçbir yerinde bu haliyle bulunmaz, ancak bkz. (Vulg'da) Dt. 4:40, benlik praecipio tibi ut bene sit ve filiis tuis post ve kalıcı süper topraklar boyunca, Dominus Deus her zaman veri olarak; ve Dt. 5:32: custodite igitur et facite quae praecepit Dominus Deus vobis non deklinabitis neque ad dekstram neque ad sinistram [:33] sed per viam quam praecepit Dominus Deus vester ambulabitis ut vivatis et bene sit vobis et protelentur terra sahip olduğu vestrae'de ölür; ve aynı zamanda Dt. 12:32 quod praecipio tibi hoc tantum facito Domino, nec, nec quam, nec minuas. 51 Deus suos loquitur ad Moysen dicens: suscitabo illis Prophetam de fratribus ipsorum similem tibi (CSEL 25,1; 442, 24f.).

## --- SAYFA 49 ---

30 jacob albert van den berg 18:15.52 Ancak Faustus'un metni biraz daha kısadır çünkü 'sizin ırkınızdan' ('de gente tua') ibaresi yoktur. İlginçtir ki, Elçilerin İşleri 3:22,53'te de durum aynıdır; bu durum, Yeni Ahit versiyonunun Faustus'un alıntılarını etkilediğini pekala gösterebilir. C'de dikkate değer bir özellik bulunur. Faust. 16,5. Orada Faustus, metnin Katolik Hristiyan okunuşunu açıkça eleştirir ve Faustus'un şu sözü kesinlikle yerindedir: Yoksa şu kullandığınız şeyi mi gündeme getireceksiniz: Hayatlarının asılı olduğunu görecekler ve inanmayacaklar mı? 'Tahtanın üzerine' eklediğiniz; bunun için [bkz. pasajda] bu sözler yoktur.<sup>54</sup> 4. Faustus'un Kaynakları Hakkında Bazı Düşünceler Capitula'da Faustus, Mani'nin kilisesine bağlı olmadan önce kendisinin bir pagan olduğunu anlatır.<sup>55</sup> Dolayısıyla Faustus'un Kutsal Yazılar hakkında bildiğinin tamamını olmasa da büyük bir kısmının Maniheizt yıllarında öğrenildiğini rahatlıkla varsayabiliriz. Onun bilgisinin kaynağının belirli bir Maniheizt olabileceğini varsaymak için nedenler var. Giriş bölümünde Faustus, Adimantus'tan oldukça etkilendiğini belirtiyor, özellikle de 'Yahudi batıl inançlarını gün ışığına çıkardığı ve yarı-Hristiyanların aldatmacalarını tespit ettiği için.'<sup>56</sup> Bu nedenle, Eski Ahit'e yapılan atıfların çoğunun Adimantus'tan olduğunu varsaymak için iyi bir neden var. Capitula'yı Adminatus'un Tartışmaları ile karşılaştırdığımızda aslında pek çok benzerlik göze çarpıyor.<sup>57</sup> Üstelik Faustus, Maniheizt kaynaklara da bazı ipuçları veriyor. Örneğin c'deki 'babaların' yazılarına atıfta bulunur. Faust. 12,1: 52 Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus Deus tuus ipsum audies (Vulg.). 53 Moses quidem dixit quia Prophetam vobis suscitabit Dominus Deus vester de fratribus vestris tamquam me ipsum audietis iuxta omnia quaecumque locutus fuerit vobis (Vulg.). 54 An illud offeremusei, quod per inde soletis inducere: uidebunt ita me suam pendentem, et non credent? cui uos quidem adicitis "in ligno"; nam non habet (CSEL 25,1: 443, 8-10). Bkz. Dt. 28:66: Gecenin bir vaktinden önce et erittiler ve hayatlarını yarı yarıya geçirdiler ve ölmeden önce hayatlarını kaybetmişlerdi (Vulg). 55 Örneğin bkz. c. Faust. 13, 1 (CSEL 25,1: 378, 1-5): unde si mihi adhuc in paterna Religione Moranti Praedicator adueniens Christum uellet ex Prophetis insinuare, hunc ego protinus dementem pputarem, qui gentili mihi et longe alterius religionis hominid magis dubiis dubia conaretur astruere; 15, 1 (CSEL 25,1: 417, 24ff.): nobis uero in hoc quid opus est uel praecepto, quibus ex gentilitate conuersis ad Christum Hebraeorum deus non mortuus debet uideri, sed nec natus? 56 Bkz. 15. 57 Bkz. van den Berg 2010, özellikle. 96-102.

**--- SAYFA 50 ---**

Faustus'un capitula'sındaki İncil'den alıntılar 31 Bu nedenle sorduğunuz soruya kısaca, geçici ve kısa bir yanıt veriyorum: Neden peygamberleri kabul etmiyorsunuz? Her halükarda, atalarımızın kitapları, onların (yani Eski Ahit'teki peygamberlerin) İsa ile ilgili hiçbir şey öngörmediklerini yeterince kanıtlamıştır. Aslında buna işaret ediyorum, İbrani ataları, eğer İsa'yı bilselerdi ve tahmin etselerdi, nasıl bu kadar saldırgan bir şekilde yaşamış olabilirler?58 c. Faust. 22, Faustus'un bu eserden alıntı yaptığı görülmektedir.59 Eski Ahit ile ilgili Maniheist bir kaynağa yapılan başka bir referans c. Faust. 19, 5. Eski Ahit'i kabul etmesi gerekip gerekmediği sorusuna tepki olarak Faustus şöyle diyor: 'Bu nedenle aynı şekilde düşmemi engelleyen öğretmenime şükranlarımı sunmaktan vazgeçmiyorum, böylece artık bir Hristiyanım.'60 Bu, Faustus'un kullandığı argümanların Maniheist olarak kabul edilmesi gerektiğinin ve bu bağlamda kullanılan birçok metnin Maniheist bir kaynaktan kaynaklandığının bir başka göstergesidir. Son olarak, listelerin içeriğinin biçimi ve yaratıcı bir şekilde yeniden işlenmesi, bu listelerin iyi bilindiğine işaret ediyor ve bu da Maniheist bir kökene işaret ediyor. Bununla birlikte Faustus (c.Faust. 12 ve 16,3'te) İsa ile ilgili kehanetler için peygamberleri ve Musa'yı araştırdığını iddia eder.61 Bu da onun Eski Ahit'i bir Maniheist ders kitabından bağımsız olarak okuduğunu ima eder gibi görünmektedir. Faustus'un ne kadar veya hangi kitapları okuduğunu belirlemek zordur. Capitulum c'de tartışıldı. Faust. 12 oldukça kısa ve Faustus okumuş olabileceği metinler hakkında ayrıntılı bilgi vermiyor. Hatta atalarının kitaplarında bahsi geçen peygamberleri okuduğu bile iddia edilebilir.62 C. Faust. 16, Faustus'un Mesih'le ilgili kehanetleri araştırırken hangi metinleri okuduğunu belirlemeye yardımcı olacak daha fazla bilgi sağlar. Faustus, Musa'nın Mesih hakkında peygamberlik edip etmediği sorusunu ele alır. 16,4 ve 16,5'te Faustus, Musa'nın bazı sözlerini tartışır ve 58 C. Faust'a atıfta bulunur. 12, 1 (CSEL 25,1: 330, 7-12): quapropter haec strictim interim et castigate ad interrogationem tuam answererim, quia quaeris, cur non accipiamus Prophetas; Pek çok Hristiyan peygamberi var, ben de bu kitapların ostensum est.benim için ve İbranice Hristiyan bilim adamlarını ve öğretileri tam anlamıyla iyileştirici bir şekilde kullandığını düşünüyorum. 59 Bkz. 38 içeriği hakkında bir izlenim edinmek için. 60 C. Faust. 19, 5 (CSEL 25,1: 501, 1-4): Quare indeficientes ego praeceptorum meo refero gratias, qui me similiter labantem retinuit, ut essem hodie christianus. 61 C. Faust. 12, 1 (CSEL 25,1: 329, 1-3): ego quidem nulla inueni, quamuis adtentius eos et curiosissime legerim; C. Faust. 16, 3 (CSEL 25,1: 442, 4-7): Quamuis ergo et haec non parua uideantur ad onaylamak ve şüpheem falsi de capitulo isto, artı tamen illo teneor, quia omnem, ut dixi, Moyseos scripturam scrutatus, nullas ibi de Christo Prophetias inueni. 62 Yukarıya bakınız n. 23.

## --- SAYFA 51 ---

32 jacob albert van den berg bunları Katolik Hristiyanların en sevdiği ifadeler olarak görüyor.<sup>63</sup> Bu, kehanetlerle ilgili tartışmalarda Katolik Hristiyanların, Musa'nın gerçekten İsa hakkında konuştuğuna dair kanıt sağlamak için bazı metinleri Maniheiztlerin dikkatine sunduğu anlamına geliyor. Bu prosedür, Faustus'un Musa'nın sözlerini İsa Mesih'le ilgili kehanetler için araştırdığına dair ifadesini büyük ölçüde açıklayabilir. Ayrıca Faustus'un c. Faust. 16,5.64 Metin Faustus'un dikkatine sunulduğunda, onu dikkatle okur ve kelimelerin Katolik Hristiyan sözlü tercümesi ile kodekstekiler arasındaki farkı fark ederdi. Özetle, Musa'nın kehanetlerini içeren metinlerden bazılarının Faustus tarafından Katolik Hristiyanlarla yapılan tartışmalarda öğrenildiği sonucuna varabiliriz.<sup>65</sup> Faustus'un argümanının ana eğilimi, Adimantus'un bir öğrencisinden (siue Addas) beklenebileceği gibi, Marcion'un Eski Ahit hakkındaki görüşüyle uyum içindedir.<sup>66</sup> Faustus, Eski ve Yeni Ahit arasındaki ilişkiyi açıklamak için güçlü bir karşıt şema ile çalışır. Bununla birlikte, ikisi arasındaki ilişkiye ilişkin tartışmanın doruk noktasında, yani c'de bu modelin bir istisnası vardır. Faust. 19,2. Augustine ve Faust'un<sup>19</sup> reddettiği kapitulum, İsa'nın yasayı ve peygamberleri yok etmek için değil, yerine getirmek için geldiğini söylediği Matta 5:17'yle nasıl başa çıkılacağı sorusuna üçüncü bir olası yanıt veriyor. c. Faust. 17 ve 18 Faustus metnin sahte olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna vardı. Tartışma adına Faustus, metni c'de gerçek olarak kabul eder. Faust. 19 ve bu sözlerle bir açıklama bulmaya çalışır.<sup>67</sup> Faustus şu çözümü sunar: Ancak üç tür yasa vardır: bunlardan biri, Pavlus'un günah ve ölüm yasası dediği İbranilerin yasasıdır. Diğeri ise onun doğal yasa dediği Yahudi olmayanların yasasıdır. Çünkü, diyor ki, Yahudi olmayanlar doğası gereği bunu yapar 63 C.Faust.16,4(CSEL25,1:442,23ff.):Quidergoostendemus?Anilludquoduossoletis,ubi deus suus loquitur ad Moysen dicens: suscitabo illis Prophetam de fratribus ipsorum similem tibi?; ve 16,5 (CSEL 25,1: 443, 8ff.): An illud Offeremus ei, quod perinde sotis inducere: uidebunt uitam suam pendentem, et non credent? cui uos quidem adicitis "in ligno"; nam non habet. 64 Yukarıya bakınız n. 54. 65 Bu, en azından M.Ö.'de Musa'nın metinleri için böyledir. Faust. 16,5 (bkz. n. 51); ve ??: (CSEL 25,1: 443, 21-23): ... aut illud alliud, interficiendum esse peygamberlik siue principem populi, qui eos a deo suo uellet aliquodue aliquodue infringere mandatorum. 66 Bkz. van den Berg 2010:168-170; BeDuhn 2007. 67 C. Faust. 19,1 (CSEL 25,1; 496, 21-23): Faustus dixit: Non ueni soluere legem et Prophetas, sed adimplere. Bu benim rızamdır. quaerendum tamen est, cur hoc dixerit Iesus...

## --- SAYFA 52 ---

faustus'un capitula'sındaki İncil'den alıntılar 33 yasaya göre olan; ve böylece kanunu olmayanlar, kanunun işleyişini kalplerinde yazanlar, kendilerine kanun olurlar. Üçüncü tür yasa, elçinin şunu söylerken belirttiği hakikat yasasıdır: Çünkü Mesih İsa'daki yaşam ruhunun yasası beni günahların ve ölümün yasasından kurtardı. Yani üç tür yasa vardır.<sup>68</sup> 19,3'te Faustus, İsa'nın yok etmeye değil yerine getirmeye geldiğini söylerken aklında ne tür bir yasa olduğu sorusunu araştırmaya devam eder. Faustus, İsa'nın Matta 5'teki yasayla ilgili konuşmasını analiz eder ve onun, kişinin öldürmeyeceği, zina yapmayacağı ve yalan yere tanıklık etmeyeceği yasasını kastettiği sonucuna varır. Faustus'a göre bu yasa, Enoch, Seth ve görkemli meleklerin bu emirleri verdiği diğer adil insanlar tarafından yayınlanmıştır.<sup>69</sup> Marcion okulu, Faustus'a c. Faust. 19,3. Bu gelenek, İsa'nın yasayı ve peygamberleri yok etmek için değil, yerine getirmek için geldiğini söyleyen Matta 5:17'yi sahte olarak kabul etmiştir.<sup>70</sup> Ayrıca, üçlü yasa kavramı onların zıt düşünceleriyle de uyuşmamaktadır.<sup>71</sup> Ayrıca c. Faust. açıkça c'de kullanılan çözümü göstermektedir. Faust. 19,3 Faustus'un ilk tercihi değildi.<sup>72</sup> 68 C. Faust. 19,2 (CSEL 25,1; 497, 17-28): Sunt autem legum genera tria: unum quidem Hebraeorum, quod peccati et mortis Paulus appellat; Aliud uero gentium, quod naturale uocat. gentes enim, inquit, naturaliter, quae legis sunt, faciunt; et eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. tertium uero genus legis est ueritas, quod perinde anam apostolus dicit: lex enim Spiritus uitae in Christo Iesu liberauit me a lege peccati et mortis. bu nedenle mevcut olan yasal ve buna bağlı olarak, hiçbir şey çözülemeyen bir şey değil, adimplere, bu, kulakların dixerit intellegere'si olarak, parua cura ac özenle opus est. 69 C. Faust. 19,3 (CSEL 25,1; 498, 12-25): Lege ergo tripartita, et tripartitis Prophetis, de quonam eorum Iesus dixerit, non satis liquet, est tamen conicere ex resultibus, etenim si sūnnet statim nominaret et sabbata ac sacrificia et obseruationes Hebraicas inque eas Aliquid addinpletionis gratia protulisset, dubium non Erat, quin de Iudaeorum lege dixisset et Prophetis, quia eos non soluere uenerit, sed adimplere. ubi uero horum quidem nihil memorat, sola uero recenset antiquiora praecepta, id est: non occides, non moechaberis, non peierabis - ulus içinde eski çağlardan kalma, ama enoch ve Seth'e göre olim promulgata ve diğer benzerleri iustos. Quibus Eadem, Hominibus Gratia Feritatis'teki geleneksel Angeli Tempandae'yi gösteriyor - bu, dixisse lege ve eius peygamberlerin bir fikri değil mi? 70 Örneğin bkz. Tertullianus, Adversus Marcionem IV,9,14; bkz. Lohr 1996:79. Marcion ve öğretileri için bkz. Harnack 1924, Mayıs 2002 ve Räisänen 2005. 71 Bkz. Mayıs 1997:197. 72 Bkz. c. Faust 17;18; ve 19,3 (CSEL 25,1; 499-500,2): quod si et tibi ita intellegere placet, non ab re erit et illud dixisse Iesum, quia non venit solvete Legem, sed adimplere. Sin haec nostra tibi displicet expositio, aliam quaere: tantum ne Iesum mentitum dicere cogaris; oto

Iudaeum fieri'nin oturması gerekli: ne etiam nunc Legem solvente sebat eder, quam ipse non solvit. Ve 19,5 (CSEL 25,1: 501, 1-8): quare indeficientes ego praeceptorum meo refero gratias, qui me

## --- SAYFA 53 ---

34 jacob albert van den berg Yine de birden fazla kullanılıyor. c. Faust. 22,2'de Faustus'un kanun ve peygamberlerle alay ettiği suçlamasına savunma olarak şu sözleri buluyoruz: 'Fakat gerçek kanun şu: 'Öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, yalan yere şahitlik etmeyeceksin'.<sup>73</sup> Görünen o ki Faustus, bu durumdaki baskı altında ya fikrini değiştirmiş ya da yaşadığı zorluklardan kaçınmak için Kanun hakkında başka bir Maniheist veya Gnostik bakış açısı kullanmış olabilir.<sup>74</sup> 5. Sonuçlar Capitula'daki Eski Ahit'ten yapılan alıntıların şekli ve Faustus'un Maniheist kitaplara yaptığı göndermeler, Faustus tarafından kullanılan Eski Ahit materyallerinin çoğunun kökeninin Maniheist kaynaklardan geldiğini düşündürmektedir. Özellikle Adimantus önemli bir otoritedir. Bu, Faustus'un Capitula'nın girişinde Adimantus'u öven sözlerinden anlaşılabilir. Dahası, Eski Ahit hakkındaki genel bakış açısı ve onun Yeni Ahit üzerindeki varsayılan etkisi, Adimantus'un görüşleriyle büyük ölçüde uyum içindedir. Sonuç olarak, Capitula'da kullanılan Eski Ahit metinlerinin Faustus tarafından Augustine ile karşılaşmasından önce bilindiğini varsaymak oldukça muhtemeldir. Yalnızca Faustus'un Katolik muhaliflerinden İsa hakkında öğrendiği bazı kehanetler 384'ten daha sonraki bir tarihe ait olabilir. Capitula'daki Faustus, Augustine'in Kartaca'da karşılaştığından çok da farklı olmayacaktır. Bu nedenle Capitula'nın içeriği Augustine için sürpriz olmayacaktır. Sonuçta, Capitula'daki Eski Ahit alıntılarının çoğunun, Adimantus'tan bu yana Maniheist misyonerlerin standart materyallerine ait olduğunu varsaymak mantıklıdır. Bu materyal Augustinus tarafından Maniheizm'e geçiş adayı olarak ve aynı zamanda Katolik Hristiyanlarla tartışmalara katılan bir Maniheist dinleyici olarak biliniyordu. Sonuç olarak, kişi *similiterlabentemretinuit,utessemhodieChristianus.Namegoquoque,cumcapitulumhoc imprudens legerem, quemadmodum tu, pene ieram in consilium Iudaeus fieri'yi yapmalıdır.* 73 C. Faust. 22,2 (CSEL 25,1, 591, 17-19): *sed eam quae vere sit lex, id est: non occides, non moechaberis, non peiurabis, et caetera.* Ayrıca bkz. c. Faust. 32,1 (CSEL 25,1; 76026-761, 2): *et pauca quaedam Disciplinae Civilis Praecepta Communa, ut est: non occides, non moechaberis, caetera praetermittitis...* 74 Diğer Gnostik gruplar Marcion ve öğrencilerinden daha az katıydı; bkz. Mayıs 1987/88:148 ve Löhr 1996. Faustus, Eski Ahit'e yönelik bu daha az katı tutumu Maniheist kaynaklardan öğrenmiş olabilir; çünkü Adimantus, Eski Ahit'e Mani'den çok daha eleştirel yaklaşmış gibi görünüyor; bkz. van den Berg 2010:170-173.



## --- SAYFA 54 ---

Faustus'un capitula'sındaki 35 İncil'den alıntılar, Augustinus'un Eski Ahit'i kullanımında Maniheistlerin etkisini hesaba katıyor. Capitula'da bulunan konuların ve metinlerin kapsamı, bu etkinin ne kadar büyük olduğunu gösterebilir. 75 Kaynakça BeDuhn, J., 2007, 'Biblical Antitheses, Adda, and the Acts of Archelaus', in: idem et al. (ed.), İncanın Sınırları. Archelaus'un Elçilerinde Hristiyanların Maniheizmle Karşılaşması, Brill, Leiden-Boston, 131-147. van den Berg, J.A., 2010, Maniheist Misyoner Uygulamasında İncil Argümanı. Adimantus ve Augustine Vakası, Brill, Leiden-Boston. Decret, F., 1996-2002, 'Faustum, kontra', Augustinus-Lexikon cilt. 2, Schwabe Verlag, Basel, 1244-1255. Harnack, A. von, 19242, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, J.C. Hinrichs, Leipzig (repr. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996). Houghton, H.A.G., 2008, Augustine's Text of John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts, Oxford University Press, Oxford. Löhr, W., 1996, 'Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern', içinde: G. Schöllgen ve C. Scholten (ed.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann (Jahrbuch für Antike und Christentum—Ergänzungsband 23), Aschendorffsche Verlags- buchhandlung, Münster, 77-95. May, G., 1987/88, 'Çağdaş Görüşlerde Marcion: Sonuçlar ve Açık Sorular', İkinci Yüzyıl 6,3, 129-151. ———, 1997, 'Marcion's Genesis Auslegung und die "Antithesen"', içinde: D. Wyrwa ve ark. (ed.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1997, 189-198. May, G. ve ark. (eds.), 2002, Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, Walter de Gruyter, Berlin-New York. Monceaux, P., 1924, Le manichéen Faustus de Milev. Restitüsyon de ses Capitula, Imprimerie Nationale, Paris. van Oort, J., 2010, 'Augustine's Life and Work'te Maniheist Hristiyanlar', Kilise Tarihi ve Din Kültürü 90.4, Brill, Leiden-Boston, 505-546. Räisänen, H., 2005, 'Marcion', içinde: A. Marjanen ve P. Luomanen (ed.), A Companion to Second-Century Christian 'Heretics', Brill, Leiden-Boston, 100-124. Wurst, G., 2001/2012, 'Bemerkungen zu Struktur und Genuslitarium der Capitula des Faustus von Mileve', içinde: J. van Oort ve ark. (eds.), Augustine and Manichaeism in 75 Teşekkür: Pretoria konferansı 'Augustine ve Maniheist Hristiyanlık'ın organizatörü Prof. Dr. Johannes van Oort'a sadece konferans için değil, aynı zamanda Augustinus ve Maniheizm üzerine yıllar boyunca sunduğu fikirler için de teşekkür etmek istiyorum. Katılımcıların soru ve önerilerinden çok faydalandım. Prof. Majella Franzmann makalemin İngilizce versiyonunda düzeltmeler yapma nezaketini gösterdi ve bunun için çok minnettarım.

## --- SAYFA 55 ---

36 Jacob Albert van den Berg  
the Latin West. Proceeding of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS), Brill, Leiden-Boston-Köln, 307-324 (repr. Brill, Leiden-Boston 2012).

## --- SAYFA 56 ---

AUGUSTINE VE MANIHEAN SADAKA VERME: DIŞLAYICI UYGULAMALARLA EVRENSEL BİR DİNİ ANLAMAK Majella Franzmann Augustine, Maniheistlerin yiyecek ve içeceklerle ilgili özel sadaka verme uygulamalarıyla ilgili yaşadığı zorlukları üç metinde vurguluyor: De moribus manichaeorum 2.15.36,1 Contra Faustum 15.7,2 ve İtiraflar 3.10.18.3 Maniheist uygulamanın altında yatan mantığı veya inancı bilse de - böyle bir maddede hapsolmuş ışığı serbest bırakma olanağına sahip olmayan Maniheist olmayanlara yiyecek ve içecek vermek yalnızca ışığı daha da hapsedmeye hizmet eder - uygulamanın Tanrı'nın bir emrini ihlal etme potansiyeline sahip olduğunu keşfeder. İtiraflar'da Augustine, ışığı içeren yiyeceği karanlıkta kalmaya mahkum eden bu Maniheist kavramına ilişkin anlayışını, "idam cezasına" benzer şekilde veya "Tanrı'nın uzuvunu (zarını)" (Işık/Dünya Ruhu) öldürmeye benzer şekilde gösterir. Contra Faustum'da ölüm temasına başka bir açıdan devam ediyor. Mani'nin koyduğu yasayı uygulayarak, Maniheist olmayan ihtiyaç sahiplerine yiyecek sadakasını reddetmek (ve dolayısıyla açlıktan ölmelerine neden olmak), Tanrı'nın On Emir'de ortaya koyduğu 'Öldürmeyeceksin' (Çık 20:13//Tesniye 5:17) emrini ihlal etmektir. Augustine'in toplulukla yemek uygulamalarına katılan bir Maniheist iştirici olarak kendi deneyimi de İtiraflar 4.1.1'de (ve ayrıca muhtemelen 3.6.10'da) belgelenmiştir; ayrıca, burada hastalığından kurtulmuş olarak kendisine sundukları konukseverlikten keyif alması da şüphesiz yiyecek konukseverliğini de içermektedir (5.10.18).4 Maniheistlerle olan önceki yaşamı ve onların 1. quod mendicanti homini, qui Manichaeus non sit, panem uel aliquid frugum uel aquam ipsam, quae omnibus uilis est, dare prohibetis, ne membrum dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum ve reditu impediatur; CSEL 90: s. 121, 18-22. 2 Dum enim times, ne dei tui membrum ligetur in carne, non das esurienti panem; CSEL 25: s. 430, 10-11. 3 Ve çok cimri bir şekilde büyülendim, bus terrae quam hominibus, propter quos nascerentur. Si quis enim esuriens peteret, qui manichaeus non esset, yarı sermaye desteği lanetanda buccella uideretur, si ei daretur; CCL 27: s. 37, 10-13. 4 Augustine'in bu konudaki kendi deneyimi ve bu makaledeki diğer konular hakkında benimle yaptığı tartışma için Jacob Albert van den Berg'e teşekkür ederim.

## --- SAYFA 57 ---

38 majella franzmann yiyecek ve içeceklerle birlikte sadaka verme uygulamalarında ayrıcalık, Augustinus'un, Tanrı'nın egemenliğinin talep ettiği içirme yolunu teşvik eden bir kurtarıcıya dayanan yeni kapsayıcılık dinidir (Mat. 5:43-48; Luka 6:27-28, 32-36; Matta 8:11; Luk. 13:29; Matta). Luka 14:12-24; Matta 22:37-40; Luka 10:25-28; Aşağıda Maniheist metinlerden, "Tanrı'nın uzuvunu" salıverme faaliyetiyle ilişkili olarak sadaka verme kavramının ana hatlarını çizeceğim ve sonra bunun pratikte nasıl çalıştığına döneceğim. Ayrıca bu evrenselleştirici dinin bu tür dışlayıcı uygulamalarını nasıl tanımlayabileceğimize veya açıklayabileceğimize de kısaca bakacağım. 1. Maniheist Sadaka Kavramı a. Metinlerden Jason BeDuhn, Maniheist Beden adlı eserinde Augustinus'tan yiyecek ve içecek sadakası üzerine alıntılanan üç metni, ışığın/ruhun kurtuluşu tartışması kapsamında bir araya getiriyor. Bu kurtuluş, kısmen Seçilmişlerin üstlendiği yeme faaliyetindeki ışığın serbest bırakılmasıyla gerçekleştirilir. Maniheist olmayanlara yiyecek vermek, ışığı salma yeteneğinden yoksun oldukları için ışığın/ruhun yeniden hapsedilmesi anlamına gelir.5 Maniheistlerin ışığı özgürleştirmenin gerekliliğine olan inancı göz önüne alındığında, yiyeceklerle ilgili özel uygulamalara bağlı kalınması zorunlu görünmektedir. Bununla birlikte, Maniheistlerin Batı yazıları boyunca onlardan cömertçe alıntılar yaparak kanonik İncilleri takip ettiklerini ve Mani'nin kendisini İsa Mesih'in bir Havarisi olarak gördüğünü ve sık sık İsa'nın "Kurtarıcı" olarak söylediği sözlerden alıntılar yaptığını da biliyoruz.6 O halde, aksini yapmaya yönelik açık emirler varken, ihtiyaç sahibi kişilerle ilgili olarak gıda konusunda bu kadar dışlayıcı bir uygulama nasıl anlamlandırılabilir? örneğin Matta 25:31-46? Maniheist metinlerdeki yoksulluk ve hazine kavramları ve bunlarla bağlantılı sadaka verme faaliyeti hakkında başka yerlerde ayrıntılı olarak yazdıklarımı burada tekrarlamayacağım, sadece muhtaçlara karşı Maniheist tutumun bir özetini sunacağım.7 Maniheist metinler fakirlere veya muhtaçlara atıfta bulunurken 5 J.D. BeDuhn, The Manichaean Body in Discipline and Ritual. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, 171 ve 316 n. 24. 6 Bkz. M. Franzmann, Jesus in the Manichaean Writings, Edinburgh: T&T Clark International, 2003, 15-26. 7 M. Franzmann, 'Maniheist Ruhsal Yaşamın Hazinesi.' Augustine, Maniheizm ve Gnostisizm. Sixty'de Johannes van Oort için çalışmalar. Düzenleyen: Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nicklas ve Madeleine Scopello, NHMS 74, Leiden: Brill, 2011, 235-243.

**--- SAYFA 58 ---**

Augustine ve Maniheizt sadaka verme 39 maneviden ziyade sosyo-ekonomik anlamda Maniheizt teoloji ve sadaka verme uygulaması, muhtaç/yoksulların hem manevi hem de gerçek duygusunu bir araya getirir. Seçilmişler, geçimlerini din adamlarının verdiği yiyecek, giyecek ya da başka maddi mallar olsun, sadakalara güvenen yoksullardır. Seçilmişlere, mutluluklarının temeli olan yoksulluğu sürdürmek için ihtiyaç duyduklarından fazlasını almamaları öğütlenir (13941 = T II K ve 14285 = T II D. 136).<sup>8</sup> Seçilmişlere sadaka vermek, kendilerini fiziksel mallardan mahrum etmeyi içerirken, katkımenler bu faaliyetle ruhsal zenginlikler kazanmaya teşvik edilir (Keph 229.4-10). Katekümenlerden sadaka olarak alınan seçilmişler (Keph 208.27-29), maddi dünyanın karanlığında hapsolmuş ışığı arındırmak ve serbest bırakmak için tüketilir (Keph 217.11-16). Bunlar, katkımenlerin yoksullar (yani Seçilmişler) için sadakaları nereye yönlendirmesi gerektiğine ilişkin olumlu anlamda emirler olsa da, yukarıda Augustine'den alıntılanan pasajlar dışında, sadakaların nereye yönlendirilmeyeceğine dair herhangi bir emir bulamadım. Daha önceki çalışmamda, kutsal yemek için doğru hazırlıklarla ilgili Soğd vaazında değersiz yemekle ilgili bir deyiş tespit etmiştim, M 139 II: "Yemeği yiyen ve buna layık olmayan herkes, büyük çabalarının meyvesini kaybeder ve Işık Cenneti'nden dışlanır."<sup>10</sup> Bu sözden, değersiz olanlara yiyecek sadakası ile ilgili bir emir çıkarmak düşünülebilir, ancak söz kayıp üzerinde yoğunlaşmıştır. değersiz bir şekilde yemek yemenin ışığın kendisi üzerinde yarattığı etkiden ziyade, değersiz bir şekilde yemek yiyen kişinin kişisel kurtuluşu. B. Uygulamada MS 4. yüzyılda Mısır'ın Roma kenti Kellis'teki Dakhleh Vahası'nda bulunan Kıpti ve Yunanca harfler, küçük bir Maniheizt topluluğunun günlük yaşamı ve kaygıları hakkında iyi bir fikir vermektedir.<sup>11</sup> Özellikle topluluktaki kadınların yaşamı ve 8 H.-J. Klimkeit, İpek Yolunda Gnosis: Orta Asya'dan Gnostik Metinler. New York, 1993, 203. 9 Kephalaia'ya (Keph) yapılan tüm atıflar I.M.F.'dendir. Gardner, Öğretmenin Kephalaia'sı. Düzenlenmiş Kıpti Maniheizt metinlerin yorumlu çevirisi. NHMS 37, Leiden: Brill, 1995. 10 Klimkeit, Gnosis on the Silk Road, 151. 11 I.M.F. Gardner ve diğerleri (ed.), Kellis'ten Kıpti Belgesel Metinleri, Cilt 1: P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10-52; O. Kell. Copt. 1-2). Dakhleh Oasis Projesi Monografi serisi 5. Oxford: Oxbow, 1999; K. Worp, Kellis'ten Yunan Papirüsü. I (P.Kell.G.), Sayılar 1-90, K.A. tarafından düzenlenmiştir. Worp, J.E.G. ile işbirliği içinde. Whitehorne ve R.W. Daniel. Dakhleh Oasis Projesi Monografisi 3/Oxbow Monografisi 54. Oxford: Oxbow Books, 1995.

**--- SAYFA 59 ---**

Adamlar iş nedeniyle yokken vahada 40 majella franzmann rolü oynadılar. Onlar, o toplulukta kitap başışı konusundaki bilgimizin ana kaynaklarıdır ve ilginç bir şekilde, bu özel sadaka verme durumunda, onların iş ve manevi yaşamları el ele gider. Miras olarak kalanların dışında veya bunlarla birlikte iş, sadaka vermek için kaynak elde etmenin bir yoludur. Kellis mektuplarında yaşamları önümüze çıkan kadınların miras ya da iş yoluyla elde ettiği kaynakları ayrıntılı olarak ele almak için bu mevcut çalışmada yer yok. Hem kendilerinden sadaka isteyen mektup yazarlarından, hem de bizzat kadınların sadaka vermelerini detaylandıran mektuplarından açıkça görüldüğü gibi, vahada sadaka verecek maddi güce sahip kadınların bulunduğunu söylemek yeterlidir. Kadınların, erkekleri adına bir takım mali faaliyetler yürütürken, kendilerine ait kaynaklara da sahip oldukları da ortadadır. Ticari hesaplar, P. Kell. Kıpti. Tehat isimli kadının dokuma işiyle ilgili olduğu anlaşılan 44-50 numaralı resimler bunun kanıtıdır.<sup>12</sup> Bunlar Tehat'ın aktif ve başarılı bir iş kadını olduğunu göstermektedir. Maaşlarını ödüyor, işçileri çalıştırıyor ve onların işlerini yönetiyor, bir erkek partnerle iş görüşmeleri yapıyor ve kâr ediyor ve belki de bir deve nakliye işi yürütüyor. P. Kell. Kıpti 32 ve 33, kadın katkımen Eirene'nin benzer bir dokuma veya terzilik mesleğine sahip olduğuna dair kanıt sağlıyor.<sup>13</sup> Aynı meslekler vahadaki diğer kadınlar tarafından da paylaşıyor. Kellis belgeleri, kadınların toplumda hukuki ve mali konularda oldukça aktif olduklarını, mülk ve mal sahibi olduklarını, mal ve kendi emeklerini alıp sattıklarını, borç alıp verdiklerini gösteriyor. Birkaç vaka dışında kadınların hiçbiri zengin görünmüyor ve mali ve hukuki faaliyetleri köy veya vaha bölgesiyle sınırlı. Yine de kadınlar tamamen ve aktif olarak katılıyorlar. Bu kadınların bazıları Tehat ve Eirene gibi Maniheistlerdir. Onlar ve onlar gibi diğer kadınlar işlerinin meyveleri konusunda cömerttirler. Maniheist kadınların cömertliğinden kimin yararlandığına gelince, Seçilmiş olduğunu varsaydığımız kişilerden talepler ve ardından gelen hediyeler var. Bu hediyeler arasında hem kıyafet hem de yiyecek yer alıyor. P. Kell. Kıpti. 31 anonim bir yazardan 12. gruba aittir. Tehat hakkında daha detaylı bir çalışma için bkz. M. Franzmann, 'Dokumacı Tehat: 4. Yüzyıl Roman Kellis'te Maniheizmde Kadınların Deneyimi', Australian Religion Studies Review 20/1 (2007): 17-26. 13 Eirene hakkında daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. M. Franzmann, "An 'Heretical' Use of the New Testament: a Manichaean Adaptation of Matt 6:19-20 in P. Kell. Copt. 32," The New Testament Interpreted. Bernard C. Latagan Onuruna Yazılar, Eds. C. Breytenbach, J. Thom ve J. Punt, Novum Testamentum Supplementum 124, Leiden: Brill, 2006, 153-162.

**--- SAYFA 60 ---**

muhtemelen Kellis'te, adı bilinmeyen Maniheist kadınların 41 Ağustos ve Maniheist sadaka başışı. Mektup onların dindarlığını övüyor (onlar 'yardımcılar, değerli patronlar ve bükülmez sağlam sütunlar...') ve petrol istiyor. Benzer şekilde Eirene, P. Kell'e gönderilen yalvarma mektubu. Kıpti. 32, manevi zenginliklerini övüyor ve sadaka istiyor. Peter Brown burada katkımenler ile Seçilmişler arasındaki düzenlemeden "ruhani bir alışveriş" olarak söz ediyor; yani, katkımenlerin kurtuluşunu sağlayacak manevi hizmetler karşılığında Seçilmişlere maddi destek hediyesi.<sup>14</sup> Buraya agape veren kadınları da dahil etmeliyiz: Theodora'dan, zeytin majesi ve üzümün yarım majesi olan agape veren kişi olarak bahsedilir (P. Kell. Kıpti 44). P. Kell'den. Kıpti. 47'de Tehat'ın mercimek ve acı bakla tohumlarından oluşan bir agape verdiğini öğreniyoruz. Bu bağlamda agape teriminin anlamına ilişkin hâlâ bazı sorular var. Anthony Alcock bunu, Hristiyan agape'sine benzer şekilde, Maniheistlerin kutsal yemeğinin kutlanmasına bir atıf olarak yorumluyor.<sup>15</sup> Peter Brown, bu terimin, bu dünyadan ayrılırken korunmalarını sağlamak için ölümlerin ruhlarına sunulan yemek için verilen sadaka anlamına geldiğini öne sürüyor.<sup>16</sup> Bu iki olasılık birbirini dışlamıyor. Elbette, terimin daha basit bir şekilde hayır amaçlı sadaka vermeyi ifade etmesi de tamamıyla mümkündür, ancak terimin az sayıda geçtiği ve hediye veya hediye taleplerinin daha genel tanımları göz önüne alındığında, bu metinlerdeki kullanımı, hayırseverlik amaçlı sadakalara daha ziyade teknik ve genel bir gönderme olarak görüyorum. Diğer sadaka hediyeleri arasında giyim de yer alıyor. P. Kell'de. Kıpti. 33'te, Eirene'nin kendisine mektup yazan Seçilmiş erkek için giysiler yaptığını öğreniyoruz; P. Kell'de. Kıpti. 18'de Horion, bir kukuleta için dikim talimatlarının yanı sıra bir papaz için çift saçaklı bir elbise için bir kukuletanın dokuma talimatlarını da içeriyor. Bunların dışında çok az ayrıntı var. Werner Sundermann'ın işaret ettiği gibi, elbette diğer metinlerden Seçilmişlere verilen sadakaların barınak sağlamak, manastır inşa etmek gibi diğer hizmetleri de kapsadığını biliyoruz.<sup>17</sup> Vahada geride bırakılan kadınlar, 14 P. Brown'ları iken zorunlu olarak toplumu çok pratik bir şekilde bir arada tutanlar haline gelmiş olmalı. 'Sadaka ve Ölümünden Sonra Yaşam: Erken Hristiyan Uygulamasına Maniheist Bir Bakış', Doğu ve Batı: Glen W. Bowersock'a Sunulan Tarih Yazıları. Eds. T.C. Brennan ve H.I. Çiçek. Loeb Klasik Monograflar 14. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, 147-149. 15 A. Alcock 'The Agape', VC 54 (2000): 208. 16 Brown, 'Alms and the Afterlife', 152-155. 17 W. Sundermann, 'Sadaka Verme Eylemi Üzerine Maniheist Bir Liturjik Talimat', Işık ve Karanlık. Maniheizm ve Dünyası Üzerine Çalışmalar. Eds. P. Mirecki ve J. BeDuhn, NHMS 50, Leiden: Brill, 2001, 206.

## --- SAYFA 61 ---

Majella Franzmann'ın 42 adamı iş seyahatindeydi. Eirene ve Tehat bu yakın topluluktaki kadınların tipik örnekleridir; iyi iş kadınları ve inançlı inançlılar. Bu çalışmada tüm sadakalarla değil, yiyecek sadakalarıyla ilgileniyoruz. Giyim de dahil olmak üzere diğer sadaka türlerine gelince, yalnızca Maniheistlere verilmesi yönünde emir olduğuna dair elimizde hiçbir kanıt yok. Bununla birlikte, Keph 229.4-10'da mükemmel olmak isteyen katkımenlere yönelik, tüm odak noktalarının mutlaka Seçilmişler ve Maniheist topluluk üzerinde olması gerektiğine dair açık emirler vardır. Dünyadan tüm ilgiyi çekmeli ve yüreklerini kutsal kiliseye vermelidirler; tüm hazinelerini Seçilmiş erkeklerle ve kadınlara vermeliler. Kellis'teki Maniheist topluluk için belgelenen sadaka vakalarının çoğunluğu, Augustine'in, en azından yiyecek ve içeceklerle ilgili olarak topluluk sadakasının tamamen dışlayıcı olduğu yönündeki açıklamalarının doğruluğunu doğruluyor gibi görünüyor. Ancak Tehat'ın oğlunun sadaka vermeye teşvik edildiğine dair bir referansımız var ve sorunlu olan da bu metindir. P. Kell'de. Kıpti.43, Tehatat onu bazı yetimler için hayır işleri yapmaya teşvik ediyor, onlara pişmiş somunlar veriyor, aynı zamanda belki başka bir şey de veriyor. Alıcılardan kısaca 'yetimler' olarak bahsediliyor ve bu yetimlerin Maniheist topluluğa ait olup olmadığını bilmenin hiçbir yolu yok. 'Yetimler' teriminin topluluk içindeki ihtiyacı olanlara yardım etmek için kullanılan bir tür kısaltma olması mümkündür; çünkü 'dullar ve yetimler', örneğin İbranice kutsal metinlerde Tanrı'dan sadaka verenler veya bakım alanlar ve Tanrı'ya yakın olanlar için bir tür kısaltma gibi görünmektedir (örn. Mezmur 68:5; İşaya 1:17; Çıkış 22:22). Maniheist Mezmurlar Kitabı'nda da bu iki kategori olumlu bir bağlamda bir araya gelir: 'Dul kadınla ilgilendin, yetimleri giydirdin' (53:24-25); 'Dullara, yetimlere, Adil Olanlara hizmet ettiğime sen tanıksın, ey kutlu Işık'.18 Daha sonraki bir pasajda yazar Matta 25:34-36'ya atıfta bulunuyor gibi görünüyor: Dua ettim, şarkı söyledim, sadaka verdim. Bütün kutsallarına hizmet ettim. Yetimlerini giydirdim. Kapımı azizin yüzüne kapatmadım. Açları doyurdum, susuzlara su verdim. (175.20-24) 18 Prof Johannes van Oort'a, Maniheist Mezmurlar Kitabı'ndaki bu pasajlarla bağlantılı olarak 'yetimler' teriminin kullanımı hakkındaki düşüncelerini paylaştığı için teşekkür ederim. Maniheist Mezmur Kitabına (PsB) yapılan tüm referanslar C.R.C. Allberry, (ed.) Bir Maniheist Mezmur Kitabı: Bölüm II, Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları 2. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938.

## --- SAYFA 62 ---

Augustus ve Maniheist sadaka verme 43 Bununla birlikte, bu pasajın devamı 'yetim' teriminin kullanımına farklı bir ışık tutmaya başlıyor, çünkü aynı zamanda metinde daha önce görünen ve Maniheistlerin yiyecek sadaka vermeye ayrıcalıklılığını tersine çeviren şeye de farklı bir ışık tutuyor: Annemi, babamı, erkek ve kız kardeşimi bıraktım. Senin adın uğruna yabancı oldum. Haçımı aldım, seni takip ettim. Bedenle ilgili şeyleri Ruh'la ilgili şeyler için bıraktım. Senin geçici olmayan yüceliğin yüzünden dünyanın görkemini küçümsedim. (25-30) Aileyi terk edip bir yabancıya dönüşmek, 'bedensel şeyleri' bırakmak, 'yetim' teriminin kullanımının fiziksel gerçeklikten çok, ailenin manevi kaybıyla ilgili gibi görünmesine neden olur. İnsan, dünyada akraba ve topluluktan ayrılarak bir yabancı, yetim olur. Mezmurlar Kitabının son pasajı bunu daha da açıklığa kavuşturuyor. İsa'nın dirilişten sonra Mecdelli Meryem ile karşılaştığı Yuhanna 20:11-18'in yeniden işlenmesinde, ona şöyle öğüt verir: 'Bu üzüntüyü senden uzaklaştır ve bu hizmeti yap: benim için bu başıboş yetimlere haberci ol. Acele edin sevinin ve Onbir'e gidin' (PsBk 187.11-13). Yuhanna İncili'nin de söylediği gibi, İsa'nın ölümünden sonra öğrenciler için de durum aynı olacaktır (Yuhanna 14:18), Onbir havari, onun mesajına ihtiyaç duyan, başıboş dolaşan yetimlerdir. Kellis'teki yetimlerin manevi anlamda yetimler, Maniheist topluluğun bir parçası olması, PsBk62.16-17 gruplarının yetimler ve Adil Kişiler ile bir arada olması tamamen mümkündür. Her ne kadar mektuplar tamamen gerçekçi ve gerçekçi görünse de, yetimler fiziksel yetimler olarak yorumlanabilecek kadar gerçekçi görünse de, yine de 'erkek kardeş' ve 'kız kardeş' gibi aynı zamanda manevi gibi görünen terimleri de kullanıyoruz. kan bağı terimleri yerine. Eğer hepsi sadece göksel Baba veya Seçilmişler arasında manevi babalar ve anneler ile birlikte yetimlerse, o zaman tüm Maniheist 'yabancılar' erkek ve kız kardeşlerdir. Bu nedenle, belirsizlik devam ederken Kellis'te en azından yiyecek paylaşımı açısından tamamen ayrıcalıklı bir Maniheist topluluğuna sahip olmamız mümkün. 2. Ayrıcalıklı Topluluklar ve Gıda Dışlaması Gelişimlerinin çeşitli zamanlarında topluluklarda dışlayıcılık, kurucunun kapsayıcı uygulamasını ve teolojik bakış açısını takip ettiğini iddia eden Hristiyan topluluklar için bile nadir değildir. Böylece Hippolytus'un (MS 3. yüzyıl) Daniel 4.38.2 Yorumunda, ruhun gücünü elde edenlerin, kötü durumdaki birine yardım etmemesi gerektiği argümanını buluyoruz.

**--- SAYFA 63 ---**

44 majella franzmann hiçbir şekilde bu ruh gücüne sahip değildir.<sup>19</sup> Bu pasaj, görüm alan tek kişi olarak Daniel'e atıfta bulunurken (Dan 10:7) ve dolayısıyla bir kişinin yalnızca azizler ve Mesih'ten korkanlar arasında olması durumunda görüm görme yeteneğine gönderme yapmasına rağmen, aynı zamanda topluluğun üyelerinden dışarıdakilere herhangi bir yardım hakkında genel bir ifade de olabilir. Bununla birlikte, yiyecek odaklı bir dışlayıcılık örneği için, ilk Kudüs toplumunda yiyeceğin yoksullara (dullara) dağıtılması konusundaki anlaşmazlıkların anlatıldığı Elçilerin İşleri 6:1'e bakmak gerekmez; bu, her şeyin ortak sahibi olan bir topluluğa ilişkin ilk anlatıdan çok farklıdır (Elçilerin İşleri 4:32). İlginçtir ki burada dışlayıcılığın sınırları iki etnik grup arasında çizilmiştir: Helenistler (Yunanca konuşan Yahudiler) ve İbraniler (Aramice konuşan Yahudiler). Mutlak dışlayıcılığın bir örneği olan Gal 6:10 da tercihi özellikle kendilerine iyilik yapmak olan bir topluluğu göstermektedir. Maniheistlerin Maniheist olmayanlara yiyecek sadakası sağlamamalarının iyi teolojik nedenleri olduğu konusunda hemfikir olsak da, temel Maniheist mitolojisinde böyle bir teolojik bakış açısının temelini daha derinlemesine aramalıyız. Hippolytus örneğine geri dönersek ve onun yazdığı dönemi ve içinde yaşadığı Hristiyan topluluklarının, ara sıra zulüm ve aynı zamanda bir dereceye kadar sosyal ve politik ayrımcılıkla karakterize edilen göreceli olarak erken gelişim aşamasını göz önüne alırsak, topluluğun anavatanı yukarıda olan ve getto benzeri bir grup olarak bu dünyada bir araya toplanmış kişilerden oluştuğu yönündeki birçok Gnostik metinde bulunan bakış açısına benzer bir bakış açısı bizi şaşırtmaz. Ancak günümüzde bile dışlayıcı gruplar başkalarına yapılan yardımları her zaman reddetmezler. Ayrıcalıklı Kardeşler, dünya tarafından kirlenmemek için dünyadan çekilir ve yalnızca grup içinde büyük miktarda hayırseverlik yaparken, diğer taraftan eski düzen Mennonitlerin tümü grup dışında hayırseverlik yapar. Dahası, kimse ayrıcalıklı bağışlamayı bir grup dışında daha fazlasını yapmak için gereken kaynak eksikliğine indirgeyemez.<sup>20</sup> Örneğin, Ayrıcalıklı Kardeşler, küçük ve orta ölçekte son derece başarılıdırlar. Bachelard, Özel Kardeşlerin Arkasında, Melbourne: Scribe Yayınları, 2009; ve D.B.Kraybill, The Riddle of Amish Culture. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, Rev. ed., 2001. Çağdaş dışlayıcı dini gruplar hakkındaki yararlı tartışması için Prof Marion Maddox'a (Macquarie Üniversitesi, Sidney) teşekkür ederim.



**--- SAYFA 64 ---**

Augustine ve Manichaeen 45 işletmeye sadaka veriyor ve gelirlerini en üst düzeye çıkarmak için vergi ve sosyal yardım sistemlerini ustaca kullanıyor, bu nedenle grup toplumda daha geniş çapta bağış yapmak isterse kaynak sıkıntısı yaşanmıyor. İlginç bir şekilde, hem Özel Kardeşlerin hem de Maniheistlerin ayrıcalığı dünyanın reddine dayanmaktadır; Manicilerin durumunda, ışığı kendi karanlığında hapseden bir dünya. Maniheist olmayanlara yiyecek sadakası verilerek ışık daha da tuzağa düşürülür. Öte yandan, agape için yiyecek sadakası verilerek ışığın serbest bırakılması sağlanır (örn. P. Kell. Copt. 47), toplumun dünyaya ve karanlığa karşı kurtuluşu sağlanır. Toplum dünyaya karşı bir araya getiren böylesine ayrıcalıklı bir davranışı nasıl anlayacağız? Tespit edebildiğim kadarıyla, sosyal bilimciler bize henüz özel grupların bir tipolojisini sunmuş değiller, ancak antropologların etnik grupların özellikleri ve daha geniş sosyal ortamlarda nasıl etkileşime geçtikleri konusunda bize yardımcı olabilecek çalışmaları var. Fredrik Barth'ın çalışması, Maniheist gruplarla paralellikler sağlama konusunda özellikle uygundur: Atfedici ve dışlayıcı bir grup olarak tanımlandığında, etnik birimlerin sürekliliğinin doğası açıktır: bir sınırın korunmasına bağlıdır. Sınırı işaret eden kültürel özellikler değişebilir ve üyelerin kültürel özellikleri de aynı şekilde dönüşebilir, hatta grubun organizasyonel formu bile değişebilir - yine de üyeler ve dışarıdakiler arasındaki ikililiğin devam etmesi gerçeği, sürekliliğin doğasını belirlememize ve değişen kültürel form ve içeriği araştırmamıza izin verir.<sup>21</sup> Dolayısıyla, farklı coğrafi konumlardaki Maniheist gruplar arasındaki kültürel ve sosyal farklılıklar organizasyonel formları veya belirli uygulamaları etkileyebilirken, bu gruplar arasında sürekli olan temeldir. topluluğun burada sıkışıp kalan ışığı serbest bırakmak için mücadele ettiği karanlık bir dünyanın mitolojisi. Bu mücadelenin merkezinde yer alanlar ile karanlığın içinde cehalet içinde yaşayanlar arasındaki sınırın korunması hayati önem taşıyor. Bu sınırın işaretlenmesi ve korunması en basit uygulamalarda yer alır; kim kiminle yemek yiyebilir? Elbette grup sınırları fikri ve yiyeceklerle ilgili fikirler veya yiyeceklerle ilgili grup uygulamaları antropolog Mary Douglas'ın çalışmalarında bulunabilir. Yıllar önce onun çalışmasını Yeni Ahit İsa'ya ve onun 21 F. Barth (ed.), 'Giriş', Etnik Gruplar ve Sınırlar: kültür farkının sosyal organizasyonuna temel oluşturan yiyecek ve vücut sembollerine ilişkin bir çalışmanın temeli olarak kullanmıştım. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 1968, 15.

### --- SAYFA 65 ---

46 majella franzmann, Tanrı'nın saltanatına dair kapsayıcı görüş.<sup>22</sup> Artık öyle görünüyor ki, yiyecek ve yiyecek sadakalarına karşı Maniheist tutum incelenirken bu teorinin olumsuz tarafı iyi bir etki için kullanılabilir. Douglas'a göre, belirli bir kültür veya kültürel alt küme tarafından kullanılan beden imgesi toplumsal düzeni yansıtır. Özellikle bedensel deliklerin/kenarların ele alınması büyük önem taşıyor çünkü bunlar o toplumsal düzen için potansiyel kırılabilirliği simgeliyor ve Maniheistlerin durumunda manevi düzeni de ekleyeceğim. Siyasi veya fiziksel sınırların başkaları tarafından risk altında olduğu yerlerde, vücut deliklerinden gelen ve dolayısıyla vücut sınırlarını aşan her şey büyük bir risk kaynağı olabilir ve öncelikli olarak ele alınması gerekir.<sup>23</sup> Onun (bedenin) açıklıklarına olan ilgi, sosyal çıkışlar ve girişler, kaçış yolları ve izinsiz girişlerle meşgul olma. Eğer toplumsal sınırların bir anlamı yoksa, bedensel sınırlarla ilgilenmeyi beklemezdim...<sup>24</sup> Yiyecek bedene deliklerinden girip çıktığı için, yiyecek imgesi bu nedenle beden imgesiyle, özellikle de bedenin kenarlarıyla ilgili imgelemle yakından bağlantılıdır. Bu nedenle, eğer vücut kenarları/delikleri bir toplumun imajını yapılandırmada yüksek öneme sahipse, yiyecek de bunun doğal sonucu olacaktır.<sup>25</sup> Elbette Douglas'ın çalışmasının odak noktası olan eski Yahudi beslenme yasaları ile Maniheizm'de yiyecek ve dışlanma hakkındaki fikirler arasında güçlü ve kesin paralellikler olduğunu öne sürmüyorum, ancak bu tür antropolojik teori, yiyecek ile ilgili Maniheist uygulamalara ilişkin anlayışımızı geliştirmek için kullanılabilir. Böyle bir çalışma, Jason BeDuhn'un Maniheist beden üzerine yaptığı çalışmaya dayanacaktır. BeDuhn, Maniheistlerin yoksullara yiyecek sadakası yasağını, vücut sınırlarına duyulan aşırı ilgi ve bu sınırların her şeyden önce cinsel ilişki yoluyla aşılmasında yaşanan kirlilik açısından yazıyor: ... Maniheist gıda ekonomisi, hayırseverlik veya ortaklaşalığın geliştirilmesiyle ilgili değildir. Maniheist topluluk içindeki sadakalar kelimenin tam anlamıyla korbandır, kurban sunağı için ayrılır ve küfürlü tüketimi yasaktır. 22 M. Franzmann, 'Of Food, Bodys, and the Boundless Reign of God', *Pacifica* 5 (1992): 17-31. 23 M. Douglas, *Safılık ve Tehlike. Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Analizi*. Londra: Penguin, 1970, 121. 24 M. Douglas, 'Coşku ve Heterodoksinin Sosyal Önkoşulları', *Sembolik Eylem Biçimleri: Amerikan Etnoloji Derneği'nin 1969 Yıllık Bahar Toplantısı Tutanakları*. Ed. tarafından Spencer, Seattle: American Ethnological Society, 1969, 71. 25 Douglas, *Purity and Danger*, 126-127.

### --- SAYFA 66 ---

Augustine ve Maniheist sadaka verme 47 Gıdadaki ilahi maddeyi kirlileme tehdidinde bulunan Maniheist olmayan günahlar, her şeyden önce, maddeyi yeni bir bedene kilitlemiş bir ruh halinde katılaştıran cinsel ilişkiyi içerir...<sup>26</sup> Geriye yanıtlanması gereken bir soru kalır. Mitolojik ve sosyal sınırlara yönelik bu kadar ilgi, insanları kendi evrensel dinlerine kazanmak için bilinen dünyanın dört bir yanında müjdecilik yapan, bu kadar başarılı misyonerler olan Maniciler gibi bir gruba nasıl uyuyor? Bu iki fikir ve uygulama birbirini dışlıyor gibi görünüyor ama yine de cevabın altta yatan efsanede bulunabileceğini düşünüyorum. Aydınlik ve karanlık dünyalar arasındaki mücadele, eğer ışık dünyasının zaferinin bir parçası olarak kurtuluş umuduna sahip olmak istiyorlarsa, Maniheistlerin katı sınırlar çizmeye çalışmalarını gerektirir. Maniciler temelde bu karanlık dünyasında yabancıdırlar ve karanlığa yabancı kalmalarını sağlamak için doğrudan sınırlara sahiptirler. Dünyada yabancı olmaya ve dünyayı reddetmeye dair içsel bir inanç, herkese kurtuluş sunan bir misyonerlik çabasının yanında rahatsız edici bir şekilde yer alıyor gibi görünse de, bu misyonerlik çabasının amacı, dünyayı bütünleştirmek ve iyileştirmek için dünyanın karanlığını/günahını üstlenmek yerine, başkalarına da aynı şekilde yabancı olmayı, karanlıktan ışığı kurtarmak için yaşamayı öğretmektir. Yani bir bakıma evrenselleştirici mesaj ve uygulama ile altta yatan mitoloji arasında tam bir rezonans vardır.<sup>27</sup> 3. Sonuç Yiyecek sadakalarıyla ilgili Maniheist uygulamayla ilgili hâlâ verimli araştırmalara katkıda bulunacak pek çok şey var. Bu faaliyete ilişkin tartışmayı, sonunda Çin'e kadar uzanan Maniheist toplulukların tamamı yerine, Augustinus'un bilebileceği genel ortamla (3./4. yüzyıl Roma dünyasındaki Maniheistler) sınırlandırdım. Son olarak Kellis'teki 3./4. yüzyıl Maniheist kadınlarına döneyim. Yiyecek sadakasıyla ilgili böyle bir uygulama kadınlar için ne anlama gelebilir ve küçük bir kasaba ortamında bu onlardan ne talep edebilir? Küçük bir topluluk, büyük bir kasabadakilerden farklı davranışları bekler ve destekler; dolayısıyla Kellis'teki Maniheist kadınların yaşam tarzının, örneğin İskenderiye'deki Maniheist kadınlardan biraz farklı olabileceğini öne sürüyorum. Üstelik, ortaya çıkan Maniheizm nasıl olabilir? 26 BeDuhn, *The Manichaean Body*, 171. 27 Maniheist misyonunun bu yönüne ilişkin ayrıntılı bir çalışma için bkz. M. Franzmann, 'A Stranger Twice Over: Manichaean Ideology and Mission' (yakında çıkacak).

**--- SAYFA 67 ---**

48 majella franzmann'dan Kellis'e kadar oradaki gerçek yaşanmış deneyim değişti mi? Barth'ın "ekolojinin etnik gruplar üzerindeki etkileri" hakkında yazdıkları Kellis'teki Maniheistler için de geçerli olabilir: Özellikler olarak maddeler halinde sıralanabilen açık kültürel formlar ekolojinin etkilerini sergiliyor. Bununla onların çevreye uyum sağlama tarihini yansıttıklarını kastetmiyorum; daha doğrudan bir biçimde aktörlerin uyum sağlaması gereken dış koşulları da yansıtırlar. Değerleri ve fikirleri değişmeyen aynı grup insan, farklı ortamlarda sunulan farklı fırsatlarla karşı karşıya kaldıklarında mutlaka farklı yaşam kalıpları izleyecek ve farklı davranış biçimlerini kurumsallaştıracaktır?28 Küçük kasabalarda, kasabanın ayakta kalması ve çalışması için herkese ihtiyaç vardır. Kellis'teki herkesin ihtiyacı olanlara yardım etmesi mi bekleniyordu? Manicilerin yurttaşlık görevlerini yerine getirdikleri görülmeseydi ne olurdu? Eğer bu Maniheist kadınlar din değiştirmiş olsalardı ve dolayısıyla her zaman Maniheist olarak yaşamasalardı, yiyecek ihtiyaçları olduğunda eski ailelerinin üyelerinden yüz çevirebilecekler miydi? Sadaka vermelerinin neredeyse her örneği Seçilmişlere veya kutsal yemeğe verilen hediyelere atıfta bulunuyor gibi görünse de, hâlâ yiyecek sadakası alan yetimlerin durumuyla baş başa kalıyoruz. Bu yetimlerin Maniheist olmayan akrabalar, arkadaşlar ya da başları dertte olan, göz ardı edilemeyecek ve kendilerine sadaka verilen kasaba halkı olması düşünülebilir mi? Metinlerin söyledikleri ve gündelik hayatta olup bitenler her durumda aynı olmayabilir. Belki de Augustine her durumda tamamen haklı değildi. Kaynakça Allberry, C.R.C. (ed.) Bir Maniheist Mezmur Kitabı: Bölüm II, Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları 2. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938. Alcock, A. 'The Agape', VC 54 (2000): 208. Bachelard, M. Behind the Exclusive Brethren. Melbourne: Scribe Publications, 2009. Bardy, G. ve M. LeFèvre, Commentaire sur Daniel: Texte établi et traduit. Kaynaklar chrétiennes, Paris: Éditions du Cerf, 1947. Barth, F. (ed.) 'Giriş', Etnik Gruplar ve Sınırlar: Kültür Farkının Sosyal Organizasyonu. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 1968. BeDuhn, J.D. Disiplin ve Ritüelde Maniheist Beden. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000. Brown, P. 'Alms and the Afterlife: A Manichaeian View of an Early Christian Practice', East & West: Papers in History Presented to Glen W. Bowersock. Eds. T.C. Brennan ve H.I. Çiçek. Loeb Classical Monographs 14. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, 145-158. 28 Barth, 'Giriş', s. 12.

## --- SAYFA 68 ---

Augustine ve Maniheizt sadaka verme 49 Douglas, M. 'Social Preconditions of Coşku ve Heterodoksi', *Formsof Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Ed. R.F. Spencer. Seattle: Amerikan Etnoloji Derneği, 1969, 69-80. ——— Saflık ve Tehlike. Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Analizi. Londra: Penguin, 1970. Franzmann, M. 'Of Food, Bodys, and the Boundless Reign of God', *Pacifica* 5 (1992): 17-31. ——— Maniheizt Yazılarda İsa, Edinburgh: T&T Clark International, 2003. ——— 'Yeni Ahit'in "sapkın" bir kullanımı: P. Kell'deki Matta 6:19-20'nin Maniheizt Uyarlaması. Kipti. 32,' Yeni Ahit Yorumlandı. Bernard C. Lategan Onuruna Yazılar. Eds. C. Breytenbach, J. Thom ve J. Punt, *Novum Testamentum Supplementum* 124, Leiden: Brill, 2006, 153-162. ——— 'Dokumacı Tehat: 4. Yüzyıl Roman Kellis'inde Kadınların Maniheizm Deneyimi', *Australian Religion Studies Review* 20/1 (2007): 17-26. ——— 'Maniheizt Ruhsal Yaşamın Hazinesi.' 'Gerçeğin İzinde': Augustine, Maniheizm ve Diğer Gnostisizm. Johannesvan Oortat için Çalışmalar Altmış. Eds. J.A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas ve M. Scopello, *NHMS* 74, Leiden: Brill, 2011, 235-243. ——— 'İki Kez Aşırı Bir Yabancı: Maniheizt İdeoloji ve Misyon' (yayınlanacak). Gardner, IMF (ed.) Öğretmenin Kephalaia'sı. Yorumlu Çeviride Düzenlenmiş Kipti Maniheizt Metinler. *NHMS* 37, Leiden: Brill, 1995. Gardner, I.M.F. ve diğerleri, (eds.) Kellis'ten Kipti Belgesel Metinleri, Cilt 1: P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10-52; O. Kell. Copt. 1-2). Dakhleh Oasis Projesi Monografi Serisi 5. Oxford: Oxbow, 1999. Klimkeit, H.-J. İpek Yolunda Gnosis: Orta Asya'dan Gnostik Metinler. New York: Harpercollins, 1993. Kraybill, D.B. Amish Kültürünün Bilmececi. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, Rev. ed., 2001. Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, de duabus animabus, contra Fortunatum, contro Adimantum, contra epistulam fundamenti, contra Faustum. Ed. J. Zycha. *CSEL* 25. Viyana: F. Tempsky, 1891. Sancti Augustini Confessionum Libri XIII. Ed. L. Verheijen. *CCL* 27. Turnhout: Brepols, 1981. Sancti Aureli Augustini Operası. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri ikilisi. Ed. J.B. Bauer. *CSEL* 90. Viyana: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1992. Sundermann, W. 'Sadaka Verme Eylemi Üzerine Maniheizt Bir Liturjik Talimat', Işık ve Karanlık. Maniheizm ve Dünyası Üzerine Çalışmalar. Eds. P. Mirecki ve J. BeDuhn, *NHMS* 50. Leiden: Brill, 2001, 200-208. Worp, K. Greek Papyri from Kellis. I (P. Kell. G.), Nos. 1-90, K.A. Worp tarafından düzenlenmiştir, J.E.G. Whitehorne ve R.W. Daniel. Dakhleh Oasis Project Monograph 3/Oxbow Monograph 54. Oxford: Oxbow Books, 1995.

## --- SAYFA 69 [Görsel / Boş] ---

## --- SAYFA 70 ---

MANİHAİ GÖRÜNTÜLERİN YENİDEN KODLANMASI: AUGUSTİNE'İN DE ORDİNE'İNİN DRAMATİK ORTAMI\*  
 Therese Fuhrer 1. Ön Açıklamalar: Augustine Milan'da—Maniheiztten 'Katolik' Kilisenin 'Dönüştürülmüş' Üyesine Augustine İncil tercümanının görevleri üzerine metodolojik düşüncelerinde, De Genesi ad ladderam ve Confessions 12'de şuna izin verir: İncil metninin farklı yorum türlerini kabul etmesi ve farklı tefsirlerin doğru olmasının mümkün olması ihtimali. 1 Bunun bir koşulu, tercümanın 'Katolik' doktrini tarafından belirlenen gerçeği akılda tutmasıdır, yani yorumun Katolik Katolik bağlamı içinde kalmasıdır. Dolayısıyla, postmodern terimlerle, aynı metnin birden fazla okuması sunulabilir; Augustine'in Bu görüş (yani postmodern terimlerle değil) sonuçta o metnin ortodoks bir anlayışına hizmet etmelidir. Augustinus'un yorum bilgisi yalnızca Kutsal Kitap'ın ilahi ilhamla yazılmış kitaplarının tefsiri için geçerlidir. 2 Bununla birlikte, bunları Augustinus'un kendi eserlerinden birine ilişkin yorumumun temeli yapmak istiyorum; özellikle de bir retorik profesörünün ve geç antik dönemde eğitilmiş seçkinlerin bir üyesinin, metinlerin -metnin kabulü sürecinde- çokanlamlı olmasını bekleyeceğini, oysa metnin üretim sürecinde kendisinin çokanlamlılıkla çalışacağını varsaydığım için. Makalemden Augustine'in iyi çalışılmış sayılabilecek De ordine diyaloguna değineceğim. 3 Şu ana kadar söylenenlerden taban tabana farklı olmayan ama yine de 'yeni' bir diyalog okuması sunmayı hedefliyorum. Yöntem olarak yaklaşımım Johannes'in çalışmalarından yararlanıyor. Almanca metnimi çevirdiği için Orla Mulholland'a teşekkür ediyorum. 1 Orgeneral lit. 1.18f.; konf. 12.17-43. 2 Bkz. Fuhrer (2008) 376-381. 3 Modern standartlara göre düzenlenmiş, çoğu bölümü yorumlanmış ve yakın zamanda Trelenberg'in (2009) filolojik ve teolojik yorumunda çok detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

## --- SAYFA 71 ---

52 Therese Fuhrer van Oort ve Annemaré Kotzé, İtiraflar üzerine, bu metnin, yazarının uzun yıllardır Maniheist dini cemaatin bir üyesi olduğu ve dolayısıyla onun düşüncelerini ve yazılarını, dolayısıyla kodlarını bildiği ve bunları çözebilecek bir okuyucu kitlesine sahip olduğu gerçeği ışığında anlaşılması gerektiğini defalarca vurgulamaktadır.4 Son zamanlarda Jason BeDuhn, Augustine'in ilk yazıları için de ikna edici bir şekilde şunu göstermiştir: yapıtların anlamlı olduğu kültürel bağlam ve dolayısıyla yorumlama ufku, yalnızca Platoncu ve İznikçi Hristiyan olarak anlaşılmalıdır. Aynı zamanda hala güçlü bir şekilde Maniheizm tarafından şekillendirilmiş olarak anlaşılmalıdır.5 Augustinus'un "Maniheist bilgisi"nin, kendi yapıtının yorumlanmasında göz ardı edilmemesi gerektiği, ilk diyaloglar için daha da sıkı bir şekilde geçerlidir; Çünkü İtiraflar, Maniheist "mezhep"ten kesin olarak sapkınlık olarak adlandırdığı dönemden on yıldan fazla bir süre sonrasına tarihlenirken, ilk diyaloglar yalnızca iki yıl sonra, 386 sonbaharında yazıldı. 384 yılında Augustine, İtiraflar'daki anlatıma göre, güçlü bir Maniheist çevrede yaşadığı6 ve o yıl Milano'daki imparatorluk sarayına retorik olarak geldiği Roma'daydı.7 İtiraflar Augustine, bu şehri Platoncu felsefeyle meşgul olduğu ve Maniheist doktrini terk ettiği ortam haline getiriyor; bu süreç, tam iki yıl sonra İznik Katolik kilisesine katıldığında tamamlanıyor. İtiraflar'daki anlatıma göre, bu adım, diğer şeylerin yanı sıra onun Maniheist teoloji ve kozmolojiye yönelik eleştirel değerlendirmesi tarafından harekete geçirilmiştir.8 Hangi teolojik ve felsefi kavramların ampirik yazarı -tarihsel Augustinus- 4 Cf. örneğin van Oort (1994) 130; van Oort (2010) 509-514; Kotzé (2004), özellikle. 101ff. Daha şüpheli: Coyle (2001/2009); Coyle (2003/2009); BeDuhn (2010) 70-74, ancak bkz. aynı eser. 135: 'Tam da daha sonra hoşnutsuzluk ve hoşnutsuzluk olarak tanımlayacağı dönemde, Augustine gerçek bir Maniheist içeriden biri haline gelmişti'. Bakınız—Coyle'a karşı—van Oort (2008). 5 BeDuhn (2010), özellikle. 165ff. 6 Konf. 5.18-22. Bkz. bu konuda Lieu (1992) 173; BeDuhn (2010) 144ff.; 246f.; Fuhrer (2013b). 7 Konf. 6.23 Maniheist arkadaşları onu bu prestijli pozisyon için seçim sürecine sokmuştu. Bkz. Lieu (1992) 171. 8 İtiraflar'ın baş kahramanı -ve dolayısıyla yazarın yazarı- ya Maniheist halkı aynı adımı atmaya teşvik etmek (Kotzé'nin iddia ettiği gibi) için ya da Maniheizm'in Hippo Piskoposu'na karşı "Katolik kilisesi" safları arasındaki muhaliflerine seslenerek eski iddialarını reddetmek için Maniheist Hristiyan doktrininden "Katolik" Hristiyan doktrinine geçmiş biri olarak görülmelidir. (Drecoll'un konumu, bkz. Drecoll/Kudella 2011, 192-196 ve Fuhrer 2009). BeDuhn, Augustine'in Kartaca'yı ve daha sonra Milano'daki imparatorluk sarayındaki görevini, (başka şeylerin yanı sıra) Theodosius'un sapkınlığa karşı yasaları uyarınca bir Maniheist olarak kendisine karşı açılan bir suçlama ve davadan kaçınmak istediği için terk etmiş olabileceğini gözlemliyor; bkz. BeDuhn (2010) 136-144; 196; 219f. Daha şüpheli: Lieu (1992) 174f.

**--- SAYFA 72 ---**

Maniheist imgelerin yeniden kodlanması 53 'dönüşüm'9, açık kalmalıdır, ancak Maniheist öğretilerin Neo-Platoncu ve İznikçi Hristiyan doktrininin yanında bir rol oynadığı gerçeğine pek karşı çıkılmaz.10 'Milano' eserlerinin, yazarın biyografisinin Maniheist aşamasına yalnızca birkaç açık referans içerdiği ve Maniheistlere ve onların doktrinlerine karşı üstü kapalı iğnelemelerin yalnızca nadiren açık bir şekilde tespit edilebildiği doğrudur.11 Johannes van Oort'a göre, Augustinus'un bu doktrin hakkındaki ayrıntılı bilgisini ilk olarak 388'de (iki yıl sonra) ilk Maniheizm karşıtı eserleri yazdığında edinmediğini, bunun yerine Milano döneminden önce ve Milano döneminde uzun yıllar denetçi olarak bu öğretinin temel metinlerine ve dolayısıyla mit unsurlarına, terminolojisine ve imge diline aşina olduğunu varsayıyorum.12 Augustine'in 386 Sonbaharında veya İlkbaharında bestelediği dört eserinden Milano'daki 387'den, çalışmam için iki nedenden dolayı De ordine'i seçtim. İlk olarak, bu diyalogda Augustinus, tartışma çıkmazla sonuçlansa da, Maniheist çözümün açıkça reddedildiği bir teodise tartışmasını dramatize ediyor. İkinci olarak, Augustine'in tartışmayı kurmayı seçtiği Cassiciacum'daki villadaki diyalogun dramatik ortamı ve burada rol alan ve konuşan figürler, De ordine konusunu -benim öne sürdüğüm gibi- güçlü bir şekilde Maniheist imgeleri ve Maniheist mitolojik sistemin basmakalıp motiflerini anımsatan bir biçimde gösteriyor. Bu ikinci yön şaşırtıcı görünebilir ve benim bildiğim kadarıyla hiç kimse diyalogu bu öncüllerden okuyup yorumlamadı. Bu nedenle, aşağıda, De ordine'deki teodise sorununa Maniheist bir çözüme karşı yapılan tartışmada (bölüm 2) yapılan tartışmaların kısa bir incelemesinden sonra, diyalogun dramatik ortamına ilişkin 'yeni' yorumumu makul kılmaya çalışacağım (bölüm 3'ten 7'ye kadar). 9 BeDuhn (2010) 170 'değişim'den bahsediyor; bkz. N. 18 s. 339: "'Geçiş", din araştırmalarında genellikle derin bir inanç olmadan, ancak evlilik veya kariyerde ilerleme gibi çeşitli dışsal nedenlerle bir dini topluluktan diğerine geçmek için kullanılan terimdir.' 10 Bu konuda, van Oort (1994) 128f., Joseph Ratzinger'a karşı. 11 Acad'daki biyografisine göndermeler. 1.3; 2.8; Beata v. 4. Ord'da Maniheizm Karşıtı noktalar. 2.46 ve toprak. 1.2. Bu konuda bkz. Bammel (1993) 16; bkz. Trelenberg (2009) 348. 12 Krş. van Oort (2008), özellikle. 465f.; van Oort (2010), özellikle. 513; van Oort (2012) 192 ve 197-199. BeDuhn (2010) 165-217 gibi, aşağıda İtiraf'ın 'Milano Kitapları'nın anlatısını ampirik yazar Augustine'in 386 Sonbaharında yazdığı ve aynı zamanda Maniheist doktrinle eleştirel bir etkileşimin parçası olarak yazdığı eserleri okumak için bir izin olarak alıyorum; Dolayısıyla Augustine'in Milano anlatısını bu bağlamda ortaya çıkan metinleri okumaya yönelik bir rehber olarak anlıyorum. Bkz. özellikle konf. 9.8f.; bunun üzerine van Oort (1997) 246.

## --- SAYFA 73 ---

54 Therese Fuhrer 2. De Ordine'deki Tartışma: Dünya Düzeninde Malum Augustine, üç gün boyunca 'kötülüğün' dünya düzenine (ordo mundi) nasıl girdiği veya eklendiği sorusunu tartışan öğrencileri ve annesiyle birlikte kendisini öğretmen rolünde sunar.<sup>13</sup> Genç öğrenci Licentius, olan her şeyin, Tanrı'nın (ord. 1.11),<sup>14</sup> ve bu düzene karşı çıkan hiçbir şeyin bulunmadığını, çünkü düzenin her şeyi kapsadığını (1.15: nihil autem esse praeter ordinem video). Öğrenci arkadaşı Trygetius, bu sistemde bir hatanın (hata) mümkün olabileceğini nasıl açıklayabileceğini sorduğunda, Licentius geleneksel argümanla yanıt verir: her şeyin ve dolayısıyla aynı zamanda doğru, güzel ve iyi olandan ayrılmaların ("uzaklaşma", hata) bir nedeni vardır ve dolayısıyla düzene aykırı değildir (1.15: hata... non potest ordini esse contrarius). Ancak bundan sonra Licentius, malumun aynı zamanda ordonun bir parçası olduğu fikrini böylece kabul ettiğini fark eder. Bu nedenle şunu söylemek zorundadır (1.16): et bona et mala in ordine sunt.<sup>15</sup> Dolayısıyla, Trygetius'un itiraz ettiği gibi, mala'yı Tanrı'dan türetir ve bunun dinsiz sayılması gerekir (1.17: impium).<sup>16</sup> O, uyumlu bir bütünün ancak karşıtlardan oluşturulabileceği (1.18: congruentia) ve Tanrı'nın adaletinin ancak iyi ve kötü arasındaki ayrım (distinctio) yoluyla ortaya çıkabileceği şeklindeki geleneksel argümanla kendini savunur. kötülük.<sup>17</sup> Bu nedenle mala'nın var olması gereklidir (fit, ut mala etiam esse necesse sit). 2. Kitapta Augustine, öğrencilerine mala'nın ilahi düzenin parçası olduğu tezini yeniden tartışmalarını sağlar (2.2). Ancak Licentius, kötülüklerin varlığını (her şeye gücü yeten) Tanrı'dan alamayabileceği için bu konuda başarısız kalır. Malumun ilahi düzenin dışında meydana geldiği ve sonradan eklendiği (2.23) görüşü de kabul edilemez; çünkü bu, kötülüğün Tanrı'nın herhangi bir yardımı olmadan ortaya çıktığı sonucuna varılmasına izin verir.<sup>18</sup> Licentius'un hiçbir şeyin olmadığı yönündeki ısrarı. <sup>13</sup> Üç Cassiciacum diyalogunun metninin içindeki kronoloji hakkında bkz. Trelenberg (2009) 81f. Augustinus'un malum sorunuyla ilgisi hakkında bkz. kapsamlı olarak Schäfer (2002) 217-242; Evans (1982) 93-98; De ordine hakkında bkz. Führer (2002). <sup>14</sup> Bkz. ayrıca ord. 1.14. <sup>15</sup> Bu ifade, BeDuhn'un (2010) 265 hatalı bir şekilde varsaydığı gibi, ne diyalogdaki 'Augustine' figürünün görüşünü ne de ampirik yazarın görüşünü temsil etmektedir. <sup>16</sup> Enim potuit dici magis impium quam etiam mala ordine contineri? Bkz. zaten 1.1. <sup>17</sup> Bu konu bir sonraki bölümde (1.19) daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. 'Evrensel adalet' konusunda bkz. Bouton-Touboul (2004) 319-345; Trelenberg (2009) 121-123. <sup>18</sup> Bu, Maniheizm görüşü olacaktır; bkz. Lieu (1992) 187: 'Kötülüğün bağımsız bir varoluşu olduğunu ve Tanrı'yla birlikte sonsuz bir diskoya sahip olduğunu onaylayan Maniheizmler, teodise sorununa hazır bir yanıt sağladılar'.



## --- SAYFA 74 ---

Maniheist imgelerin 55 düzenin dışında yeniden kodlanması defalarca çıkmaza ve sonunda tartışmanın terk edilmesine yol açar, çünkü hiç kimse ya kötülüğün düzen içinde ortaya çıktığını ya da daha sonra düzenin bir parçası haline geldiğini (2.23) kabul etmek istemez.19 Dünyadaki kötülüklerin nasıl açıklanacağı sorusu De ordine'de bu nedenle yanıtlanmaz. Ancak tartışma sırasında, en azından Platoncu zihniyete sahip bir okur kitlesi için, sorunun ve dolayısıyla aporia'nın devam etmesinin sebebinin, Licentius'un mala'ya gerçek bir varoluş bahşetmesi olduğu açıklığa kavuşacaktır.20 Augustinus, kötülüğün privatio boni olarak düşünülmesi gerektiği şeklindeki Neo-Platoncu teze dayanarak bu soruya ancak daha sonraki çalışmalarında bir yanıt formüle eder:21 ampirik dünyadaki kötünün tüm tezahürleri bu şekilde katılır - yalnızca daha az derecede var olmak - her şeyi kapsayan ilahi varoluş düzeninde. Bununla birlikte, bu çözüm, De ordine'in (2.9f.)22 argümanında ima edilmektedir; bu argüman, İtiraf'ın yazarının Cassiciacum'a geri çekilmeden önceki yıllarda aslında birinci şahıs anlatıcıya atfettiği bir çözüme işaret etmektedir.23 Yazar Augustine, kötülüğe bir varlık bahşeden ontolojilere dayanan tüm açıklamaları24 öğrencilerinin dindar tutumu (pietas) ve bir pasajda da onunki nedeniyle başarısız olarak göstermektedir. dindar anne; onların düşünceleri iyi huylu yaratıcı olarak Tanrı imajına dayanmaktadır. Maniheist düalist kozmoloji de dahil olmak üzere belirli olası yaklaşımlar, Augustinus tarafından artık Katolik Hristiyanlığa yönelik doktrinsel sisteminin dışında tutulmuştur.25 3. De ordine'in Dramatik Ortamı, Anlamı ve Yorumlanması Cassiciacum diyaloglarında Contra Academicos, De beata vita ve De ordine, Augustinus kendisini Cicero ve Varronian geleneğinin içine yerleştirir. Tartışma, bkz. Führer (2013a). 20 ...ut mala etiam essent necesse sit (1.18); sunt etiam mala (2.2); semper bona et mala fuerunt (2.22); ... ut esset ipsum malum (2.23). 21 Bkz. zaten mor. 2.1-8, vera rel. 21 ve 39. Bunun için bkz. Schäfer (2002) 222-225; Evans (1982) 93-98. Augustine, Plotinus'tan daha da ileri giderek, aynı zamanda ilahi yaratılışın bir parçası olduğu için biçimlenmemiş maddenin varlığını da kabul eder. Bu durumun altını çizen BeDuhn (2010) 170-186, maddeyi 'kötü' olarak değerlendiren Neo-Platoncu yaklaşımın Maniheist düalist konuma yakınlığını vurguluyor ve Ambrose'un da maddeyi Tanrı tarafından yaratılmış ve dolayısıyla 'iyi' olarak tanımlayarak bu karşıtlığı ortadan kaldırdığını gösteriyor. 22 Aşağıya bakın, s. 67f. 23 Konf. 3.12; 7.18f. 24 Bu konuda bkz. N. 21 yukarıda. 25 Ancak yalnızca 2.46 açıkça Manici karşıtıdır; bu konuda bkz. Trelenberg (2009) 348.

## --- SAYFA 75 ---

Kırsal ortamın şehrin aktif yaşamından mekansal ve aynı zamanda zihinsel mesafeyi vurgulamayı amaçladığı 56 adet Führer Villa diyalogu. Bazı konuşmaların bir çayırda ya da bir ağacın gölgesinde lokalizasyonu, Cicero'nun De oratore ve De legibus'undaki ya da Platon'un Phaedrus'undaki dramatik ortamı hatırlatmaktadır.26 Cassiciacum diyalogları, bu edebi anıların yanı sıra tartışmaların akışında hem açık hem de örtülü olarak belirli bir anlam yüklenen bir takım manzara unsurlarını da içerir. diyaloga katılanların taşradaki işlerle meşgul olduklarını, Vergil okuduklarını ve Licentius'un felsefeyle uğraşmak yerine edebi eserler yazmayı tercih ettiğini defalarca; bu, hakikatin (başarılı) arayışının bir önkoşulu olarak 'yaşam için gerekli olan şeylerin' (vitae necessaria) önemi sorusunun ortaya çıkmasına neden olur.27 De beata vita'da, Augustine'in onuruna düzenlenen tutumlu doğum günü yemeği, (ruhsal) eksiklik (egestas), ölçülülük (moderatio, modus) ve 'doluluk' (plenitudo) kavramlarına işaret etmeye hizmet eder. 'mutlu yaşam'. De ordine'de teodise konusunu tanıtan önsözü, felsefi tartışmaların gerçekleştiği kırsal çevrenin sunumu izliyor (1.5). Birinci şahıs yazar, kendisini mide ağrıları çeken ve felsefenin sığınağına sığınmış bir 'mülteci' olarak sunar.28 Konuşma arkadaşlarının isimleri şunlardır: Alypius (Augustine ile birlikte bir Maniheist olan ve şimdi İznik doktrinine bağlı olan), Augustine'in erkek kardeşi Navigius (konuşmayan bir rolde), Licentius (öğrencisi, Maniheist Romenlerin oğlu) ve bir öğrenci Yakın zamanda askerlikten serbest bırakıldı, Trygetius. İlk tartışmanın yeri villanın uyku alanlarıdır; gecedir ve oda derin bir karanlığa gömülmüştür. Ancak anlatıdaki birinci şahıs 'Augustinus' uyanık yatıyor (1.6: cum evigilassem... pervigil... vigilabam), düşünceleri üzerinde kafa yoruyor, 'gerçeğe olan sevgisinden' (amore inveniendi veri) açıkça 'alışkanlığından' yaptığı bir şey... 'neredeyse gecenin yarısı' (de more meo... dimidiam... fere noctis partem) ve borulardaki suyun nedenini soruyor Licentius tahta bir sopayla (muhtemelen yere vurarak) fareleri korkuturken, göz bebeğinin de uyanık olduğunu fark eder (seque vigilantem hoc 26 Cf. örneğin Acad. 2.25; bunun üzerine Führer (1997a) 217.27 1.15; 2.10; 3.7; bkz. 3.1-4. 28 Tartışmaların yazılı olarak kaydedilmesi önemli bir rol oynar ve bir yandan, hasta 'Augustinus' için önemli bir işleve sahiptir. 1.27;

## --- SAYFA 76 ---

Maniheist imgelerin yeniden kodlanması 57 modo indicavit). Trygetius da uyanık yatıyor (vigilabat). Augustine suyun neden bu sesi çıkardığı sorusunu sorar ve bu, Licentius'un hiçbir şeyin sebepsiz gerçekleşmediği ve her şeyin her şeyi kapsayan ilahi düzenin parçası olduğu görüşünü savunduğu bir tartışmaya dönüşür. Augustine bu yanıtın memnun olmuş ve suyun gürültüsünün "dikkati suyun kendisi hakkında bir şeyler söylediği gerçeğine çektiği" sonucuna varmıştır (1.7: aliquid de se dicere admonebat). Bunu takip eden tartışmalarda, çevredeki şeyler ve olaylar, tekrar tekrar, orada bulunanları bir şey konusunda 'uyanık' (admonere, commonere),<sup>29</sup> gözlemcileri bir şeyi 'aramaya' 'çeken', 'yönlendiren' veya 'emreden' (ducere, perducere, trahere, se quaeri iubere), bir 'davet' ifade eden (invitatio) veya onlara 'başını sallayan' (innuere) işaretler olarak yorumlanır.<sup>30</sup> Licentius, görmek isteyen ilahi düzenin her şeydeki tezahürleri<sup>31</sup>, farelere bile bilgi iletme sürecinde (augurari) özel bir işlev verildiği pagan kehanet uygulamalarıyla bir karşılaştırma yapar.<sup>32</sup> Öğretmen figürü Augustine, Licentius'u bir gün önce tuvalette söylediği mezmur ("Güç Tanrısı, bizi dönüştür ve yüzünü bize göster")<sup>33</sup> alegorileştirmeye teşvik edecek kadar ileri gider: bunu insanın çabası olarak anlamalıdır. kendisini karanlıktan ve maddi dünyanın pisliğinden Tanrı'nın yüzünü görmeye doğru yükseltmek.<sup>34</sup> Böylece hem anlatıcı hem de anlatılan Augustinus defalarca 29 1.9'un yorumunu teşvik eder; 1.13; 1.20: halk; 1.7; 1.26: uyarı. 30 1.10: perducere; 1.26: düşer; 1.25: gereksiz; işte burada, bu durumda; 1.26: davet; 1.29: gösterge. 31 Ayrıca 'olağandışı' (a res insolita) olan ve praeter manifestum ordinem'de meydana gelen şeylerin praeter ordinem (1.18) olduğu düşünülmemelidir. 32 1,9; bkz. 1.10: alamet. 33 Ps 79 (80): 8. 34 1.22f.: Surrexerunt illi et ego in lacrimis multa oravi, cum audio Licentium succinentem illud Propheticum laete atque garrule: Deus virtutum, transforme nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus. Varoluş için doğal olarak gerekli olan bir şey var, paulo clarius cecinit, quam ut mater nostra ferre posset, quod illo loco talia sürekli tekrarlanan canerentur ... (23) Ergo mane cum regressus esset solus... erişim ve ders verme: Verum mihi dic, inquit, ita fiat nobis quod vis, benim varoluşumla ilgili ...—Mihi, inquam, neque hoc displicet ve ad illum ordinem puto pertinere, ut etiam hinc aliquid diceremus. Nam illi cantico et locum ipsum, quo illa offensa est, ve geceleri uyumlu video. Bir soru ve cevap, yeni bir görsel videoya dönüştürülecek bir şey değil, aynı zamanda bir soru ve öge içeriği, bazı hatalar da içeriyor mu? Peki bu, bu ülkede aşırı derecede sert bir erdeme dönüşen bir şey mi? Her zaman bu kadar iyi görünüyorsun, ne düşünüyorsun ve ne güzel bir şey var, veritas? Bu konuda bkz. Trelenberg (2009) 136–139: 'eine der Schlüsselstellen für die Legitimität eines allegorischen Verständnisses von De ordine' (s. 137); bkz. Führer (2011) 28–32.

## --- SAYFA 77 ---

58 Bu nedenle anlam yüklü manzara unsurları -tuvalet bile- bir dereceye kadar çevrenin bir metin olarak okunmasını ve yorumlanmasını önerir.<sup>35</sup> Bu 'yerleşen metin'in adlandırılmış unsurları arasında Augustinus'un sağlıksızlığı,<sup>36</sup> gece, uyku alanları, uyanık olma, sesler ve ardından şafak vakti (1.20 ve 1.22) en açık şekilde işaret karakterine sahiptir, özellikle de diyalogda bu türden yorumlar önerildiği için. kendisi. Augustine, tuvalet sahnesine ilişkin alegorisinde bu yeri geçen geceyle karşılaştırır (1.23: nam illi cantico et locum ipsum... et noctem congruere video); Uyku odalarının ve tuvaletin karanlığı, insanların kendilerini kurtarmak istedikleri hatayı temsil ediyor. Gerçeği sevenler uyanık ve tetiktedir; öğrenilmiş disiplinlerdeki eğitimleri onları gerçeği 'kucaklamaya' hazırlıyor (1.24: exhibet amatores amplectendae veritatis). Cehalet durumu, hastalıklar (morbi) ve döküntüler (uyuz) yoluyla iş göremezlik ile karşılaştırılır; sapientia, bir doktor gibi, zorlu bir tedaviye hazırlananları iyileştirebilir (hasta, perpeti 1.24). Işığa eşit (valetudini sanorum lucique reddantur). Tanrı'nın bilgisinden yoksun kalmayı seçen herkes, (tamquamstipe contenti) huzur için yerleşmeyi sever. Ancak 'en iyi ve en güzel damat' (coniunx ille optimus ac pulcherrimus), mutlu bir yaşam için çabalayan ve dolayısıyla 'gelin odasına layık' (thalamo suo dignas) ruhları ister.<sup>37</sup> Böylece Cassiciacum'daki uyku odaları, uyanık olan ve divinus ordo hakkında sorular soranların, yani hakikati seven<sup>38</sup> ve Tanrı bilgisi için çabalayan ruhların, cehalet durumunun bir sembolü haline gelir. aşabilir: ışığa doğru ya da gelin odasına ilahi damadın yanına. 'Ayar metni'nin yorumlanması ertesi gün devam ediyor. Kötü hava (caelo tristi) nedeniyle tartışmayı hamamlarda sürdürmeye karar verirler<sup>39</sup> ve oraya giderken iki horozun kavga ettiğini görürler (1.25). 35 Bkz. özellikle 1.7: me cursus ille akvaryum aliquid de se dicere admonebat. 36 1.5: mide dolor; bkz. 1.26; 1.29; 1.33; düzenli uykusuzluğa (1.6) ve ağlarken yaptığı dualara (1.22) göndermeyle belirginleşen iç mücadelesi, hasta olma ve sağlığına kavuşma metafor alanıyla da ilişkilendirilebilir. 37 Licentius'un şiirde anlatmayı planladığı Pyramus ve Thisbe efsanesi alegorik olarak yorumlanır: Aşklarının gerçekleşmesi, bilginin "çeyiziyle" ve erdemin güzelliğiyle donatılmış ruhların birliği olarak anlaşılmalıdır (1.24). 38 Bkz. 1.6. 39 Bkz. Lieu (1992) 174, Aug. mor'a atıfta bulunarak Maniheizm banyo yasağına atıfta bulunur. 69 ve 72.

## --- SAYFA 78 ---

Maniheizm imgeleri yeniden kodlayan 59 Augustine, grubun bu dövüş sahnesine bakışını, doğrudan, "aşıkların gözleri"nde (oculi amantum), "aklın güzelliğinin" (pulchritudinationis) bakanları kendine çektiği ve onlardan ona doğru çabalamalarını talep ettiği "işaretler"i (signa) araması olarak tanımlıyor.<sup>40</sup> Dağınık, mağlup horoz da dahil olmak üzere her iki yaratığın da, bir güzel gibi görüldüğü vurgulanıyor. ve dolayısıyla 'deforme olmuş' (deforme) da görünümün uyumuna ve güzelliğine (concinnum et pulchrum) katkıda bulunur. Zevk aldıkları bu 'gösteri' (1.26: voluptas spectaculi), bundan sonra, daha derin düşüncelere geçmek ve 'en gerçek güzelliğin taklidi' (imitatioverissimae illius pulchritudinis) olan görünür doğal dünyanın kurallı karakterini algılamak için duyulara (ipsorum sensuum invitatio) bir 'davet' (ipsorum sensuum invitatio) olarak yorumlanır. Böylece, bir gece ile ertesi gün arasındaki zaman diliminde, aşağıdaki yorumu 'davet eden' bir senaryo sunulur (krş. 1.26): Geceleri uyanık olanlar -hasta öğretmen de dahil olmak üzere- hakikat sevgileri aracılığıyla kendilerini cehalet durumundan kurtarmaya çalışırlar ve dünyanın düzenli doğasına dair keskinleşmiş duygularıyla, geceleri ve özellikle de gündüzleri bile maddi çevrelerindeki olguları daha yüksek bir dünyaya referanslar olarak yorumlayabilirler. güzellik ve gerçek. 'Gece/karanlık', 'kir', 'hastalık', 'mücadele/yenilgi', 'çirkinlik' anlamsal alanları bu nedenle yalnızca cehaleti tanımlayacak ve karakterize edecek imgeler sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda ilahi düzende güzel olmayan ve olumsuz olanın önemini de gösteriyor. 'Maddi dünyanın pisliği'nde olanlar da, ilahiler söyleyerek Tanrı'dan kendilerine yüzünü göstermesini isteyebilir ve kurtarılabilirler; Hastalar da gerçeği sevebilir; Bir kavgada mağlup olan ve şekli bozulan da güzel olabilir. Böylece diyalog ortamı, indirgenmiş varlık düzeylerinden en yüksek varlığa uzanan, geceyi veya karanlığı aydınlığa veya gündüze, pisliği saflığa, hastalığı sağlığa, yenilgiyi zafere, çirkinliği güzele bağlayan ontolojik bir ölçek sunar. Her şeyi kapsayan bir düzenin bu tezahürleriyle diyalog ortamı, ontolojik açıdan eksik fenomen formlarının bile her zaman en üst seviyedeki bir şeye, yani her şeye gücü yeten ilahi yaratıcıya gönderme yaptığı göstergebilimsel bir sistem haline gelir. 40 Bkz. 1.26: rütbesiz; 1.10: alamet.

**--- SAYFA 79 ---**

60 Therese Fuhrer 4. Motiflerin ve İmgelerin Maniheist Dili Deordine'in çarpıcı derecede ayrıntılı sahne tasarımı, diyalog üzerine yapılan araştırmalarda sıklıkla tartışmada sunulan argümanları görünür kılmanın bir yolu olarak yorumlanmıştır.<sup>41</sup> Ancak şimdiye kadar, manzara unsurları Maniheist motifler ve imgelerin oluşturduğu referans sistemi ışığında okunmamıştır. Eğer buna kalkılırsa, bana göre metnin anlaşılması açısından gerçekten aydınlatıcı sonuçlar doğurur. De ordine'deki diyalogun doğal ortamının "yeni" yorumuna temel olarak, Victoria Arnold-Döben'in 1978 Bonn doktora tezinde geliştirdiği Maniheist imgeler repertuarından ve ikonik veya figüratif dilden ("Bildersprache des Manichäismus") yararlanıyorum. Çalışmaları, antropolojik ve kozmolojik kurtuluş doktrininin ve insanların şu anda kendilerini içinde buldukları olumsuz durumdan kurtuluş süreçlerinin bilinen Maniheist kaynaklarda sunulduğu ve açıklandığı imge ve motiflerin bir koleksiyonunu içerir. Arnold-Döben, önsözünde, imgenin "irfan logoları" olduğunu iddia eden Hans Jonas'a ve Alexander Böhlig'in "gnostik sistem" in işleyişini açıklayan "semboller dili" kavramına atıfta bulunur.<sup>42</sup> Böylece, kapsamı üzerinde düşünülmeden kullanılmasına rağmen, "imge" ve "motif" kavramlarının yanı sıra,<sup>43</sup> bir "sembol" kavramı da tanıtılmıştır.<sup>44</sup> Günümüzde Tartışmada "motif"<sup>45</sup> Maniheist mitlerin ("mitolojik sistem" olarak adlandırılan) unsurları için kullanılacaktır. Bu anlatının en önemli unsuru aydınlık diyarının karanlık diyarıyla mücadelesidir. Diğer unsurlar figürleri (baba; anne; oğul; ilk insan; iblis; karanlığın güçleri), belirli eylemleri (uyandırma çağrısı; kaçmak), destekleri (zırh; silah; ağ), yerleri (Işığın Evi; yabancı toprak), doğayı (güneş; ay; kökleri, dalları ve yapraklarıyla hayat veya ölüm ağacı; doğal unsurlar hava, rüzgar, ışık, su, ateş) içerir. 41 Bkz. Dyroff (1930); Casati (1967); Voss (1970) 216f.; Bennett (1988) 54; Schäfer (2001); Trelenberg (2009) 136-139; Fuhrer (1997a) 12-14; Fuhrer (2011) 28-32; Witek (2002). 42 Arnold-Döben (1978) 5f. 43 Oerter'in (1981) Arnold-Döben hakkındaki incelemesinde uyardığı gibi, görüntü ve motif arasındaki ayrım bulanıklaşıyor. 44 Maniheist din ve ayinlerde mitlerin kitap resimlerinde ve duvar resimlerinde görselleştirilmesinin hangi işlevi yerine getireceği de sorulmuyor: görsel temsiller 'im Kult den Kampf des Lichtes gegen die Finsternis und die Läuterung des Lichtes aus der Finsternis'i yeniden gerçekleştirecek. Bu konuda bkz. Hutter (2010) 14f., s. 15; Lieu (1992) 175f. 45 Bu konuda bkz. Hutter (2010) 16-19.

## --- SAYFA 80 ---

Maniheizt imgelerin yeniden kodlanması 61 'İmaj' terimi, bir şeyi örneklendirmek ve açıklamak için bir figür, bir doğa unsuru veya bir eylem -karşılaştırma, benzetme veya analogi olarak- ortaya konduğunda kullanılır. Arnold-Döben tarafından belgelenen bir dizi örnekten şu şekilde söz edilebilir: Havarilerin dalgıçlar olarak ruhları inci gibi çıkarıp güvenli limana, yani irfana götördükleri denizin görüntüsü; kurtarıcıyı temsil eden damadın imgesi - ruhun dolu bir kandille dolu bir gelin gibi beklediği İsa, bir havari, Mani ya da Işık-Nous; hasta Yaşayan Ruh'un yaralarını ve maddi dünyada yaşamasının ona verdiği acıları iyileştiren doktorun görüntüsü; ruhun hyle-bedenindeki durumunun anlatıldığı uyku, körlük, delilik, sarhoşluk, hapisane görüntüleri. Az önce bahsedilen figürler, nesneler ve eylemler, Maniheizt kozmolojik (ve mitolojik) sistemdeki bir anlatı dizisini açıklamak ve aydınlatmak için kullanılabilir. Bununla birlikte, Maniheizt kozmolojiye göre her eylem ve her nesne, ışık ve karanlık alemleri arasındaki mücadeleye dahil olduğundan ve ışık unsurlarının karışımına katıldığından, imgelerin nesneleri veya kaynakları yalnızca sembollerden daha fazlasıdır<sup>46</sup>: ampirik unsurlar olarak bunlar, cehennem veya kurtuluşla ilgili olayların doğrudan kanıtlarıdır; onlar bunun bir parçası ve bir anlamda semptomlardır. Onlarda kozmik gerçeklik tezahür eder; onların içinde mevcut. Maniheiztler bu nedenle mitlerinin unsurlarının alegorik yorumlarına kesinlikle karşıydılar ve Maniheizt kozmogonisinin kült imgelerde ve resimli kitaplarda görsel temsili, bu olayların dünyadaki gerçekliğinin bir belgesi olarak ve dolayısıyla aktarılan anlamda herhangi bir yoruma karşı tanıklık olarak hizmet etmedi.<sup>47</sup> Bir motif aynı zamanda görüntü de olabilir (ve bunun tersi de geçerlidir), ancak metafor veya sembol anlamında olamaz: dolayısıyla örneğin güneş ve ışık elementtir. mitin anlatımları ve anlatının bazı kısımları. Ama aynı zamanda bilgi edinme sürecinin ya da bilgi nesnesinin ya da belirli bir -örneğin kült- bağlamda, öğretinin kendisi için bilgiyi getirenin ya da affetmenin görüntüleridir. Gece ve uyku, ışık parçacıklarının maddedeki hapsedilmesinin görüntüleridir, ama aynı zamanda kozmolojik mit tarafından açıklanan gerçek bir durumdur. <sup>46</sup> 'Sembol' kavramı hakkında bkz. Kurz (1997) 66ff. <sup>47</sup> Bkz. Lieu (1992) 175: "Mani... hem alegorik yorumlara karşı korunmak hem de misyonerlere görsel bir yardım sağlamak için kozmogoni hakkındaki karmaşık öğretisinin gerçek bir resimli temsili yaptı"; ayrıca BeDuhn (2010) 82f. ("efsanevi gerçekçilik") ve 96. Coyle (2003/2009) 5f./311f. dolayısıyla hatalıdır.

## --- SAYFA 81 ---

62 Therese Fuhrer Johannes van Oort'la birlikte, 'Milano'lu Augustinus'un Maniheizt imge ve motif diline zaten aşina olduğunu varsayıyorum.<sup>48</sup> Bu, onun aynı zamanda Maniheizt dinde imgeye veya imgede temsil edilen motife veya şeyleri mit anlatıları yoluyla açıklama uygulamasına atfedilen iletişimsel işlevi ve epistemolojik önemi de bildiği konumuna götürür. 5. "Ayar Metni'nin Platonik ve Maniheizt Kodlamasına Karşı O halde şimdi Augustinus'un "Sipariş Üzerine" diyalogunun görsel tasarımını Maniheizm eğitimi almış bir okuyucunun gözleriyle, yani 386 yılındaki "Milan Augustinus"unkine karşılık geldiğini makul bir şekilde varsayabileceğimiz yorumlayıcı bir ufukla yorumlamaya çalışalım. Gece ve karanlık, gündüz ve ışık, uyanık olmak, hastalık ve acı, bir "doktor" tarafından şifa, kir beden, arındırma, sadaka, gelin odası ve damat, ilahiler söyleme, mücadele, zafer ve yenilgi: bunların hepsi Maniheizt mitolojik sistemin motif ve imge repertuarına karşılık gelir. Bununla birlikte, burada anlatılan Maniheizt imgeler veya motifler dilinin yorumlayıcı olanakları ile De ordine'in 'yer-' veya 'nesne-metni'ne ilişkin Augustinusçu yorumbilim arasında temel bir fark vardır. Bu görüntü ve motif sistemleri arasındaki fark, en açık şekilde aydınlık-karanlık ve hastalık-sağlık karşıtlıkları örneğiyle ortaya konabilir.<sup>49</sup> Maniheizt kozmolojiye göre ışık ve yıldızlar, -gerçekten var olan- ışık âleminin ve onun içinde çalışan Tanrı'nın tezahürleridir; karanlık, dünyayı ışık diyarına karşı mücadelede ortaya çıkaran ilkedir. Sonuç, maddeye yakalanan ışık parçacıkları, hyle'in ruhta açtığı yaralar ve ışık aleminden ayrılmanın verdiği acılardır. Açlık, susuzluk, rüzgar, don, delilik, uyku, sarhoşluk, esaret ve ölüm, kurtuluşa ermeme halinin delilleridir.<sup>50</sup> Ancak aynı zamanda bunlar aynı zamanda kozmolojik ve antropolojik durumun da 'imgeleri' ve ifadeleridir. 48 Krş. örneğin van Oort (2010) 510-513; Drecoll/Kudella (2011) 17f şüpheli bir görüş benimsiyor. n. ile 22. Bir başka tartışmalı soru da Kuzey Afrika Maniheizmde oynanan resimli kodların veya diğer görsel temsillerin ne anlama geldiğidir. Augustine'in bu geleneği ne ölçüde bildiğini bilmek burada takip edilen sorular açısından ilgi çekici olabilir, ancak belirlenemez ve doğrudan alakalı değildir. 49 Augustinus'un İtiraf'lar'da 'ışık' sözel alanını kullanması ve bunun Maniheizt çağrışımları hakkında bkz. Kotzé (2004) 105f. Chidester'dan (1986) alıntı. Bkz. ayrıca Vannier (2004-2010) 1066f. 50 Arnold-Döben (1978) 128ff., özellikle. 131.

**--- SAYFA 82 ---**

Maniheist imgelerin yeniden kodlanması 63 azap ya da kefarettir. Kurtuluş, Maniheist elektus tarafından, çileci bir yaşam tarzıyla, bedeninde gerçekten mevcut olan hasta ışık parçacıklarını iyileştirdiğinde elde edilir. Dinleyiciler bedeninin bu arınmasını dua ederek -mezmurların söylenmesi bunda önemlidir-, oruç tutarak ve yeme sürecinde seçilmişler tarafından arındırılan sadaka vererek kazanırlar.<sup>51</sup> Maniheist mitteki motifler ve imgeler böylece gerçek, maddi dünyadaki bir durumu gösterir. Augustinus'un De ordine'inin anlamsal sisteminde, manzara dekoru aynı zamanda bir yaratım eyleminin sonucu olarak da yorumlanır;<sup>52</sup> bununla birlikte, öğelerin yüklediği yorumda, kesinlikle göndergesel bir işleve sahiptir. İşaretler, bakanları, kendilerini oldukları gibi olmalarına neyin sebep olduğunu sorgulamaya ve böylece içlerindeki düzeni tanımaya 'uyarır', 'çağrıda bulunur', 'davet eder'. Bu nedenle işaretlerin kendileri atıfta bulundukları şey değildir, fakat ona yol açarlar: anagogik bir işleve sahiptirler.<sup>53</sup> Bunların ötesinde veya üstünde, Augustinus'un tartışmanın devamında "öteki dünya" (1.32: alius mundus) olarak adlandırdığı, yalnızca "akıl" tarafından görülebilen ve "Tanrı'nın krallığı" ile eşitlenen başka bir alan vardır.<sup>54</sup> Manzara dekorunun alegorik yorumlanması süreci, duyuşal dünya, sembola olarak, duyular tarafından kavranabilen referanslar olarak, bu "işaretlerin" onları nasıl yorumlayacağını bilen herkesi yönlendirdiği anlaşılır dünyaya gönderme yapan referanslar olarak anlaşılmalıdır.<sup>55</sup> Dolayısıyla De ordine'in diyalog ortamının görsel tasarımı, Maniheist kodlar sisteminin bir uzantısı ve dolayısıyla aynı zamanda Maniheist okur kitlesine de hitap eden bir mesaj olarak okunabilir; bu kesinlikle 51 Arnold-Döben'e yöneliktir. (1978) 104f. Bkz. bu konuda ayrıca Burkert (1996) 194f. Ritüel performansta Mezmur söylemenin işlevi hakkında bkz. BeDuhn (2010) 56-60.—İyileşme ve kurtuluş süreci, tabiri caizse, madde üzerinde çalışarak gerçekleşir. 52 Yaratılış'taki yaratılış anlatımları aynı zamanda mitolojik anlatılar olarak da anlaşılabilir. 53 Bkz. Dionysius Areopagita'nın 'das Verstehen der konkreten Dinge' yöntemleri üzerine düşünceleri; Bu konuda bkz. Semsch (2009) 304 ('anagogische Übersetzung der sinnlichen Wahrnehmung'). 54 Bu konuda bkz. aşağıya, s. 66. 55 Dünyadaki nesnelerin (metinlerin aksine) alegorileştirilmesi fikri Augustinus tarafından belki Maniheistlerin kendilerinden (krş. van Oort [1991/22013] 49, n. 187 ile) veya belki de Milano'da yerleştiği Platoncu Hristiyanların çevrelerinden bilinmektedir; bu yöntem ilk kez tamamen Yeni-Platoncuların teurjisinde formüle edildi; Bu konuda bkz. Miller (2009) 31-35.—Augustine'in düşüncesinin ne ölçüde Yaratılış 1f'ye göre yaratılış kavramı tarafından şekillendirildiği de sorulabilir. ilahi 'konuşmanın' sonucudur ve bundan sonra Tanrı, Augustinus'un daha sonra Rom 1:20'ye atıfta bulunarak tekrar tekrar vurguladığı gibi, tüm yaratılışta görünür: yaratılmış doğa Tanrı'ya atıfta bulunur, onun aracılığıyla 'konuşur' (çapraz başvuru örneğin konf. 10.8) veya Tanrı, yaratılış aracılığıyla gerçeği iletir.



## --- SAYFA 83 ---

64 Bu führer'in 386/7 yıllarında Milano'da olması bekleniyor.56 Bu şekilde anlaşıldığında metin, bir Maniheistin aşına olduğu kodlarla işliyor ve böylece kendisini Maniheist söyleme dahil ediyor. Augustinus'un Maniheist imgelerle "oyunu" ve onun motif dağarcığı aynı zamanda Maniheist olmayan, hatta Manihe karşıtı olarak da yorumlanmalıdır, çünkü o aynı motifleri ve imgeleri katı bir şekilde tamamen anlaşılır olan başka bir gerçekliğe göndermeler olarak yorumlamaktadır. Bunlara yeni bir anlam ve farklı bir işlev yaratarak bunları mitolojik bir sistemden ontolojik bir sisteme aktarır. İtiraflar'da Maniheist mitleri sıklıkla "yanlış vizyonlar" (phantasmata) olarak adlandırır.57 Bu terim, Maniheist mitolojik sistemin motifleri ve imgeleri, duyular tarafından deneyimlenen dünyada gerçek bir varoluşa uygun hale getirildiğinde uygundur.58 "Metin" in bu yeni semantiği, diyalogda tartışılan teodise sorunu için de merkezi bir öneme sahiptir: Bu imge ve motif komplekslerinin dayandığı karşıtlıklar, Maniheist anlayışta olduğu gibi, çekişmeli ilkeler olarak birbirine karşı konulmaz, bunun yerine 'negatif' kutuplar, 'pozitif' bir hedefe doğru gelişimin başlangıç noktasıdır. Gece, karanlık, kir, hastalık, çirkinlik, zaten olumlu yönünü de içinde barındıran bir hal veya özellikler olarak anlaşılır. Dünyadaki 'kötülük' sorunu üzerine geceleri yapılan tartışmalar, Tanrı'ya yönelme duası olarak mezmur, çirkinin estetiğinin algılanması, her şeyin Tanrı tarafından düzenlendiği ve Tanrı'ya götürdüğü ilahi düzeni tanıma girişimleridir.59 56 En azından Licentius'un babası Romenus'un açık bir Maniheist olarak kalması gerçeğinden. 57 Ayrıca fallaciae, kurgu vb. olarak; bkz. konf. 3.10; 4.9; 4.12; 5.16; 9.9; bkz. C. ep. fon. 18f. Bu konuda bkz. Führer (baskıda); van Oort (1997) 241–243 ve 246; van Oort (2010) 532 ve 536; van Oort (2012) 191f. Konsepti Maniheist kitap çizimleri ve resimli kitaplarla ilişkilendiren. Bkz. ayrıca Drecol/Kudella (2011) 152–154. 58 Augustine bunu Conf'ta açıkça sonuçlandırıyor. 7.2: egoitaqueincrassatuscordenecmihimet ipsi vel ipse g ze  arpan, quidquid non per aliquanta spatia tendetur vel diffunderetur vel con-globaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar. perqualeenimformasiresolentoculinimei,pertalesimaginesibatcormeum,necvidebamhanc eandemintionemquaillasipsasimaginesformabamnonessetalealikit,quaetamenipsas non formaret nisi esset magnum alikid. Bu konuda 'ikili imgelem'den bahseden BeDuhn (2010) 181. Augustinus daha sonraki Maniheizm karşıtı yazılarında ışığın bilgiyi teşvik etme işlevinin materyalist yorumuna karşı çıkıyor; bu konuda bkz. Vannier (2004–2010) 1067, n. 13. 59 Augustinus'un mide ağrılarının bile olumlu bir işlevi vardır, çünkü tartışmaya gerekli ılımlılığı empoze ederler (krş. özellikle 1.5; 1.26; 1.33). Bu konuda BeDuhn (2010) 233. Yerin altındaki su, fareler, Licentius'un onları korkuttuğu tahta ve dekorun diğer unsurlarının Maniheist yorumunda işlevinin ne olabileceği sorulmalıdır.



## --- SAYFA 84 ---

Maniheist imgelemin yeniden kodlanması 65 Jason BeDuhn'la bu konum, düalist, agonistik ve rastlantısal olan Maniheist konumun aksine monistik, hiyerarşik (ontolojisine referansla) ve tanrısal olarak adlandırılabilir.60 Monistik-hiyerarşik konum, varlık düzeninde nesnelerin maddi, duyusal olarak kavranabilir dünyasının aşılabileceği fikrinden başlar, bir yanda duyusal ve anlaşılır dünya arasındaki Platoncu ayırım yoluyla, diğer yanda biçimlenmemiş maddenin bile Tanrı tarafından yaratıldığı ve iyiye katıldığı fakat kendisinin ilahi, iyi ya da kötü olmadığı Yahudi-Hıristiyan ilahi yaratılış kavramı aracılığıyla.61 Bütün bunlar, Augustinus'un ancak daha sonra orijinal ve miras alınan günah teorisiyle sorunsallaştırdığı dünya düzeninin62 'iyimser' bir yorumuyla sonuçlanır. 6. Malumun Dünya Düzenindeki 'Yeri' De ordine diyalogunun sonraki bölümünde, teorik tartışma ve açıklayıcı sahne düzenlemesinin birleşimi devam eder. İkinci gün Augustine, Licentius'u malumun da ilahi düzenin bir parçası olduğu tezini savunmaya davet eder. İki öğrenci kristolojik ve teslisçi bir tartışmada birbirlerine karşı çıkarken ve Licentius bu (nahoş) konuşmanın not edilmemesini isterken, Augustine anlaşmazlığa referans niteliğinde bir işlev atfetmeye çalışır (1.29): Ona göre bu durum öğrencilerin 'hastalıklı deliliğe' (morbi dementia) yakalandığını, 'tehlikeler' içinde (periculis) yattıklarını ve derinliklere 'battıklarını' (demersos, demersis) gösterir. Günlük dualarda Tanrı'dan şifa dileyen, fiziksel olarak hasta olan Augustine, iki gence yalvarır (obsecro), iyi olmak için çaba harcayarak (boni estote) sevgisini bir 'iyilik' (beneficium) ile ödüllendirmeleri için.63 60 BeDuhn (2010) örneğin. 233: '[Augustine'in] bu tür işaretlere sürekli dikkat etmesi, dünyayı, İznik Hıristiyanlarının ilahi her şeye gücü yetme vurgusu ile yakından eşleşirken, daha agonist temalarıyla Maniheizm'in eşleşmediği bir şekilde düzenli olarak görmenin bir göstergesini akla getiriyor'; 265: 'Maniheistler dualist bir evrenin zorunlu olarak tesadüfi sonuçlar doğuracağını fark ettiler. ... Augustine, şeylerin daha güvenli, ilahi bir düzeni için açıkça bu tür kaderci belirlenimsizliği geride bırakmayı seçiyor... Bu karmaşıklık, çok farklı iyilik dereceleri gerektirdiğinden, koordinasyonu, tanımı gereği hiyerarşıktır. 61 Bunun üzerine, BeDuhn (2010) 187. 62 Böylece BeDuhn (2010) 257. 63 O si videritis vel tam lippientibus oculis quam ego, in quibus periculis iaceamus, cuius morbi mentem risus iste indicet! ... Demersos quidem esse animos omnium stultorum indoctorumque commune est, sed non uno atque eodem modo demersis opem sapientia et manum porrigit. ... Satis mihi sint vulnera mea, quae ut sanentur, paene cotidianis fletibus deum rogans indigniorem tamen esse me, qui tam cito saner, quam volo, saepe memet ipse ikna edici. Nolite,

## --- SAYFA 85 ---

66 Führer Augustine kendisini fiziksel zayıf bir durumda tasvir ediyor ve -öğretmen rolüne rağmen- olgunlaşmamış öğrencilere yalvaran yalvaran biri olarak tasvir ediyor; gençleri tehlikelere karşı uyarmak için kendini alçaltıyor ve bunu yaparak aynı zamanda sevgisini de ortaya koyuyor. Sonunda gözyaşlarına boğulur (1.30). Trygetius, onların cehaletini açığa vuran pasajın sahte zafer peşinde koşmaları nedeniyle bir ceza (maneant nostra poena) olarak kalmasına izin verilmesini önerdiğinde, Augustinus'un tartışmanın olumsuz gelişimini olumluya çevirme girişimini destekliyor ve Augustinus'un iyi olma yönündeki öğüdüne itaat etmek istiyor (1.30). En azından görünüşte olumsuz olarak ifade edilebilecek bu yönler dizisi - öğrenciler arasındaki tartışma, öğretmenin kırılabilirliği, kendini alçakgönüllüleştirilmesi, zafer arayışının cezası - Augustine'in annesi grup tartışmasına dahil edildiğinde devam eder: Bir kadın olarak, kendisinin de gözlemlediği gibi (1.31) aslında felsefi bir diyaloga ait değildir. Bununla birlikte, ona da yapıcı bir rol verilmiştir: ilahi metinler tarafından yönlendirildiği sürece, 'bilgelik sevgisini' 'bu dünyaya' değil 'öteki dünyaya', Tanrı'nın krallığına yönlendirir ve bu nedenle eğitimci Augustinus için bile öğretici bir modeldir (1.32).<sup>64</sup> Biraz abartarak şunu söyleyebiliriz: Tartışma grubu fiziksel ve ruhsal olarak zayıflamış bir öğretmenden, iki olgunlaşmamış, kibirli ve saf öğrenciden ve dindar bir kadın. Ancak hepsi de çabalarını iyiye, hakikate, dolayısıyla Allah'a yönelttikçe, zayıflığı, hastalığı ve tehlikeyi doğru teşhis ederek ve bunları gerçek bilgiye giden yolda başlangıç noktası olarak kullanarak bu durumdan çıkmanın mümkün olduğunu savunurlar. Önceki günkü diyalogda geliştirilen nesnelere veya dünyaya ilişkin yorumbilgisine göre, bu olumsuz yönlerin, düzenli bütünde kendine özgü işlevleri vardır; bunlar güçler çekişmesinin semptomları değildir ve dolayısıyla olumsuz ve zararlı bir durumdur, ancak ilahi takdirin nesnesidir.<sup>65</sup> obsecro, si quid mihi amoris, si quid necessitudinis debetis, si intellegitis, quantum vos diligam, quanti faciam, quantum me cura exagitet morum vestrorum, ... rependite mihi beneficium, et si me magistrum libenter vocatis, reddite mihi mercedem: boni estote! <sup>64</sup> Nam ne quid, mater, görmezden gelir, hoc Graecum verbum, quo philosophia nominatur, Latince amor sapientiae dicitur. Unde etiam divinae scripturae, quas vehementer amplecteris, non omninophilosophos, sed philosophos huius mundi evitandos atque inridendos esse praecipunt. Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis ipse Christus significat, qui non dicit: 'regnum meum non est de mundo' (Yuhanna 18:36'ya atıfta bulunarak), sed: regnum meum non est de hoc mundo. ... Nunc vero ... beni özgür olmayan biri olarak mı görüyorsun? Bkz. ayrıca Acad. 3.42; çok iyi. 1.3. Bu konuda bkz. Führer (1997b). <sup>65</sup> Bu açıkça 2.1 ve 2.11'de söylenmektedir.

## --- SAYFA 86 ---

Maniheist imgelemin yeniden kodlanması 67 De ordine'in 2. Kitabındaki tartışmada grup, bu "zayıflığa övgü"nün dayandığı themonist ve dolayısıyla anti-dualist kozmolojiyi daha ileri argümanlarla desteklemeye çalışır.66 Bu tartışma, Ord'da açık bir gönderme bulunan Debeatavita'nın diyalogundan sonra ortaya çıkar. 2.1. Augustine'in doğum günü vesilesiyle yapılan diğer tartışmada, "aptalın" (stultus) -bilge adam gibi- "Tanrıya sahip olmadığı", ancak yine de "Tanrı tarafından sahiplenildiği" konusunda fikir birliğine varılmıştı. Bu düşünce şekli, "bilge" - "bilge değil" (sapiens-insipiens) arasındaki çelişkili karşıtlığa dayanmaktadır; bu, De ordine'de "Tanrı ile birlikte" olan bilge adam ve "Tanrı ile birlikte olmayan" ama aynı zamanda "Tanrısız da olmayan" "aptal" örneğiyle tekrar ele alınmıştır (2.4f.; 2.19f.).67 Bu, burada, De beata vita'da olduğu gibi, stultitia'nın karanlıkla karşılaştırılması ile gösterilmektedir; kendisi algılanabilir ve dolayısıyla bağımsız bir madde değildir, bunun yerine ışığın yokluğuyla açıklanması gerekir; buna benzer şekilde stultitia, sapientia'nın yokluğu olarak tanımlanabilir (2.9f.).68 Trygetius, "aptalların" (vita stultorum) varlığının da, ilahi takdirle yönetilen dünya düzeninde (2.11) bir "yeri" (locus) olduğu şeklindeki açıklaması için bu karşılaştırmayı kullanır. Bu şekilde de tartışma düalist düşünce kalıbının ötesine geçiyor. Bu, bir dizi başka örnekle daha da geliştirilir: İlahi düzen aynı zamanda cellatlara, fahişelere, pezevenklere ve vücudun çirkin kısımlarına da bir yer tahsis ederken (2.12), aynı zamanda dilde, edebiyatta, retorikte ve mantıkta da hatalar yer alır (certis et suis sedibus) ve bütünün uyumuna katkıda bulunur (2.13).69 Son olarak, bu sistem aynı zamanda insanların farklı entelektüel potansiyellerini de kapsar; auctoritas ve oran yolları, her ne kadar her zaman bir dizi etik kuralla disipline edilmiş bir hayatta olsa da70 - olabilir 66 Bu "zayıflığa övgü"de veya "çılgınlığa övgü"de, yalnızca seçilmişlerin irfana giden yola girebileceğini söyleyen Maniheist iddiaya yönelik bir iğneleme görülebilir. 67 Stoacı kullanıma uygun olarak stultus olarak adlandırılan bilge olmayan kişiye ne "Tanrı ile" ne de tamamen "Tanrısız" yaşama olanağı tanınır; karşıt karşıtlığın cum ↔ sine'nin yerini çelişkili karşıtlık cum ↔ non cum alır. 68 Ord. 2.10: Adducor, daha fazla görüntüye sahip değil. Quam ob rem si menti hoc est Intellegere, quod sensui videre, ve licet quisque oculis sanis purisque sit, videre tamen tenebras non potest, non absürt dicitur intellegi non posse tultitiam; nam nullas takma adı mentis tenebras nominamus. Bkz. Beata v. 29f.; bunun üzerine Torchia (1994). De ordine metnini içeren bir grup elyazmasında bu fikir bir kez daha ele alınmakta ve bir yoksunluk teorisi olarak formüle edilmektedir (2.23); ancak pasajın orijinal olmaması çok muhtemeldir, çünkü bu şekilde çözümü önceden tahmin etmektedir. Bu konuda bkz. Trelenberg (2009) 259. 69 Cf. 2.14 ve 2.24. Bu düşünce figürü Plot'ta benzer bir tartışma bağlamında bulunur. enn. 3.2.17f.; Cic'te. kapalı. 1.150f. ve 1.126 yalnızca (gramatik ve fiziksel) kusurların gerekliliğini göstermek için kullanılmıştır. Bu konuda bkz. Trelenberg (2009) 213f. ve 405f. 70 2,25; 2,50; 2.52. Bu kurallar etiği (Pisagorcü olan ve daha sonra Augustinusçu manastır kurallarına dönüşen), Maniheist etiğine karşı oluşturulan bir model olarak anlaşılabilir (bunun hakkında bkz. van Oort 2010, 518f.).

## --- SAYFA 87 ---

68 Bu führer Tanrı'ya ulaşır ve 'özgürleşir' (2.15f.).71 Bununla birlikte, yedi bilimsel disiplinden geçtikten sonra yalnızca oran yolu, dünya düzeninin rasyonelliğine dair kapsamlı ve en yüksek içgörüye ulaşır.72 Hem Maniheist hem de Platoncu- znik-Hristiyan için amaç benzerdir: bilginin edinilmesi veya şu şekilde tanımlanan irfan elde edilmesi: görüntülerin ortak diline göre 'ışık' veya 'aydınlanma'nın ortaya çıkışı veya Maniheist mitolojik sisteme göre, karanlıklar diyarının unsurlarının arındırılmasıyla eşdeğerd r. Motifler ve imgeler de benzer şekilde karşılaştırılabilir: hastalık, çekişme, derinlere dalma, 'delilik', bilgeliğe karşı  ılgnlık, cehaletten kurtuluş, ahlaki açıdan iyi yaşamın kuralları ve belki de anne figürü, hepsi aynı veya benzerdir. Bununla birlikte, bilgiye ulaşmadan önce gelen açık durumuna atfedilen önem ve değerlendirme arasında temel bir fark vardır. Bilginin nesnesi aydınlık ile karanlık, çirkin ile güzel, zayıf ile güçlü, aptal ile bilge, iyi ile kötü/kötü arasındaki ikili fark değildir; amaç daha ziyade kötünün içindeki iyiyi, deliliğin içindeki bilgeliği, çirkinin içindeki güzeli, zayıflığın içindeki gücü ve karanlığın içindeki işiği tanıyabilmektir.73 7. Sonuç De ordine'de dünyadaki 'kötü' sorusu üzerine tartışma  ıkırmazda sona erdi ve -Augustine'in oratio perpetua'sından sonra- gece çökünce tartışma kesilir (2.54). Ancak herkes mutlu ve umut dolu ve gece lambasının getirilmesi (cum iam nocturnum lumen fuisset inlatum) gözlemiyle bu iyimser bakış açısının altı çiziliyor. Bu motif gelenekseldir: Akşam, Cicero'nun diyaloglarındaki ve Augustine'in Contra Academicos'undaki tartışmalara da son verir.74 Ancak, De ordine'in başlangıcındaki uyku odalarındaki sahneye yapılan atıf ve tartışmanın kendisinde (1.23)  nerilen alegorezi, sırasıyla 71 2.16'yı akla getirir: Duplex enim est via, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, autrationem otomatik olarak onaylanmıştır. Felsefenin oranları, özgürleştirici ve özgürleştirici, tamen non modo non contemnere illa mysteria sed salt intellegere, ut intellegenda sunt, cogit... 72 2.26. Bakınız, en yakın zamanda Trelenberg (2009) 274f. 73 Bkz. BeDuhn (2010) 259: 'Augustine... düşüncede Maniheist fenomenalizmin materyalist ve estetik öncüllerinden Yeni-Platonculuğun soyut formalizmine doğru temel bir değişimi fark ediyor'. 74 Cic. yüzgeç. 4.80; nat. deor. 3.94; Ağustos. Acad. 3.44. Bu konuda Trelenberg (2009) 373.

## --- SAYFA 88 ---

Maniheist imgelerin yeniden kodlanması 69 sembolik bir yorum: Gecede 'yakalanmayan' ama onu aydınlatan gece lümeni, aydınlık ve karanlık dünyalar arasındaki mücadeleyi belgelemiyor, grubun mutlu ve umutlu ruh haline karşılık geliyor. Ancak Augustine'in metni -her zorlu edebi metin gibi- pek çok şeyi açık bırakır ve net bir mesaj yaratmaz. Böylece, Augustinus'un  ncil yorumbilimi bağlamında ortaya çıkardığı, başladığım yöntem üzerine düşüncelere geri dönüyorum. Doğal olarak, yorumumun burada yazarın niyetine karşılık gelen bir "hakikat" iddiasında bulunabileceğini kastetmiyorum; Augustinus'un yorumbilgisine göre, kutsal olmayan bir metin  ncil metninden bu şekilde farklıdır. Bununla birlikte, tezim için makul bir gerekçe sunabildiğimi umuyorum: De ordine'in ampirik yazarının Maniheist bir okuyucu kitlesi beklediğini, dolayısıyla metni Maniheist bir şekilde kodladığını, ancak motiflerin ve imgelerin dilini Platoncu-Hristiyan ontolojisine ve teolojisine göre yeniden kodlayarak bu kodlara yeni bir anlambilim kazandırdığını umuyorum. Kaynakça Arnold-D ben (1978): Victoria Arnold-D ben, Die Bildersprache des Manich ismus (Köln). Bammel (1993): Caroline P. Bammel, "Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the Early Augustine", içinde: L.R. Wickham, C.P. Bammel, E.C.D. Hunter (ed.), Geç Antik  aėda Hristiyan  nancı ve Yunan Felsefesi (Leiden vb.) 1-25. BeDuhn (2010): Jason D. BeDuhn, Augustine's Manichaean Dilemma, cilt. 1: Din değiştirme ve Dönme, MS 373-388 (Philadelphia). Bennett (1988): Camille Bennett, "Vergil'in D n ř m : Augustine'in  tirafalarında Aeneid", Revue des études Augustiniennes 34, 47-69.

Bouton-Touboulic(2004):Anne-IsabelleBouton-Touboulic,L'ordrecach .Lanotion d'ordre chez saint Augustin (Paris). Burkert (1996): Walter Burkert, "Zum Umgang der Religionen mit Gewalt: Das Experiment des Manichäismus", Berliner Theologische Zeitschrift 13, 184-199. Casati (1967): Giuseppe Casati, "Note sull'ambiente e le Persone di Cassiciaco", Augustinianum 7, 502-513. Chidester (1986): David Chidester, "Kelime ve  iřiėin Simetrisi: Augustine'in  tiraflarında Algısal Kategoriler", Augustinian  alışmaları 17, 119-133. Coyle (2001/2009): J. Kevin Coyle, "Augustine,  ki  ncelemesini De Moribus'u Yazarken Augustine Maniheizm Hakkında Ne Biliyordu?", içinde: J. van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst (eds.), Augustine ve Latin Batı'da Maniheizm: Uluslararası Maniheist  alışmaları Birliği Fribourg-Utrecht Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (Leiden/Boston 2001) 43-56 = Maniheizm ve Mirası (Leiden/Boston 2009) 251-263. ——— (2003/2009): J. Kevin Coyle, "Saint Augustine'in Maniheist Mirası",

## --- SAYFA 89 ---

70 Therese Fuhrer *Augustinian Studies* 41 (2003) 1-11 = *Maniheizm ve Mirası* (Leiden/Boston 2009) 307-328. Drecoll/Kudella (2011): Volker H. Drecoll/Mirjam Kudella, *Augustin und der Manichäismus* (Tübingen). Dyroff (1930): Adolf Dyroff, "Über Form und Begriffsinhalt der augustininischen Schrift De Ordine", içinde: M. Grabmann, J. Mausbach (eds.), *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus* (Köln) 15-62. Evans (1982): Gillian R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge). Fuhrer (1997a): Therese Fuhrer, *Augustin <Contra Academicos> (vel <De Academicis>) Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar* (Berlin/New York). ——— (1997b): Therese Fuhrer, "Philosophie und christliche Lehre im Widerstreit— Augustins Bemühungen um eine Integration", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1, 291-301. ——— (2002): Therese Fuhrer, "Christliche und gnostische Schöpfungsmythen — Augustin und die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt", içinde: P. Walde, P.L. Luisi (ed.), *Vom Ursprung des Universums zur Evolution des Geistes* (Zürich) 105-120. ——— (2008): Therese Fuhrer, "Augustine on the Power and Weakness of Words", *Papers of the Langford Latin Semineri* 13, 365-383. ——— (2009): Therese Fuhrer, "La révélation de soi comme stratégie d'authenticité: la représentation du « moi » dans les « Confessions » d'Augustin", içinde: D. Van Mal-Maeder, A. Burnier, L. Loreto Núñez (eds.), *Jeux de voix: énonciation, intertextualité et. Intentionnalité dans la littérature antik* (Frankfurt M./Bern vb.) 385-398. ——— (2011): Therese Fuhrer, "Augustine'in İtiraflarında Alegorik Okuma ve Yazma", içinde: J.A. van den Berg ve diğerleri. (ed.), 'Gerçeğin İzinde': *Augustine, Maniheizm ve diğer Gnostisizm. Sixty'de Johannes van Oort için çalışmalar* (Leiden/Boston) 25-45. ——— (2013a): Therese Fuhrer, "Die Aporie und ihre Prämissen: Zur Argumentationsstruktur in Augustins De ordine", içinde: S. Föllinger, G. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Berlin). ——— (2013b): Therese Fuhrer, "Rom als Diskursort und Stadt der Apostel und Märtyrer: Zur Semantik von Augustins Rombild-Konstruktionen", içinde: H. Harich-Schwarzbauer, K. Pollmann (eds.), *Der Fall Roms 410 und die Wiederauferstehungen der ewigen Stadt* (Berlin/Boston). ——— (baskıda): Therese Fuhrer, "Augustine's Moulding of the Manichaeian Idea of God in the Confessions", *Vigiliae Christianae* (baskıda). Hutter (2010): Manfred Hutter, "Manichäismus", *Reallexikon für Antike und Christentum* 24, 6-48. Kotzé (2004): Annemaré Kotzé, *Augustine'in İtirafları. İletişimsel Amaç ve Hedef Kitle* (Leiden vb.). Kurz (1997): Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, 4. durchgesehene Auflage (Göttingen). Lieu (1992): Samuel N.C. Lieu, *Sonraki Roma İmparatorluğu ve Orta Çağ Çin'inde Maniheizm* (Tübingen 21992).

## --- SAYFA 90 ---

Maniheist imgelerin yeniden kodlanması 71 Miller (2009): Patricia Cox Miller, *The Corporeal Imagination*. Geç Antik Hristiyanlıkta Kutsalı Anlamlandırmak (Philadelphia). Oerter (1981): Wolf B. Oerter, "Zur Bildersprache des Manichäismus (İnceleme-makale)", *Numen* 28, 64-71.

vanOort(1991/22013):JohannesvanOort,Jerusalem ve Babylon.A Study into Augustine'in Tanrı Şehri ve İki Şehir Doktrininin Kaynakları (Leiden vb.). ——— (1994): Johannes van Oort, "Augustin und der Manichäismus", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46, 126-142. ——— (1997): Johannes van Oort, "Augustine's Confessiones'da Maniheizm ve Anti-Maniheizm", içinde: Luigi Cirillo, Alois Van Tongerlo (eds.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi Manicheismo e Oriente Cristiano Antico* (Turnhout) 236-247. ——— (1999): Johannes van Oort, "Hristiyan Gnosisine Yeni Işık", *Louvain Studies* 24, 21-39. ——— (2008): Johannes van Oort, "Genç Augustinus'un Maniheizm Bilgisi: İtirafın ve Diğer Bazı İlgili Metinlerin Analizi", *Vigiliae Christianae* 62, 441-466. ——— (2010): Johannes van Oort, "Augustine's Life and Works'te Maniheist Hristiyanlar", *Kilise Tarihi ve Din Kültürü* 90, 505-546. ——— (2012): Johannes van Oort, "Augustine and the Books of the Manichaeans", içinde: Mark Vessey (ed.), *A Companion to Augustine* (Oxford) 188-199. Schäfer (2001): Christian Schäfer, "Aqua haeret. Augustine'in De ordine'deki Biyografik Kendini Gözlemleme Tekniği Üzerine Bir Bakış", *Augustiniana* 51, 65-75. ——— (2002): Christian Schäfer, *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius* (Würzburg). Semsch (2009): Klaus Semsch, "Sembol, Sembolizm", *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 9, 298-313. Torchia (1994): Joseph Torchia, "Saint Augustine'in Mutlu Yaşam Analizinde Mahremiyet Dilinin Önemi", *Augustinus* 39, 533-549. Trelenberg (2009): Jörg Trelenberg, *Augustinus Schrift De ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse* (Tübingen). Vannier (2004-2010): Marie-Anne Vannier, "Lumen, lux", *Augustinus-Lexikon* 3, 1065-1070. Voss (1970): Bernd Reiner Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (Münch). Witek (2002): Franz Witek, "Nunc clarius, nunc pressius. Physikalische und theologische Implikationen in Aurelius Augustinus' Schrift De ordine", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6, 277-298.

## --- SAYFA 91 [Görsel / Boş] ---

## --- SAYFA 92 ---

MANİ, AUGUSTINE VE TANRI'NİN VİZYONU İain Gardner Bu makale bir dizi mutlu tesadüften doğdu. İlk olarak, Maniheistlerin ve günlük duaların metninin modern bilim adamları tarafından hiçbir şekilde kaybolmadığının, ancak topluluk tarihinin çok farklı zaman ve yerlerinden birden fazla kopya halinde korunduğunun farkına varılmasına yol açanlar vardı. Dahası, bu farkındalık Johannes van Oort'un son *Festschrift* dergisinde ilk kez yayınlandığında<sup>1</sup>, o ciltte benim düşünce tarzımla yararlı bağlantılar sağlayan başka makaleler de vardı. Nils Arne Pedersen'in, Yüceliğin Babası olan Tanrı'nın yüzünü gizleyen peçe hakkındaki tartışmasını özellikle, ancak tek başına olmasa da düşünüyorum.<sup>2</sup> Ve ayrıca, Augustinus ile onun (bir zamanlar) Maniheist mirası arasındaki bağlantılara, konferansa katılan pek çok akademisyenin son çalışmalarında kanıtlanan, etkileyici ve verimli yeni bir ilgi buluyorum.<sup>3</sup> Bu yazıda yukarıda belirtilenlerin hepsine borçluyum; Kurtarıcının şu sözüdür (Mani'nin tercih ettiği terminolojiyi kullanırsak): "Ne mutlu yüreği temiz olanlara, çünkü onlar Tanrı'yı görecekler" (Mt. 5:8). 1. Güneş ve Ay'a Maniheist Günlük Dualar Günlük dualara baktığımızda, gündüz ve geceyi belirlenen saatlerde noktalayan ve belirli bir dizi eylemin eşlik ettiği resmi bir ritüel buluruz. 1 I. Gardner, "Antik Kellis'te Maniheist Ritüel Uygulaması: Sözde Yayılma Duasının Anlamı ve İşlevine Dair Yeni Bir Anlayış", J.A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello, eds., *In Search of Truth. Augustine, Maniheizm ve Diğer Gnostisizm: Johannes van Oort at Sixty için Çalışmalar*, (Leiden, 2011) 245-262. 2 N.A. Pedersen, "Büyükliğin Babasının Örtüsü ve Vahiy", aynı eser. s. 229-234. Elbette Pedersen'in makalesini okumak burada tartıştığım bazı fikirleri harekete geçirmiş olsa da, Pedersen bunlardan sorumlu değildir. 3 J. van Oort'un konuya ilişkin genel bakışına bakınız, "Augustine's Life and Work'teki Maniheist Hristiyanlar", *Church History and Religious Culture*, 90, 2010, 505-546. Diğer birçok önemli çalışma arasında özellikle J.D. BeDuhn (öngörülen üç ciltten ilki), *Augustine's Maniheist İkilem: 1. Dönüşüm ve Dönme*, C.E. (Philadelphia 2010); ve J. van Oort'un genişletilmiş incelemesi, "Augustine's Manichaean Dilemma in Context", *Vigiliae Christianae*, 65, 2011, 543-567.



## --- SAYFA 93 ---

74 iain gardner Bunlar, topluluğun uygulamaları için temel bir yapı taşıydı; çok önemli bir çaba birliği ve akademik açıdan bu kadar çok ilgi çeken dillerin ve kültürlerin parçalanmışlığını yalanlayan bir odak noktası sağlıyordu. Geçmişte el-Nedim'in dualarla ilgili anlatımının<sup>4</sup> mevcut tek ayrıntılı kaynak olduğu varsayılırken, onun anlattıklarının bir şekilde Abbasi imparatorluğundaki Müslüman uygulamalarına bir uyarlama olduğu endişesi her zaman mevcuttu. Bununla birlikte, günün vakitleri ve secdenin fiziksel eylemleriyle ilgili ayrıntılarla ilgili bazı sorular varlığını sürdürse de, artık onun Arapça olarak sağladığı (tamamlanmamış) metnin temelde dördüncü yüzyıl Mısır'ında veya ortaçağ Soğd'unda kullanılan metninle aynı olduğunu biliyoruz. Bunun Roma Kuzey Afrika'sında uygulanan farklı olduğunu varsaymak için hiçbir neden yok; dolayısıyla -eğer Augustinus'un "Maniheist" deneyiminin bir anlamı varsa- daha sonraki Katolik piskoposunun gençliğinde bildiği ve üstlendiği şeyle aynı olmalıdır. Anlatımında dikkatli bir mesafeyi koruyarak (gözlemlenebilir) doğrudan şunu söylüyor:<sup>5</sup> Gündüzleri, yörüngesinde nereye giderse gitsin, güneşe doğru dua ederler; geceleri eğer görünürse onları aya doğru sunarlar; aksi takdirde onları kuzeye yönlendirirler, güneş battığında doğuya döner. Namaz kılarken ayakta duruyorlar. On dua vardı; ilki yüce Tanrı'ya, Işıkların Babasına hitap ediyordu; ve sonra yayılımlar, Mesih, melekler ve son olarak doğrular topluluğuna doğru (bir bakıma) varlık hiyerarşisinden aşağıya inmek. Sonuç olarak uygulayıcı, tapınılan ve adı geçen herkesten yardım ve iyilik ister; acıdan ve yeniden doğuştan kurtulmak ve sonunda ışık diyarının huzuruna ve sonsuz yaşamına ulaşmak için. Burada benim derdim dua metninin içeriğini tartışmak değil. Daha ziyade dua eden öznenin olması gereken ahlaki durumuna odaklanmak istiyorum; ve hitap edilen nesnenin üzerinde gündüz güneş, gece ise ay yer alır. Uygulayıcının "saf bir kalple" dua etmesi gerektiği belirtilmektedir ve 4 Al-Nadim'in metni İngilizce konuşan okuyucular tarafından en iyi B. Dodge, The Fihristofal-Nadim, II, (New York/London, 1970) 790–791; but see now J. C. Reeves, Prolegomena to a History of Islamate Manichaeism, (Sheffield, 2011) çevirisinde bilinmektedir. 210–211. Duaların ve kaynakların ayrıntılı tartışması için bkz. Gardner, "Maniheist Ritüel Uygulaması"; ve "'Saf Bir Kalp ve Doğru Bir Dille': Maniheist Günlük Dualar Metninin Kurtarılması", Journal of Late Antiquity, 4, 2011: 79-99'daki daha kapsamlı inceleme. Bütün bu materyali burada tekrarlamak niyetinde değilim. 5 Augustine, de Haeresibus XLVI.18; I. Gardner, S.N.C. Lieu, Roma İmparatorluğu'ndan Maniheist Metinler, (Cambridge, 2004) 191.

## --- SAYFA 94 ---

mani, augustine ve tanrının vizyonu 75 doğru bir dil'. Bu ifade (açıkçası) hem Soğdca hem de Arapça dahil, korunduğunu gördüğümüz çeşitli dillerde biraz farklı şekilde çevrilmiştir. Ama bu o kadar karakteristiktir ki, bunu Uygur itirafında bile tanıyabiliriz:<sup>6</sup> Dört duayı, güneş ve ayın tanrısı Äzrua'ya, beşli Tanrı'ya ve Buda'lara yöneltme kuralı vardır; tam bir dikkatle ve içten bir yürekle, her gün. Duaların orijinal metninin Aramice olduğunu tahmin ediyorum ve Yunanca versiyonunun<sup>7</sup> nasıl biraz farklı iki tercüme verdiğini görmek ilginçtir. İlk duanın başında ἐκ καθαράς ἐννοίας ἀδολφλόγω ('saf niyet ve dürüst konuşmayla'); dualara eklenen son ritüel talimatlarda ise ἐν καθαράκαρδίᾳ καὶ εὐθείᾳ γλώσσῃ ('saf bir kalp ve açık bir dille') ifadesini buluyoruz. Bizi orijinal müjde referansı olması gereken şeye en açık şekilde yönlendiren ikincisidir: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐ- τοῖτον θεὸν evet. Fakat bunun anlamını nasıl anlayacağız? Göreceğimiz gibi, uygulayıcının doğrudan Baba Tanrı'ya baktığını düşünmediği kesindir; çünkü Maniheist teolojinin en önemli ilkelerinden biri, Baba'nın zamandan ve evrenden gizlendiği idi. Ancak aynı zamanda bu, gelecekte ortaya çıkacak bir beklentiden daha fazlasıdır. Mani'nin öğretisinin en karakteristik temalarından biri, gerçeğin rapor yoluyla duyulan, inanılan ya da söylemsel akıl yürütmeye kanıtlanan bir şey olmadığıydı. Ay'ı dolduran ışığın gece gökyüzünde tecelli etmesi gibi, bu da gözle görülür. Takipçilerine şu sözü verdi: 8 'Bakın, siz her şeyi göz yoluyla gördünüz. Allah hikmetinin sırlarından hiçbir eksiksiniz yok'. Maniheist piskopos Faustus, Tanrı'nın ışıktaki yaşadığında ısrar ederken konuyu en kısa ve öz şekilde ortaya koyar: Baba ışıktaki erişilemez (1 Tim. 6:16), fakat Oğul görünür güneş ve aydadır.<sup>9</sup> Şimdi bu dua nesnelerine dönelim. Her şeyden önce, güneş ve ay "gemilerdir" (Kipti dilinde xꞑꞓ veya Yunanca πλοῖον).<sup>10</sup> Gökyüzünde dolaşmaları nedeniyle sembolizm elbette çok eskidir. Ancak Maniheist topluluk için katmanlar vardı. 7 P. Kellis VI Gr. 98; I. Gardner, Kellis Literary Texts'de. Cilt 2, (Oxford 2007). 8 P. Kellis VI Kipti. 54, 8–11. 9 Bkz. Augustine, yak. Faust. XX, 2. 10 Maniheist Metinler Sözlüğü'ndeki referanslara bakın. I. Roma İmparatorluğu'ndan Metinler, (Turnhout 1998).



### --- SAYFA 95 ---

76 iain gardner'ın çok özel bir anlamı var. İster bizim, ister bu "karışık" dünyadan, yani kozmostan arılmış olsun, yükselen ışık-ruh, ayın kabını doldurur; Güneş'e ve oradan da 'yeni çağa' (buna daha sonra döneceğiz) aktarılmadan önce. Bu süreç görülebilir: Sadece ruhu taşıyan bu kapları görmekle kalmıyoruz, aynı zamanda beş ışık elementinden oluşan ilahi yaşayan ruhun kendisi de açıkça görülüyor. Dolayısıyla ay özellikle "canlı su gemisi", güneş ise "canlı ateş gemisi"dir. Ayın büyüyüp küçülmesi süreci, bu öğretinin varsayılan doğruluğunun çok açık bir göstergesiydi; oysa güneşin sürekli bolluğu, Mani'nin tartışmaya ihtiyaç duyduğu bir gizemdi.<sup>11</sup> Bununla birlikte, güneş ve ay yalnızca yükselen ışığı taşımakla kalmıyordu, aynı zamanda kozmosta iş başında olan, ışığın kurtarılması ve karanlığın ve onun güçlerinin yenilmesiyle ilgili süreçleri üstlenen sudur edilmiş tanrılar için meskenlerdi (bazen tahtlar veya saraylar).<sup>12</sup> Farklı tanrıları evlerine göre konumlandırmak için Maniheist (ve Maniheizm karşıtı) metinlerde çeşitli listeler bulunur ve Faustus'un görünür güneş ve aydaki 'Oğul'dan bahsederken kastettiği şey budur. Örneğin, polemik niteliğindeki Archelaus'un Eylemleri yalnızca ruhların taşınması sürecini ve ayın büyüyüp küçülmesini tartışmakla kalmıyor (26,6-7); aynı zamanda İsa'yı 'küçük gemiye' yerleştiriyor ve benzeri (31, 6). Gerçekten de, İsa'nın (burada kurtarıcı tanrı 'İsa İhtişamı' olarak görünüşüyle) ve ayın birlikteliği o kadar güçlüydü ki, Soğd'da saklanan Maniheist misyon tarihinin harika bir bölümünde şunları okuyabiliyoruz:<sup>13</sup> Bunun üzerine, on dördüncü günde (yani ayın dolunay olduğu ay ayında) Gabriab ve yardımcıları yakarış ve dua için ayağa kalktılar. Ve akşam karanlığına doğru İsa yükseldiğinde, Gabriab dua ederek İsa'nın önünde durdu ve onunla şöyle konuştu... Ancak, İsa'nın figürü kavramında bir ikilik olduğuna dikkat edilmelidir, öyle ki o hem 11'in baş tanrısıyla ilişkilendirilebilir. 12 Yakın zamanda tanımlanan Çin kozmogonik tomarında, 'gündüz ve gece gemileri'nde, yani güneş ve ay içinde tahtlarında oturan tanrıların muhteşem bir görüntüsü vardır; bkz. Y. Yoshida, "Yeni keşfedilen Çin Maniheist Resimlerinde tasvir edilen Kozmogoni ve Kilise Tarihi", Yamato Bunka, 121, 2010, 1-34 (levha 1). 13 Bkz. W.B. Henning, "Maniheist Oruçlar", The Journal of the Royal Asiatic Society, 77, 1945, 146-164 (155). Belki Bhavishya Purana'dan çok ilginç bir alıntıya da değinmek gerekir: '... meditasyon yaparak güneş diskinde duran İsa'ya ibadet etmelidir'. Bu Hindu metnindeki Maniheist etkisi tartışılıyor; D. Scott, "Bactria'da Maniheizm: Siyasi Desenler ve Doğu-Batı Paradigmaları", Journal of Asian History 41, 2007, 107-130 (bu sayfa 119'da alıntılanmıştır) içindeki tartışma ve referanslara bakınız.

### --- SAYFA 96 ---

mani, augustine ve tanrının vizyonu 77 iniş (İlk İnsan) ve kurtuluşla (Üçüncü Elçi), hem aydaki dışı Işık Bakiresiyle, hem de güneşteki erkeklerle. Kephalaia'da İsa'nın dünyaya görünmeden önce gündüz gemisinden (Elçinin birincil meskeni) ve gece gemisinden (İlk İnsan'ın birincil meskeni) indiği anlatılır.<sup>14</sup> Böylece Faustus'un neden her iki gemiye de 'Oğul'u yerleştirdiğini anlayabiliriz. Dikkate alınması gereken bir başka yön daha var. Güneş ve ay gemiler ve saraylardı ama aynı zamanda aşkın alemin kapıları ve portallarıydı. Bu pek çok yerde açıkça ifade edilmiştir, ancak el-Biruni tarafından korunan Mani'nin kendisinden alıntı özellikle önemlidir:<sup>15</sup> Güneşe ve aya taptığımız ve onları bir görüntü olarak temsil ettiğimiz için diğer dini kurumlar bizi suçluyor. Ama gerçek doğalarını bilmiyorlar; İsa'nın bildirdiği gibi, güneşin ve ayın bizim yolumuz, varoluş dünyasına (cennete) yürüdüğümüz kapı olduğunu bilmiyorlar. Kephalaia bu noktayı bir kez daha tartışıyor: Güneş, yaşamın büyük ışık çağına açılan kapısıdır ve bu nedenle Şeytan, ona tapan herkes ölebilir diyerek ona dışlayıcı bir hüküm vermiştir (Tesniye 17:2-5).<sup>16</sup> Burada başka bir görsel yönü anlamamız gerektiğini düşünüyorum: Güneşe bakmak (gerçekten bedensel gözlerimiz bunu göremese de), bu dünyanın maddi cennetindeki açık bir alandan diğerine bakmaktır. bölge. Çok hayal ürünü bir benzetme değilse, insana bir diske odaklanan meditasyon teknikleri hatırlatılıyor. Böylece, kalbi temiz olanların Tanrı'yı göreceği vaadinin çeşitli boyutlarını açabiliriz. Kişi bakışlarını güneşe ve aya yönlendirdiğinde, arınmış "yaşayan ruhun" yükselişindeki gözle görülür tezahürünü görür, saraylarındaki tanrıları görür ve hatta yanan ışığın aşkın dünyasına bakmayı bile deneyebilir. Ancak Baba Tanrı erişilemez kalır. 2. Güneş ve Ay Tutulmaları Ruh diğer aleme ("yeni sonsuzluk" olarak adlandırılan) ulaştığında ne olacağının eskatolojik boyutuna dönmeden önce, 14 Örn. kephalaion 8: 'İsa'nın bindiği On Dört Araç Hakkında'. 15 Çeviri şu şekildedir: E.C. Sachau, ed., Alberuni's India, I, (London, 1910) 169; Reeves'i karşılaştırmak, a.g.e. alıntı. [N. 4] 2011: 127. 16 Bkz. KephI (= H.-J. Polotsky, A. Böhlig, W.-P. Funk, eds., Kephalaia, [Stuttgart, 1940, 1966, 1999, 2000]) 158, 26-159, 4.

## --- SAYFA 97 ---

78 İain Garner, Mani'nin vizyonunun görsel gerçekliğini bir kez daha vurguluyor. Burada kişi genellikle 'mitoloji' olarak adlandırılan şeyin kafa karıştırıcı alanına girmektedir, ancak bu asıl noktayı kaçırmaktır. Kephalaia'nın ikinci cildinin ekinde,<sup>17</sup> Mani'nin son duruşmalar, hapis ve ölüm öncesinde seçilmiş ve din adamlarından oluşan topluluklarını ziyaret edip onlarla konuşurken yaptığı son yolculuklardan bir dizi kısa hikayenin sunulduğu bir hikaye vardır. Havari, belli bir şehirde müritlerini selamlamak için ay ('gecenin aydınlatıcısı') tutulduğunda seyahat eder. Geldiğinde ondan bu olayı açıklamasını isterler. Bundan sonra gelecek olan ise olağandışıdır. Mani metinlerinde sürekli falanca konuyu açıklayacak kişinin kendisi olduğunu duyurur. Ama bu vesileyle değil. Daha ziyade 'onlara söylemek zorunda kalmak istemediğini' okuduk. Kaçınılmaz olarak, öğrenciler yalvarır ve yalvarırlar ve bu reddi kabul etmezler; bu yüzden en sonunda elçinin açıklama yapması gerekiyor. Ne yazık ki, söylediklerinin tam ayrıntıları, kötü bir şekilde tahrip edilmiş bir pasajda büyük ölçüde kaybolmuştur; ama bu, karanlığın güçlerinin ışığın kırılmağına ve acılarına karşı yaptığı ihanetin ve saldırının korkunç bir öyküsü olacak. Ama asıl ilginç olan, yukarıda açıklamasını yaptığım, tutulma anlamına gelen kelimedir. Bu, nispeten nadir görülen bir Kıpti terimidir (ⲙⲁⲛⲓ), genellikle ⲙⲁⲛⲓ fiiliyle birlikte kullanılır ve 'karanlık hale getirmek' gibi bir şekilde tercüme edilir. Bununla birlikte, kelime kesinlikle 'keder' veya 'yas' anlamına gelen daha yaygın ⲙⲁⲛⲓ terimiyle bağlantılıdır;<sup>18</sup> ve bu nedenle ⲙⲁⲛⲓ'nun çevirisini 'peçe' olarak değerlendirebileceğimizi düşünüyorum. Bu, 'geceyi aydınlatan kişinin perdesini (ⲙⲁⲛⲓ) taktığını (ⲙⲁⲛⲓ)' ifade ettiği bu yayınlanmamış Kephalaia pasajı tarafından kuvvetle önerilmektedir. Bu konuyu biraz daha ileri götürebilir ve burada altıncı yüzyıl Yeni-Platoncu Simplicius'un Maniheizt kozmolojik öğretilerinin değerli tanımına atıfta bulunabiliriz.<sup>19</sup> Görünen o ki, tutulmalar, zincirlenmiş kötü yöneticilerin neden olduğu kargaşa ve düzensizlikten kendilerini korumak için 'ışık getirenler' tarafından dikilen perdelerden (ⲡⲁⲣⲁⲡⲉⲧⲁ-ⲙⲁ) kaynaklanmaktadır. göklerde. Simplicius'un -doğrudan (kendisine göre) 'bilge adamlarından' birinin (ⲟⲩⲟⲩⲟⲥ) açıklamasına dayanan- tartışmasındaki çarpıcı şey, Maniheiztlerin bu öğretileri mit olarak ya da başka bir anlama sahip olarak görmemiş olmalarıdır. Bu önemli ve yerinde bir açıklamadır ve Mani'nin özgün sesine sadıktır. 17 Bu ek (ve ikinci cildin tamamı) I.Gardner, J.BeDuhn ve P.Dilley.Idra'dan oluşan bir ekip tarafından düzenlenme sürecindedir; bu pasajı ilk okumamdan itibaren, bu parçaya Chester Beatty Kütüphanesi'nde S. Giversen tarafından The Manichaeen Coptic Papyri tarafından yayınlanan tıpkıbasım baskısında ulaşılabilir. I. Kephalaia, Genève 1986: levha 310. 18 B.E. Crum, A Coptic Dictionary, (Oxford 1939) 52b ve 655a-b. 19 Simplicius, Epicteti encheiridion 27'de (inceleme 35). Şimdi bakın Lieu, J.S. Sheldon, "Simplicius on Manichaeen Cosmogony", In Search of Truth, op.cit.[n.1]217-228(atp.223).

**--- SAYFA 98 ---**

mani, augustine ve tanrının vizyonu 79 Tutulmaların nedeni ile ilgili bu konu elbette dinin kamusal tarihinde önemli bir rol oynamıştır. İtiraflar'da (V, 3) Augustinus ünlü Maniheist piskopos Faustus'un yirmi dokuzuncu yılında Kartaca'ya gelişini anlatır. Bu topluluğa karşı artan tatminsizliğini, onların 'uzun masalları' ile filozof olarak adlandırdığı kişilerin bir tutulmayı tahmin etme yetenekleriyle karşılaştırarak, buna doğal dünyanın ampirik incelemesi diyebileceğimiz şekilde ayrıntılarıyla anlatır. Augustine, "cilt dolu çılgınlığıyla" bu tür konularda pek çok kitap yazmış olan Mani'nin eserlerini nasıl araştırdığını anlatıyor; ancak bunlarda matematik çalışmaları (hesaplama uygulamaları) tarafından oluşturulan rasyonel teorilerle karşılaştırılabilecek hiçbir şey bulamadı. Sonuç olarak şaşkınlıklarını Faustus'a (V,6,10ff.) yöneltti ve hayal kırıklığına uğradı. Augustine daha sonra Roma'ya doğru yola çıktı. Hikaye çok iyi biliniyor,20 ama Augustinus'un Maniheistlerin "kendilerini yıldızlar arasında yüceltilmiş ve parıldadıklarını düşündüklerini"21 nasıl ifade ettiğini belirtmeliyiz. Rom kullanımıyla. 1:25 Yaradan yerine yaratığa tapınmak için gerçeği yalanla nasıl değiştirdiklerini açıklayabilir. Bu pasajda günlük dualara ihtiyatlı bir gönderme okumak mümkündür, ancak bu başlı başına gerekli değildir. Tanrı'nın bedensel gözlerle görülüp görülemeyeceği sorusuna Augustine'e daha sonra döneceğiz; ama önce güneşin portalından geçerek göklerin ötesine ve 'yeni sonsuzluk' adı verilen diğer aleme yükselmeliyiz. 3. Maniheist Kozmoloji ve Eskatoloji Maniheist kozmolojide, Tanrı ('Yaşayan Ruh' veya 'Hayatın Babası'), İlk İnsan'a ilk saldıran ve onun 'beş oğlunu' (yani ilahi 'yaşayan ruh'u) tüketen kötü güçlerin bedenlerinden kozmosu yaratır. Dolayısıyla yaratılışın tasarımı 20 kişilik bir makine olarak iyidir. Her ne kadar birçok yazar tarafından tartışılmış olsa da, özellikle bkz. L.C. Ferrari, "Astronomi ve Augustine'in Manichee'lerden Ayrılışı", *Revue des Études Augustiniennes*, 19, 1973, 263–276. Maniheist astrolojinin bir özeti için bkz. T. Pettipiece, *Maniheist Kephalaia'da Pentadik Redaksiyon*, (Leiden 2009) 62–68; ve ayrıca R. Beck, "The Anabibazontes in the Manichaeen Kephalaia", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 69, 1987, 193–196. İnsan bu korkunç tutulma meselesinin korkunç göksel ejderhayla ilgili olup olmadığını merak ediyor; bunun hakkında ayrıca bkz. A. Mastrocinque, *From Jewish Magic to Gnosticism*, (Tübingen 2005) 162. 21 Conf. V, 3 (5): 'et putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos...'. 22 Bkz. Augustine'in Conf. III, 6 (10): 'et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebatur sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua, non tu, nec ipsa prima. Öncelikli olarak enim manevi opera tua quam ista corporea quamvis quamvis lucida et caelestia'.

## --- SAYFA 99 ---

Maddesi ilahi ve şeytani olanın bir karışımı olmasına rağmen, ışığın maddeden arındırılmasını sağladık. Yaşayan Ruh'un, tanrısallıkların ikinci yayılımının amacı olan bir dizi yaratılış tanrısı arasında üçüncüsü olduğunu belirtmeliyiz.<sup>23</sup> Bu serinin ilki, rolü ışık krallığının koruyucusu olan Işıkların Sevgilisidir. İkincisi Büyük İnşaatçıdır ve 'yeni çağ'ı inşa eden odur. Bu dizide önemli olan, üç ayrı alemin tanımlayabilmemizdir: (1) ışığın ebedi krallığı, başlangıcı olmayan ve Yüceliğin Babası'nın ikamet ettiği yer; (2) kendi varoluşumuzun cenneti olarak anlayabileceğimiz, ölümden sonraki varış noktamız ve ay ve güneşin kapılarından yükselişimiz olan yeni çağ; (3) şu anda içinde yaşadığımız fiziksel zaman ve uzay kozmosu. Böylece yeni çağ, karışım zamanına özel olarak inşa edilmiştir. Orada, kralları İlk İnsan'la birlikte (ölümün uçurumundan ilk kurtarılan kişi olarak) muzaffer yönetim var. Bu, yaratılmış, belirli bir noktada ortaya çıkmış ve aynı zamanda bir sonu da olacak olan bir alemdir. İnsan şu soruyu sorabilir: Özgürleşmiş ruh neden sadece Baba'ya ve ebedi krallığa yükselmiyor? Cevap Maniheist doktrinin temel bir özelliğidir; yani Baba'nın, kötülüğün yenileceği alan olan çatışma alanından, zaman ve mekandan ayrı tutulması gerekir. Dolayısıyla Baba "gizli olandır" ve bu, Maniheist teolojinin temel ve tanımlayıcı özelliklerinden biridir.<sup>24</sup> Şimdi eskatolojiye ve her şeyin sonuna dönersek, mantık netleşir. Önce bu evren 'büyük yangında' yok olacak ve kendi içine çökecek. Kurtarılabilecek tüm ışık yükseldiğinde, maddenin geri kalan kalıntıları ve güçleri gömülecek ve mühürlenecek, erkek ve dişi ayrılacak, böylece bir daha asla çoğalamayacak ve ışığa meydan okuyamayacaklar. Ancak o zaman Baba nihayet kendi imajını yeni çağdaki muzaffer ruhlara açıklayacaktır. Bu gelecek umudu ve burada ebedi krallık ile yeni çağ arasındaki önemli ikilik, elimizdeki en iyi korunmuş pasajlardan birinde açıkça anlatılmaktadır:<sup>25</sup> 23 Çeşitli tanrıların sıralanması, Maniheist skolastisizm için karmaşık bir meseleydi ve burada ayrıntılı bir açıklama yapmaya gerek yok. Klasik bir açıklama kephalaion 7'de bulunabilir, ancak bunun bile tam bir anlayış için genişletilmesi gerekir. Yaşayan Ruh'un çalışması için kephalaion 32 ile başlayın. 24 E.g.P.KellisIIGr.92,45π(άτ)εράπόκρυφε;ve I.Gardner,Kellis Literary Texts'deki diğer referanslara bakın. Cilt 1, (Oxford 1996) 140. 25 Humus'taki Büyük Savaş Vaazı'nın sonundan. (= H.-J. Polotsky, eds., Manichäische Homilien, [Stuttgart, 1934]) 41, 11-20.

## --- SAYFA 100 ---

mani, augustine ve tanrının vizyonu 81 Ayrıca, bunlardan sonra çağlar boyu Büyüklüğün [... Babası] geldi. O, onlara (kendisinden dilediklerini) verebilir. Karanlıkla mücadeleye gönderdiği savaşçılarına lütufta bulunabilir. Perdeler açılıp toplanacak, o da onlara kendi suretini gösterecek! Tüm ışık onun içine dalacak! Hazineye girecekler. Onlar da iki krallıkta, kral olarak, onun yanından görkemle çıkacaklar. Bir yanda: Işığın sonsuzluklarının Kralı, Baba, Işık Kralı... Diğer yanda: Yeni çağın kralı İlk İnsan... N.A. Pedersen yakın zamanda perdenin geri çekilmesi ve baba imgesinin ortaya çıkışı hakkında ayrıntılı bir tartışma yayınladı.<sup>26</sup> Augustine'in arkadaşı Uzala'lı Evodius'un etkileyici pasajıyla başlıyor: '[Baba Tanrı]'nın önünde, acı çekmesin ki, kendi kısmının bozulmasını görmesin.'<sup>27</sup> Bu, Mani'nin Hazinesi'nin (Hayat Hazinesi) ilk kitabına atfedilir. Pedersen'in makalesinde özellikle ilginç olan şey, onun "Yahudilikteki iki temanın olası dinsel-tarihsel kökenlerini keşfetme şeklidir: (a) Baba'yı örten örtü ve (b) onun imgesinin açığa çıkışı".<sup>28</sup> Kendisinin işaret ettiği gibi, Latince velum kelimesi Kıpti metinlerinde Yunanca aracılığıyla ödünç kelime (ϫϫϫϫϫϫ) olarak kullanılmaktadır. Evet. Daha sonra bu fikri Yahudi geleneğine kadar takip ederek özellikle 'Merkabah mistisizmi'ne ve onun cennetteki taht odasında Tanrı'yı görme hedefine odaklanıyor. Ancak Pedersen, Yahudilik ile Maniheizm arasında açık bir fark olduğunu öne sürüyor; ilkinde perde yabancıları (Tanrıyı görürlerse ölecek olan) korumak için oradayken, ikincisinde - Evodius'un buradaki ifadesinin ardından - işlevi Baba'nın diğer taraftakilerin acılarını görmesini engellemek. Simplicius'un tutulmalarla ilgili açıklamasında da aynı tür bir saikin perdeyle ilgili olarak varsayılabileceğini belirtmek gerekir. Son olarak Pedersen, Baba'nın imajının (Yunanca / Kıpti εἰκὼν) veya yüzünün (Kıpti ϫϫ) açığa çıkmasına ilişkin ikinci temasına dönüyor. Dikkatimizi hem Hristiyan hem de Yahudi geleneğine çekiyor, özellikle Vahiy 22:4 (καὶ ὁψονταὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) ve Matta 5:8'e dikkat çekiyor. <sup>26</sup> N.A. Pedersen, a.g.e. alıntı. [N. 1], 2011. Burada tartışılan konuların çoğuna ilişkin ayrıntılı referanslar burada bulunacaktır. Onun 'kolektif eskatolojinin bireysel eskatolojiye tekabül ettiği' (s. 230), yani bireysel ruhun ölümden sonra Baba'nın imajını göreceği yönündeki görüşüne katılmadığım açıktır. Her ne kadar bazen özellikle ilahi metinlerinde bu şekilde ifade edilse de, bunların şiirsel bir öngörü ya da (gerçek) sonda yaşanacakların kısaltılması olarak düşünüldüğünü düşünüyorum. Aksini düşünmek, yukarıda anlattığım yeni çağın, yaratım ve çöküş süreçlerinin tüm mantığını ortadan kaldırmak olur. <sup>27</sup> Evodius, de Fide contra Manichaeos, 13. <sup>28</sup> Pedersen, age. P. 231.

## --- SAYFA 101 ---

82 iain gardner Maniheizt doktrini ve uygulamayı özetlemek gerekirse: Hayatta, temiz kalpli insanlar bakışlarını güneşte ve ayda tahtta oturan tanrılara çevirecektir. Bu "saraylar", kurtarılmış ışık kargolarıyla parlak görünen "gemiler"dir ve aynı zamanda (biraz farklı bir şekilde düşünmek gerekirse), kişinin -eğer ölümlü gözleri yapabiliyorsa- doğrudan göksel dünyaya bakabileceği açık "kapılardır". Ancak bu yeni çağın kendisi Baba'nın alanı değildir. Aksine, orada İlk İnsan, kurtarılanların ilki olarak hüküm sürer;29 ve bu, kurtuluş süreci tamamlanana ve düşman tamamen yenilip kısır hale getirilene kadar mümkün değildir; ancak o zaman muzaffer savaşçılar, ilk ayrıldıkları yerden Baba'ya dönebilirler. 4. Augustinus'un Eleştirisi ve Tanrı Vizyonu Böylece, Maniheizt öğretinin (kısacası ve Faustus'un kısa özetini takip ederek) Tanrı'nın ışıktaki yaşadığını söyleyebiliriz: Oğul görünürde, Baba ise şimdilik erişilemez olandadır. Peki ya Augustine? İtiraflar III'teki ünlü pasajda, sadece saldırmaya değil, aynı zamanda onlarla iletişim kurmaya çalışırken onların öğretileri hakkındaki derin bilgisini ortaya koyuyor.30 Daha önce, Augustine'in aşağıdaki iyi bilinen sözlerle, Maniheizt günlük duaların temel temasının parodisini yapıyor gibi görüldüğünü ("... saf bir yürekle ve doğru bir dille"), kendisinin de bir dinleyici olarak geçirdiği yıllar boyunca tekrar tekrar söyleyeceği ifadeyi savunmuştum:31... gururdan deli olan, son derece şehvetli ve Konuşkan, ağzında şeytanın tuzakları olan, senin adının, efendimiz İsa Mesih'in ve yorganımız olan kutsal ruhun paraklitinin hecelerinin yapışkan bir karışımıyla bulaşmış. Bu isimler dudaklarından hiç ayrılmadı, ancak boş bir ses ve dilin tıngırdamasından başka bir şey değildi çünkü kalpleri 29 On the Jewish Heritage to the Manichaeans anlatısı, onun 'gelecek çağda' tahta çıkmasıyla doruğa ulaştı, bkz. E. Smagina, "The Manichaeans Cosmogical Myth as a 'Re-Written Bible'", In Search of Truth, op. alıntı. [N. 1] 2011, 201-216. 30 Özellikle A. Kotzé'nin tartışmasına bakınız, "İtiraflar 3'teki 'Anti-Maniheizt' Pasaj ve onun 'Maniheizt İzleyicisi'", Vigiliae Christianae 62, 2008, 187-200; ve (örnek olarak) G. Mikkelsen'in tartışması, "Augustine and his Sources: The 'Devil's Snares and Birdlime' in the Mouths of Manichaeans in East and West", In Search of Truth, op. alıntı. [N. 1] 2011, 419-425. Augustine üzerindeki Maniheizt etkiler sorunu hakkında antik çağlardan günümüze kadar olan tartışmanın kısa bir özeti için bkz. J. van Oort, "Augustine's Life and Work'te Maniheizt Hristiyanlar", a.g.e. alıntı. [N. 3] 2010, bölüm 5 (s. 541-545). J. BeDuhn'un son monografisinin (Augustine's Manichaeans Dilemma, a.g.e. cit. [n. 3] 2010) belki de en anlamlı teması, Augustine'in hayatı boyunca günlük uygulamalarında ne kadar çok şeyi yanında tuttuğunu kanıtlamaktır. 31 Konf. III, 6 (10); tartışmanın devamı için bkz. I. Gardner, "'Saf Bir Kalp ve Doğru Bir Dille'", op. alıntı. [N. 4] 2011.

**--- SAYFA 102 ---**

mani, augustine ve tanrının vizyonu 83 hiçbir hakikatten yoksundur (haec nomina non recedebant de ore eorum, sed tenus sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri). Sürekli şunu söylüyorlardı: 'Hakikat, hakikat'; ve bana bu konuda anlatacakları çok şey vardı ama gerçek asla içlerinde yoktu. Akademisyenler bazen Augustinus'un güneşin ve ayın ilahi doğası hakkındaki Manici inançları itibarsızlaştırmaya çalışmasını takip eden genişletilmiş "mutfak metaforu"<sup>32</sup> tarafından yanıltılmıştır. Maniheist yemek ritüellerinden değil, günlük rejimden veya dua 'diyetinden' bahsediyor. Metaforun, İtiraf'ın temel teması, yani Tanrı'ya olan çaresiz açlığımız ve susuzluğumuz açısından okunması gerekir. Eğer güneş ve ay 'tabaklara' (fercula) ayrılmışsa,<sup>33</sup> bu tür halüsinasyonlarla tekrar tekrar beslenmek, daha da aç olmamız anlamına gelir. Augustinus'un büyük eserinin bu "Maniheist okumasına" IX. kitaptaki Ostia'daki meşhur bölümle devam edebiliriz.<sup>34</sup> Burada, dikkatli bir şekilde yapılandırılıp anlatının içine yerleştirilmiştir ve Augustinus, Tanrı'nın bu yaşamda gerçekten bilinebilecek ve "görülebilecek" şeylerini burada örneklendirir. Bilindiği üzere Augustine, annesi Monnica ile kendisinin yaşadığı ortak bir deneyimi aktarıyor:<sup>35</sup> Adım adım tüm maddi nesnelerin ve güneşin, ayın ve yıldızların yeryüzüne ışık tuttuğu gökyüzünün ötesine tırmandık. İçsel tefekkür ve diyalogla daha da yukarılara çıktık, eserlerine hayran kaldık, kendi zihnimize girdik. Biz onların ötesine geçtik... Yükselişin biçimsel modeli, felsefi çerçevesiyle birlikte açıktır: bedensel duyular }bedensel nesneler }cennet }zihin }sonsuzluk. 32 Bkz. A. Kotzé'nin mükemmel analizi, "İtiraf 3'teki 'Anti-Maniheist' Pasaj", op. alıntı. [N. 30] 2008, 194-195. Bunu yemek ritüellerine bir referans olarak okumak için, aynı eser. N. 20; ayrıca ör. G. Mikkelsen, "Augustine ve Kaynakları", a.g.e. alıntı. [N. 30] 2011, 420. Ancak bu pek mantıklı olmaz. Bir denetçi olarak yemek ve içmek günah ve itiraf vesilesiydi. Ritüel yemek zorunlu olarak seçilmişlere ayrılmıştı, çünkü bu, ilahi ruhun maddeyle olan karışıklığından kurtarıldığı kutsal, kurtarıcı bir çalışmaydı. Ama o zaman bile bunun güneş ve ay ile hiçbir ilgisi yoktu; ancak ışığın daha sonra yükselip bu portalları doldurup yeni çağa geçmesi hariç. 33 Ferculum burada genellikle bu şekilde tercüme edilir; ama muhtemelen Augustine'in anlamı, bu tür hayalet yiyeceklerin tekrar tekrar servis edilmesini gösteren "yemekler" olarak daha iyi tercüme edilebilirdi. Her halükarda, Augustine gönülsüzce de olsa ondan yediğini itiraf ediyor; ki bunun günlük dualara katıldığı anlamına geldiğini anlıyorum. Ayrıca bkz. De beata vita, I, 4. 34 Elbette bu konular pek çok bilim adamı tarafından çok detaylı olarak yazılmıştır. Buradaki amacım basitçe bunları bu makalede Maniheist öğretiler ve uygulamalar hakkında yapılan tartışmayla bütünleştirmeye çalışmaktır ve açıkçası Yeni-Platonculuğun etkisi gibi pek çok ilgili konu bir kenara bırakılmıştır. Özetimi J.P. Kenny'nin The Mysticism of Saint Augustine adlı eserine borçluyum. İtirafı Yeniden Okumak, (New York 2005); Bu çalışma aynı zamanda P. Henry'nin klasik eseri La Vision d'Ostie'ye (Paris 1938) olan borcunu da kabul etmektedir. 35 Konf. IX, 10 (24), çev. H. Chadwick, Saint Augustine. İtiraf, (Oxford 1991).



**--- SAYFA 103 ---**

84 iain gardner Güneş ve ay listelenmiştir; ama yıldızlarla birlikte sınıflandırılırlar (bu, Maniheist olmayan bir dönüş) ve tüm gök cisimlerine Tanrı'nın yaratımında sağlam, tarafsız bir yer verilir. Zirve deneyimi, ruhun Tanrı ile ilişkisinin ne kadar sınırlı olduğunu vurgulamaktadır ('...kalbin tam bir konsantrasyonuyla ona küçük bir dereceye kadar dokunduk'). Bunlar 'ruhun ilk meyveleridir' (Romalılar 8:23); ancak tefekkür doğası gereği eskatolojiktir ve bedenlenmiş ruh tarafından gerçekleştirilemez, yalnızca ölümden sonra gerçekleştirilir. Hayatta Tanrı'nın 'görülebilin' şeyi, 'Onu olduğu gibi göreceğimizde' ne olacağına dair yalnızca bir öngörüdür (1Yu. 3:2).<sup>36</sup> Augustinus diğer birçok yazısında 'Tanrı'nın vizyonu' konusuna geri dönmüştür. Örneğin, Yaratılış XII'nin Gerçek Anlamı'nda üç farklı görme türü hakkında uzun bir tartışma vardır. Bunlar 'bedensel', 'ruhsal' ve 'entelektüel'dir. Sonuncusu en mükemmelidir, çünkü o, Allah üzerinde tefekkürde kullanılan türdendir. Bu, anlaşılır şeylerin 'zihin gözüyle' görülmesidir. Bu bir tür coşku ve zarafetin ürünüdür. Açıkça bu, Mani ile çarpıcı bir tezat oluşturuyor ve Augustinus'un Platoncu dönüşünü kanıtlıyor. Mani'ye göre, daha önce de belirttiğimiz gibi, öğretinin kanıtlanmasını ve aslında doğrulanmasını sağlayan şey, fiziksel gözlerin görebildiği şeydir. Özellikle ilgi çekici olan, yaklaşık olarak yazılmış Mektup 147'dir. Görünmez Tanrı'nın nasıl görülebildiğini soran soylu kadın Paulina'ya yanıt olarak 413/414ce.<sup>37</sup> Augustinus'un yanıtı başlı başına neredeyse küçük bir kitaptır ve burada açıkça Matta 5:8'i tartışmaktadır. Aslında o şu noktadan yola çıkıyor: Biz Tanrı'nın görülebildiğine inanıyoruz çünkü biz bu ayeti okuyoruz (bkz. 147,3). Ancak daha sonra bedensel görme ile 'akıl bakışı'nı birbirinden ayırmaya devam ediyor (147, 4). Bu, Ambrose'dan (Luka İncili Üzerine Yorum) bir alıntıyla detaylandırılmıştır; Augustinus sanki bu konuda kendisinin dışında bir otoriteyi vurgulamak istercesine tartışmasında tekrar tekrar ona döner (147, 18 ve diğerleri). Allah bir mekânda değil, temiz bir kalpte görülür. O, bedensel gözlerle aranmaz, dokunularak tutulmaz, sözlerle duyulmaz veya yürüyüşüyle algılanmaz. Daha sonra kendisi de 1Tim'den alıntı yapıyor. 6:16, Tanrı 'yalnızca temiz yürekli olanların yaklaşılabileceği erişilmez ışıktaki oturur' (147, 44). Konu belki de en iyi şekilde burada açıklanmaktadır (147, 54): 36 Krş. Konf. XIII, 13 (14). 37 Paulina, Kuzey Afrika'da Katolik olmayan bir kadındı ve Armentarius'un karısıydı. Baştan sona The Works of St. Augustine'den alıntı yapıyorum. 21. Yüzyıla Yönelik Bir Çeviri. Mektuplar (cilt 2), tr. R.J. Teske, (New York 2003). Metin aynı zamanda de videndo Deo olarak da bilinir. Revizyonlar II'de 41 Augustine, TheCityofGod'da (XXII. Kitap) aynı konu hakkında yazdığını söylüyor. Metinler Vaaz 52 ve Mektup 92 gibi diğer ilgili pasajlarla birlikte karşılaştırılmalıdır.

### --- SAYFA 104 ---

mani, augustine ve tanrının vizyonu 85 Çünkü temiz kalpli olanlara ne mutlu, çünkü onlar Tanrı'yı onlara uzayda belli bir mesafede bir beden gibi gördüğünde değil, onlara gelip onlarla birlikte yaşadığında görecekler. Çünkü bu şekilde, tamamen Tanrı olduklarında değil, Tanrı onlara gelip onlarla birlikte mesken tuttuğunda, Tanrı'nın doluluğuyla doldurulacaklar. Bu tartışma Mektup 92'ye referansla desteklenebilir. Bu mektup, daha önce (MS 408) dul Italica'ya yazılmıştı. Tanrı, bu bedensel gözlerin değil, arınmış zihinlerin ışığıdır (92, 2). Bu şimdiki zamanda değil, gelecek zamandadır. Ama dinsizler onu görmeyecekler, çünkü onlar ne kutsanmış ne de temiz kalplidirler (92, 4). Mektup, Tanrı'yı ister bu yaşamda ister diriliş bedeninde bedensel gözlerimizle göreceğimizi söyleyenlere güçlü bir saldırıda bulunuyor. Dolayısıyla Augustine'e göre herhangi bir Tanrı görüşünün entelektüel bir eylem olduğu ve bedensel görüşten tamamen farklı olduğu açıktır. Tanrı, gelecek alemin kısa ve geçici bir beklentisi dışında, bu hayatta hiçbir yerde bulunmamalı ve görülmemelidir ve bu durumda bu bir lütf eylemidir. Peki bu gelecekteki alan nedir? Augustinus onu 'cennetin cenneti' (caelum caeli) olarak adlandırır<sup>38</sup> ve bunun Maniheizt yeni çağdan (aynı zamanda 'halkın evinin krallığı' olarak da adlandırılır) o kadar da farklı olmadığını görmek ilginçtir.<sup>39</sup> Bu cennet ne yaratılmamış Tanrılığın içinde ne de Teslis ile ebedidir. Bu ilk yaratılıştır (Yaratılış 1:1, Mezmur 148:8'e atıfla okunur).<sup>40</sup> Augustine bunu İtiraflar XII:41'de tartışır... not: yaratılmış olan "cennetin cenneti" bile sizinle ebedidir. Onun hazzı yalnızca sizdedir. Şaşmaz bir saflıkla içinizdeki susuzluğunu giderir... Rab'bin 'cennet cenneti' için sizin Ev'inizden daha iyi bir isim bulamıyorum. Orada hiçbir başarısızlık yaşamadan veya başka bir şeye yönelmeden zevkiniz seyredilir. Saf kalp, görünen göklerin üzerindeki göklerdeki şehrinizin vatandaşları olan kutsal ruhların sarsılmaz huzurunda mutlak uyum ve birliğin tadını çıkarır. Burası aşkın alem, Tanrı'nın evi veya göksel şehirdir.<sup>42</sup> Caelum caeli ruhların kolektif diyarı ve ruhun anavatanıdır. <sup>38</sup> Bkz. J.P. Kenny'nin tartışması, The Mysticism of Saint Augustine, a.g.e. alıntı. [N. 34] 2005, 113-115. <sup>39</sup> Keph1 39, 11. Burada muzafer İlk İnsan'ın yükselişi anlatılmaktadır. <sup>40</sup> Böylece Konf. XII, 15 (20). <sup>41</sup> Konf. XII, 11 (12); tr. H. Chadwick, İtiraflar, a.g.e. alıntı. [N. 35] 1991. <sup>42</sup> J. van Oort, Augustinus'un Kudüs ve Babil'indeki 'iki şehir' hakkındaki öğretisinin olası Maniheizt arka planını tartışıyor. Augustine'in Tanrı Şehri ve İki Şehir Doktrininin Kaynakları Üzerine Bir Araştırma, (Leiden 1991; repr. 2013) 212-229. Göksel 'şehir'e ilişkin birçok ilginç referansı bir araya getiriyor, ancak ne yazık ki bunu yeni çağa atıfta bulunmadan 'iki krallık' bağlamında yapıyor. Bu detayın detaylandırılmasının tezin daha da geliştirilmesi açısından verimli olacağına inanıyorum.

### --- SAYFA 105 ---

86 iain gardner Zamanın ve mekanın dışında olmasına rağmen yine de yaratılmış bir şeydir. Derin düşüncenin, saf kalp tarafından aracısız ve doğrudan "yüz yüze" olabileceği yer burasıdır. Augustinus'un gençliğinde Maniheizt uygulamaları reddettiği doğrudur; ancak kendisini bu mirastan kurtarmakta ne kadar başarılı olduğu merak uyandırıcı ve açık bir soru olmaya devam ediyor. Aslına bakılırsa, benim açımdan, Augustine'in 'cennetin cenneti' hakkındaki kitabını okumak garip bir şekilde 'yeni çağ'ı daha önce hiç olmadığı kadar iyi anlamamı sağladı!

## --- SAYFA 106 ---

AZ VE ÇOK: AUGUSTINE'İN MANİKELLERLE TARTIŞMASININ BİR MOTİFİ Andreas Hoffmann İlk bakışta, "az" ve "çok" kavramı, bazı ilginç bireysel gözlemler sağlayan çok özel bir yan konu gibi görünüyor, ancak hayati bir öneme sahip gibi görünmüyor. Bana göre bu ilk izlenimin daha yakından incelendiğinde revize edilmesi gerekiyor. İki grubun karşıtlığı yalnızca antik felsefenin bir konusu olmakla kalmaz, aynı zamanda karşılaştırmının kendisi ve yargıları Augustinus'un entelektüel biyografisinde tekrarlanan ve önemsiz olmayan bir rol oynar.1 Yalnızca etkili bir edebi aracın işleviyle sınırlı değildir. En geç Hortensius'un okunmasından bu yana, hakikat meselesi Augustinusçu düşüncenin merkezinde yer alır. Sonraki yaşamının tümü "bilgelik" çabasıyla etkilenir. Cicero'ya göre bu bilgelik, geniş anlamda "ilahi ve beşeri meseleler ile bunların nedensel ilişkilerinin bilgisini" içermektedir.2 Bu çaba, Hortensius'ta da görüldüğü gibi, aynı zamanda entelektüel ve pratik-etik bir iştir. Gerçeğe dair bir içgörü ancak bilgi arayışına karşılık gelen bir yaşam tarzının eşlik etmesi durumunda elde edilebilir, dolayısıyla entelektüel ve etik boyut birbirine bağlıdır. Bu nedenle Hortensius, Augustine'de tüm hayatı boyunca itici güç olarak kalacak olan hakikat arayışını başlatır. Hortensius'un okunmasından Katolikos'a dönüşe kadar bu hakikat arayışının çeşitli istasyonları yaygın olarak bilinmektedir ve iç ilişkiler birçok araştırmayla açıklığa kavuşturulmuştur.3 Bu nedenle, aşağıdaki değerlendirmeler amaçlanmaktadır \* Çevirisi için Lena Clemens'e minnettarım. 1 Felsefedeki kavram için bkz. H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des argümanum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden 1980. Augustine için bkz. A. Hoffmann, *Art. Pauci*, içinde: AL 4, 3/4 (baskıda). 2 Cic., *Hort. frg.* 94 (Grilli) (M. Tullius Cicero, Hortensius, ed. Albertus Grilli, Milano 1962) = 6 (Straume-Zimmermann) (Marcus Tullius Cicero, Hortensius. Lucullus. Academici libri, ed. L. Straume-Zimmermann / F. Broemser / O. Gigon, München 1990): "sapientia autem est... rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res Continentur, scientia." 3 E. Feldmann'ın çalışmaları hala önemlidir (bkz. aşağıdaki not 4.24); bkz. ayrıca J. Trelenberg,

## --- SAYFA 107 ---

88 Andreas Hoffmann, şu ana kadar çok az fark edilen bir yönüyle resmi tamamlıyor. Az ve çok motifi, genç Augustinus'tan olgun ilahiyatçıya kadar olan entelektüel gelişimde bulunabilir. Odak noktam genç Augustinus'un Hortensius'tan Maniheizme ilerlemesindeki ve onun Maniheizm karşıtı mücadelesindeki karşıtlığın önemi üzerinde olacak. Aşağıdaki temel soruların dikkate alınması gerekir: Augustinus'un entelektüel gelişiminde azınlık ve çoğunluk motifinin önemi nedir? Onun Maniheizm'e yönelmesinde bunun nasıl bir etkisi var? Katolikliğe dönüşünde ve daha sonra Maniheizm'e karşı yürüttüğü kampanyada bu nasıl bir rol oynuyor? 1. Hortensius Gerçeği arama dürtüsüyle birlikte Hortensius, Augustinus'u bu gerçeğin yalnızca "az sayıda" kişi arasında bulunabileceği inancına sürükler. "Tanrılar felsefeyi yalnızca birkaç kişiye vermiştir" ve bu, onların insanlığa verdikleri en büyük armağandır ve verebilecekleri en büyük armağandır.5 Augustinus'un kendisi bu ifadeyi ne yazık ki herhangi bir kaynak belirtmeden Cicero indeciuitate Dei'ye atfeder. Grilli bu pasajı Hortensius baskısına frg olarak dahil etti. 111,6 bunu Cicero'nun Lactantius tarafından korunan bir beyanıyla birleştirerek felsefenin "uulgaris" olmadığını, çünkü bunu yalnızca bilim adamlarının başarabileceğini iddia eder.7 Ancak bu iki parçanın gerçekten Hortensius'a atfedilip atfedilemeyeceği tartışmalıdır. Augustine'in onlarla Augustin als Rhetor von 386'da da karşılaşabileceği gerçeğinin yanı sıra: V.H. Drecoll (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 144-148; G. Wurst, *Augustin als "Manichäer"*, aynı eser. 148-153; V.H. Drecoll, *Die "Bekehrung"* in Mailand, aynı eser. 153-164; V.H. Drecoll / M. Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011, 58-80. 4 Bkz. Ağustos, *konf.* 3,7f.; Beata takımı. 4. Hortensius'a güncel bakış: K. Schlapbach, *Art. Hortensius*, içinde: AL 3 (2004-2010), 425-436; bkz. özellikle E. Feldmann, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Münster (masch.) 1975; L. Straume-Zimmermann, *Hortensius. Versuch einer Rekonstruktion*, içinde: Marcus Tullius Cicero, Hortensius. Lucullus. Akademik kitaplıklar, ed. L. Straume-Zimmermann / F. Broemser / O. Gigon, München 1990, 327-370. 5 Bkz. Ağustos, *ciu.* 22,22 (CCL 48 I. 121-124): "(philosophia) quam dii quibusdam paucis, ait Tullius, uerammederunt; nechominibus, inquit, abhis aut datum est donum maius aut potuit ullum dari." 6 Bkz. Cicero, Hortensius frg. 111 (Izgara). 7 Bkz. Cicero, Hort. frg. 88 (Izgara) = Lak., *inst.* 3,25,1; bkz. ayrıca Cic., Hort. frg. 89 (Grilli) (Lact., *inst.* 3,25,12).

**--- SAYFA 108 ---**

az ve çok 89 başka bir bağlamda<sup>8</sup> Straume-Zimmermann frg'yi dahil etmeyi reddetti. 111 (Grilli), Latin-Almanya baskısında, felsefeyle bağlantılı zorluklara yapılan vurgunun Hortensius'un korumacı niyetine uymayacağını öne sürüyor.<sup>9</sup> Ancak bu argüman ikna edici görünmüyor. Ciceroncu Hortensius, sürekli olarak hakikati arayarak ve تنها-feragatkar bir yaşam tarzı yaşayarak felsefi varoluşa potansiyel olarak erişebilecek eğitimli bir izleyici kitlesine hitap ediyor. Gerçeği kavrayan "azınlığa" ait olmak aslında bu izleyici için arzu edilen bir hedef olabilir. Bu parçaların Hortensius'a kesin olarak atfedilip atfedilemeyeceği sorusuna bakılmaksızın, felsefenin "elitist" özelliğinin Hortensius'un genel niyetine karşılık geldiğine ve Cicero tarafından da açıkça ifade edildiğine şüphe yoktur. Frg'ye göre. Kesinlikle Hortensiyen bir ifade olan 115, felsefi varoluş (uita contemplatiua) hem entelektüel hem de etik açıdan çok yüksek zorluklar sunar. "Felsefe içinde yaşayan" ve herkesin arzu ettiği talih bu olan kişinin "gece gündüz" gerçeği aramayla ilgilenmesi, kapsamlı yeteneklerini geliştirmesi ve bu standartları sürekli sürdürmeye dikkat etmesi gerekir.<sup>10</sup> Bilimlerde kapsamlı bir eğitim, bu hedefin önemli bir önkoşuludur<sup>11</sup> ve entelektüel çabalar, erdemlerin belirlediği bir yaşam tarzına bağlanmalıdır. Mutluluk, nasıl hoşunuza gidiyorsa öyle yaşarsanız değil, yalnızca ahlaki açıdan uygun olanı (quod decet / oportet) tanıyıp başarmaya çalışırsanız elde edilebilir.<sup>12</sup> Şöhret, zenginlik veya zevk kazanımı gibi dünyevi mallar elbette bunun bir parçası değildir, ancak kitleler bu dünyevi malları mutluluk alametleri olarak görür ve bunların peşine düşer. Cicero onlara karşı, özellikle de cinsel arzunun en büyük "uoluptas" olduğu, makul düşünceyle çeliştiği ve onun en güçlü düşmanı olduğu konusunda güçlü bir uyarıda bulunur.<sup>13</sup> Gerçek zenginlik yalnızca mülkiyette elde edilebilir. Tanrılar, Platon'un Timaios'unu ima eden Cicero'nun Academici'sinde yer almış olabilir, bkz. Cic., Acad. 1,2,7'nin yanı sıra Plat., Tim. 47b. Dahası, Grilli'nin 111 numaralı parçasının, Hortensius'un bir parçası olduğu açıkça işaretlenen, hemen ardından gelen 112 numaralı parça için mutlaka bir önkoşul olması gerekmez; bu daha ziyade Pelagius karşıtı bir bakış açısıyla ele alındığında Porphyrios'la olan tartışmanın bağlamına ait olabilir, bkz. Doignon 169-171. 9 Bkz. Straume-Zimmermann, Rekonstruktion 328. 10 Krş. Cic., Hort. frg. 115 (Grilli) = 102 (Straume-Zimmermann). 11 Bkz. Straume-Zimmermann, Rekonstruktion 331, frg'ye referansla, 14.78 (kendi sayımına göre). 12 Bkz. Cic., Hort. frg. 59a (Grilli) = 69 II / 70 II (Straume-Zimmermann). 13 Bkz. Cic., Hort. frg. 84 (Grilli) = 84 I (Straume-Zimmermann).

## --- SAYFA 109 ---

90 andreas hoffmann erdemleri.14 Doğru yolda kalan, yani akılla ve sürekli hakikat arayışıyla belirlenen kişi, "insanlığın" yanılgılarına ve ahlaksızlıklarına bulaşmaz.15 Bu, böyle bir yaşam sürebilen az sayıda kişi ile geniş, felsefeden uzak kitleler arasındaki zıtlığı ortaya koyar. Cicero, Hortensius'la yakından ilgili bazı pasajlar içeren Tusculan Tartışmaları'ndaki arka planı gösteriyor. Onun bakış açısına göre insanoğlu, kötü davranışlardan ve yanlış tutumlardan güçlü bir şekilde etkileniyor ve böylece çocukluktan itibaren kalıtsal olan tüm iyi yetenekler sefahate uğruyor. Aile, öğretmenler, şairler ve temelde "halk" (populus) bu yanlış tavırları aktarırlar. Çevredeki kitleler (multitudo) genel bir kural olarak "kötülük" konusunda hemfikirdir; ergen onların sahte erdemlerini ve yönelimlerini benimser. Bu "hastalığı" ancak felsefe tedavi edebilir.16 Cicero, bu sonucu, felsefeye övgüler yağdırdığı Hortensius'a yaptığı iddialı göndermeyle ilişkilendirir.17 Daha sonra açıklayacağı gibi, felsefi varoluş, yalnızca entelektüel açıdan yetenekli ve ahlaki açıdan üstün, toplumdan uzaklaşan birkaç kişinin meselesidir. Dolayısıyla felsefe "birkaç kişinin yargıç olmasıyla yetiniyor", kitlelerden bilinçli olarak uzak duruyor ve buna göre ona şüpheyle bakılıyor.18 Bu temel kanaatte Cicero, platonik geleneği takip ediyor. Çok az kişi felsefe yapabilir, geniş kitleler bunu yapamaz.19 Fikirler dünyasını hayal etme çabası yaşam boyu süren bir süreçtir. "Die Vollendung des menschlichen Lebens lässt sich eben nicht durch einen einsemestrigen Kurs in platonischer Ideenlehre erzielen, sondern steht am Ende eines jahrzehn-telangen Bildungsprozesses, in dessen Verlauf die gesamte Persönlichkeit umgeprägt werden muss."20 Lactantius da bu prensibe atıfta bulunur ve 14 Krş. ekler. Cic., Hort. frg. 72 (Izgara). 15 Bkz. Cic., Hort. frg. 115 (Grilli) = 102 (Straume-Zimmermann): "... sic assetimandum est quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in rasyonel et investigandi cupiditate, et quominus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitii et erroribus, hoc est faciliorem ascensum et reditum caelum ön planda. 16 Bkz. Cic., Tusc. 3,1-3 (Straume-Zimmermann'ın baskısında 4 numara olarak listelenmiştir). 17 Bkz. Cic., Tusc. 3,6. 18 Bkz. Cic., Tusc. 2,4 (= Cic., Hort. frg. 3 [Straume-Zimmermann no. 3]), yine Hortensius'a atıfta bulunmaktadır. Bilginin ideali için ayrıca bkz. Tusc. 5,68: Zeka, erdem ve hakikati hevesli bir şekilde aramak bu idealin önkoşullarıdır. Böyle bir zihnin üçlü kazancı, şeyleri tanımakta, doğayı açıklamakta, neyin çabalamaya değer olduğu ile neyin kaçınılması gerektiğini, yani doğru yaşam tarzını ve son olarak mantığı birbirinden ayırmakta yatmaktadır. 19 Bkz. özellikle Plat., sırasıyla. 6 491ab; 494a. Bkz. Th. Fuhrer, Die Platoniker und die civitas dei (Buch VIII-X), içinde: Chr. Horn (ed.), Augustinus. De civitate dei (Klassiker auslegen 11), Berlin 1997, 102-105. 20 J. Brachtendorf, Augustinus und der philosophische Weisheitsbegriff, içinde: Th. Fuhrer

## --- SAYFA 110 ---

az ve çok 91 Stoacıların<sup>21</sup> ve Epiküroşçuların da bunu desteklediğine dair bir ipucu. Genelde kadınların ve kölelerin de felsefe yapabildiklerini varsaysalar da felsefe dünyası fiilen onlara kapalı kalıyor. Felsefenin gerekli önkoşulları, yani tüm bilgi alanlarında bütünsel eğitim ve daha yüksek beceriler, bu temel beceriler eğitimlerine dahil edilmediğinden ne kadınlar ne de köleler tarafından karşılanamaz. Son olarak Lactantius, Cicero'ya atıfta bulunarak felsefenin kitleler için ulaşılmaz olduğu sonucuna varır.<sup>22</sup> Dolayısıyla Hortensius'un "elitist" tutumu konusunda hiçbir şüphe olamaz. Bu tutum ayrıca felsefede yaygın olarak kabul edilen bir aksiyoma da karşılık gelir. Felsefeyi teşvik etmek için gerçek felsefeyi özellikle yetenekli bireylerden oluşan küçük bir çevreyle sınırlamak, benim görüşüme göre, başlangıçtan itibaren ters etki yaratmaz. Cicero ayrıca tanıtım konuşmasının sonunda olumlu bir dengeden söz ediyor: Felsefeci olarak yaşayan herkes daha "barışçıl" bir ölüm umut edebilir ya da ölümden sonraki yaşam varsa, ruhları için kolaylaştırılmış bir "yükseliş ve cennete dönüş" umut edebilir.<sup>23</sup> 2. Maniheizm Hortensius'u okuyarak canlanan çocukluğuna ait dini anıların harekete geçirdiği Augustine, Hristiyanlık dünyasında hakikati aramaya başladı. İncil'i okuma konusundaki başarısız girişimi bunu gösteriyor. "Birkaç gün içinde" kendisini coşkuyla Katolik'e değil, Maniheistlere bağlar.<sup>24</sup> Görünen o ki Maniheistler, Augustinus'un aradığı çok doğru, daha yüksek Hristiyanlığı sunuyorlar. (ed.), Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen (Philosophie der Antike 28), Stuttgart 2008, 262, fn. 5 (bkz. Plat., sırasıyla 7 540a). 21 Bkz. örneğin Seneca, de ira 2,10,6: "Non irascetur sapiens peccantibus: quare? Quia scit neminem nasci sapientem sed fieri, scit paucissimos omni aevo sapientis evadere, quia condicionem humanae vitae perspectam habet; nemo autem naturae sanus irascitur." 22 Bkz. Lak., inst. 3,25,7-12 (Cic., Hort. frg. 89 [Grilli], bkz. yukarıda): "... Ob eam causam Cicero ait çok yönlü bir felsefeden nefret ediyor." 23 Bkz. yukarıdaki not. 15. Cic., Hort için. frg. 115 ve 110 (Grilli) bkz. M. Testard, Observations sur la pensée de Cic., orateur et philosophe. Ünsüzler judéo-chrétienne III geleneğine uygundur. L'Hortensius, içinde: Revue des Études Latines 79 (2001) 61-69. 24 Bkz. Ağustos, duab. BİR. 1 (CSEL 25 s. 51,6f.). Motifler için bkz. özellikle Feldmann, Einfluss; ayrıca: Aynı kaynaktan, Der Übertritt Augustins zu den Manichäern, içinde: A. Van Tongerloo / J. van Oort (eds.), The Manichaeen NOYΣ. 31 Temmuz - 3 Ağustos 1991 tarihleri arasında Louvain'de düzenlenen Uluslararası Sempozyum Bildirileri, Louvain 1995, 103-128; id., Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer ProblematikbeimjungenAugustinus,in:C.Mayer/K.H.Chelius(eds.),Homospiritalis.Festgabe für Luc Verheijen, Würzburg 1987, 100-117.

## --- SAYFA 111 ---

92 andreas hoffmann Hristiyanlığın Kutsal Yazılarına atıf yaparak, "Teslis" inancıyla ve İsa'ya olan dindarlıkla kendilerini Hristiyan olarak tanımlıyorlar. Ancak ana kilisenin aksine kendilerini daha yüksek standartlar talep eden küçük bir seçkinler grubu olarak tanımlıyorlar. Zaten diğer pek çok (Katolik) Hristiyanın aksine "azınlık"tan oluşan bir topluluk oluştururken, aynı zamanda kendi toplulukları içinde "sıradan" denetçiler ve "pauci electi" arasında açıkça ayrışıyorlar.<sup>25</sup> Faustus örneğinde de görüldüğü gibi, ikincisinin hakikate dair daha derin bir bilgiye sahip olduğuna ve radikal çileciliğin zorlu taleplerini yerine getirdiğine inanılıyor. Maniheistlerin hem entelektüel hem de ahlaki talepleri, Augustinus'un Maniheist Hristiyanlığa bağlanma konusundaki temel motifleridir ve her ikisi de azınlık ve çoğunluk motifleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. 2.1. Entelektüel Talep: Az sayıda "Aydınlanmış" Kuzey Afrika Maniheistlerinin entelektüel taleplerine dair pek çok kanıt vardır.<sup>26</sup> Gerçeğe dair makul içgörüler sağlama vaadi, Mani'nin getirdiği "gnosis", "scientia"ya dayanmaktadır. Mani, Mesih tarafından kehanet edilen ve "tüm gerçeğe" rehberlik eden Paraklit'tir (Yuhanna 16,13). Maniheist Felix bu temel kanaati kararlı bir şekilde dile getiriyor: Mani bildirisinde bize başlangıcı, ortayı ve sonu öğretti ("docuit nos"); bize dünyanın yaratılışını ("docuit nos"), neden ("quare") yaratıldığını, neyden yaratıldığını ve onu hangi güçlerin şekillendirdiğini öğretti; bize gece ve gündüzün neden ("quare") olduğunu öğretti ("docuit nos"); bize güneşin ve ayın gidişatını ("docuit nos") öğretti. Bunu ne Pavlus'ta ne de diğer havarilerin yazılarında bulamadığımız için, Mani'nin Paraklit olduğuna inanmaya teşvik ediyoruz.<sup>27</sup> 25 Krş. Decret, L'Afrique manichéenne (IVe – Ve siècles). Étude historique et doctrinale 1, Paris 1978, 188–191. Ancak "paucitas" genellikle birkaç "electi" ile sınırlı olmamalıdır. 26 Bkz. A. Hoffmann, Erst einsehen, dann glauben. Die nordafrikanischen Manichäer zwischen Erkenntnisanspruch, Glaubensforderung und Glaubenskritik, içinde: J. van Oort / O. Wermelinger / G. Wurst (eds.), Augustine and Manichaeism in the Latin West. Uluslararası Maniheist Araştırmalar Birliği (IAMS) Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri (NHMS 49), Leiden 2001, 77–85; J.D. BeDuhn, Augustine'in Maniheist İkilemi 1. Dönüşüm ve Döneklik, MS 373–388, Philadelphia 2010, 29–33; Drecoll / Kudella, Augustin 63–66. 27 Bkz. C. Fel. 1,9 (CSEL 25 s. 811,13–18): "(et quia Manichaeus) per suam praedicationem docuit nos initium, middle et finem; docuit nos de Fabrica mundi, quare facta est et unde facta est, et quifecerunt; docuit nos quare dies et quare nox; docuit nos decursus solis et lunae: quia hoc in Paulo non audiui nec in ceterorum apostolorum scripturis, hoc credimus, quia ipse est paracletus".



## --- SAYFA 112 ---

az ve çok 93 Bu bağlamda “gerçekliğin tamamı” çok keskin bir şekilde anlaşılmaktadır. Mani'nin öğretileri, Katoliklerin Yeni Ahit'inin bıraktığı boşlukları doldurur (Eski Ahit zaten reddedilmelidir); başlangıçları gösterir, şimdiki zamanı kozmik olaylarla birlikte açıklar ve eschata hakkında bilgi verirler. “Docuit nos” ve “quare” anaforası bu mesajın rasyonel karakterini vurgulamaktadır. Dünyadaki gidişatın bu iki prensibin öğretilmesiyle anlaşılır hale gelmesi gerekmektedir. Fortunatus'a<sup>28</sup> göre, dünyanın doğal durumunu açıklayabilen “scientia rerum” yani madde bilgisi bu düalizmin anlaşılmasında yatmaktadır. Bu tez, “hem ilahi hem de insani meselelerin ve bunların nedensel ilişkilerinin anlaşılması” ile ilgili Ciceroncu biliş idealini hatırlatmaktadır.<sup>29</sup> Ancak Maniheist gelenek içerisinde biliş, Paraklit'in beyanı ile verilen vahye dayanmaktadır. Bu - tamamen Gnostik benlik anlayışına uygun olarak - kurtarıcı bilgidir.<sup>30</sup> Epistula fundamenti bu temel inancı açıkça ifade eder: Paraclete Mani'nin sözlerini dinleyen, onlara “inanan” ve onları (yaşam davranışlarında) gözlemleyen hiç kimse ölüme maruz kalmayacaktır. Sonsuz yaşam aleminde kalmalarını sağlayan özgürleştirici, “ilahi bilgi” kazanırlar.<sup>31</sup> İlk insan çiftinin ortaya çıkışına kadar olan ilk başlangıçlara ilişkin bilgi, bu bilginin ilk kısımlarından biridir. Epistula'nın anlatıcısına göre bu konuyla ilgili pek çok farklı gelenek vardır ve bu soruların “gerçeği”ni Mani -ve onun tarafından kendisine kesin bilgi bahsedilen- dışında hiç kimse bilmez.<sup>32</sup> Epistula'yı dinleyerek birey inisiye olur, daha önce bahsedilen bilgiye ulaşır ve böylece “aydınlanmaya” ulaşır.<sup>33</sup> Bu, Mani'nin müritlerini “hemen hemen her halk”tan ayırır ve bu 28 Fortunatus, Ağustos'ta, c. Kale. 14 (CSEL 25 s. 91,8-12); 20 (s. 99,21). 29 Bkz. yukarıdaki not 2. 30 Bkz. Feldmann, Übertritt 125. 31 Krş. ep. fon. frg. 2 (ed. Feldmann [Die “Epistula fundamenti” der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion, Altenberge 1987, 10f.]). 32 Bölüm. Fon. frg. 4a (ed. Feldmann) (= Ağustos, c. ep. Man. 12,14): “de eo igitur, inquit, frater dilectissime Pattici, quod mihi significasti dicens nosse te cupere, cuiusmodi sit natiuitas Adae et Euae, utrum uerbo sint idem prolati, an progeniti ex corpore, answerebitur Bu, aynı zamanda birçok farklı tartışmaya yol açacak şekilde, her zamanki gibi, bu anma anısına eklenen bir metinle uyumlu. süper Adae ve Euae nesil prouenisset manifesto cognoscere, numquam yolsuzluk ve ölüm subiacerent. 33 Bkz. Ağustos, yak. ep. Adam. 5,6 (CSEL 25 s. 197,8-10).

## --- SAYFA 113 ---

94 Andreas Hoffmann, Maniheistlerin dünyanın geri kalanının aksine küçük ve ayrıcalıklı bir grup oluşturmasının nedenidir. Dünyaya ilişkin bütünsel, rasyonel bir anlayış vaadi, Augustinus'un Maniheistlere katılmasının belirleyici nedenlerinden biridir. "ueritas, ueritas" – bu sloganla genç Augustine'i baştan çıkarıyorlar.<sup>34</sup> Bu reklamın etkileri özellikle Maniheist Honoratus'a yönelik histerik eserlerde sergileniyor. Kartaca'da görünüşe göre ortak çalışmaları sırasında Augustine, önceki direnişine rağmen onu Maniheistlerin yanına çekmeyi başardı. Augustinus, papaz olarak atanmasından kısa bir süre sonra, Honoratus'u Maniheistlerden caydırmaya ve onu Katolik'e yönlendirmeye çalışır.<sup>35</sup> Kartaca'da birlikte geçirdikleri zamana dönüp baktığında Augustinus şöyle özetliyor: Maniheistler, talepleri ve vaat edilen rasyonel biliş ("magna quadam praesumptione ac pollicitatione rationum"; "mera et simplicitatione" Tanrı'ya); gerçeğin dikkate alınmasına ve "geliştirilmesine" dayanırlar ("discussa et enodata veritate").<sup>36</sup> Bunun tersine, Katolik inancın rasyonel biliş üzerindeki üstünlüğünü "talep eder".<sup>37</sup> Ortak deneyimlere başvurulması nedeniyle, ayrıntılar tarihsel olarak oldukça güvenilirdir. Bununla birlikte, Augustinus'un, muhatabını Katolik'e yönlendirmeyi amaçlayan argümanında, genel olarak, öğretinin herhangi bir içeriğine değinmeden, hakikat arayışının makul olarak nerede başlaması gerektiğini savunması ilginçtir. Doktrinlerden sapma olması durumunda, en çok mürit sayan bilgelik öğretmenlerinin dikkate alınmasını önerir. Buna karşılık Augustine tartışma ortağının itirazını dile getiriyor: "Fakat gerçek yalnızca birkaç kişi arasında bulunabilir". İtirazın "gerçeğin doğası"ndan ("ui ueritatis") kaynaklanabileceğini gösteriyor.<sup>38</sup> Görünen o ki ve muhtemelen ortak düşünce gelenekleri nedeniyle Augustine, muhatabının birkaç hakikat uzmanının aksiyomuna aşına olduğunu ve bunun Katolik'e karşı kullanılabileceğini varsayıyor. 34 Ağustos, konf. 3,10 (CCL 27 c. 6,6). 35 Kişisel ayrıntılar için Honoratuscf.A.Hoffmann, Art.Honoratus, in: AL3 (2004–2010) 421f.; id., Augustins Schrift De utilitate credendi. Eine Analyse (MBT58), Münster 1997, 24–35. 36 Bkz. Ağustos, kullanım. inanç. 2 (FC 9 s. 82,22f.; 80,17; 80,23–82,1). Bkz. A. Hoffmann, Einleitung, içinde: Augustinus, De utilitate credendi. Über den Nutzenden Glaubens (FC9), Freiburg 1992, 21–23; ders., Augustins Schrift, 171–177. 37 Bkz. Ağustos, kullanım. inanç. 2 (FC 9 s. 80,21–23.): "... quod nos hurafe terreri et fide nobis ante rasyonel imperari dicerent." 38 Bkz. Ağustos, kullanım. inanç. 16 (FC 9 s. 122,1–4): "'At enim apud paucos quosdam est veritas.' Scis ergo iam, quae sit, si scis, apud quos sit. Nonne dixeram paulo ante, ut quasi kabalar quaereremus? Sed si ex ipsa vi veritatis paucos eam tenere coniectas, qui vero sint, nescis: sterlin, si..."

**--- SAYFA 114 ---**

Az ve çok olanların fikirlerini zayıflatmak için önceden tahmin etmesinin nedeni budur. Bu noktaya daha sonra tekrar dönmemiz gerekecek. 2.2. Etik Talep: Birkaç "Aziz" Etik ayrıcalık iddiası, entelektüel farklılık iddiasından çok daha açıktır. Özellikle Secundinus ve Faustus Batılı Maniheiztlerin benlik algısını yansıtmaktadır. Kendisi de denetçi olan Secundinus, insanoğlunu şeytanın egemenliği altında görüyor. Çarmıha gerilmeye kadar olan birçok Yeni Ahit bölümü ve özellikle sıradan insanların davranışları bunu doğrulamaktadır. Bütünüyle "halk" (populus), "kalabalık" (multitudo), kitleler (turba), özellikle de kadın kitlesi erdeme ulaşamaz, erdem onların erişemeyeceği bir yerde kalır.<sup>39</sup> Sonsuz yaşama ulaşmak için Maniheizt ahlakın katı taleplerine uyulması gerekir, ancak çok az kişi bunu başarabilir. Secundinus 7,13f Dağı'nı kullanıyor. iddiasını desteklemek için: Şeytan, insanları "kurtarıcının dar yolundan" saptırmaya çalışır ve bu nedenle Secundinus, imanlı kardeşini acilen dar yolu takip etmeye çağırır.<sup>40</sup> Bu argümanla, geniş yolda yürüyenlerin çoğunluğu ile dar yolda yürüyenlerin az olduğu arasındaki zıtlığı teşvik eder ve bunu İsa'nın sözlerine atıfta bulunarak haklı çıkarır. Bu pasaj, Maniheizt literatürde sıklıkla bu niyetle kullanılmaktadır.<sup>41</sup> Faustus, Maniheiztlerin ana kilisenin aksine bir azınlık olduğunu, bunun da esas olarak daha yüksek ahlaki taleplerden kaynaklandığını kanıtlamaktadır. "Yarı-Hıristiyanlar" ile ilgili tartışma ve onların "zekice, sinsiz tezlerini" "kurnaz sorularla"<sup>42</sup> savunmaya yönelik el kitabında, Manicilerin İsa'nın (fiziksel) doğumuna inanmadıkları için müjdeyi kabul etmeyecekleri suçlamasını ele alır. Faustus, karşı argümanında müjdenin "kabulünün" iki boyutu içerdiğini, yani günah çıkarma beyanlarının entelektüel olarak onaylanması ve etik taleplerin pratik olarak gerçekleştirilmesinin altını çizer. Faustus açıkça 39'a değinmektedir. Bölüm, bölüm. 4 (AOW 22 l. 19-22): "Illa nunc addo, quae praesens actitat multitudo, a qua tantum virtus procul est, quantum populo clausa est. Nec enim virtus est, ad quam turba pervenit, et turba quam maxime feminarum." Kudella AOW 22, 236, not 56, populus = insanlar ve multitudo/turba = ana Katolik Kilisesi arasında ayrım yapılması gerektiğini varsayar. 40 Bkz. Bölüm, bölüm. 1 (AOW 22 l. 14f.); 3 (l. 22f.). 41 Bkz. M. Stein, Codex Thevestinus. Text, Übersetzung, Erläuterungen (PapyCol 27, Manichaica Latina 3,1), Paderborn 2004, 259; Kudella, AOW 22, 335. 42 Krş. Ağustos ayında Faustus, c. Faust. 1,2 (CSEL 25 s. 251,22-252,7). Maniheizt Augustinus'un kendisi Katolik Hıristiyanları "nonnullis quaestiunculis"i köşeye sıkıştırıyor, bkz. konf. 3,21 (CCL 27 c. 12,10f.).

## --- SAYFA 115 ---

96 andreas hoffmann birincisi daha kolay, ikincisi ise daha zor ve daha değerlidir. Bir Maniheizt olarak, kendisinin gökteki babasından bahsettiğini öne sürerek İsa'nın insan doğasını reddetse bile, her iki yönü de karşılıyor.<sup>43</sup> Ancak asıl odak noktası etik yön üzerindedir. Yaşam tarzında Faustus, Dağdaki Vaazın Mutlulukları'nda, son yargı konuşmasında, misyonerlik vasiyetinde veya İsa'nın İncil'deki diğer sözlerinde öne sürülen temel Hristiyan taleplerini karşılamaktadır.<sup>44</sup> Katoliklerin, İsa'nın insan doğumu da dahil olmak üzere her şeyi yalnızca sözlü olarak itiraf edeceklerini, ancak etik talepleri karşılamayacaklarını savunur. Katolikler bunu yaparken daha kolay, çocukça basit yolu seçtiler. "Bu nedenle kitleler, Tanrı'nın krallığının sözlere değil davranışa bağlı olduğunu bilmeden haklı olarak size yöneliyor ve benden uzaklaşıyor."<sup>45</sup> Her Maniheizt, toplum içindeki statüleri ne olursa olsun, Faustus'un örnek argümanından yararlanabilir. Nispeten küçük Maniheizt toplulukların sınırları içinde, "pauci electi"nin dinleyicilerden ayırt edilmesi gerekiyor çünkü onların daha da yüksek etik talepleri karşılaması gerekiyor. Dinleyenlerin aksine, onlar "birkaç aziz" (pauci sancti) olarak kabul edilirler.<sup>46</sup> Tebessa Kodeksi<sup>47</sup>, Maniheizt toplulukları içindeki "iki sınıf" ve bunların karşılıklı ilişkileri konusunu ele alır ve görünüşe göre esas olarak "denetçilere" yöneliktir.<sup>48</sup> Tıpkı Electi gibi onlar da müritler (discipuli) ve aynı (gerçek) kiliseye aittirler.<sup>49</sup> Bu iki kutuplu kilisede onlar hâlâ "dünya içinde", yani mal sahibiler ve evliler.<sup>50</sup> Seçilmişler "mükemmel" (perfecti) müritlerdir,<sup>51</sup> çünkü onlar feragat ettikleri dünyaya yabancıdırlar<sup>52</sup> 43 Krş. Ağustos ayında Faustus, c. Faust. 1,3 (CSEL 25 s. 274,12-20). Bu, geçerli olan "sinüs küfür" itirafıdır. 44 Bkz. Ağustos ayında Faustus, c. Faust. 1,1.3. 45 Ağustos'ta Faustus, c. Faust. 5,2 (CSEL 25 s. 273,1f.): "Nec inmerito plebs ad te confugit, a me refugit, nesciens utique, quia regnum dei non sit in uerbo, sed in uirtute". 46 Bkz. Ağustos, yak. Adım. 15 (CSEL 25 s. 156,21-25). 47 Kod. Thev. A 30-51 (ed. Stein). İçerik ve gerekçe için bkz. Stein, Kodeks 132-135. İki grup arasındaki ilişkiye ilişkin temel düşünce, onların karşılıklı referans almasıdır (bkz. Stein, Kodeks 132, ayrıca kodeksteki iki grubun karakterizasyonu için bu pasaja bakın): Denetçiler, Electi'yi özellikle yiyecek tedariki konusunda desteklemeli ve böylece ışığın artırılmasına katkıda bulunmalıdır. Tersine, Kıyamet Günü'nde Seçilmişlerin şefaatiyle kurtarılacaklar. 48 Bkz. Stein, Kodeks 125.132. 49 Bkz. Morina. Thev. A 34,9-17; 47,4-9. 50 Bkz. Morina. Thev. A 31,12-14; 38,6f. 51 Bkz. Morina. Thev. A43,2; B6,13. 52 Bkz. Morina. Thev. A 31,8f.; A 50,2-5, ayrıca bkz. Stein, Codex 281f., Faustus'taki paralelliğe işaret ediyor, c. Faust. 5,1.

## --- SAYFA 116 ---

Az olanlar ve çok olanlar 97 ve bu nedenle de ilahi bir hazineyi kazandılar.<sup>53</sup> Dünya malı bakımından fakirdirler ve sayıları azdır (pauci). Metin birkaç ifadeyle bunun altını çiziyor ve üç merkezi Yeni Ahit pasajına atıfta bulunuyor:<sup>54</sup> İlki, hayata giden ve yalnızca birkaç kişi tarafından yürünen küçük yolun resmi (Mt 7,14),<sup>55</sup> bundan Secundinus'un da yararlandığı<sup>56</sup>, ikincisi İsa'nın, birçoğu kendilerini Rab'be ait saymasına rağmen, yalnızca çok az kişinin cennetin krallığına gireceğine dair uyarısı (Mt 7, 21) ve üçüncü olarak Matta 20,16 (Vulg.) / 22,14, davet edilenlerin çoğunun aksine "seçilmiş azınlığı" ele alır.<sup>57</sup> Bununla birlikte, Azınlık olarak Seçilmişler açıkça İsa'nın kendisiyle ilişkilendirilir ve çoğunluğa karşıtlık ima edilir, ancak özellikle belirtilmez. Augustinus'un, de moribus'ta "iffetli yaşamı" Maniheistlerin en güzel baştan çıkarıcılarından biri olarak tasvir ederken biyografik geçmişinden yararlanması kuvvetle muhtemeldir.<sup>58</sup> Maniheistlere katıldığında bu baştan çıkarmanın onun üzerinde açıkça güçlü bir etkisi oldu. İtirafalarda yer alan, Maniheist bir denetçi olarak görev yaptığı süre boyunca Mani'ye, kendisine özel yetki veren "sözde kutsallığı" nedeniyle çözülmemiş doktrinsel sorularda güven verdiğini iddia eden bir not da bu iddiayı kanıtlıyor.<sup>59</sup> Üstelik Alypius onların (görünüştaki) iffetlerinden etkileniyor.<sup>60</sup> Bu nedenle genç Augus- Maniheistlerin küçük seçkinler olduğu görülüyordu; bu da, yine daha yüksek standartları kavrayamayan "çoğunluk" için mekan işlevi gören Katolik'ten hem daha yüksek entelektüel hem de etik taleplerde bulunuyordu. Bu yönüyle de Hortensius'un özüne karşılık gelirler. Bu aynı zamanda Augustine'in onlarla birlikte Cicero'ya uyan bir grup bulduğu izlenimini de güçlendirmiş olabilir. Bu elitist gruba ait olmanın kesinlikle kendine has bir çekiciliği vardı. <sup>53</sup> Bkz. Morina. Thev. A 39,1-8; 34,5-8. <sup>54</sup> Bkz. Morina. Thev. A 43,4-16: "... sunt [eni(m)] / et opib(us) pauperes e[t] / numero pauci et p[er] / artam uiam incedun[t] / [ a]ngusto tramit[e] / [non] stipati sunt [...] / [...]i sunt pauc[i] ... ..] / [...] fideles, qu[i] in reg]- / [nu]m caeloru[m] ingre]- / d[i]untur, sicut [dic]- / tum est: "multi qui- / dem sunt uocati, pau- / ci autem electi." <sup>55</sup> Bkz. Morina. Thev. A 43,6-9; B 6,13-28'de "perfecti"nin izlediği dar ve dar yol, pek çok kişiyi bir araya getiren geniş ve ferah şeritle tezat oluşturuyor, bkz. Stein, Kodeks 310; ayrıca bkz. Morina. Thev. B 31,24f. <sup>56</sup> Bkz. yukarıdaki not 40. <sup>57</sup> Metnin değişik biçimleri ve Maniheist literatürdeki diğer kanıtlar için bkz. Stein, Kodeks 263-265. <sup>58</sup> Krş. Ağ. mor.1,2(CSEL90p.4,9-13). Buna karşı önlem almak, bu belgeyi yazmanın belirleyici amacıydı, bkz. Ağustos, geri. 1,7,1. <sup>59</sup> Bkz. Ağustos, konf. 5,9 (CCL 27 c. 5,35-37). <sup>60</sup> Bkz. Ağustos, konf. 6,12 (CCL 27 c. 7,49-51).

## --- SAYFA 117 ---

98 andreas hoffmann 3. Maniheistlerle Tartışmada Az ve Çoğunluk Onların entelektüel ve etik standartlarını karşılayamayacaklarını anlayan Augustine, Maniheistlerden ayrılır. Neo-Platoncu edebiyatın etkisi burada ayrıntılı olarak ele alınamaz. Augustinus hangi "Platonicorum libri"yi okursa okusun<sup>61</sup> - Plotin ve ayrıca Porphyrios, bu bilişsel yetilere sahip az sayıda kişinin platonik kavramını yeniden benimser ve hatta bu fikri yoğunlaştırırlar, çünkü "Bir"i görme yeteneği daha da yüksek koşullarla sınırlıdır. Augustinus, Plotin'in kesinlikle aldığı ennead'leri okurken, ilahi olanı tanımak isteyenlerin öncelikle içe dönerek tanrısal hale gelmeleri ve kademeli bir yükselişle ilahi Bir'e yaklaşmaları gerektiğini fark eder. Ancak bu ancak bireylerin erdemli uygulamalarla kendilerini arındırmaları durumunda işe yarayabilir.<sup>62</sup> Tabii ki, yalnızca birkaç kişinin bu zorluğun üstesinden gelebileceği açıktır. Augustine, de ciuitate Dei'de Porphyrios'a, yalnızca çok az kişinin ilahi bilgiye yükselmesine izin verildiğini ve bu yaşamda mutlak bilgiye ulaşamayacağını iddia eden bir ifade atfedecektir. Ancak akla göre yaşayanlar, kaybettikleri her şeyi ölümden sonra kazanacaklardır.<sup>63</sup> Dolayısıyla Augustinus'un düşüncesindeki elitist özellik, neo-Platoncu literatür tarafından desteklenmektedir. Büyük ölçüde epistemolojik bir iyimserlikle karakterize edilen ilk yazılarında Augustine, hakikatin bilgisini sert yargılara sahip az sayıda kişiye saklar. Hakikat kendisini yalnızca "çok az sayıda ve seçilmiş hayranlara" gösterir.<sup>64</sup> Sadece birkaç kişinin gerçek vizyon üzerinde akıl yürütme yeteneği.<sup>65</sup> Onlara karşı, "aptal" ve "basit fikirli" olanlar "inanılmaz derecede büyük bir kitle" oluşturur.<sup>66</sup> Onun önceki biyografik etkileri Augus-61 Krş. Drecoll, Bekehrung 156f.; id., Gnadenlehre 45-48. 62 Bkz. Plotin, Enn. 1,6,8.9; 1,6,2; 1,6,6f. Felsefi erdem doktrini ve Augustinus'un kullanımı için bkz. Chr. Horn, Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut, içinde: Th. Fuhrer / M. Erler (ed.), Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. Eylül 1997, Trier (PhA 9), Stuttgart 1999, 173-190, neoplatonizm için özellikle. 178.181f.187f. 63 Bkz. Porphyr., frg. 297F (ed. Smith) = Ağustos, ciu. 10,29 (CCL 47 I. 11-13); 22,22 (CCL 48 I. 121-123). Bkz. V.H. Drecoll, Neuplatonismus, içinde: id. (ed.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 83. 64 Cf. Ağustos, sol. 1,22 (CSEL 89 s. 34,4f.). 65 Bkz. Ağustos, ord. 1,32; bkz. aynı eser. 2,30.38. 66 Bkz. Ağustos, Acad. 1,2 (CCL 29 I. 36f.): "stultorum hominum, quorum inmensa turba est"; 2,1 (I. 14): "... ut scientia raro paucisque proueniat"; Uera rel. 27 ve diğer pasajlar. Bkz. Th. Fuhrer, Augustin, Academicos'a karşı (vel de Academicis). Bücher 2 ve 3. Einleitung und Kommentar (PTS 46), Berlin 1997, 61f.418; J. Trelenberg, Augustins Schrift "De ordine".

## --- SAYFA 118 ---

az ve çok 99 düşünce. Tanrı'yı tanıyan, Kutsal Yazıları iyice anlayan ve dünyaya uzak bir mesafede, Tanrı'nın emirlerine göre yaşayan "sapientes", "docti", "sani", "iusti", "spiritaes" her zaman "pauci"dir.<sup>67</sup> Motif bir kez daha lütuf öğretisi ve kader öğretisi konusundaki tartışmalardan etkilenmiştir. Birçoğu çağrıldı, ancak yalnızca çok azı bu çağrıyı takip etti; bunlar, Tanrı'nın lütfuyla önceden belirlenmiş ve seçilmiş birkaç kişiydi.<sup>68</sup> Bununla birlikte, özellikle Maniheizt propaganda nedeniyle, Augustinus'un Katolik'in "ana kilisesi" ile olan ilişkisini nasıl haklı çıkardığı sorusunun ortaya çıkması gerekiyor. Böylelikle kendisini "çoğunlukla" aynı hizaya getirmiyor mu? Bu onun elitist idealiyle nasıl örtüşüyor? Maniheiztlerle olan tartışması, Augustinus'un bu gerilimi bilinçli olarak ele aldığını ve bunu birkaç farklı strateji ve argüman yardımıyla çözmeye çalıştığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>69</sup> Onun "Hala-Maniheizt" ve gençlik arkadaşı Honoratus'a karşı argümanı, Augustinus'un bu konunun en azından eğitilmiş ve felsefi eğitim almış kişiler için merkezi olduğunun farkında olduğunu göstermektedir. "Fakat hakikat yalnızca birkaç kişi arasında bulunabilir"<sup>70</sup> - bu önyargı potansiyel olarak hakikat arayışı içinde Katolik'e her türlü yaklaşımı bozabilir. Augustinus'un argümanındaki en önemli satırlara bakıldığında mükemmel azınlık ilkesine bağlı kalma ve bu ilkeyi çoğunluğun olumlu değerlendirmesiyle tamamlama veya yumuşatma eğilimi gözlemleniyor. Arka planda "consensus omnium" argümanı var gibi görünüyor.<sup>71</sup> Cicero bu argümanı ruhun ölümsüzlüğü bağlamında dile getiriyor ve herkesin tutarlı yargısının "doğanın sesi" olarak kabul edilebileceğini ve herkesin doğru gördüğü şeye bağlanması gerektiğini savunuyor.<sup>72</sup> Einleitung, Kommentar, Ergebnisse (BHTh 144), Tübingen 2009, 171, not 256; 228, not 122 ile. 67 bkz. örneğin Uera rel. 51 (CCL 32 c. 28,13); 27 (c. 14,6); Kullan. inanç. 35 (FC 9 s. 184,6); ep. 118,32 (CSEL 34,2 s. 696,16f.) ("per pauciores pie doctos et uere Spiritales uiros"); C. ep. Adam. 4,5 (CSEL 25 s. 196,5f.); C. Faust. 22,56 (CSEL 25 s. 652,2f.); ord. 1,32 (CCL 29 c. 11,45f.); duab. BİR. 16 (CSEL 25 s. 72,23). 68 Bkz. tecrübe destek. Rm. 55; reklam Basit 1,2,10-13; doğru. 13f.23; C. Iul. 5,14 ve diğer pasajlar. Bkz. A. Zumkeller, Augustinus über die Zahl der Guten bzw. Auserwählten, içinde: Augustinianum 10 (1970), 447-455; Drecoll, Gnadenlehre 165-168.229-232. Bkz. ayrıca 98. notun altında. 69 Burada geliştirilen argümanlar, Augustine'in diğer kafirlerle daha sonra yaşadığı tartışmalar açısından oldukça önemlidir, bkz. J. Trelenberg, Das Prinzip "Einheit" beim frühen Augustinus (BHTh 125), Tübingen 2004, 151. 70 Ağustos, util. inanç. 16 (FC 9 s. 122,1). 71 Bkz. K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, içinde: AA 10 (1961), 103-129. 72 Bkz. Cic., Tusc. 1,35: "Quodsi omnium fikir birliği naturae vox est, omnesque qui ubique



## --- SAYFA 119 ---

100 andreas hoffmann Seneca şu düsturun altını çiziyor: "Belirli bir şey herkese doğru görünüyorsa, hakikatin kanıtlanmış olduğunu düşünüyoruz." 73 1. Seçkin-rasyonel yaklaşıma ilişkin temel argüman şudur: Aslında Katolikler arasında hakikati, yani Tanrı'yı bilen yalnızca birkaç "bilge adam" vardır. Bu azınlığın belli bir otoritesi, yani çoğunluğu etkilemesini ve onları hakikate yönlendirmesini sağlayan kişisel, etkili ve ikna edici bir gücü vardır. 74 Kitle bu hakikati entelektüel olarak "idrak edemese de" ona "inanır", yani onu hakikat olarak kabul eder ve hayatında gerçekleştirmeye çalışır. Bunun arka planında Augustinus'un iki biliş yoluna, "credere" ve "intellegere"ye ilişkin epistemolojik yaklaşımı yatmaktadır. Bunlar, "fides" ve "ratio" gibi iki bilişsel güçle ve "auctoritas" kavramıyla doğrudan bağlantılıdır. 75 Bilgiyle (intellegere) veya imanla (credere) gerçeğe ulaşmak mümkündür. İlk seçeneğe elbette daha fazla değer verilmelidir ve her zaman ideal olacaktır çünkü doğrudan görüş kişisel kesinlik sunar. Ayrıca sadece çok az kişinin bu yolda yürümeyi başardığı da açıktır ve Augustine, insanların dünyevi yaşamları boyunca bu yolda ne kadar ilerleyebileceklerine karar verme konusunda giderek daha çekingen hale gelir. 76 İkinci yaklaşıma daha az değer verilir, çünkü bu durumda arayıcı

*sunt consentientes aliquid, quod adeo spertine atque invitate scesserint, nobis quoque idem assetimandum est.*" 73 Sen., ep. reklam Luc. 117,6: "(multum dare solemus praesumptioni omnium hominum), et apud nos veritatis argümanum est aliquid omnibus uideri". 74 Bkz. örneğin Ağustos, kullanım. inanç. 16 (FC 9 s. 122,3-7): "Sed si ex ipsa vi veritatis paucos eam tenere coniectas, qui vero sint, nescis: quid, si ita pauci sunt, qui verum sciunt, ut auctoritate sua multitudinem kiracı, unde se in illa secreta expedire et quasi eliquare mümkün mü?" genel olarak; 16 (s. 124,4-8): "Si enim verissimus et samimiyeti dei kültü, quamvis sit apud paucos, apud eos tamen est, quibus multitudo quamquam cupiditatibus involuta et a puritate intellegentiae remota rızası — quod fieri posse quis dubitet?—, quaero..."; 18 (s. 130,1-5) Katolik'e gönderme yaparak. Tartışma için bkz. Hoffmann, Augustins Schrift 218-225; Trelenberg, Das Prinzip "Einheit", 146-150. 75 Genel kavram için bkz. A. Hoffmann, Hermeneutische Fragen, içinde: V.H. Drecoll (ed.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 461-466, diğer literatürle birlikte, özellikle: K.H. Lütcke, Sanat. Auctoritas, içinde: AL 1 (1986-1994), 498-510; id., Augustin'in "Auctoritas"ı. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs (TBAW 44), Stuttgart 1968; E. TeSelle, Sanat. Credere, içinde: AL 2 (1996-2002), 119-131; id., Sanat. Crede ut intellegas, içinde: AL 2 (1996-2002), 116-119; Th. Fuhrer, Zum erkenntnistheoretischen Hintergrund von Augustins Glaubensbegriff, içinde: Th. Fuhrer / M. Erler (ed.), Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. Eylül 1997, Trier (PhA 9), Stuttgart 1999, 191-211. 76 Bkz. örneğin Ağustos, yak. ep. Adamim. 4,5 (CSEL 25 s. 196,4-7): "... beforerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci Spiritales in hac uita perueniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant..." Azalan epistemoloji için-

## --- SAYFA 120 ---

Az ve çok bir arabulucuya (öğretmen) bağlıdır ve öğretilerin geçerliliğini değerlendiremediği için yanıltılma riskiyle karşı karşıyadır. Eğer araştırmacı, öğretmenin "güvenilirliğini" "makul" kriterler aracılığıyla kapsamlı ve rasyonel bir şekilde incelerse, bu risk en aza indirilmeli ve en aza indirilebilir. Bu nedenle Augustine bir otoriteyi takip etmeyi talep eder. Güvenilir bir "otorite", bireyleri karakteristik özellikleriyle etkilemekte ve onlara olumlu yönde davranmalarına neden olmaktadır. Doğru seçimi, yani Katolik adına bir kararı vermiş olan kişi, gerçeğe varacaktır. Hakikat zaten inanç alanında öngörölmüştür ve bireysel olarak mümkün olduğu ölçüde tam olarak kabul edilmelidir.<sup>77</sup> Ancak Augustinus, bu aşamayı aşamayacağını düşündüğü kitlelere karşı şüpheli olmaya devam eder. Yine de "pauci Spiritales" in "intellegendi uiuacitas"ına karşı olarak "credendi simplicitas"larını güvenle yerine getiriyorlar.<sup>78</sup> Dolayısıyla güvenilir bir otoriteyi kabul etmek, eğitimsiz kitleler için mümkün olan tek seçenek olmasa da "daha yararlı"dır.<sup>79</sup> Bu yaklaşım, Augustine'in küçük entelektüel seçkinler olarak "pauci" aksiyomuna bağlı kalmasına ve aynı zamanda onları çok sayıda takipçiyle bağlantılandırmasına olanak tanır. Katolik, "çokluğun" kiliseleri doldurduğu, ancak yalnızca birkaç kişinin maksimum görüşe sahip olduğu ve aynı zamanda oradaki çoğu kişiye rehberlik ettiği Hristiyan topluluğudur.<sup>80</sup> Augustinus bu argümanı retorik gibi diğer alanlarla paralelliklerle destekler: Nonne videmus, quam pauci summam eloquentiam consequantur, cum per totum orbem rhetorum scholae adulescentium gregibus perstreant? Numquidnam inperitorum perterriti multitudinem, quicumque boni oratores evadere volunt, Caecilii sibi potius aut Eruci orationibus quam Tullianis navan-dam operam mecum mu? Haec adpetunt omnes, quae maiorum auctoritate firmata sunt, eadem inperitorum turbae discere moliuntur, quae a paucis doctis discenda recepta sunt, adsequuntur autem perpauci, agunt pauciores, clarescunt paucissimi. Peki, si masal bu dinden mi ibaret? Quid, si çokluk inperitorum sık sık ecclesias'ta mı? Sed nullum argümanum est ideo neminem illis mysteriis factum esse Perfectum ...<sup>81</sup> cal iyimserlik cf. Hoffmann, Augustins Schrift 22f. daha fazla literatürle; Fuhrer, Glaubens-begriff 192; Brachtendorf, Weisheitsbegriff 261f.268f. Augustinus'un geri çekilmelerdeki aşırı iyimser ifadeleri iptal etmesinin nedeni budur, bkz. örneğin geri çek. 1,14,2. 77 Bkz. E. TeSelle, Sanat. Crede ut intellegas, içinde: AL 2 (1996-2002), 116-119. 78 Bkz. Ağustos, yak. ep. Adam. 4,5 (CSEL 25 s. 196,7-9). 79 Bkz. Ağustos, ord. 2,26 (CCL 29 c. 9,6f.); ayrıca bkz. Trelenberg, düzen 273-276; Lütcke, Auctoritas, içinde: AL 1 (1986-1994), 499f. 80 Bkz. Ağustos, kullanım. inanç. 16 (FC 9 s. 122,17-19); ayrıca lo eu. tr. 2,2-4, bkz. Brachtendorf, Weisheits-begriff 269-271. 81 Ağustos, kullanım. inanç. 16 (FC 9 s. 122,7-16). Bütün pasaj kontrastla karakterize edilir

## --- SAYFA 121 ---

102 andreas hoffmann Ciceron tarzı bir idealdir, geleneksel olarak geçerlidir ve az sayıda bilim adamı tarafından arzu edilen bir hedef olarak kabul edilir, ancak yalnızca birkaçı bunu başarır, daha da azı bunu fark eder ve çok azı ünlü olur. Başka bir argüman bağlamında, çokluk olumlu bir anlam taşıyor. Et tamen si tamen si tamen pauci öğrencilerinin güzel konuşmaları, quam pauci sunt belakuentes, numquam nos parentes nostri magistris talibus commendandos putarent. Cum igitur ad haec studia nos multitudo invitaverit, quae inperitorum parte copiosa est, ut id, quod pauci adipisci possunt, adamaremus, cur nobis esse similem in dinsel nolumus causam, quam cum magno animae ayrımcılık fortasse contemnimus? Si enim verissimus et samimiyeti dei kültü, quamvis sit apud paucos, apud eos tamen est, quibus multitudo quamquam cupiditatibus involuta ve saf entelektüel remota rızası - quod fieri posse quis dubitet? -, quaero, si quis temeritatem vecordiamque nos-  
tramarguat,quodnonapudeiusmagistroseamdiligenterinvestigamus,cuius inveniendae nobis magna cura enest, karşılıksız yanıt mümkün mü? "Beni çok caydırmak mı?82 Retorik becerileri gibi bir şeyin peşinden yoğun bir şekilde çabalayanlar, onun arzu edilirliliği için hem teşvik hem de önkoşuldur. Bu, temel argümanla ilişkilendirilebilir: Hedef, onun peşinde koşanların miktarı kadar çekici hale gelir, bu grup çoğunlukla "yeni başlayanlardan" (imperiti) oluşsa ve yalnızca çok azı hedefi tam olarak başarsa bile. Son olarak, Augustine, büyük miktarın, hedefe ulaşmayı engellemediğini savunuyor. başka şekillerde de aynı amaç: Cur ab studio artium liberalium vix huic praesenti vitae aliquid commodi adferentium, cur ab inquirenda pecunia, cur ab Honore adipiscendo, cur denique a conparanda et retinenda bona valetudine, postremo cur ab ipsa beatae vitae adpetitione, cum his omnes occupentur, pauci excellant, nulla caydırıcı multitudo?83 Liberal sanatlar, hatta daha da önemlisi zenginlik, onur, sağlık ve şans, hayatta yalnızca birkaç kişinin başarabildiği hedeflerdir, ancak herkes bunu arzular ve onlar için çabalayanların miktarı kimseyi caydırmaz. Burada, konsensüs argümanı mükemmel azınlığın argümanına karşı kullanılıyor. 2. Augustine, etik konusunda Honoratus ile aynı yaklaşımı kullanıyor. Diğer Maniheizm karşıtı pasajlarda olduğu gibi Augustinus az ve çokluğu vurgular ve olumsuz doruğa ulaşır: perpauci (üstünlük!), pauciores, paucissimi; bkz. Hoffmann, Augustins Schrift 221f, 16 (FC 9 s. 122,20-124,12). 16 (FC 9 s. 124,12-17).

## --- SAYFA 122 ---

az ve çok 103 Katolik Kilisesi üyelerinin yüksek ahlaki başarıları. Ayırt edilemeyen, maddi olmayan Tanrı inancı, fiziksel-maddi olan her şeyin ve "dünyanın" etik olarak ayrıştırılmasına karşılık gelir. Somut örnekler olarak Augustinus, yiyecekten ve cinsellikten feragat, acı çekmeye istekli olma, hayırseverlik ve aynı zamanda dünyevi meseleleri küçümseme anlamında çilecilikten bahseder. Aşırılıkları sıralayarak, bir yandan bu etik taleplerin Maniheizm Seçilmişlerinkilerle rekabet edebileceğini gösterirken, diğer yandan gerçekleşmenin belli bir aralığı olduğunu açıklığa kavuşturuyor. Bu, sonucun temelini oluşturur: Pauci haec faciunt, pauciores bene prudenterque faciunt, sed populi probant, populi laudant, populi favent, çalışan postremum populi, populi suam inbe-cillitatem, quod ipsa non possunt, non sine provenctu mentis in deum nec sine quibusdam scintillis virtutis accusant.84 Augustine, üslup araçları aracılığıyla "az" ve "çok" arasındaki karşıtlığın altını çiziyor: "Pauci-pauciores" doruğunun ardından "populi" anaforası gelir. Bu iki grup içerikle ilgili karşıtlıklar (sed) oluşturur, ancak aliterasyon tarafından kucaklanırlar (pauci—pauciores—prudenter—populi probant—populi—populi—postremum populi—populi—possunt—provectu). Halklarla ilgili ilk üç ifade paralel ve eşkoliktir; bunları, Hristiyanlığın etik ideallerine yönelik "halkların" takdirini (gayretlisini) vurgulayan sivri uçlu iki ifade daha takip eder. Yine temel düşünce, azınlığın seçkinlerinin kitleleri çoğaltıcılar gibi dönüştürmesi ve onları etik açıdan geliştirmesi gerektiğidir. 3. Bu, Katolikliğe katılan çok sayıda kişi hakkında olumlu bir değerlendirme yapılmasının temelini oluşturmaktadır. Katolik Kilisesi, öğretisini takip ederek gerçeğe ulaşan ve ahlaki açıdan gelişen çok sayıda üye kazanır. Buna ulaşılması özellikle zordur ve dolayısıyla özellikle dikkate değerdir.85 Platon'un ve okulunun ulaşamadığı ve ulaşmaya cesaret edemediği bir noktaya Katoliklerin ulaşması, Platonculara karşı güçlü bir argümandır.86 Kitleler gerçeğe kazanılır ve daha da dikkat çekici oları, yaşam tarzından vazgeçilmesine yol açar. Augustinus bunu de utilitate credendi'dekine benzer bir listelemeye örneklendirir.87 Maniheizmlerden farklı olarak 84 Aug., util'in altını çizer. inanç. 35 (FC 9 s. 184,15-20). 85 Bkz. Ağustos, kullanım. inanç. 35 (FC 9 s. 182,22-184,2). 86 Bkz. Ağustos, uera rel. 6 (CCL 32 c. 4,17-19). 87 Bkz. Ağustos, uera rel. 5. Sayısal olarak büyük başarı tekrar tekrar vurgulanmaktadır, bkz. Hoffmann, Augustins Schrift 432f.

## --- SAYFA 123 ---

104 andreas hoffmann inanılmaz derecede çok sayıda, özellikle de basit katoliklerin en yüksek etik standartlara ulaştığını gösteriyor. Bu konu de moribus ecclesiae catholicae'de kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır.<sup>88</sup> Augustine, Faustus'un, Maniheist Electus<sup>89</sup> olarak İsa'nın radikal etik taleplerini pratik olarak karşılama iddiasına, "kaç" Katolik'in bu talepleri gerçekten karşıladığını vurgulayan güçlü bir yinelemeyle karşı çıkar.<sup>90</sup> Bu nedenle Katolik Kilisesi olağanüstü (Tanrı vergisi) bir "ilerleme ve başarıya" (profectum) sahiptir. fructumque).<sup>91</sup> Bu başarı, kiliseye güvenilirlik ve otorite kazandırır ve hakikati arayan kişinin burada aramaya başlaması gerektiğini önerir.<sup>92</sup> "Çoğunluk", yani çok sayıda takipçi, artık Katolik otoritesinin "makul" kriterlerinden biri haline geldi.<sup>93</sup> 4. Azınlığın, aynı zamanda ve özellikle Maniheistleri de ilgilendiren olumsuz değerlendirmesi de aynı argümandan kaynaklanmaktadır. Doktrinlerini veya kutsal yazılarını destekleyecek herhangi bir otoriteleri yoktur, çünkü onlar tam da "sadece birkaç tanedir".<sup>94</sup> Augustinus, Secundinus'a verdiği yanıtta bu olumsuz değerlendirmeyi daha da genişletmektedir.<sup>95</sup> Şu ana kadar, mükemmel azınlığın argümanını çok az sayıda kötü insanla tamamlamaktadır. Bir Maniheist olarak kendisinin İsa'nın dar yolunda yürüyen birkaç kişiden biri olduğunu ileri süren Secundinus'un iddiasını benimser (Mt 7,14). Ancak daha sonra bu iddiayı, çok az sayıda kötü insandan oluşan gruba dahil olmama uyarısına dönüştürür.<sup>96</sup> Çok az kişi günahsızdır (masumdur), ama aynı zamanda çok az kişi suçludur. Augustinus yine karşılaştırmalı ifadeler kullanıyor, ancak bu sefer olumsuz olanları kullanıyor. Yanlış bir şey yapanlar arasında 88'den daha az katil var. özellikle Ağustos mor. 1,65-71.77, manastırcılık, bakireler, din adamlarının münzevi üyeleri (piskoposlar, papazlar, diyakonlar), şehirlerdeki münzevi topluluklar vb. ile ilgili olarak 89 Cf. Ağustos ayında Faustus, c. Faust. 5,1-3, ayrıca bkz. yukarıdaki not 45. 90 Bkz. Ağustos, yak. Faust. 5,9 (CSEL 25 s. 281,1.3.4.5.6.8.11f.12.13.14). 91 Ağustos, kullanım. inanç. 35 (FC 9 s. 186,5); İlahi yardımın görünür hale geldiği yer burasıdır. 92 Krş. Ağustos, util.cred.34f.Hristiyan'ın Yükselişinden Sonra en büyük otoritedir, krş.ibid. 35(FC9p.186,5-11).Bu nedenle aşağıdaki tez şu sonuca varmaktadır: "Haec(sc.auctoritas) ... dupliciter nos movet: partim miraculis, partim sequentium multitudine" (s. 178,19-21; 180,8f.). Birincisi öncelikle İsa ve havarilerinin zamanıyla ilgilenirken, ikincisi daha sonraki zamanlarla ilgilidir. Ancak Augustine, daha sonraki zamanlarda mucizelerin bulunmadığı yönündeki yargıyı geri alır. 1,14,5. 93 Ancak Augustinus, Katolik'in başarısını daha fazla pastoral deneyim ve İncil bilgisi kazandıkça nitelendiriyor, bkz. Zumkeller, Zahl 423-432. Bkz. aşağıdaki not 98. 94 Cf.Aug.,util.cred.31(FC9p.170,3-5). Buna ek olarak bunlar "turbulenti" ve "novi" iken, Katolik kendisini "consensione" ve "vetustate" olarak ayırmaktadır (ibid. s. 170,1f.). 95 Bkz. Ağustos, yak. saniye. 26. 96 bkz. Ağustos, yak. saniye. 26 (CSEL 25 s. 945,12-14.21f.): "...non te decipiat tür paucitatis, quoniam ipse dominus dixit angustam uiam esse paucorum. inter paucos uis esse, sed pessimos... uide ergo, ne forte apud uos nimius korku inpietatis faciat meritum paucitatis."

### --- SAYFA 124 ---

Az sayıda ve çok sayıda hırsız var, zinadan daha azı enest ilişkide bulunuyor, Medea ve Phaedra gibi daha az kadın ya da diğer suçlulara kıyasla Orest (Ochos) ve Busirides gibi erkekler var. Dolayısıyla "paucitas" iki ucu keskin bir kategoridir. Maniheistlerin sayısı gerçekten azdır, ancak onlar çılgınca fikirleri savunan "negatif seçkinler" grubuna mensupturlar. İnsanların onlara aşık olması, onların sayısının az olması gerçeğinden daha da harikadır. Rab'bin bahsettiği dar yolda yürüyen az sayıdaki azizler kesinlikle Maniheistler değil, gerçek Hristiyanlar arasında yer alan ve emirleri yerine getirenlerdir.<sup>97</sup> Günahkarların çokluğuna karşın, doğrular azınlıktadır. Augustine bu konuda kendini kandırmaz ve bunu Manicilerin önünde özgürce itiraf eder. Doğrular, Kıyamet Günü'nde ortaya çıkacak.<sup>98</sup> Bu, Augustinus'un, Maniheistlerin standartlarının hem entelektüel hem de etik alanda savunulamaz olduğuna dair inancını varsayar. Makul içgörü, gerekçesiz bir "varsayım" (praesumptio) ve tutmadıkları bir "sözdür" (pollicitatio).<sup>99</sup> Özellikle Electi'nin radikal çileci etiği uydurmadır. Augustine, Maniheistlerin kendi "paucita'ları" arasında Maniheizm'in etik standartlarını karşılayan tek bir Electus'u tespit etmekte büyük sorunlar yaşadıklarını iddia edecek kadar ileri gidiyor.<sup>100</sup> Bu sert ve kısmen de haksız suçlamalar, Augustine'in kendi aldatmacasıyla ilgili büyük kişisel hayal kırıklığını gösteriyor; bu, artık başkalarını aynı hatadan korumak için pastoral çabayla karışmış durumda. 4. Sonuç Augustine'in tüm entelektüel biyografisi boyunca az ve çok motifinin izini Hortensius'u okuyarak 97 Ağustos'tan Sonra, c. saniye. 26 bkz. özellikle mor. Augustine'in kendi açıklamasına göre (mor. 1,75 [CSEL 90 s. 81,7-10]), Manicilerin etik standartları ile gerçeklik arasındaki tutarsızlığı vurgulayan 2; bkz. özellikle 2,74f.; ayrıca bkz. mor. 1,2.75f.; geri çek. 1,7,1 ve diğer pasajlar. 98 Bkz. Ağustos, yak. saniye. 26 (CSEL 25 s. 945,24-946,2); mor. 1,76 (CSEL 90 s. 81,19-82,3) her ikisi de Katolik Kilisesi'nin ambar zeminindeki buğdayın samandan ayrılmasına (Mt 3,12) atıfta bulunur.—Augustine diğer (sonraki) bağlamlarda birçok Hristiyanın dünyevi ayartmalara direnmede başarısız olduğunun ve emirlere uymadığının altını çizer. Bu nedenle, sonunda kurtarılacak olan iyiler, günahkâr kitlelere kıyasla çok az olacak, ancak mutlak rakamlarla çok sayıda olacaklar, bkz. S. 90,4f.; 111,1.3; ep. 93,30.33; C. Cresc. 4,63 u.ö. (krş. Zumkeller, Zahl 429 not 32, ayrıca yukarıdaki not 68). 99 Cf. Aug., util. cred. 2.21.36. Cf. Feldmann, Einfluss 1,591-593; Decret, L'Afrique 1,244-247; Hoffmann, Augustins Schrift 176f. 100 Bkz. Ağustos mor. 1,75 (CSEL 90 s. 81,3-6). Maniheistler de kendi topluluklarının lehine benzer şekilde tartışıyor gibi görünüyorlar, bkz. Ağustos mor. 2,75 (s. 156,20-23).

### --- SAYFA 125 ---

106 Andreas Hoffmann, lütuf ve kader hakkındaki tartışmaya. Genç Augustinus, birkaç akıllının ve felsefi olmayan kitlenin felsefi aksiyomuyla tanışır. Bu kanaati Hortensius'u (ve muhtemelen diğer felsefi metinleri) kabul etmesinden almış ve olgun bir teolog olarak yaşadığı döneme kadar buna bağlı kalmıştır. Hortensius'un entelektüel ve etik idealine karşılık gelen bir Hristiyanlık arayışında olan Augustinus, çoğunluğu bir araya getiren Katolik'e değil, Maniheistlere katılır. Onlar, dünyayı ve yıldızların makrokozmetik hareketinden insan doğasının mikrokozmosuna kadar tüm süreçlerini açıklayan ve en yüksek münzevi performansları sergileyen, birkaç "aydınlanmış" ve "aziz"den oluşan bir Hristiyan "seçkinleri" olmayı vaat ediyorlar. Maniheistlerin ona katoliklerden daha çekici gelmesi ve kendisinin de onlara katılması, kesinlikle küçük seçkinlerin bu temel inancından kaynaklanmaktadır. Az sayıda kişinin takdiri neo-Platoncu yazılarla desteklenmektedir. Augustine, Katolikliğe yönelirken, bazı erken dönem eserlerinde agresif bir şekilde ifade edilen elitist yaklaşımı benimsiyor. Daha sonra Maniheistlerle mücadele ettiğinde ve bunu yaparken aynı zamanda Maniheist polemiklere karşı çoğunluğun kilisesine olan bağlılığını savunduğunda, Augustinus çokluğu giderek daha olumlu bir şekilde değerlendirmeye başlar. O, azınlığı ve çoğulluğu, hakikate yönelik iki yaklaşımın hermenötik konseptinde bütünleştirir. Kendi ahlaki davranışlarıyla mümkün olan en yüksek içgörüyü elde edenler aynı zamanda Katolik içindeki az sayıdaki "bilge" (ya da aziz) olarak kabul edilir, ancak çoğunluğu etkilerler ve onları inançları doğrultusunda kabul ettikleri gerçeğe doğru yönlendirirler. Augustine, büyük başarıyı giderek katolikliğin otoritesine yönelik bir argüman olarak değerlendirir. Bu konsept, mükemmel azınlığın ilkesini, çok sayıda takipçinin olumlu değerlendirmesiyle birleştirir. Dolayısıyla Manicilerle yaşanan tartışmalar bu kavramın gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulunmaktadır. Augustinus bu argümanı hem onlara hem de Katoliklerin önünde "paucitas"larından dolayı kendilerini öven "tüm sapkınlar" karşı kullanabilir.<sup>101</sup> 101 Krş. Ağustos, yak. adu.acak. 2,42 (CCL 49 I. 1294f.).

### --- SAYFA 126 ---

AUGUSTİNE'İN İTİRAFLARININ MERKEZİNDE LİMİNALİ BİR MANİKEYANA KORUMA 4 Annemaré Kotzé 1. Giriş Augustine'in İtirafları'nın dördüncü kitabının (4.14-19) ortasında duygusal yoğunluğun arttığı bir pasaj yer alır. Burada araştırdığım şey, böyle bir pasajın hedefi olabilecek izleyici tipidir. Bazı açılardan bu makale, İtiraflar'ın 1'den 3'e kadar olan kitaplarındaki anlatının hedef alabileceği okuyucu kitlesi hakkında güncel bir makalede (Kotzé 2013, yakında çıkacak) ifade edilen düşüncelerin bir devamı niteliğindedir; bu sefer 4. kitaptaki anlatıya odaklanıyor ve önceki makaledekenden oldukça farklı bir sonuca varıyor: 1'den 3'e kadar olan kitaplar sıklıkla Katolik içerdekileri ve geniş bir geç antik dönem okuyucu kitlesini hedef alıyor gibi görünse de, 4. kitap bana göre Her şeyden önce potansiyel Maniheizt okuyucular için güçlü bir koruma teşkil ediyor. Bu iddiayla ilgili argümanı oluşturmak için, aslında İtiraflar'ın potansiyel bir okuyucusu olarak tasavvur edilen Maniheizt okuyucu türüyle ilgili önceki makaleden birkaç noktayı özetleyeceğim (aşağıdaki 2. bölüm). Makalenin sonraki bölümlerinde 4. kitabın yapısını tartışacağım ve 4.14-19. paragrafların kitap içinde merkezi öneme sahip bir pasaj olarak görülebileceğini tartışacağım (bölüm 3). Bu, aşağıdaki alt bölümde (bölüm 4) 4. kitabın çekirdeğinin, sınırdaki Maniheizt okuyucuyu hedef alan güçlü bir koruyucu içerdiği yönündeki argümanların temelini oluşturur. 2. 'Eşikteki Maniheizt' Geçmişteki araştırmalarımın çoğunda, Maniheizt okuyucuları, İtiraflar'ın potansiyel okuyucu kitlesinin önemli bir parçası olarak düşünmenin önemini vurguladım. 4. kitap söz konusu olduğunda bu, yorumcular tarafından sıklıkla gözden kaçırılan bir konudur. Bu kitabın 1980'li yıllardan bu yana yayınlanan yorumlarının birçoğu, 4. kitabın Maniheizm ile ilgili bir kitap olduğunu ne ölçüde göz ardı ediyor gibi görünse de, bunu tam olarak tanıyanlar da bu kitabın ne ölçüde Maniheizm ile ilgili olduğunu dikkate almamaktadır.

### --- SAYFA 127 ---

108 annemaré kotzé ki kitap sadece Maniheizm'den bahsetmekle kalmıyor, aynı zamanda Maniheiztlerden de bahsediyor. Benim görüşüme göre 4. kitap, potansiyel Maniheizt okuyucuya, Maniheizt düşünce tarzlarının sorunlu doğasını ve yararsızlığını görme konusunda güçlü bir entelektüel ve duygusal çağrı oluşturmaktadır. Kitabın ortasındaki pasaj, Maniheizt bir okuyucu için, 9. kitaptaki Mezmur 4 Meditasyonunun (Kotzé 2001) öne sürdüğüm kadar güçlü bir koruyucudur. Hedef kitle(ler)i ve iletişimsel amaç(lar)ı hakkındaki argümanlarımın arka planı olarak 4. kitabın yapısını tartışmaya devam etmeden önce, potansiyel bir Maniheizt okuyucudan bahsederken ne tür bir okuyucu tasavvur ettiğimi kısa ve öz bir şekilde yinelemem gerekiyor. İtiraflar'ın potansiyel Maniheizt okuyucu kitlesi hakkındaki argümanlarım, kendini adanmış hiçbir Maniheizt'in 3. kitapta ve (daha az açık ama aynı derecede güçlü bir şekilde) İtiraflar'ın geri kalanında Maniheizme yönelik tacizi sindiremeyeceğini ve ardından uysalca çalışmanın sonuna kadar okumaya devam edeceğini iddia eden geçerli eleştirilere yanıt verme çabası içinde yıllar içinde gelişti. Yakın tarihli bir makalede (Kotzé 2013, yakında çıkacak), İtiraflar'daki birçok entelektüel ve duygusal çekiciliğin hedefi olarak tasavvur ettiğim potansiyel Maniheizt okuyucu türüne atıfta bulunmak için 'liminal Maniheizt' teriminin kısaltma olarak kullanılmasını savundum. Maniheizt okuyucunun en önemli kategorisi, Maniheizt Hristiyanlığa bir alternatif olarak Katolik Hristiyanlıkla ilgilenen birinin, daha önce Augustine tarafından Maniheizm'e dönüşen arkadaşlardan biri gibi ya da yaklaşık 15 yıl önce Augustine'in kendisi gibi biri olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürdüğüm kişidir. Bu, artan entelektüel itirazlar veya Maniheiztlere yönelik artan baskılar nedeniyle1 ciddi olarak Katolik Hristiyanlığa geçmeyi düşünen veya aslında yakın zamanda Katolikliğe geçmiş bir kişi olabilir. Halihazırda Katoliklikle ilgilenen, din değiştirme aşamasında olan ya da çok yakın zamanda din değiştirmiş olan Maniheizt okuyucu tipi, bu makalede de 'liminal Maniheizt' terimiyle belirttiğim şeydir. Burada benim iddiam, İtiraflar'ın 4. kitabında yer alan güçlü çağrılar, böylesi sınırdaki kalan bir Maniheizt okuyucuya ulaşmak için son derece iyi tasarlanmış olduğudur. Sınırsal Maniheizt kavramı, aynı zamanda, inanç değiştirme ve onaylama amaçları ile dışarıdakilerin ve içeridekilerin izleyici konumlarının anlamlı bir şekilde ayrılamayacağını öne süren, koruyuculuk hakkındaki argümanlarım ve tanımım da ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş durumdadır (Kotzé 2011). 1 BeDuhn'un tarihsel kanıtlarının isabetli yorumuna bakınız 2010: 136-144; 196.



### --- SAYFA 128 ---

109 Sınırdaki Maniheistten korumacı 109 Sınırdaki Maniheist, tam anlamıyla dışarıdan biri veya içeriden biri olarak kesin bir şekilde kategorize edilemeyecek türde bir okuyucudur. Buradaki önemli kesinlik, benim tasavvur ettiğim Maniheist okuyucu tipinin birçok açıdan halihazırda Katolikliğe olumlu bir şekilde eğilimli olması, Augustinus'un ruhani yolculuğunu okumaya istekli olması ve dolayısıyla bir bütün olarak İtiraflar'da ve ayrıca 4. kitapta yer alan öğütlere açık olmasıdır. Makalenin bir sonraki bölümünde 4. kitabın yapısına ve içinde yer alan unsurlara bir göz atacağım, esas olarak paragrafların mekansal olarak kitabın merkezinde olduğu iddiasını desteklemek için. (4.14–19) aynı zamanda anlamının özünü de oluşturur. Bu, 4. kitabın merkezi pasajının sınırdaki Maniheist okuyucuya ulaşma yolları hakkındaki tartışmaların temelini oluşturur. 3. 4. Kitabın Yapısı 3.1. Giriş Burada Augustine'in İtirafları'nın 4. kitabının felsefi ve teolojik yönlerini vurgulayan önceki yorumların yanında yer alacak şekilde tasarlanmış yapısı ve tutarlılığına ilişkin bir yorum sunuyorum. Amacım, bu kitapta sunulan her şeyin, önceki kitabın sonuna doğru anlatılan Augustinus'un Maniheizm'e geçişini takip eden dokuz yıldaki düşünceleri hakkında okuyucuyu ne ölçüde bilgilendirmek için tasarlandığını incelemektir. Burada okuyucuya, Maniheizm'e bağlılığını kalıcı kılacak ve teorik olarak gelecekte mezhepteki ilerlemesini hızlandırabilecek entelektüel bir anlayışa ulaşmaya acilen çaba gösterdiği dokuz yılı (O'Donnell'in metninde) yaklaşık 12 buçuk sayfayı kapsayan aceleci bir taslak sunulmaktadır.2 3.2. 4. Kitap Üzerine Burs Daha önce de söylediğim gibi, burada vurgum neredeyse yalnızca 4. kitaptaki anlatının Maniheist yönleri üzerinedir ve Platoncu fikirlerin yankıları veya merkezde yer alan felsefi gelişim göstergeleri değildir. yaşamın Maniheizmi önerildi ve desteklendi" (2010: 106).

### --- SAYFA 129 ---

110 kitabın anlamı ve tutarlılığıyla ilgili bir dizi yetkili tartışmanın annemaré kotzé'si. Elbette bu bakış açıları Augustinus'un düşüncelerini ve İtiraflar gibi çok yönlü bir eseri anlamamız açısından hayati önem taşıyor. Ancak genel olarak bu makale, 4. kitapta sunulan her şeyin Augustinus'un düşüncesini ve bir Maniheist olarak gelişimini vurgulamak amacıyla sunulmasına yeterince ağırlık verilmemesi olarak gördüğüm rahatsızlıktan ortaya çıkıyor. Burada sunduğum şeyin sadece 4. kitabın yeterince temsil edilmeyen bir yönüne ilişkin bir bakış açısı olduğunun ve bu kitabın okunmasının nihai anahtarı veya diğer okumaların yerini alacak bir amaç olmadığını farkındayım. Kitabın açılış satırları, dokuz yıllık dönemden neredeyse bir başlık olarak ve en azından önemli bir işaret olarak bahsediyor; bu, bundan sonrakileri okuma şeklimizi ve bir bütün olarak kitabın doğasını ve yapısını nasıl değerlendirdiğimizi etkilemeli (aşağıda tartışacağım).3 Son yıllarda 4. kitaptaki yorumcuların bir kısmının Maniheist içeriğini olduğu gibi kabul ettiği açık görünse de, bazı özetlerde Maniheist meselelere yapılan atıfların azlığının tek nedeninin bu olduğuna ikna değilim. veya kitabın içeriğine genel bakış. Bunun nedeninin bir kısmı, Maniheizm üzerine araştırmaların ve İtirafların felsefi ve hatta teolojik yönlerine ilişkin araştırmaların hâlâ büyük ölçüde izole dünyalarda gerçekleşmesi veya en azından ikincisinin Augustinusçu çalışmalarda öncelikli olması olabilir. Aşağıda Starnes (1990), O'Donnell (1992), Clark (1995), Erb (2004) ve Brachtendorf'un (2005) 4. kitapla ilgili çalışmalarından alıntı yapıyorum; çoğunlukla yalnızca dipnotlarda Steidle (1982), Pfligersdorffer (1983) ve Verheijen (1990) tarafından 4. kitabın yapısına ilişkin daha önceki önerilere atıfta bulunuyorum. Ne Steidle ne de Verheijen kitabın Maniheist yönlerine çok fazla vurgu yapıyor4 ve kitabın yapısına ilişkin önerileri benimkinden oldukça farklı; bunun nedeni çoğunlukla benim ruh ve diğer ruhların kesme işaretini içeren bölümü vurgulamam (4.16-19), oysa Verheijen bunu neredeyse tamamen görmezden geliyor gibi görünüyor ve Steidle buna olağanüstü bir önem vermiyor.4 Pfligersdorffer'in yorumu (1983: 323–345) 3 Steidle (1982: 451) bu sözleri aynı şekilde okur: "Daß es eine Periode von neun Jahre zusammenfassend behandeln will, ergibt sich sowohl aus den ersten Worten als auch aus der damit korrespondierenden Wendung von 3,11,20 und dem ebenfalls korrespondierenden Rückverweis von 5.6.10." 4 Steidle bu bölümün "predigartige[n] Paraenese" karakterini kazandığını belirtir (1982: 458). Ancak Verheijen (1990: 190), 4.15'i tartışıyor ve devam ediyor: "Bundan sonra Augustine, güzelliğin ve onun sevinçle ilişkisinin uzun bir 'itiraf' anlatımına başlıyor ve 4.20'den itibaren çıkan ilk eseri De pulchro et apto'ya başlıyor, dolayısıyla 4.16-19'daki dört paragraf hakkında hiçbir yorum yapmıyor.



## --- SAYFA 130 ---

"Eine weniger beachtete Partie in Augustins Confessions (4,4,7-12,19) in yorumlayıcı Darstellung" (1983) adlı eserinde eşikteki bir maniheist 111'e yönelik bir protreptic, aynı zamanda Maniheist meselelere asgari düzeyde ilgi gösterirken, yine de 4. kitabın orta bölümünü artan öneme sahip bir bölüm olarak görmek için temel bir paralellik sağlıyor. Jason BeDuhn, Augustine'in İtiraflar'daki ruhsal gelişimiyle meşgul olması nedeniyle yanılgıya düşmememiz gerektiği konusunda uyarıyor, ancak anlattığı yaşamının birbirini takip eden aşamaları boyunca seküler kariyerinin çoğu zaman çok daha büyük bir önceliğe sahip olduğunu ve muhtemelen İtiraflar'daki anlatının bizi inandırdığından çok daha büyük bir ilgi yüzdesine sahip olduğunu aklımızda tutmalıyız.5 O'Donnell, 5.6.10'daki yorumunda şunu belirtir: "[s]çünkü 4.1.1 A., yaşamını kamusal mesleği ile özel tarikatı arasında garip bir şekilde bölünmüş olarak resmetmiştir. Burada iki yarım bir araya gelmektedir" (1992: 297). Ancak amacım tarihi Augustinus'un hayatını yeniden inşa etmek değil, İtiraflar'ın 4. kitabında bu hayatı nasıl tasvir etmek istediğini çok dikkatli bir şekilde okumak. Bana göre Augustine laik kariyerini ve dini faaliyetlerini tamamen iç içe geçmiş ve bütünleşmiş bir birim olarak zaten 4. kitapta sunuyor. Buradaki soru bunun gerçekten böyle olup olmadığı değil, Augustine'in İtiraflar'ın bu aşamasında hayatını neden bu şekilde temsil etmek istediğidir. O'Donnell (1992: 203) 4. kitaba üçlü bir yapı tahsis eder: "Kartaca'da öğretmenlik" (4.1-4.6), "Thagaste'de bir arkadaşın ölümü" (4.7-4.19) ve "Kartaca'da entelektüel gelişim" (4.20-4.31). Üçlü yapı, tematik değerlendirmelerden ziyade coğrafi ayrımlar temelinde oluşturulabilecek nispeten gevşek bir gruplandırmadan doğar. 5 Bkz. BeDuhn 2010: 36-37: "Hayatında dinden çok daha fazlası vardı. Öğretmen olarak bir işi, aile hayatı, arkadaş çevresi ve kendi entelektüel arayışları vardı. Maniheist benlik modelinin kendisini etkileme yeteneği Hayatının genel planında Maniheizm'e ne kadar büyük bir yer verdiğine bağlıydı. En azından on dokuzuncu yılında (372-373) Maniheist toplantılara katılmaya, Maniheist eğitimleri dinlemeye, Maniheist literatürü okumaya, bir Denetçinin davranış kurallarını benimsemeye ve birçoğu Augustine ile birlikte mezhep ile ilişki kurma eğiliminde olan arkadaşlarıyla Maniheist fikirleri tartışmaya başladı. Ayrıca bkz. BeDuhn 2010: 96 "Maniheizm'e olan coşkusu -yeni bir din değiştirenin gerçek coşkusu- daha geniş ilgi alanlarının dağılmasıyla yumuşamıştı. Maniheizm, birçok bağlılıktan yalnızca biriydi; öğrenci, öğretmen, retorik icracısı, aile babası ve arkadaş gibi bir dizi role sahip, entelektüel eğilimlere sahip genç bir adam olarak karmaşık kimliğinin tek bir parçasıydı... Çokça okudu (diğer şeylerin yanı sıra, Aristoteles, bazı Pisagor eserleri, Cicero, Seneca, Varro'nun yanı sıra çeşitli bilimsel ve felsefi el kitapları ve özetler) ... ve açıkçası Maniheizm'in o zamanlar fikirlerinin tek kaynağı olmaktan çok uzak olduğunu belirtiyor. BeDuhn, elbette, öncelikle, İtiraflar'ı (ya da herhangi bir edebi eseri) kendi değerlerine göre okumak yerine, tamamen meşru bir şekilde, tarihi Augustinus'un hayatını yeniden inşa etmeye çalışan bir tarihçidir.

## --- SAYFA 131 ---

112 annemaré kotzé ve kitabın giriş niteliğindeki açıklaması, 4:6 4.1.1-4.3.6 kitabın anlatısında bir araya getirilen olayların nispeten rastgele karışımını açıkça göstermektedir; A.'yı öğretmen olarak, Bks'in anlatıları sırasında teslim olduğu variae fanatiklerinin avı olarak iş başında tasvir etmektedir. 2 ve 3. ... Bu nedenle, bu kitabın, kitabın orta bölümündeki Thagaste bölümünü (375/6) çerçeveleyen Kartaca'nın anılarından (376/83) oluştuğu sonucuna varmalıyız... 4.4.7-4.12.19 arkadaşının ölümünü anlatır ve bunun anlamı üzerine kapsamlı bir meditasyon sunar... 4.13.20-4.16.31, Kartaca'daki entelektüel yaşamını tasvir eder, koşulları anlatır de pulchro et apto'nun (4.13.20-4.15.27) yazımını çevrelüyor, ardından daha eski, tarihsiz bir entelektüel başarıyı, Aristoteles'in kategorilerini okumasını hatırlatıyor (4.16.28-31).<sup>7</sup> Bu nedenle kitap, zor metinlerin başarılı bir şekilde yorumlandığı iki eylem tarafından gevşek bir şekilde paranteze alınıyor: 4.3.5'te, Vindicianus'un fastroloji öğrencisi olarak sunulduğu zaman ve 4.16.28, A. kategorilerle ilgili Aristoteles'i okuduğunda. (1992: 203) O'Donnell'in 4. kitap hakkındaki yorumunun açılış bölümünü burada alıntılamanın ana nedeni, 4. kitaptaki bölümün geri kalan kısmında tek tek kelime ve ifadeler üzerine yaptığı yorumların, kitapta ortaya çıkan Maniheist meselelere biraz dikkat ederken, bunun açılış özetinde nasıl yansıtılmadığını göstermektir. Başka bir deyişle, Maniheizm üzerine yapılan yorumları veya potansiyel bir Maniheist okuyucuya yapılan hitapları 4. kitabı anlamak için çok önemli olarak yorumlamıyor gibi görünüyor. Söylediğim gibi, 4. kitabın Augustinus'un Maniheist evresiyle ilgili olduğu gerçeği, kitabın yorumlarını yazanlar tarafından muhtemelen olduğu gibi kabul edilse de, bu konu hakkında ne kadar az açık yorum yapıldığı dikkat çekicidir. O'Donnell gibi Wolfgang Erb (2004: 192-193) 4. kitabın yapısal incelemesinde Maniheist veya Maniheizm kelimesinden bir kez bile bahsetmez. Bunun yerine, kitabın "menschliche Grundsituation" (2004: 192-193 et passim) incelemesinde birliğini bulmaya yönelik zorlayıcı bir argüman ortaya koyuyor. Bu içgörü ve 4. kitabın yapısına ilişkin açıklaması, Augustinus'un burada İsa'ya giden yol olarak işaret ettiğini vurgulamaktadır. 6 Courcelle (1968: 44) buradaki anlatımın "ordre fantaisiste"sinden söz etmektedir. İtirafkar'ın birliğini bir bütün olarak tartışan Verheijen (1990: 187), aynı zamanda "İtirafkar'da birbirini izleyen konuların seçiminde yüksek dozda keyfilik olduğunu" kabul eder, ancak daha sonra biraz ani bir şekilde bu seçimde rastgele hiçbir şeyin olmadığı sonucuna varır. kitap 4: "Trotzdem weist aber das 4. Buch einen gegenüber den anderen Büchern klar abgegrenzten Gedankengang auf" (1982:452). 7 Olay "tarihsiz" değil; Augustine, aslında bu olayı açıkça yirminci yıla tarihlendiriyor: etquidmihiproderatquodannosnatusfermeviginti...legieassolusetintellexi? (4,16.28).

### --- SAYFA 132 ---

Sınırdaki bir Maniheist Tanrı'ya karşı koruyucu bir yaklaşım, elbette, aşağıda yaptığım öneriyle oldukça uyumludur: Ben ayrıca Augustinus'un insanın kurtuluşu ile ilgili olduğu sonucuna varıyorum ve İsa'nın enkarnasyonu hakkındaki bölümü 4. kitabın doruk noktası olarak görüyorum. Benim önerilerimin Erb'inkinden farklı olduğu ana alan, 1) anlatıcının ruhunun kesme işaretini içeren bölümün olağanüstü doğasına yapılan vurgudur. ve diğer sevgili ruhların kesme işaretleri ve 2) merkezi pasajın ne ölçüde sınırdaki Maniheist okuyucuları hedef alacak şekilde tasarlandığı. 4. kitabın Maniheist unsurlarının merkezi öneminin ötesine bakma eğilimini gösteren bir yorumunun yeni bir örneği de Brachtendorf'un yorumudur (2005: 85-99). Her ne kadar 4. kitabın yapısal bir analizini yapmasa da, tartışmasını düzenleyen iki başlık, kitabın ana unsurları olarak gördüklerinin bir göstergesidir: 1) "Der Tod des Freundes—die falsche Art zu trauern" (2005: 85) ve 2) "Der Gottesbegriff und die Kategorienlehre des Aristoteles" (2005: 96). 4. kitabın içeriğine ilişkin giriş paragrafı (1995: 85), yukarıda belirttiğim Maniheizme atıf yapılmamasını ve 4. kitapta anlatılan olayların rastgele seçilmiş olduğu izlenimini ortaya koyuyor: Biographisch deckt das vierte Buch die Zeit von 19. bis zum 28. Lebensjahr ab, in der Augustinus bereits selbst Rhetorik lehrt, zunächst Thagaste'de, dann Karthago'da.8 Geschildert with Augustins Teilnahme an einem Dichterwettbewerb sowie seine Neigung zur Astrologie (2,3-3,6). Außerdem greift Augustinus die Frage nach dem Wert der höheren Bildung ve deren Bedeutung für das Glück des Menschen auf, indem er über die Abfassung seiner Erstlings-schrift ... (13,20-15,27) sowie über seine Lektüre der Kategorienschrift des Aristoteles (16, 28-30) berichtet. Das wichtigste Ereignis in dieser Zeit ist jedoch der Tod seines Freundes (4.7-9,14). Elbette, Erb veya Brachtendorf gibi bilim adamlarının 4. kitapta gündemde olan felsefi konulara dair sunduğu içgörüler son derece önemlidir. Yine de, bu zor kitabın hiçbir yorumunun, içindeki Maniheist unsurların oynadığı anahtar rolü açıkça belirtmeden yeterli olmayacağına inanıyorum. Bu bakımdan Gillian Clark'ın 4. kitaba ilişkin yorumundaki açılış bölümünü (1995: 159) ve özellikle Colin Starnes'in bu kitaba ilişkin yorumunu (1990: 89-112) daha tatmin edici buluyorum. 8 4. kitabı, Kartaca'daki yaşamın bir anlatımıyla başlayıp, O'Donnell'in (1992: 203) de yorumladığı gibi Thagaste'deki zamana (4.7'de) ve ardından 4.14'teki Kartaca'ya geri dönerek okudum; Kartaca'ya geri dönüşün yalnızca 4.20'de olduğunu düşünen O'Donnell'e (1992: 203) karşı (aşağıdaki argümanlarıma bakınız).

### --- SAYFA 133 ---

114 annemaré kotzé Clark'ın 4. kitaptaki çeşitli ifadeler üzerine yaptığı yorum, bu kitabın anlaşılmasında Maniheist konuların önemine dair kapsamlı bilgi ve farkındalık sergiliyor. Açılış cümleleri (1995:159) aynı zamanda onun Maniheizm'in kitaptaki merkezi yeri hakkındaki anlayışını da yansıtıyor gibi görünüyor: "4. Kitap, A.'nın Maniheist olduğu dokuz yılı inceliyor. Onun Tanrı hakkındaki yanıltıcı inançları hem mesleğini hem de insani ilişkilerini etkiledi." Ancak giriş paragrafının geri kalanı (1995: 159-160), bana göre, 4. kitabın içeriğini oluşturan konuların her birinin aslında Manici düşünce tarzlarının bir örneği ve yorumu olarak sunulduğunu yeterince açık bir şekilde ortaya koymuyor. Bana göre, Starnes'in 4. kitap (1990: 89-112) hakkındaki yorumu ve bunun ne ölçüde Maniheizm hakkında bir kitap olduğuna açıkça vurgu yapması, bu kitabın neyle ilgili olduğunun özünü keşfetmeye çok daha yakındır. Ancak kitaba tahsis ettiği ikili yapı, bu kararı gerekçelendirecek herhangi bir argüman olmaksızın, oldukça eşit uzunlukta iki ana bölümden oluşuyor.9 Üstelik bu ayrımı, O'Donnell'in kitaba empoze ettiği coğrafi bölümler kadar yüzeysel buluyorum. Bununla birlikte, 4. kitaptaki Maniheist unsurlara ilişkin anlayışımın büyük kısmı ve özellikle paragraf 4.19'un kitabın merkezi bölümünün doruk noktasını oluşturma şekline ilişkin kavrayışım, Starnes'in bölümünü okumama dayanmaktadır. Yukarıda söylenenlerin ışığında, Augustine'in en popüler eserindeki görünüşte kopuk bir kompozisyon bölümüne bakmanın bir yolu olarak Starnes, Erb veya Brachtendorf'unkilerle ve O'Donnell ve Clark'ın yorumlarıyla birlikte duracak şekilde 4. kitaba ilişkin aşağıdaki genel bakışı öneriyorum. 3.3. 4. Kitabın Yapısı 3.3.1. Giriş Yukarıdaki tartışmadan da anlaşılacağı gibi, 4. kitabın içeriğine ilişkin kısa ve öz bir açıklama yapmak kolay değildir. O'Donnell'in (1992: 204) "alışılmışın dışında ustalıklı"10 olarak tanımladığı açılış paragrafının ardından anlatı bazen konudan konuya oldukça rastgele atlıyor gibi görünüyor; anlatının birdenbire daha önceki bir aşamaya geri döndüğü iki analepsi örneği vardır. İkinci ana bölüm daha sonra 4 alt bölüme ayrılmıştır. 10 "İlk cümle dikkat çekici derecede süslü, 'inrideant et contear'dan 'sed inrideant... autem conteamur'a kadar olan halka kompozisyonu 1.1.1'i animsatan bir pasajı başlatıyor" (O'Donnell 1992: 204).

### --- SAYFA 134 ---

Augustinus'un yaşamında önceki bölümlerde (4.7 ve 4.28'de) anlatıldığına göre eşikteki bir maniheist<sup>115</sup>'e karşı bir eğilim söz konusudur;<sup>11</sup> anlatım hızı ve tonunda olduğu kadar duygusal yoğunlukta da önemli farklılıklar meydana gelir. İtiraf<sup>lar</sup> 4'ün otobiyografik anlatımının kronolojik ilerleyişi açısından, Augustinus'un Kartaca'daki Maniheist mezhebe üye olmasıyla 3.6.10 kitabında geline noktadan itibaren devam etmesi gerekmektedir. Ancak Augustine'in Feldmann'ın (1994) anlatı dediği düzey ile dönüşlü düzeyler arasında sürekli gidip gelmesi nedeniyle, anlatının belirli herhangi bir aşamasında Augustine'in neyle ilgili olduğu her zaman açık değildir ve çevirmenler veya yorumcular tarafından İtiraf<sup>lar</sup>'ın belirli kitaplarına veya bölümlerine verilen alt yazılar çoğu zaman anlatının karmaşık ilerleyişinin yapısını veya iç mantığını belirsizleştirir. Bu kitabın yorumları. İtiraf<sup>lar</sup>'ın ilk üç kitabını okuyanlar hakkında daha önce yazdığım bir makalede, Augustinus'un, Maniheist geçmişi olan okuyucular için özel anlam taşıyabilecek terim ve kavramları içermesinin yanı sıra, kesinlikle Katolik dostlarına (ya da içerdekilere) ve zaman zaman geç antik çağ okurlarının geniş bir kesitine de hitap ettiği sonucuna vardım. İlk üç kitapta, eserin genel iletişimsel amacına hizmet etmekten çok, kendileri için oradaymış gibi görünen, genel insan deneyimine ilişkin küçük minyatürler yaratmaktan sık sık kendini alamadığını savundum. İtiraf<sup>lar</sup>'ın bir kısmı tamamen eğlence amacıyla tasarlanmış gibi görünüyor ve Augustine'in insan yaşamının canlı ve güzel ifadelerle ifade edilmiş resimlerini canlandırmadaki ustalığını sergiliyor. Augustine'in retorik eğitimi aldığı göz önüne alındığında, bu bizi şaşırtmamalı ve aynı zamanda 4. kitapta Augustine'in arkadaşının ölümü üzerine duyduğu acıya ilişkin haklı olarak iyi bilinen ve yürek burkan açıklamalar ve burada sunulan dokunaklı dostluk taslakları için de kesinlikle doğrudur. Yine de, bu taslağın popülaritesi, benim görüşüme göre 11 sayısı ile işaretlenen, ruh ve diğer ruhlar kesme işareti olan aşağıdaki bölümün önemini gölgelemiş gibi görünüyor. 4.7'de Augustine, Kartaca'da retorik öğretmeni olmadan önce Thagaste'de grammaticus olarak öğrettiği zamanı anlatıyor. Bu, kitapta anlatılan dokuz yıllık dönem içine giriyor ancak zamanda geriye doğru bir hareket oluşturuyor. Önceki paragraflarda Kartaca'da retorik öğretiminin bazı yönlerini anlattıktan sonra. 4.28'de Augustine zamanda geriye sıçramanın boyutunu daha açık bir şekilde ortaya koyuyor. Önceki bölümde, anlatının o aşamasında yorum yaptığı De pulchro et apto'nun yazımının yirmi altıncı veya yirmi yedinci yılında gerçekleştiğini belirtmişti; 4.28'in başında (sadece birkaç satır sonra), Aristoteles'in Kategorilerini okuduğu dönemin yirmi yaşlarında gerçekleştiğini açıkça belirtir.

### --- SAYFA 135 ---

116 annemaré kotzé 4. kitapta bir tür doruk noktası olarak öne çıkıyor (bölüm 4.3'teki tartışmama bakın). Aşağıda tartışacağım gibi, 4. kitaptaki Maniheist dostluğun tanımı, bir tür captatio benevolentiae olarak çok önemli bir amacı yerine getiriyor; bu, izleyiciyi kitabın orta kısmında verilen mesaja açık hale getirmelidir. 4. kitabın oldukça rastgele seçilmiş olayların birleşiminden oluşuyor gibi görünmesi, yukarıda tartışılan farklı yorumları mümkün kılmaktadır. Ancak Augustinus'un açılış sözlerine gevşek çağrışimli bir kitap yazmasına olanak tanıyan bir özellik yazdığını belirtmek önemlidir. Kitabın onun dokuz yıllık Maniheist bağlılığıyla ilgili olacağına dair açılış göstergesi, kitap boyunca stratejik noktalarda toplanan ve bu dokuz yıllık dönem içindeki birçok noktaya değinen izlenimci bir anlatım olarak bütünü birleştiren zamansal bir bağlantı aygıtını başlatır. Hatta bu noktaların tesadüfi olarak değil, Augustinus'un hayatının bu döneminde Maniheist bağlılığın göze çarpan yönlerini gösterme yetenekleri nedeniyle veya daha belirgin bir şekilde Augustinus'un düşüncesine Maniheizmin neden olduğu ana engelleri açıklama yetenekleri nedeniyle seçilmesini bekleyebiliriz. Bunlara ayrıntılı olarak girmeyeceğim, ancak merkezi pasaj olarak tanımladığım bölümdeki Maniheist okuyuculara yapılan bir çağrının, önceki paragraflarda anlatılan olaylarla nasıl daha da dokunaklı hale geldiğine odaklanacağım. 3.3.2. 4. Kitabın Yapısına İlişkin Alternatif Bir Öneri Aşağıda sunulan 4. kitabın içeriği ve yapısına ilişkin görüşüm, bir yandan, zaman zaman nescire ya da noscere olmayan formlarla birleştirilen (3. kitapta olduğu gibi) zamansal ifade edici ifadelerin rolüne dayanmaktadır. Öte yandan bu kitapta anlatı ve dönüşlü pasajların nasıl değiştiğine dair algım da 4. kitabın yapısına ilişkin önerime katkıda bulunuyor. Aşağıdaki tabloda, her bölüm için olası bir başlıkla birlikte, bir yapılandırma aracı olarak gördüğüm zamansal ifadelerin sıklığını belirtiyorum. Bu bölümün bölümlere ayrılmasına ilişkin daha kapsamlı bir motivasyon aşağıda yer almaktadır. A 4.1 PROLOG her yıl için programatik önsöz B 4.2–5 illis annis'te BİR MANİHEİ OLARAK YAŞAM illis annis'te bir Maniheist olarak yaşamın ana bileşenleri (recolo etiam) eo tempore tunc autem

### --- SAYFA 136 ---

liminal bir maniheist için koruyucu bir 117 4.7-13 illis annis Thagaste'deki Maniheist arkadaşın hikayesi et nunc ... tunc ... tunc non tempus quaerendi nunc (sic ego dönemi) (sic dönemim omnino, memini) quod ego tunc dönemi non vacant tempora ... de die in diem C 4.14-19 DÜŞÜNME VE ÇAĞRI (LİMINAL BİR MANİKE'YE) anlatıcının şimdiki zamanı kendi ve diğer Maniheist ruhlara yansıması ve hitap etmesi (geçici ifadeler yok) D 4.20-31 ENTELEKTÜEL GELİŞİM (MANİHAİ DÜŞÜNMENİN SINIRLARI) haec tunc non noveram yazma De pulchro et apto tunc nondum videbam non enim noveram qualis in me tunc dönemi, nesciente aetate annorum fortasse viginti sex aut septem annos natus ferme viginti Aristoteles'in Kategorileri'ni ve diğer eserlerini okurken E 4.31 Sonsöz o domine ... protein nos sınırdaki Maniheist'e son bir çağrı Yukarıdaki önerinin 4. kitabı oluşturan yapı taşlarının olası bir başka düzenlemesi olduğunun tamamen farkındayım ve bu önerinin 4. kitabı oluşturan yapı taşlarının olası bir düzenlemesinden başka bir şey olmadığına tamamen farkındayım. yapısıyla ilgili diğer önerilere karşı argümanlar olduğu gibi buna da karşı argümanlar var. Ancak önerimin gözden kaçırılmaması gereken ve bildiğim kadarıyla yeterince ilgi görmemiş iki yönü var: 1) Augustine, 4. kitapta anlatılan olayların bir dereceye kadar rastgele seçimi ve düzenlenmesine yapı kazandırmak ve birlik sağlamak için zamansal ifadeler kullanıyor ve ona dokuz yıllık süre içinde tutarsızlaşmadan atlaması olanak tanıyan da tam olarak zamansal ifadelerin bu kullanımıdır. 2) Kitabın ortasında geçmiş olayların anlatımının bir parçasını oluşturmamış altı paragraf bulunmaktadır (4.14-19). Geçmiş anlatım ile şimdiki yansıma arasındaki alışılagelmiş dalgalanma yerine bu bölüm iki tam yansıma paragrafından (4.14-15) ve ardından Tanrı'ya hitabın çok arka plana geçtiği dört paragraftan (4.16-19) oluşur:

### --- SAYFA 137 ---

118 annemaré kotzé bu dört paragrafta anlatıcı önce kendi ruhuna hitap eder, sonra bu ruhun başka ruhlara hitap etmesine izin verir. Bu paragrafların, Augustine'in gençlik arkadaşının Thagaste'deki ölümünün anlatısından geliştiği ve ardından gelen "bunun anlamı üzerine genişletilmiş meditasyonun" bir parçası olduğu görülebilir (O'Donnell 1992: 203). Ancak, 4.16-19'da sunulan güçlü ve uzun süreli duygusal çekiciliği de içeren, Konf 4.14'ün başlangıcından 4.19,12'nin sonuna kadar anlatının anlatıcının şimdiki zamanındaki sunumu, bu bölümde hiçbir zamansal ifadenin yer almaması, onu önceki ve sonraki daha anlatsal bölümlerden ayırır ve bana göre bu bölümü kitap içinde ayrı bir yapısal birim olarak görmemi haklı çıkarır. Ancak bu bölümü 4. kitabın geri kalanındaki anlatımdan ayıran en önemli husus, bu paragraflarda genç Augustine hakkında hiçbir şey duymamamızdır. Maniheist yanlıgı üzerine yorumlar olmasına rağmen bu, Maniheist Augustinus'un eylemlerinin veya düşüncelerinin bir tasviri değildir; bunun yerine okuyucuyla ilgili bakış açılarının tümü, anlatım sırasında anlatıcınıninkilerdir. Ancak bu, 4. kitabın ortasındaki bu altı paragrafın, önceki ve sonraki paragraflardaki anlatıdan daha az "Maniheizm hakkında" olduğu anlamına gelmez. Aşağıda tartışacağım gibi, Maniheist okuyucular için en güçlü çekiciliği oluşturan şey, kesinlikle anlatıcının kendi ruhuna ve bu ruhun diğer ruhlara gömülü bir son sözüyle kesme işaretidir. 3.3.3. 4. Kitaptaki Zamansal Göstergeler 4. kitabın (4.14-19) merkezi paragraflarının doğası ve önemini daha fazla genişletmeden önce, bu kitaptaki zamansal göstergeler hakkında bazı açıklamalar yapılması gerekmektedir. Daha önce (Kotzé 2008) 3. kitaptaki Maniheizme geçiş anlatımında Augustine'in Eski Ahit'in savunmasıyla ilgili bölümü bir birim olarak işaretlemek için nescire ve noscere olmayan biçimlerdeki ifadeleri kullandığını iddia etmiştim.13 4. kitapta yarattığı yapının temel çerçevesini sağlamak için benzer şekilde nescire ve noscere olmayan ifadeler ile zamansal ifadelerin bir kombinasyonunu kullanıyor. 12 4.13'ün sonundaki master dizisi önceki iki kusurlu fiilden gelişir: alia erant, quae in eis amplius capiebant animum. 13 Bölüm 3.7.12 ila 3.10.18, her bölümün başında tekrarlanan cehalet mesleği tarafından retorik olarak bir birim olarak işaretlenmiştir (3.8.15 ila 3.9.17'deki flagitia ve facinora üzerine bir 'ara açıklama' dahil) (arasözün bir parçasını oluşturan bölümler hariç): nesciebam (3.7.12), et non noveram (3.7.13), haec ego tunc nesciebam (3.7.14) ve haec ego nesciens (3.10.18).

**--- SAYFA 138 ---**

119 4. kitabın en açılış sözleri, belirttiğim gibi, temayı bildiren zamansal bir cümle oluşturur ve kitabın birliğini sağlamada önemli bir rol oynar: *per idem tempus annorum novem*. Bu sözlerin, kitabın 3. kitabın sonundaki (3.11.20) bir açıklamayı alması anlamında, Maniheizm olarak kitabın ana temasının habercisi olduğunu belirtmek önemlidir; bu, İtiraflar'da Augustinus'un Maniheist kalışının süresine ilişkin ilk sözün dokuz yıllık bir dönem olduğu anlamına gelir: *novemfermeanni secuti sunt, quibus ego in illo limo profundi ac tenebris falsitatis, cum saepe wavere conarer ve gravius alliderer, volutatus sum*. (Bu ifade, Monnica'nın Augustine'in bir Maniheist olarak yaşamasına verdiği tepkilerin anlatıldığı 3. kitabın son üç paragrafının bir kısmını oluşturur; bu, onun tepkilerinin [ve bunun sonucunda ortaya çıkan eylemlerinin] bir tasviridir, belli bir zaman içinde gerçekleşir ve şu ana kadar anlatılan hikayenin kesin olarak kronolojik bir devamı değildir.) *Illis annis* kelimeleri, Conf 4.2'de iki kez kullanılmış ve ayrıca 4.5'in açılışındaki *eo tempore* ve tunc autem 4.6'daki açılış cümlesini hatırlayın ve ustalıkla oluşturulmuş ve programatik önsözden sonra, kitabın birliğinin önemli ölçüde Augustinus'un (doğru olmasa da) Maniheizm'e bağlılığıyla tutarlı bir şekilde ilişkilendirildiği dokuz yıllık dönem tarafından sağlandığı gerçeğini yeniden doğrulayın. Maniheizm'in dokuz yıllık dönemini karakterize etmesi gereken olayların seçiminin arkasında güçlü bir keyfilik olduğu, 4.3'ün açılışındaki *recolo etiam* ifadesiyle de vurgulanıyor; bu, Augustinus'un kronolojik veya anlatısal bir zorunluluktan ziyade aniden kendini gösteren bir anıyı anlattığı izlenimini yaratıyor. 4.7'nin başlangıcındaki *illis annis* ifadesi iki şekilde okunabilir: birincisi, önceki iki örneğin tam bir tekrarı olarak ve dolayısıyla daha sonra anlatılan olayların 4. kitapta anlatılan dokuz yıllık döneme ait birime bağlı olduğunu belirtmek olarak; ikincisi ise sadece Thagaste'deki döneme gönderme yapan bir ifade olarak.<sup>14</sup> İkincisi daha basit bir okumaya benziyor ve kronolojik sıra dışında sunulan bir anlatı bölümünün başka bir örneğine işaret ediyor ve yazarın okuyucuyu belirli bir döneme, burada Thagaste'de geçirilen zamana yönlendiriyor. Ancak bu ifadenin, aynı ifadenin kullanımının daha önceki iki örneğini yansıtmaması, muhtemelen okuyucuya ilk kavramın kendisini sunmasını garanti eder (*illis annis* kelimelerini okurken). *doğduğum yer...* (2002: 61) ve Thimme bu sözlerin sadece Thagaste'deki zamana gönderme yaptığını düşünüyor: *“In jenen Jahren, da ich zuerst in meiner Vaterstadt mit meiner Lehrtätigkeit begin”* (1958: 92).



**--- SAYFA 139 ---**

120 annemaré kotzé, 4. kitaptaki anlatının zamansal çerçevesi olarak dokuz yıllık dönemin bir hatırası olacak. Bana göre bu ifade, şüphesiz her iki işlevi de yerine getirmek üzere tasarlandı. Aynı zamanda İtiraflar'daki en güçlü anlatım parçalarından birini de tanıtıyor: genç arkadaşın, özellikle Maniheist uğraşlara (conparaveram amicum societate studiorum [sc. Manichaeorum] nimis carum) yönelik ortak bir tutkuyla karakterize edilen coşkulu bir dostluğun ortasında ölümünün dokunaklı öyküsü. Bu arkadaşın ölüm hikayesi, Augustinus'un bu Maniheist düşünce dönemi sırasındaki düşünce ve hissetme biçiminin karakteristiği olarak olayı işaret eden zamansal göstergelerle doludur: quid tuncfecisti, deus meus (4.8); luctu quo tunc operiebar (4.10); sic ego dönemim illo tempore ... sic dönemim omnino, memini (4.11) ve quod ego tunc dönemim (4.12). Yapısal olarak bu anlatının sonunun duyurusunu atque a Thagastensi oppido veni Carthaginem'de, 4.12'nin son sözlerinde görüyorum. Arkadaşın ölümüyle ilgili anlatı daha sonra 4.13'te düzgün bir sonuca varıyor; gençlik dostluğunun diğer Maniheist arkadaşlıklarla yer değiştirmesinin kusurlu zaman kipiyle anlatıldığı bir anlatım (me reparabant atque recreabant aoliorum amicorum solacie, cum quibus amabam quod postea amabam; et hoc dönemi ingens fabula et longum mendacium... illa mihi fabula non) moriebatur, si quis amicorum meorum moreretur). Paragraf 4.13, Augustine'in günlük hayattan küçük bir kamera hücresiyle son buluyor; okuma ve tartışmaya vurgu yaparak, özellikle akademik zekaya sahip kişilerin bağ kurabileceği arkadaşlığın zevklerinin bir tasviri. Ancak 4. kitabın genel etkisini okumam açısından, bunun sadece dostluğun genel bir tanımı değil, aynı zamanda Maniheist dostluğun çok spesifik bir çağrışımı olduğunu, hatta henüz Katolikliğe geçmemiş eski Maniheist arkadaşlarla ilgili anıları tetiklemek için özel olarak tasarlanmış dokunaklı bir taslak olduğunun farkına varmak çok önemlidir. Her ne kadar böyle bir fikir elbette kesin olarak spekülasyon alanında kalsa da, Augustinus'un 4. kitaptaki düzyazısının hedeflediği okuyucu kitlesini hayal etmemize yardımcı olacak kadar makuldür. 4.14'ü ayrı bir yapısal birimin (4.14-19) başlangıcı olarak görmemin ana nedeni, kusurlu zamanda hiçbir anlatının bulunmadığı uzun bir bölümün başlangıcı olmasıdır (aşağıdaki argümanlara bakınız). Önceki paragraf (4.13), bir dizi şimdiki mastarın kullanımı aracılığıyla genel olarak dostluğu çağrıştıran bir şekilde sona ermesine rağmen, ecce veniebant et praeteribant de die in diem ile başlayan ve mastarların geliştiği giriş cümlesiyle biten hala kusurlu bir anlatıdır: alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, conloqui vb. kusurlu zaman ancak 4.20'de yeniden ele alınıyor; başlangıç



## --- SAYFA 140 ---

Augustinus'un De pulchro et apto hakkındaki yazılarının anlatımını bir sonraki zamansal referansla (burada non noscere'nin bir biçimiyle birleştirilmiştir) tanıttığı 4. kitaptaki bir sonraki bölümün eşikteki maniheistine bir protreptik 121: haec tunc non noveram et amabam puchra superiora. 3.3.4. 4.14-19'u 4. Kitap'ın Merkezi Pasajı Olarak Görmek 4.14'ün başlangıcından itibaren, anlatı düzeyi ile düşünsel düzey arasında olağan ileri geri hareket etmek yerine, insanın çok kolay kaybolabilecek olana bağlanma eğilimi üzerine genişletilmiş bir düşünceyle karşı karşıyayız. Anlatıcı, bu durumun ancak doğası gereği geçici olan yaratılmış değil, tüm yaratılışın kendisinde ve onun aracılığıyla var olduğu yaratıcıya (solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari, qui non amittitur, et quis est iste nisi deus noster, deus, qui fecit caelum et terram) bağlılıkla önlenebileceğini belirtir. Bu geçicilik, 4.15'te, 11. kitapta daha iyi bilinen fanilik çağrışımının canlı bir şekilde habercisi olan bir paragrafta, yaratılan her şeyin kökeni ve ölümü konusundaki tekrarlayan ısrarıyla güçlü bir şekilde çağrıştırılmıştır. Paragraf 4.14, önceki bir fikre atıfta bulunarak başlar (hoc est, quod diligitur in amicis... hinc ille luctus, si quis moriatur). Bu, arkadaşlığın hemen önceki kamera hücresine atıfta bulunmak için alınabilir. Yine de, buradaki çarpıcı ex amissa vita morientium mors viventium'daki ikinci cümlelerin doruk noktası, arkadaşın ölümüyle ilgili önceki tüm hikayenin tüm etkisini hatırlatıyor ve hoc ve hinc kelimelerinin arkadaşın ölümüyle ilgili tüm anlatıya gönderme yapma ihtimalini artırıyor: arkadaşlarda nelerin sevildiğini gösteren yukarıda anlatılanlara benzer deneyimlerdir (hoc) ve bu tür sevinçlerin (hinc) kaybı bizim duygularımızı açıklar. keder. Eğer 4.14'ün açılış cümlesi, hoc ve hinc sözcükleriyle özetlediği önceki hikayenin tamamına atıfta bulunuyor olarak alınırsa, bu, öncekini ayrı bir yapısal bölüm olarak ve 4.14'ü yeni bir bölümün veya en azından alt bölümün başlangıcı olarak görmek için başka bir argüman oluşturur. O'Donnell (1992: 203) tartışılan pasajı (4.14'ten 4.19'a) "bir arkadaşın (Thagaste'de) ölümü" olarak adlandırdığı bölümün sonuna yerleştirir. Yine de, bir önceki paragrafın sonundaki ifadeden sonra, bir Thagastensi oppido veni Carthaginem'de yapılan açıklamanın ardından 4.13'ün, arkadaşın ölüm hikayesinin sonrasına dair bir anlatı, zamanla iyileşmenin ve Kartaca'daki yeni dostlukların kapanış açıklaması olarak kabul edilebileceği bana açık görünüyor. O'Donnell'in önerisini makul kılan faktörlerden biri (yani, Augustine'in veni Carthaginem dedikten hemen sonra Thagaste'de olanları anlatmaya devam etmesini akla yatkın kılan), 4. kitabın gevşek ve tam anlamıyla kronolojik olmayan yapısıdır.

## --- SAYFA 141 ---

122 annemaré kotzé yukarıda belirtti. Aşağıdaki paragrafların da Thagaste dönemine dahil edilmesini makul kılacak bir diğer faktör de benim argümanlarım açısından önemli olan bir faktördür: 4.14-19. paragraflar kusurlu zamanda anlatım içermez; bunun yerine anlatıcının şimdiki zamanına sıkı sıkıya bağlı olan yansıma, dua ve çağrıdan oluşurlar ve bu nedenle geçmişindeki belirli bir yer veya döneme atanamazlar.15 Aslında, O'Donnell'in 4.15'teki yorumundaki sözleri, 4. kitabın ortasındaki altı paragrafı özel öneme sahip ayrı bir yapısal birim olarak kabul etme yönündeki argümanlarımı önemli ölçüde desteklemektedir (her ne kadar görüşlerini orta bölüme dahil ettiğim altı paragraftan son beşiyle sınırlasa da): Bu paragraf [4.15] Bk'nin merkezinde duruyor. 4. Bu, kayıp arkadaşının 16-19. paragraflardaki kendi ruhuna kesme işaretinin ardından dua ettiği anlatının ötesine geçmektedir. Gelişimin kapsamı ve karmaşıklığı nedeniyle, 19. paragraftaki bu pasajın, konf.'da başka hiçbir yerde kendisine benzer hiçbir yanı yoktur. (O'Donnell 1992: 234, vurgu bana ait) Bu bölümü, 4. kitabın son bölümünde (bölüm 4.20'den sona) nescire ve non noscere biçimlerinin kullanımıyla birlikte zamansal ifadeler üzerine birkaç açıklamayla bitiriyorum. 4. kitabın benim merkezi önem verdiğim bölümünde bu tür ifadelerin tamamen yokluğundan sonra, kitabın son kısmında düzenli aralıklarla tekrar zamansal ifadeler ortaya çıkıyor ve bu, şimdi 4. kitabın konusunu oluşturan dokuz yıllık Maniheist dönem boyunca Augustinus'un entelektüel uğraşlarının yanlış yönlendirilmiş doğasının altını çiziyor: haec tunc non noveram (4.20'nin açılış sözcükleri); sic enim tunc amabam homines ex hominum iudicio (4.22'nin açılış sözcükleri); nondum videobam ... non enim noveram (4.24); mens ... qualis in me tunc dönemit, nesciente alio lumine (4.25); et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem (4.27'nin açılış kelimeleri); et quid mihi proderat, quod omnes libros artium... tunc... per me ipsum legi et intellexi (4.30); sed sic dönemi... qui non erubui tunc kârlı; ve quid ergo tunc mihi proderat (4.31). Bana göre 4. kitabın tutarlılığının büyük ölçüde anlatıcının hayatındaki dokuz yıllık bir dönemi anlatma niyetine bağlı olduğu açıktır. Per idem tempus annorum novem'in açılış cümlesini takiben, anlatıcının yalnızca illis annis'teki gibi sözcükleri içeren bir cümleye ihtiyacı vardır, 15 Steidle (1982: 452), 4. kitabın ilk bölümünün tamamının 3. kitaptaki anlatıyı kronolojik olarak takip etme amacı taşımadığı görüşündedir; onun için bu sadece 4.7'de başlıyor: "Zu Beginn steheneinigegenerelle,denganzenZeitraumbetreffendeAussagen....Anschließendkommt Augustin auf ein Einzelereignis zu sprechen ... Dabei beginnt die Erzählung mit einer zum Vorhergehenden parallelen chronologischen Fixierung (illis'te 4,7) Annis)."

**--- SAYFA 142 ---**

4. kitabın yapısını örmek için kullandığı çeşitli ipleri bir arada tutmak için eşikteki bir maniheist 123 eo tempore veya tunc'a eğilimli. 4. kitabın kalbi olarak gördüğüm bölümde bu tür zamansal ifadelerin bulunmaması, bunun bir şekilde kitabın geri kalanından ayrı olduğu yönündeki argümanları da destekliyor. 4. Sınırdaki Maniciye Protreptik Olarak 4. Kitabın Merkezi Pasajı 4.1. Giriş Burada, İtiraflar'ın büyük ölçüde Maniheist -ya da eşikteki Maniheist- okuyucuya ulaşmak için iyi tasarlanmış olduğuna dair daha önceki çeşitli vesilelerle ileri sürdüğüm argümanların arka planına karşı, kitapta4 anlatılan bölümlerin ve özellikle de kitabın ortasındaki pasajın, belki de önemsiz Maniheistlere hitap etmek için tasarlanmış olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu pasajın, zaten Maniheizm'den Katolikliğe geçmekle ilgilenen bir okuyucuyu son adımı atmaya ikna etmek için tasarlanmış duygusal bir çağrı olduğunu ya da yakın zamanda din değiştirmiş birini kararlılığında kalmaya ikna etmek için tasarlanmış duygusal bir çağrı olduğunu, yani bu pasajın daha önce tanımlanan geniş anlamda bir korumacı olduğunu ileri sürüyorum (Kotzé 2011 ve 2013, yakında çıkacak).16 Yukarıda, İtiraflar'ın 4. kitabının birçok yorumunun, altında yatan çeşitli felsefi konulara odaklandığı gerçeğine yorum yaptım. Anlatıyı ya olduğu gibi kabul ediyorlar ya da bunun Maniheizm hakkında bir kitap olduğunu göz ardı ediyorlar. Bu nedenle, bariz olanı belirtme tehlikesine göğüs gererek, okuma biçimim olarak 4. kitaptaki her şeyin Maniheizm ile ilgili olduğunu tekrarlamam gerekiyor: anlatıcı okuyucuya Maniheist Augustinus'un dokuz yıl boyunca kendini adanmış bir Maniheist olarak yaşadığını ve düşündüğünü ya da daha doğrusu bu Augustine'in günlük yaşamının yanı sıra entelektüel ve manevi hakikat arayışının Maniheist dünya görüşünden nasıl olumsuz etkilendiğini gösteriyor. Her ne kadar Augustine, ustalıkla oluşturulmuş önsözünde, yaptığı şeyle okült olanı birbirinden ayırsa da, bana açık görünüyor ki, 4. kitapta biri laik kariyeri hakkında, diğeri dini faaliyetleri hakkında olmak üzere iki hikaye anlatmıyor. En güçlü 16 Steidle'in (1982: 458) kendi içgörüsüne dayanarak bu bölümü "predigtartiger Paraenese" olarak adlandırmasını büyüleyici buluyorum: "[i]n 4,12,18 wendet sich Augustin nicht nur an sich selbst ..., sondernzugleich...andie Menschen, die erliebt."Thushe buradaki güçlü çekiciliğin farkındadır, ancak bunu da görür Bunun Maniheistlere bir adres değil (o zaman ve daha sonra ana akım tanımlara göre bunu koruyucu bir adres olarak adlandırmış olabilir) içeridekilere yönelik bir adres (paraenetik bir adres) olduğundan şüpheleniyorum.

### --- SAYFA 143 ---

124 annemaré kotzé, Augustine'in burada anlatılan laik kariyer olaylarını Maniheistlerle ve bir Maniheist olarak deneyimlediği gibi kabul ettiğinin göstergesi, onun doctrinae liberales (açılış paragrafında) ile ilgili hatalar listesini, bu eylemlere katılan tüm grubun Maniheist seçkinler aracılığıyla bu şekilde işlenen günahlardan arınmayı umduğunu belirterek takip etmesidir: illac autem purgari nos ab istis sordibusexpetentes. Kitabın tamamı, Maniheist bir özel yaşamın (nikahsız eşyle birlikte yaşamak ve muhtemelen Denetçiler için öngörüldüğü şekilde doğum kontrolü uygulamak),<sup>17</sup> Maniheist dostluğun, Maniheist arkadaşlarla birlikte takip edilen bir kariyerin (Maniheist standartlara göre uygun kabul edilen çerçeve dahilinde)<sup>18</sup> ve Maniheist düşünce tarzları tarafından sekteye uğrayan entelektüel ve ruhsal gelişimin öyküsünü anlatır. Bunun merkezi pasajın gömülü olduğu Maniheist bağlam olduğunu hatırlamak önemlidir. 4. kitabın merkezi pasajına ilişkin analizim aynı zamanda açılış paragrafının diğer özelliklerinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. 4.1'deki birinci çoğul şahıs ifadesini (seducebamur et seducebamus) sadece Augustinus'a değil aynı zamanda hayatının bu aşamasında dahil olduğu Maniheistler grubuna atıfta bulunacak şekilde okumak mantıklıdır. Ve Augustinus et sectabar ista atque faciebam'da çoğuldan tekile geçtiğinde, bunun Maniheist arkadaşlarla birlikte yapıldığını açıkça tekrarlar: cum amicis meis, per me ac mecum deceptis.<sup>19</sup> Aynı zamanda birinci çoğul şahsın kullanılması, Maniheist okuyucuları dahil etme ve Augustine'in diğer Maniheistlerle özdeşleşmesini ifade etme etkisine sahiptir. Burada 3.6.10'daki üçüncü şahıs referanslarının (incidi in homines...) yarattığı mesafe silinmiş görünüyor. Cum eis, qui appellantur electi et sancti, afferemus escas, de quibus nobis in officinal aqualiculi sui fabrikarent angelos et deos per quos liberaremur'un ısıрма etkisi bile birinci çoğul şahsın kullanılmasıyla yumuşatılır ve dolayısıyla Augustinus'un kendisinin de bu yanlış yönlendirilmiş davranışın bir parçası olduğunun kabulü. Bir sonraki cümledeki arrogantes (inrideantme arrogantes) ve son cümledeki fortesetpotentes kelimelerinin kime atıfta bulunduğuna (sed inrideant nos fortes et potentes) ya da Augustinus'un 4.2-3'teki anlatıda üç Maniheist mührün varlığı konusunda sadece 17 Bakınız Starnes 1990: 90-92 olup olmadığına dair açık bir gösterge yoktur. 18 Bkz. Starnes 1990: 90-91. 19 Açılış paragrafında anlatılan tüm eylemlerin neden Maniciler tarafından gerçekleştirildiğini düşündüğümle ilgili yukarıdaki argümanıma bakınız. Özellikle aldatma fikri 3. kitapta Maniheizm ile ilişkilendirilmiştir: 3.6.11, 3.12.21'de (ayrıca 6.7.12 ve 8.10.22'de) baştan çıkarıcı ve 3.6.10 ve 3.7.12'de decipere.

### --- SAYFA 144 ---

Clark'ın (1995: 161) belirttiği gibi, kutsal metinlerden alıntı yapan eşikteki bir Maniheist 125, "hatalarını İncil'deki ifadelerle [çevreliyor]. grup daha ziyade ikinci inrideant'ın nesnesi olan nos ile ilişkilidir ve bu nedenle arrogantes, fortes ve potentes ile tezat oluşturur. Buradaki anlatının mantığı aslında bizi fortes et potentes'i asla Maniheizme boyun eğmemiş, Tanrı tarafından asla bu kadar alçaltılmamış kişiler olarak görmeye zorluyor: inrideant me arrogantes et nondum salubriter prostrati et elisi a te, deus meus. Aynı zamanda bu pasaj, bu kadar düşmüş olan ve artık Augustine ile infirmi et inopes olarak konuşabilen herkese karşı güçlü bir sempati duygusu taşıyor. Merkezi pasaja gelecek olursak: 4. kitabın anlamı açısından çok önemli olduğunu düşündüğüm altı paragraf, baştan sona Maniheizm'e net bir şekilde odaklanan bir kitap bağlamında ve Maniheist dostluğun (önce ölen arkadaşla ve ardından 4.13'te diğer Maniheist arkadaşlarla) unutulmaz ve dokunaklı tanımının hemen ardından geçiyor. Belirttiğim gibi, bu bölümü 1) anlatıcının şimdisinde, önceki anlatı üzerine geriye dönük düşüncenin iki paragrafından (4.14-15)<sup>20</sup> ve 2) burada anlatıcının dua duruşunu bırakıp bunun yerine kendi ruhuna hitap etmesi gerçeğiyle ilk iki paragraftan (4.14-15) daha da önceki ve sonraki bölümlerden farklı olan dört paragraftan (4.16-19) oluştuğunu okudum. kendi ruhunun diğer ruhlara hitap etmesini emrettiği gömülü bir bölüm de dahil. Aşağıdaki kısım 4. kitabın (4.14-19) merkezi pasajının tamamına daha yakından bir bakışı temsil etmektedir; bu pasaj, belirttiğim gibi, normal bir anlatım içermez, sadece 4.14-15'teki dua ile karıştırılmış yansımaları ve son dört paragraf 4.16-19'daki theoulthesoul kesme işaretini içerir. Bütün bölüm tematik olarak daha önce olup bitenlerle yakından bağlantılıdır: arkadaşın ölümü arka planı oluşturur. Ancak burada, yaşlı Augustine'in, dostluğun doğasının ne olması gerektiğine ve eğer Maniheist düşünce tarafından kısıtlanmamış olsaydı, Tanrı'da teselliye gerçekten nasıl bulabileceğine dair içgörüler ve gelişmiş anlayışıyla karşı karşıyayız. 20 Starnes'in 4.14'ün bir tür nihailiği temsil ettiği yönündeki içgörüsü, bu paragrafın bir bütün olarak kitabın yapısı içinde yeni bir anlam biriminin başlangıcı olarak görülebileceği yönündeki iddiamı da dolaylı olarak desteklemektedir: "Bu onun kederinin nedeni hakkındaki son cevabıdır" (1990: 98).

### --- SAYFA 145 ---

126 Anneanne 4.2. Paragraf 4.14-15: Düşünme ve Dua Paragraf 4.14, Augustine'in arkadaşlığın tatlılığını (ikinci cümlede *hoc est quid diligitur ve versa dulcedine*) ve buna eşlik edebilecek kaybın acısını (*hinc ille luctus, si quis moriatur, et tenebrae*) anladığını doğrulayan ilk yarıyı oluşturan iki cümleyle ustaca oluşturulmuştur. *dolorum, et versa dulcedine in amaritudinem cor madidum*) ve *ex amissa vita morientium mors viventium*'un kiastik oksimoronunda bitiyor. 4.14'ün ikinci kısmı, içerdiği duayı sonlandıran başka bir chiastic ifade olan *et lex tua veritasetveritastu* ile bitmektedir. Kişi zamiri *te*'nin ısrarla tekrarlandığı bu dua, Maniheizm sonrası Augustinus'un içgörülerini yansıtıyor. Konuşmacı artık Tanrı'yı ve dostlarını nasıl seveceğini biliyor (*beatus qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te*); aynı kaybı tekrar yaşamayı nasıl önleyeceğini biliyor (*solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari, qui non amittitur*) çünkü artık yaratıcı Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi (*quis est iste nisi deus noster, deus, qui fecit caelum et terram et inplet ea, quia inplendo ea fecit ea*) biliyor ve bu gerçek Tanrı (yani, önceki Augustinus'un teselli bulmaya çalıştığı Maniheist fantazma değil, *veritas* olan Tanrı) kaybolamaz, hatta kaçılmaz (*te nemo amittit... quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?*). Bir sonraki paragraf, 4.15, Mezmur 80:7'ye (*converte nos... et salvi erimus*) dayalı olarak kurtuluş için bir dua olarak alınabilecek bir dua ile başlar; bu dua, birinci çoğul şahıs biçiminde Augustinus'un yanı sıra insan okuyucularını da içerir, ancak muhtemelen özellikle 4.1'de zamir *nos* ve birinci çoğul şahıs fiillerine dahil edilen Maniheist okuyucuları içerir. Aynı zamanda, Tanrı'ya, insanı (okuyucuyu) yüzünü görmesi için (*ostende faciem tuam*) döndürmesi (*converte*), yani sevgilerini onun dışında herhangi bir yere sabitlememeleri gerektiğini görmesi veya anlaması (*nam quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te*) için daha gerçek bir çağrı olarak da alınabilir. Bir kez daha burada, belirli bir bilginin otoritesiyle sunulan içgörüler, hatta anlatıcının geçici yaratımlardan oluşan evrenin mükemmelliğini göstermek için insan konuşmasındaki paralelliğe (*ecce sic peragitur et sermon noster*) başvurduğu belirgin bir didaktik tonda bile, eski Augustinus'un içgörüleridir. Artık Maniheist Augustine'in arkadaşını kaybettiğinde başına gelenler veya bu genç Augustine'in düşünceleri veya duyguları hakkındaki anlatımının bir parçası olarak kabul edilemez. Ancak bu içgörüler, daha önceki Maniheist Augustinus'la aynı engellerden muzdarip olanların en çok ihtiyaç duyduğu içgörülerdir.

### --- SAYFA 146 ---

Hâlâ benzer Maniheist arkadaşlıklar içinde olanlar, genç Augustine gibi gerçek Tanrı'da teselli bulamayanlar, bir dereceye kadar hala Maniheizm'in fantazmalarına ve yanılgılarına, eşik Maniheistlerine tutunuyor olabilirler. 4.15, insan ruhunun tutunmaya meyilli olabileceği her şeyin geçiciliğini konusu olarak almanın yanı sıra, duyu algısının bu tür geçici parçalardan oluşan bütünü doğru bir şekilde algılama konusundaki yetersizliğini vurgular. 21 Paragraf aynı zamanda, bir yandan, açıklığa yakın *pulchris*'e (*tametsi*) atıfta bulunarak, 4. kitabın de *pulchro et apto* (4.20-4.27) yazımı hakkındaki aşağıdaki ana bölümünün de habercisidir. *figitur in pulchris extra te et extra se*) ve diğer yandan bu merkezi bölümün sonraki dört paragrafında anlatıcının kendi ruhuna öğüt (*laudet te ex illis anima mea*). 4.3. Paragraflar 4.16-19: Ruhun ve Diğer Ruhların Kesme İşareti Yukarıdaki tartışmam boyunca ima ettiğim gibi, 4.16-19'daki dört paragraf, okuyucuları her zaman benzersizliği hakkında yorum yapmaya sevk eden bir çalışma olan İtiraf'lar'da bile oldukça sıra dışıdır. Burada somutlaştırılan çağrının aciliyeti, daha önceki bir makalede (Kotzé 2001) analiz ettiğim Mezmur 4 üzerine meditasyonumu güçlü bir şekilde anımsatmaktadır. Ama aynı zamanda konuşan sesin doğası da İtiraf'ların diğer yerlerine göre çok daha esrarengiz ve muğlaktır. Bu, eserde Augustinus'un samimi düşüncelerini Tanrı'ya itiraf etmesinin imgesinin en arka plana itildiği yerlerden biri olabilir. İlk olarak, Augustinus aniden, herhangi bir hazırlık ya da uyarı olmaksızın, Tanrı ile konuşmaktan (*deus virtutum, transforme nos* 4.15'in açılışında ve *in verbo tuo* aynı paragrafın sonunda) 4.16:22 *noli esse vana, anima mea*'nın açılış sözlerinde kendi ruhuyla konuşmaya geçer. Daha sonra, 4.18'in üçüncü cümlesinde, ruhunu sevdiği ruhlarla konuşmaya teşvik eder (*si placent animae, indeoamentur*) sözleriyle, *diceis: hunc amemus*. Bu adres 4.18-19'un geri kalanını (nispeten uzun iki paragraf) doldurur, ancak kendi ruhunu diğer ruhlarla acilen konuşmaya teşvik eden son cümle *dic eis ista*'da tekrarlanır. Johannes van Oort'un bu ciltteki "Tanrı, Bellek ve Güzellik. Augustine'in İtiraf'larının 'Maniheist' Analizi, Kitap 10, 1-38" başlıklı makalesinde de vurguladığı gibi, duyu algısı elbette Maniheist epistemoloji ve inancın merkezinde yer alıyordu. 22 O'Donnell'in kesinliğine dikkat edin (1992: 238): "anima 'benlik' ile özdeş değildir: dolayısıyla kesme işareti olasılığı vardır."

**--- SAYFA 147 ---**

Bu büyüleyici konuya burada giremesem de, 4.16-19'da olduğu gibi, İtiraf'taki anlatının dokusunun neredeyse her zaman karmaşık bir sesler ağı oluşturduğunu ve anlatılan Augustine ile anlatı örneği arasındaki ilişkinin, içinde işlediğini iddia ettiği çerçevenin sınırlarını sıklıkla genişlettiğini sık sık belirtmiştim.<sup>23</sup> Çoğu zaman anlatıcının (dönmüş piskopos) sesi mantıksal olarak şu ifadeleri kullanır: ancak anlatılan Augustine tarafından yapılabildi, ancak bunları "sonra dedim" veya "o aşamada inandım" gibi ifadelerle tanıtmadan yapılabildi. Örneğin, anlatının aslında zaten din değiştirmiş olan piskopos-anlatıcının Tanrı'ya götürülmek için yalvaran, kurtarılmak için yalvaran sesini sunduğu pek çok yer vardır; bu hâlâ piskoposun Tanrı'ya yakınlaşma arayışının bir parçası olabilir ama aynı zamanda kesinlikle bir düzeyde anlatılan Augustine'in hayatının daha önceki bir aşamasındaki iç çekişlerinin ve dualarının bir yansımasıdır. Bu, konuşmacının sözlerinin daha da karmaşık hale gelmesiyle daha da karmaşık hale gelir. Bunlar kutsal metinlerden alınan sözlerdir: bunlar konuşmacının benimsediği sözlerdir ama aynı zamanda Tanrı'nın da sözleridir. Burada tartışılan pasajda durum daha da anlaşılması zor ve karmaşıktır. Anlatıcı piskopos Augustine kendi ruhuyla konuşur, ancak bu ruha anlattığı şeyler, genç Maniheist Augustine'in ruhunun bilmesi gereken ve muhtemelen olgun Augustine'in ruhunun zaten bildiği şeylerdir (örneğin audi et tu: verbum ipsum clamat, ut redeas). Bunu yaşlı Augustine'in, aslında 4.24 kitabında anlatılan tempos annorum novem sırasında Tanrı ve hayat hakkında boğuştuğu aynı sorularla boğuşan herhangi bir Maniheistin ruhuna konuşması olarak okumadan edemem. Bu yorum, Augustinus'un clamare ve redire kelimelerini kullanması gerçeğiyle desteklenmektedir; 24 Contra O'Donnell (1992: 238): "Geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki çizgi bulanık. A. sanki şimdiki zamandaymış gibi konuşuyor ve yalnızca şu anda kullanabileceği sözcükleri kullanıyor (cf. 4.13.20, 'haec tunc non noveram'), ancak hitap şekli kendini içinde bulduğu duruma uygun. A. on altıncı ve yirmi ikinci yılları arasında belirli zamanlarda 'düştü' (370-376): ancak bu düşüş, var olmaya devam eden ve A.'yı rahatsız eden bir ayartmalar modeline tepki olarak gerçekleşti (Bk. 10'daki vicdan incelemesinin açıkça ortaya koyduğu gibi). Buradaki kesme işareti, yirmi yıl önceki gibi anima'ya değinmiyor; daha ziyade A., açıklamasını tamamlarken, geleceğe karşı bir uyarı yoluyla ruha hitap etmek için düşüşünü düşünmekten vazgeçiyor (vurgu bana ait). Kesme işaretinin bir bakıma "geleceğe karşı bir uyarı" olarak da okunabileceğine katılıyorum, ancak kesme işaretinin gömülü olduğu bağlam (Augustine'in bir Maniheist olarak dokuz yıllık yaşamının, bir Maniheist arkadaşının ölümünün ve genel olarak Maniheist dostluğunun öyküsü), bu duygusal çağrının esas olarak, kendisi ile Tanrı arasındaki Maniheist engellerden dolayı acı çeken bir ruhun tesellisi anlamına geldiğini makul kılmaktadır.

**--- SAYFA 148 ---**

Maniheist Çağrı ve Cevap gibi sınırdaki bir Maniheist için koruyucu bir ifade, dolayısıyla Maniheist bir okuyucu için tanıdık ve güçlü yankıları olan bir cümle (bu, önemli ölçüde doruğa ulaşan 4.19'da tekrarlanıyor). Anlatımı daha da çoksesli hale getirmek için, metinde daha sonra olgun Augustinus'un, Maniheist bir çerçeve içinde tek bir düşüncenin sorunlarına yönelik çözümlere dair içgörülerini buluyoruz; ama şimdi, hemen önce teselliye ihtiyaç duyan ruha şu sözleri söylemesi emredilir: *dic eis: hunc amemus: ipse fecit haec et non est longe. non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*. İtiraf'ın tamamını önemli ölçüde sınırdaki Maniheist bir okuyucuyu hedef alan bir koruyucu olarak okuduğum halde, 4.16-19. paragraflar böyle bir okuyucu için neredeyse doğrudan ilk koruyucuyu oluşturur (ikincisi 9. kitapta Mezmur 4 üzerine meditasyonda bulunur).<sup>25</sup> Kendi (Maniheist) ruhun kesme işaretinin zaten eşikteki noktaya hitap etmek için iyi tasarlanmış olduğu gerçeği dışında. Maniheist, diğer ruhların gömülü kesme işareti, bu ikincil adresi düzgün bir şekilde çerçeveleyen ifadelerin fazlasıyla açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, daha doğrudan bir koruma ifadesi oluşturur: *rape ad eum [sc deum] quas potes [sc. animas], et dic eis (4.18) ve dic eis ista ... et sic eos rape tecum ad deum (4.19)*. Burada açıkça ifade edildiği gibi diğer ruhlara söylenen sözlerin işlevi onları dönüştürmektir. Anlatıcının kederli ruhuna, bu tür ruhları, benzer bir kayıp yaşamalarına ve tanrı olarak taptıkları phatasma'da teselli bulma konusunda benzer bir yetersizlik yaşamalarına neden olacak Maniheist bir çerçeve içinde düşünmekten uzaklaştırması özellikle emredilmiştir. Aşağıda, ruhun diğer ruhlara kesme işaretine ilişkin bazı açıklamalarla bitirmeden önce, kendi ruhuna kesme işaretini tartışacağım. 4.17, 4.15'te çağrıştırılan geçicilik fikrini özetlerken, O'Donnell'in (1992: 240) de belirttiği gibi, özellikle 4.16, ruha (ve dolayısıyla okuyucuya) hitap etme yoluyla, öncekinden tamamen farklı bir karaktere sahiptir. Bu teorik bir yansıma değil, doğrudan, duygusal, birebir bir adrestir (*audi et tu*). Bir tür doruğa yaklaşıldığı bir dizi faktörden açıktır: Güç durumdaki ruha yönelik derin sempati, onun kalbindeki gürültüden (*in aure cordis tumultu vanitatis*) sağır olduğu ve nafil arayışından (*fatigata fallaciis*) bitkin düştüğü ifadelerinde fark edilebilir; ruh, Tanrı'nın varlığından ve ona geri dönme arzusundan emindir (*verbum ipsum clamat, ut*) yeniden düşünceler; *numquid ego aliquo discodo? ait verbum dei*); ruhun, yıkıcı bir kayıp olmadan, (Katolik yaratıcı) Tanrı'da ve onun sözünde, 25'te anlatılan bir dünyada istikrar bulması teşvik edilir. <sup>25</sup> Daha önceki makaleme bakın (Kotzé 2001).



## --- SAYFA 149 ---

130 annemaré kotzé önceki ve aşağıdaki paragraflar korkutucu derecede geçicidir (ibi fige mansionemtuam;veritaticommendaquidquidtibiestaveritate,etnonperdes alquid); gelecek zamanda en az beş fiilden oluşan bir parataktik zincir aracılığıyla ruha güçlü bir restorasyon vaat ediliyor (reflorescent putria tua, et sanabuntur omnes languores tui, et fluxa tua reformabuntur et renovabuntur et constringentur ad te); ve kayıp deneyimine son verilmesi vaadinin tekrarlanması (et non te deponent, quo iniş, sed stabunt tecum et permanebunt ad semper stantem ac Permanentem deum). Bu kelimelerin etkisi yalnızca doğrudan hitap, kısa cümleler ve tekrarların kullanılmasıyla değil, aynı zamanda doğrudan konuşmanın (numquid ego aliquo discodo? ait verbum dei) ve kutsal metinlerden bir dizi ima ve yankının kullanılmasıyla da güçlendirilir; Yuhanna 14:23, Matta 4:23 ya da Mezmur 101:13.26'ya kadar Bu pasaj, Augustinus'un arkadaşının ölümü olayında dokunaklı bir şekilde anlatılan yıkıma karşı güçlü bir çözümden başka bir şey sunmuyor; bu yıkım daha sonra Maniheizt düşünce çerçevesinde kaçınılmaz olarak yorumlanıyor. Ruh kesme işareti ve önceki iki paragrafın teması, 4.18'in ilk beş satırında, Tanrı'daki sevgi dolu ruhların Augustinus'un daha önce deneyimlediği türden bir kaybı önleyebileceği güvencesiyle devam ediyor (in deo amentur... et illo fixae stabiliuntur: alioquin irent et perirent). Ancak, yukarıda belirtildiği gibi, 4.18-19. paragrafların büyük bir kısmı diğer ruhlara kesme işareti ile aktarılmıştır ve burada duygusal yoğunluk daha da yüksek bir düzeye çıkarılmıştır. Bu, bir dizi cihazla sağlanır. İlk olarak, ruha hitap ettiği ruhları dönüştürme emrini ifade etmek (ve tekrarlamak) için çarpıcı tecavüz fiilini kullanan, daha önce tartışılan dramatik giriş ve sonuç var. 4.18'de kısa, neredeyse staccato, parataktik cümlelerin kullanımı aracılığıyla bir aciliyet duygusu yaratılmaktadır (örneğin, ipse fecit haec et non est longe; intimus cordi est, sed cor erravit ab eo; state cum eo et stabitis, requiescite in eo et Quieti eritis, sayısız örnekten sadece birkaçını belirtmek gerekirse). Pasajın ana fikri, ruhlara, yaratıcı Tanrı'yı ve onun içindeki diğer ruhları sevmelerinin söylenmesi gerektiğidir, çünkü her şeyi o yaratmıştır ve her şey onda mevcuttur ve o yakındır (ipse fecit haec et non est longe. nom enim fecit atque abiit, se ex illo in illo sunt). Augustinus'un ruhu aynı zamanda muhataplarına (onları yaratan) Tanrı'nın kalplerinde olduğunu da söylemelidir; bunu yaşamadıkları takdirde yüz çevirenler onlardır (intimus cordi est [sc. veritas], sed cor erravit ab eo). Eğer kalplerinde bu yaratıcı Tanrı'ya tutunurlarsa 26 Kutsal metinlerden yapılan alıntılar veya yankıların daha kapsamlı bir göstergesi için örneğin Boulding'in çevirisindeki (2002: 67) ve O'Donnell'in bu paragraf hakkındaki yorumundaki (1992: 239-240) dipnotlara bakınız.

## --- SAYFA 150 ---

eşikteki bir maniheist için koruyucu bir 131 istikrar ve dinlenme bulacaklar (redite, praevaricatores, ad cor et inhaerete illi ... state cum eo et stabitis, requiescite in eo et Quieti eritis). Paragraf 4.18'in son kısmı, hitap edilen ruhların şu anda Tanrı'yı arama şeklini değiştirmeye yönelik çaresiz bir arzuyu ifade eden tekrarlanan soruları içermektedir (quo itis in aspera? quo itis? ... quo vobis adhuc et adhuc ambulare vias difficiles et Laboriosas? ... quomodo enim beata vita, ubi nec vita?).<sup>27</sup> Buradaki en önemli nokta, muhatapların kayıtsız günahkarlar değil, aksine Yanlış yolda ve yanlış yerlerde aramalarına rağmen Tanrı'yı, dinlenmeyi ve mutluluğu ciddi bir şekilde arayan (Maniheist) ruhlar; anlatıcının onlara olan acil ilgisi tekrarlanan kısa cümlelerde fark ediliyor: non est requies ubi quaeratis eam. quaerite quod quaeritis, sed ibi non est ubi quaeritis. Beatam vitam quaeritis in Regione Mortis: Non est illic.<sup>28</sup> Paragraf, bu ruhların, mutlu bir yaşamın, aslında hiçbir yaşamın olmadığı ölüm bölgesinde beata vita'yı aradıkları fikriyle bitiyor. Ve vita bir sonraki paragrafın başında alınan kelimedir: Arayan ruhların bulamadığı vita Mesih'tir (etdescendithucipsa vita nostra). Bu rica (metinde Augustinus'un ruhunun sevdiği ruhlara yöneltmesi teşvik edilir) aslında eşikteki Maniheist'e (veya Augustine'i bu kadar uzun süre dinlemeye istekli herhangi bir Maniheist'e) çok doğrudan bir çağrıdır. Ve böyle bir savunmanın zemini mükemmel bir şekilde hazırlanmıştır: 4. kitaptaki her şey, odağı Maniheizm'in yargılayıcı eleştirisinden uzaklaştırmak ve Augustine'in bir Maniheist olarak dokuz yıllık olumlu ortak deneyimlerine, en önemlisi de sıcak ve ödüllendirici Maniheist dostluklara katılımına kaydırmak için tasarlanmıştır. Yine de sürekli, ama incelikli ve geçici olarak değinilen hatalar, Maniheist hatalardır: bunlar, yaratıcı yerine yaratılışı sevenlerdir (Augustine'in onları 3.6.10'da suçladığı gibi, illa erant fercula in quibus... inferebatur pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua, non tu), en yüksek Tanrı'yı, iyi olan her şeyi yaratan yaratıcı Tanrı olarak sevmeyenlerdir (onlar için yaratılış, kötülükten kaynaklanan ve sonunda dağılması gereken ışık ve madde karışımı); İsa'nın enkarnasyonunu veya dirilişini anlamıyorlar (hem öğretileri hem de antropolojileri bunu engelliyor). 27 9. Kitaptaki Mezmur 4 üzerine meditasyonun 4. kitabında çok sayıda yankı vardır; Augustinus orada aynı zamanda Maniheistlere geçememekten duyduğu hayal kırıklığından da söz eder: legebam et ardebam, nec inveniebam quid facerem surdis mortuis ex quibus fueram (Konf. 9.11). 28 Augustine'in İtirafı boyunca kendisini Tanrı'yı yanlış yerlerde ve yanlış yolda arayan biri olarak nasıl tanımladığına dair bir tartışma için bkz. Kotzé 2004: 128-129.

## --- SAYFA 151 ---

132 annemaré kotzé Böylece, 4. kitapta merkezi öneme sahip olduğunu belirttiğim pasajın gerçek doruğunu oluşturan, Christin'in enkarnasyonunun tanımı 4.19'dur. Yine, artan yoğunluk hissi, bir takım araçlarla elde edilir. Dil, önceki bölümde olduğundan daha sık kutsal metinlerin yankılanması yoluyla daha yüksek bir ton kazanır (örneğin, iniş huc, Yuhanna 6:33; tulit mortem nostram, 2 Tim 1:10; velut sponsus procedens de thalamo suo... ut gigans ad currendam viam, Mez. 19:5-6; non enim tardavit, Mez. 40:17; abscessitenim, Lk24:51; eteccehicest, Mt24:23 ve Mark13:21; munduspereum factusest, Yuhanna 1:10-11; venitinhuncmundumpeccatoressalvosfacere, 1Tim 1:15; sanat eam, Ps 41:4; Canlı imgelerin kullanımı (aynı zamanda çoğunlukla kutsal yazılardan köken alan) bir drama duygusu yaratır: Desithithucipsa vitanostra;tonuitclamans;velutsponsus...utgigansadcurrendamviam. Ancak 4. kitabın ortasındaki bu olağanüstü bölümün gerçek zirvesini temsil eden içeriklerdir: Augustine'in burada sunduğu şey, sevdiklerini kaybetme sorununa nihai yanıtta başka bir şey değildir: yeniden diriliş. Christ.29 4.19'un sonunda sözü edilen "Tanrı'ya karşı ayaklananların" (ascendendo contra deum) Platoncular olduğunu savunan Contra Starnes (1990: 101),30 Augustine'in bu aşamada Maniheistler düzeyinde olduğunu ileri sürerek kendisinin ancak daha sonra Platonculara ulaştığı suçlamasını yöneltiyor. Sanırım bağlam, bunun Maniheizm hakkında bir kitap olduğunu açıkça ortaya koyuyor (Starnes'in çok iyi bir şekilde gösterdiği gibi); 4.19'daki her şey aynı zamanda Maniheist düşüncenin yol açtığı sorunlara bir yanıtın parçası. Maniheistlere birçok kez atfedilen superbia (örneğin 3.6.10, 4.1 ve 4.15'te) ve horrenda arrogantia (8.10.22) bana göre onları da hatalı bir şekilde yükseltilmiş bir konumu işgal etmekle suçlamayı hak ediyor. Dahası, Augustinus'un iniş ve yükseliş kavramlarıyla oynadığı 4.19'un sondan bir önceki cümlesi doğrudan Mezmur 4:3'teki fili hominum, quo usque graves corde alıntısını takip ediyor? Bunlar, Augustinus'un din değiştirmesinden kısa bir süre sonra keşfettiğini iddia ettiği kelimelerdir ve sanki özel olarak Maniheist bir okuyucu için yazılmış gibidir: Mezmur 4 üzerine meditasyon yaparken audivi et contremui, quoniam talibus dicitur qualem me fuisse reminiscebar (9.9) der (9.9).31 29 Buradaki yorumum özellikle (ama aynı zamanda baştan sona) Starnes'in şu açıklamasına dayanmaktadır: "[Augustine] bu başarısızlığı yaşadı çünkü Maniheistler Tanrı'yı gerçek duyulur somutun ilkesi olarak anlamadılar... Sonuç, vaat ettikleri 'özgürlüğün' mantıksal olarak gerçek bireyin kendisini oluşturan zıtlıklara çözülmesiyle sonuçlanmasıydı" (1990: 95). 30 "[Kendi çabalarıyla sonsuz yaşamı] hedefleyenler, Augustinus'un daha sonra VII. Kitapta bu konuda eleştireceği Platoncular gibi insanlardır... Bunlar onun [4.19'un sonunda] alçalmaya çağırdığı kişilerdir" (Starnes 1990: 101). 31 Daha önceki makaleme bakınız (Kotzé: 2001).

## --- SAYFA 152 ---

133 5. Sonuçlar Böylece, Augustine'in arkadaşının ölüm öyküsüyle hızlandırılan kayıp üzerine düşüncelerde, 4. kitapta merkezi pasaj olarak tanımladığım şeyin birliğini ve bu kayıpla başa çıkmanın alternatif bir yolunu sunma çabasını görüyorum. Alternatif, yalnızca Maniheizm sonrası Augustinus'un dünya görüşü ve onun yaratıcı Tanrı ve Mesih'e ilişkin yeni (Katolik) anlayışı içinde ulaşılabilir. Paragraf 4.14 zaten mutlu bir yaşamın (bir arkadaşın kaybının tamamen yıkıcı olmayacağı bir hayat) nasıl mümkün olduğunu göstermektedir: *beatus qui amat te, et amicum in te, ... solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari, qui non amittitur*. Paragraf 4.15, Maniheist terimlerle düşünüldüğünde kaybın neden kaçınılmaz olduğunu açıklıyor: birincisi, çünkü her şey gelir ve gider: *oriuntur et occident... sic modus eorum*; ikincisi ise insan duyu algısının aynı anda mevcut olmayan parçalardan oluşan bir evreni algılayamaması (ve dolayısıyla kayıp yaşaması) nedeniyle: *tardus est enim sensus carnis... ipse est modus eius*. Paralel ifadeler, *sic modus eorum* ve *ipse est modus eius*, paragrafın ana noktalarını ve duyu algısının hayati bir rol oynadığı Maniheist dünya görüşü ikilemini vurgulamaktadır (Augustine'in 3.6.11'de bir Maniheist olarak kendisi hakkında söylediği gibi, *cum te non secundum intellectum mentis ... sed secundum sensum carnis quaererem*)<sup>32</sup> ve yaratılış ve yaratılış görüşünün burada olduğu yer. insanın buradaki yeri felaket niteliğindeki kaybı kaçınılmaz kılmaktadır.<sup>33</sup> Son dört paragraf (4.16-19), Maniheist bir çerçeve içinde düşündüğü sürece, arkadaşının Thagaste'de ölümü üzerine yaşadığı kayıp sorununa Katolik Augustinus'un cevabını sunmaktadır. Ruhunun sevdiği ruhlara iletmesi söylenen acil mesajın içeriği şunlardır: İyi bir evrenin yaratıcısı olan ve hiçbir zaman uzakta olmayan Tanrı'ya inanmalılar; onu kalplerinde bulacaklar ve onda istikrarı, huzuru ve *viae difficiles et Laboriosae*'ye bir son bulacaklar; ama hepsinden önemlisi, eğer sonunda inatçılıklarından vazgeçerlerse (*quousque graves corde?*), ölümün Mesih'te mağlup olduğunu görecekle ve yükselip yaşayabilecekler (*ascendere et vivere*). Starnes (1990: 95), Maniheist dünya görüşünde bir insanın ölümünün, aslında Maniheist düşünce ve uygulamadaki duyu algısının rolünün keskin bir tartışması için bu ciltte yer alan "Tanrı, Bellek ve Güzellik. Augustine'in İtiraflarının 'Maniheist' Analizi, Kitap 10,1-38" başlıklı makalesinden ayrılığı oluşturduğuna işaret eder. 33 Arkadaşın ölümüyle ilgili Maniheist dünya görüşünden kaynaklanan perspektifler hakkında Starnes'in bölümüne bakınız (1990: 95-96).

## --- SAYFA 153 ---

134 annemaré kotzé onun kurucu parçaları ve bunun sonucunda kişinin tamamen hiçliğe dönüşmesi; Maniheist paradigmaya göre ölüm, tamamen yıkıcı bir kayıptan başka bir şey olamaz. Katolik dünya görüşünün Kristolojisinde yer alan enkarnasyon ve diriliş ise, tersine, ölümü bir son olarak görmemenin tek yolunu ve dolayısıyla paragraf 4.7'den itibaren (inillisannis...comparaveramamicum societate studiorum) aydınlatılan temel soruna muzaffer bir çözüm sunar. Augustine, sınırdaki Maniheist'e yönelik güçlü korumasını, amacına ulaşacağına (bu ruhları zorla Tanrı'ya taşımak) dair inancını ifade ederek bitirir. Bu güveninin nedeni, ruhun hayırsever aşkın ateşiyle yanarken Kutsal ruh aracılığıyla şu sözleri söylediğine olan inancında yatmaktadır: et sic eos rape tecum ad deum, quia de Spiritu eius haec dicis eis, si dicis ardens igne caritatis. Bana göre, özellikle Maniheist düşüncenin sorunlarına odaklanan bir kitabın merkezinde, anlatıcının, bu kitapta anlatılan yaşam aşamasında olduğu gibi, hala Maniheizm alanı içinde sıkışıp kalmış olabilecek kişilere güçlü bir şekilde hitap ettiği inkar edilemez. Başvurulan Çalışmalar Augustinus, Confessionum libri XIII. J.J.'de. O'Donnell (ed.), 1992. Augustine: İtiraflar: Giriş ve Metin, cilt. 1. Oxford: Clarendon Press. BeDuhn, J.D. 2010. Augustine'in Maniheist İkilemi. Dönüşüm ve Döneklik, MS 373-388 Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları. Boulding, Maria, tr. 1997. İtiraflar: Giriş, Çeviri ve Notlar. John E. Rotelle tarafından düzenlenmiştir. Aziz Augustine'in Eserleri: 21. Yüzyıl İçin Bir Çeviri. New York: New City Press. Brachtendorf, J. 2005. Augustins "İtiraflar." Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Clark, G. 1995. Augustine. İtiraflar kitapları I - IV. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Courcelle, P. 1968.2 RecherchessurlesConfessionsdesaintAugustin. 2. baskı. Paris: De Boccard. Erb, W. 2004.2 İtiraflar 4. Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott. Die Confessiones des Augustinus von Hippo'nun 165-197. sayfaları. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. N. Fischer ve C. Mayer tarafından düzenlenmiştir. Freiburg, Basel, Viyana: Herder. Feldmann, Erich. 1994. İtiraflar. Sayfalar 1134-1193, cilt. Augustinus-Lexikon'un 1'i. Basel: Schwabe. Kotzé, A. 2001. Manicilere Mezmur 4'ü okumak. Vigiliae Christianae 55: 119-136. Kotzé, A. 2004. Augustine'in İtirafları: İletişim Amaçlı ve İzleyici. Vigiliae Christianae 71'e takviyeler. Leiden & Boston: Brill.

## --- SAYFA 154 ---

eşikteki bir maniheist için koruyucu bir yaklaşım 135 Kotzé, A. 2008. İtiraflar 3'teki 'Anti-Maniheist' Pasajı ve onun 'Maniheist Seyircileri' Vigiliae Christianae 62: 187-200. Kotzé, A. 2011. Protrepetic, Paraenetic ve Augustine'in İtirafları. Gerçeğin İzinde: Augustine, Maniheizm ve Diğer Gnostisizm'in 3-23. Sayfaları. Sixty'de Johannes van Oort için çalışmalar. Düzenleyen: J.A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas ve M. Scopello. Leiden ve Boston: Brill. Kotzé, A. 2013 (yayınlanacak). Cui narro haec? Augustine ve Maniheist Seyircileri. İtirafların İlk Üç Kitabının Yeniden Okunması. HTS Teolojik Çalışmalar 69. O'Donnell, J.J. 1992. Augustine: İtiraflar. 3 cilt. Oxford: Clarendon Press. Pfligersdorffer, G. 1983. Augustins Confessiones'da Eine weniger beachtete Partie (4,4,7-12,19) tercüman Darstellung'da. Festschrift für Robert Muth'un 323-345. sayfalarında. P. Händel ve W. Meid tarafından düzenlenmiştir. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 22. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck. Starnes, C. 1990. Augustine'in Dönüşümü: İtiraflar Argümanı Kılavuzu I - IX. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier Üniversitesi Yayınları. Steidle, W. 1982. Augustins Confessiones als Buch. Gesamtkonzeption ve Aufbau. Romanitas-Christianitas'taki sayfalar 436-527. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. G. Wirth tarafından düzenlenmiştir. Berlin ve New York: De Gruyter. Swancutt, D.M. 2004. Paraenesisin Light of Protrepis. Troubling the Typical Dichotomy. Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'in 113-153. Sayfaları. J. Starr ve T. Engberg-Pedersen tarafından düzenlenmiştir. Berlin ve New York: De Gruyter. Thimme, W. tr. 2003.4 Aurelius Augustinus. Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übertragen ve mit einer Einführung von Wilhelm Thimme. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. Verheijen, L. 1990. İtiraflar: Kompozisyon ve Okumanın İki Tablosu. Collectanea Augustiniana'nın 175-201. Sayfaları: Augustine: "Dinin İkinci Kurucusu." J.C. Schnaubelt ve F. Van Fleteren tarafından düzenlenmiştir. New York: Lang.

## --- SAYFA 155 [Görsel / Boş] ---

## --- SAYFA 156 ---

AUGUSTINE "GERÇEK DİN" ÜZERİNE: DE VERA RELIGIONE'DA MANİHEİZMİN YANSIMALARI Josef Lössl 1. De vera Religione Augustinus'un Gerçek Din Üzerine adlı eseri Dev vera Religione, Maniheist, Platoncu, Klasik, İncil ve Erken Hıristiyanlık gibi çok çeşitli etkileri yansıtır.<sup>1</sup> Buna göre amaçlanan amacın oldukça karmaşık olduğu değerlendirilebilir. Bunun Maniheizm karşıtı bir çalışma olarak kabul edilebileceği genel olarak kabul edilir<sup>2</sup> ve her ikisini de sözlü olarak ifade eden Augustine'in kendisi tarafından da doğrulanır. kendisi ve daha sonra Retractations'da.<sup>3</sup> Vera rel'in önemli bir pasajında. Birbirine isyan eden iki indirgenemez doğa veya maddenin varlığını iddia edenlere karşı eserin 'en uygun' (potissimum) olduğunu yazar. Bu açıkça Manicilere atıfta bulunmaktadır. Bu ifadenin kendisi, duae substantiae singulis principiis adversus invicem isyancılar, "başlangıçtan itibaren birbirinden ayrılmış iki cevherin" varlığını iddia eden Latin Maniheist Epistula Fundamenti'yi yankılamaktadır: in exordio fuerunt duae substantiae a se divisae.<sup>4</sup> Bu da Mani'nin öğretisinin prensipte tanıtıldığı Köln Mani Kodeksindeki benzer bir ifadeyi tekrarlamaktadır. 1 Bkz. J. Lössl, Augustinus. De vera din. Die wahre Religion (Paderborn: Schöningh, 2007) 7-74. 2 Bkz. V.H. Drecoll ve Mirjam Kudella, AugustinundderManichäismus (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 108; ve daha spesifik olarak, A. Hoffmann, 'Secundinus in der Diskussion mit Augustinus über das malum: Beobachtungen zu den augustinischen Quellen der Epistula Secundini', J.A. van den Berg ve diğerleri. (eds), 'Gerçeğin İzinde': Augustine, Maniheizm ve diğer Gnostisizm.Studiesfor JohannesvanOortatSixty (Leiden:Brill,2011)481-517at499-502. 3 Augustine, vera rel. 9.16 (CCL 32:198.4-6): Contra eos tamen potissimum est instituta, qui duasnaturasvelsubstantiassingulisprincipiisadversusinvicemrebellesestsearbitrantur.Reotr ile karşılaştırın. 1.13.1 (CCL 57:36 l. 8-9): Maxime tamen contra duas naturas Manichaeorum liber hic loquitur. Her iki ifade de anlamlıdır. Bir yandan Augustinus'un eserde başka baskın temaların bulunduğunu kabul ettiğini, diğer yandan ise tutarlı bir şekilde (hem 390'da hem de 427'de) Maniheizm karşıtı temayı baskın olarak gördüğünü doğruluyorlar. 4 Augustine, c. Ep. Fon. 13 (CSEL 25:209.11-12); bkz. M. Stein, Manichaica Latina 2: Manichaei epistula Fundamenti (Paderborn: Schöningh, 2002) 23.

## --- SAYFA 157 ---

138 Josef Lössl'ün 'iki tabiatın bölünmesi ve başlangıç, orta ve sonla ilgili şeyler' hakkında.<sup>5</sup> Şimdi Augustine hemen bu ifadeyi şart koşuyor. Vera rel konusunda ısrar ediyor. Maniheist öğretilerin birer birer reddedilmesi anlamına gelmiyordu. Bu tür çürütmeleri başka yerlerde de dile getirmişti ve "Tanrı'nın yardımıyla" bunu gelecekte daha da ileri götürecekti.<sup>6</sup> Ama vera rel'in amacı farklıydı. Bu, Katolik İnancının bu insanlardan güvende olduğunu ve güvensiz mizaca sahip çağdaşlarının vaazlarına kanmasına neden olan şeyin gerçekten kimsenin aklını karıştırmaması gerektiğini, mümkün olduğu kadar iyi bir şekilde, "Rabbin sağlama nezaketini gösterdiği" (quas dominus dare dignatur, yani vahiy yoluyla<sup>7</sup>) mantıklı argümanlarla göstermekti.<sup>8</sup> Akademisyenin geleneksel olarak amaçladığı bu son pasajla aynı çizgideydi. Anti-Maniheist eserler arasında değil, 'teolojik' eserler arasında sayıldı. Bu argümanlar, dominus cesaret cesareti olarak, Ortodoks Hristiyan öğretilerinin ve gerçeklerinin temel ilkeleri olarak tanımlandı. bir bütün olarak Platoncu bir çizgiye sahip, özünde sistematik (dogmatik) bir teolojik inceleme. Wilhelm Geerlings bir keresinde bundan 'Augustine'in Hristiyan Felsefesi/Teolojisinin kapsamlı bir sunumuna [bir 'Gesamtsystem'] yönelik ilk girişimi' olarak söz etmişti.<sup>9</sup> Vera rel'i yorumlayan ilk kişi. bu şekilde yine 5 CMC 132.11-15 oldu: τὴν διάστασιν τῶν δύο φύσεων καὶ τὰ περὶ ἀρχῆς καὶ μεσότητος καὶ τέλους; L. Koenen ve C. Römer, Der Kölner Mani-Kodex (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988) 94-95; bkz. Stein, Manichaica Latina 2 (n. 4) 63. 6 Augustine vera rel'i tamamladı. en geç 391'in başlarında. Vera rel'den önce yazdığı Manici karşıtı eserler. De moribus ve De Genesi contra Manichaeos'u içerir (her ikisi de yaklaşık 388). Gelecek yıllarda (391 ile 405 arasında) buna benzer daha pek çok çalışma yapıldı ve burada Augustinus'un gelecekteki bu faaliyeti öngördüğünü belirtmek ilginçtir; vera rel. 9.17 (CCL 32:198.21-22): Neque nunc eorum ideas refellimus ... partim quantum deus siverit faciemus. 7 Vera rel.'de kullanılan ifade, ör. 7.13 (CCL 32:196.20-21) 'Tanrı'nın insanlığın kurtuluşu için sağladığı geçici takdirin tarihi ve kehanetidir', historia et Prophetia dispensationis temporalis divinae Providentiae pro salute generis humani. 8 Augustine, vera rel. 9.17 (CCL 32:198.21-26): ... sed in hoc opere, quomodo adversus eos fides catholica tuta sit, te quomodo non perturbent animum ea, quibus commoti homines in eorum cedunt sententiam, rationibus, quas dominus dare dignatur, quantum possumus showramur. Drecoll ve Kudella, Augustin (n. 2) 108 eserin 'olumlu Gestalt'ından bahseder ve bu da Maniheizm karşıtı kimlik bilgileri hakkında şüpheler uyandırır. Edebi biçim araları Augustine burada sanki bir felsefe olarak Ortodoks bir Hristiyanın hayatını kucaklamak için entelektüel ve pratik bir davet olan bir protrepticus yazmayı amaçladığını söylüyor. (bir yaşam biçimi olarak felsefe anlamında); bkz. Lössl, Augustinus (n. 1) 9; ve J. Lössl, 'Augustine's Confessions as a Consolation of Philosophy' ile karşılaştıran: Van den Berg ve diğerleri, 'In Search of Truth' (n. 2) 47-73, 53 n. 32. 9 W. Geerlings, Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung (Pader-



## --- SAYFA 158 ---

Augustine'in gerçek din hakkındaki görüşleri 139 Augustine'in kendisinden başkası değil. Geri Çekmeler'deki pasajın başında kendisinin de "yine de en önemlisi, bu kitabın iki doğaya ilişkin Maniheist öğretiyeye karşı olduğunu" iddia ederek bu gerçeği vurguluyor. esas olarak Tanrı'nın birliği, Teslis, kurtuluş tarihi ve Hristiyan ibadetiyle ilgilidir, i. e. temel ortodoks (Katolik) Hristiyan öğretileri, insanlığın kurtuluşuyla ilgili Tanrı'nın takdirine ilişkin Hristiyan mesajı olarak ortaya çıktı.10 Ve, sanki bu yeterli değilmiş gibi, çalışmanın başka bir potansiyel amacı daha belirlendi. Augustinus'un ölümünden kısa bir süre sonra, geleneksel olarak Possidius'a atfedilen eserlerinin bir listesi olan Indiculum<sup>11,12</sup> ama muhtemelen Augustinus'un yaşamı boyunca kendisi tarafından derlenen bir listeye<sup>13</sup> dönecek olursak, Verarel'i "pagan karşıtı" bir çalışma olarak kabul eder,<sup>14</sup> esas olarak pagan Neo-Platonculuğa karşı yöneltilmiştir. (yoluyla) iyi ve mutlu bir yaşama, tek gerçek Tanrı'ya ibadet olan gerçek dinde (verareligio) bulunur; dolayısıyla birçok tanrıya tapanların yanılığı, sözde filozoflarının ekollere bölünmüş olması, birbirleriyle rekabet etmeleri ve aynı tapınaklarda ibadet etmeleri gerçeğiyle vurgulanıyor; Hristiyan meslektaşlarından farklı olarak, toplum içinde bir şeyi öğretip özelde başka bir şeyi uygularlar.<sup>15</sup> Augustine, Sokrates'in doğduğunu öne çıkarır: Schöningh, 2002) 170: '... A.'s erster Versuch, ein Gesamtsystem christlicher Philosophie / Theologie vorzulegen.' 10 Retr. 1.13.1 (CCL 57:36.1-8): ... bir tartışma... üçleme... dinsel vera colendum, et quanta misericordia eius per temporalem dispensationem concessa sit hominibus christiana religio... Maxime tamen contra duas naturas Manichaeorum liber hic loquitur. Bu ilkelerin bazıları, özellikle de Tanrı'nın birliği ve teslisi, Katolik Ortodoksluktan önemli ölçüde farklı şekillerde olsa da, Afrikalı Maniheistler tarafından onaylandı; J.K.'ye bakınız. Coyle, 'Characteristics of Manichaeism in Roman Africa,' içinde: J.D. BeDuhn (ed.), New Light on Manichaeism (Leiden: Brill, 2009) 101-114, 108-110. Augustine'in Maniheist her şeyden ziyade çoğunlukla iki doğaya ilişkin Maniheist doktrine karşı yazdığını söylediğine dikkat edin. 11 Eserin başlığı için bkz. A. Mutzenbecher, 'Bemerkungen zum Indiculum des Possidius. Eine Rezension,' RÉAug 33 (1987), 129-131; G. Madec, 'Possidius de Calama et les listes des oeuvres d'Augustin,' içinde: J.-C. Fredouille ve ark. (eds), Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997) 427-445, 427 n. 1; W. Hübner, 'Indiculum oder Indiculus?', içinde: G. Förster, A. Grote, C. Müller (eds), Spiritus et litere. Beiträge zur Augustinus-Forschung. Festschrift Cornelius Petrus Mayer (Würzburg: Augustinus-Verlag, 2009) 597-614. 12 Possidius'a bağlantı için bkz. E.T. Hermanowicz, Possidius of Calama. A Study of the Kuzey Afrika Piskoposluğu Augustine Zamanında (Oxford: Oxford University Press, 2008) 1-63. 13 Augustinus'un buna benzer bir eserden söz ettiği görülüyor. 2.41 (CCL 57:123.10): ... opusculorum meorum indiculo'da ...; bkz. F. Dolbeau, 'Indiculum,' AugL 3/3-4, 2006, 571-581, 571-572. 14 Gösterge. 1.2 (A. Wilmart, 'Operum S. Augustini Elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensis episcopi digestus,' in: Miscellanea Agostiniana, cilt II. Studi Agostiniani, Rome 1931, 149-233, 165'te). 15 Verarel'i karşılaştırın. 1.1 (CCL 32:187.4-8):... omnis vita bona eacbeata evia in verareligione

## --- SAYFA 159 ---

140 Josef Lössl ve özellikle Platon'u, ister korku ister oportünizm (utrum timore an aliqua cognitione temporum) nedeniyle özel hayatında açıkça algıladığı hakikati kamuya açıklamadığı için eleştiriyor.<sup>16</sup> Eğer Platon bugün hayatta olsaydı, dolayısıyla Augustine, onun gerçek bilginin esas olarak entelektüel karakterine dair öğretisi kesinlikle öğrencilerini Hristiyanlığa geçmeye zorlardı.<sup>17</sup> Augustine burada vera'daki argümanın özüne değiniyor. göreceli, maddi olan ile maddi olmayan, içkin olan ile aşkın olan, duyusal olan ile entelektüel arasındaki ayrım. Kendisi, Plotinus'tan etkilenen ve Porphyry'nin (çevirmen olarak Marius Victorinus aracılığıyla) bir dereceye kadar aracılık ettiği bir Hristiyan Platonculuğunu etkili bir şekilde savunur.<sup>18</sup> Bu Yeni-Platoncu dürtü o kadar güçlüdür ki, eserdeki, şüphesiz var olan Maniheist yansımaları tespit etmek zordur. Bunun yerine, eserin 'monist' yapısına, tüm eseri şekillendiriyor gibi görünen ve Plotinosçu Yeni-Platonculuk'tan etkilenmiş gibi görünen 'Bir' retoriğine kapılırız.<sup>19</sup> Maniheizmin düalist doğası, buna karşın, büyük ölçüde olumsuz bir özellik olarak vurgulanır ve hatta aşırı maruz bırakılır ve bu, Tanrı ve Ruh öğretisi de dahil olmak üzere Maniheist öğretinin tüm yönlerini etkiler. 2. Maniheist Karşıtı Argüman Teknikleri ve Maniheist Tepkiler Augustinus'un, Maniheizmi düalist bir düşünce sistemi olarak tasvir etme hevesinde, temel Maniheist öğretileri, özellikle de Ruhun doğası ve işlevi hakkındaki öğretiyi yanlış temsil ettiği gözlemlenmiştir.<sup>20</sup> Bu, Fortunatus, Felix, Faustus ve gibi Augustinus'un Maniheist çağdaşları tarafından zaten benimsenmişti. Secundinus,<sup>21</sup> çeşitli tartışmalarda ... constituta, qua unus deus colitur ... hinc kanitius error deprehenditur eorum ... qui multos deos colere ... maluerunt, quod eorum sapientes, quos philosophos vocant, scholas habebant dissentientes et templa communia. 16 Vera rel. 2.2 (CCL 32:188.17–28). 17 Vera rel. 3.3 (CCL 32:188.4–8): ... si quis eius [scil. Platonis] Discipulus eo ipso tempore quo vivebat, cum sibi ab illo ikna etme non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri... 18 Ayrıntılar için Lössl, Augustinus (n. 1) 30–37. 19 Bu yapısal özelliğe ilişkin bir çalışma için bkz. J. Lössl, 'The One'. Augustine'de yol gösterici bir kavram, De vera din,' RÉAug 40 (1994) 79–103; ve Lössl, Augustinus (n. 1) 20–25. 20 Bkz. C.G. Scibona, 'Maniheizm ve Augustinus'ta Ruh Doktrini', içinde: Van den Berg ve diğerleri, 'Gerçeğin İzinde' (n. 2) 376–418, 387–388. 21 İlgili anlaşmazlıklar 392'de (Fortunatus'la), 398'de (Felix'le) ve yaklaşık olarak M.Ö. 400 (Secundinus ile birlikte) ve c. Faust. ve c'de belgelenmiştir. Fort., yak. Fel., c. saniye. ve c. Faust.; bkz. J.D. BeDuhn, 'Augustine Fortunatus ile Tartışmasını Kazandı mı?', içinde: Van den Berg ve diğerleri, 'In Search of Truth'(n. 2)463–479;G.Sfameni Gasparro,'The Disputationwith Felix:Themesand

## --- SAYFA 160 ---

Augustine'in gerçek din üzerine vera rel'in yayınlanmasından sonraki on yıl. rekoru düzeltmeye çalıştı.<sup>22</sup> Concetta Giuffré Scibona'nın işaret ettiği gibi, bu gerçektir. 9.16'da Augustinus ilk kez iki karşıt ruh, iyi ve kötü hakkındaki "Maniheist" öğretilerden söz ediyordu.<sup>23</sup> Daha önceki cümlede oldukça doğru bir şekilde, neredeyse tam anlamıyla Epistula Fundamenti'den alıntı yaparak iki cevherin veya doğanın var olduğunu söylemişti.<sup>24</sup> Ancak Epistula Fundamenti'nin hiçbir yerinde iki karşıt ruhtan söz edilmiyor. Aksine, Maniheist doktrinde ruh, Tanrı'nın bir parçasıdır, iyi maddedir ve aynı zamanda "bir" ve "değişmez" olarak da adlandırılabilir.<sup>25</sup> Fortunatus'un 392'de Augustinus'la yaptığı tartışmada belirttiği gibi: Mesih "ruhları kendi iradesine layık, göksel emirleri tarafından kutsanmış, iman ve göksel şeylerle dolu akılla seçilmiş, böylece kendi kutsal vaadi uyarınca Tanrı'nın krallığına geri dönecek şekilde onun liderliğinde seçmiştir."<sup>26</sup> Ve muhtemelen yaklaşık sekiz yıl sonra ve vera rel'in yayınlanmasından on yıl sonra. İtalyan Manici Secundinus bunu şu şekilde ifade eder: 'Ruhlar uğruna savaşan ruhlardır [iki ruh için değil, Augustine'in Polemik Modaliteleri', içinde: Van den Berg ve diğerleri, 'In Search of Truth' (n. 2) 519-544; G. Wurst, 'Antimanichäische Werke', içinde: V.H. Drecoll (ed), Augustin-Handbuch (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 309-316 (Fortunatus ve Faustus üzerine); Hoffmann, 'Secundinus' (n. 2); J. van Oort, 'Secundini Manichaei Epistula. Augustine Çağında Roman Maniheist "İncil" Argümanı,' içinde: J. van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst (eds), Augustine and Manichaeism in the Latin West (Leiden: Brill, 2001; repr. 2012) 161-173. 22 Fortunatus için bkz. Augustine, c. Kale. 3 (CSEL 25/1:85.16-86.2), burada Fortunatus Tanrı'nın bozulmazlığını ve birliğini ve birincisini paylaşan seçilmiş ruhların kutsallığını vurgulamaktadır; Faustus ve Felix'in benzer ifadeleri için: Augustine, c. Faust. 20.2 (CSEL 25/1:536.9-23); C. Fel. 1.18 (CSEL 25/2:822.6-824.10); ikincisi için bkz. Scibona, 'The Doctrine' (n. 26) 391-392: 'Ruhun da parçası olduğu böyle bir tözün birliği ve değişmezliği, Felix'in Augustinus'un kesin sorularına verdiği yanıtlarda daha da vurgulanmaktadır'; Secundinus için: Hoffmann, 'Secundinus' (n. 2) 481-517, 499-502. 23 Vera rel. 9.16 (CCL 32:198.10-12): ... duas animas esse in uno corpore assetimant: unam de Deo, quae naturaliter hoc sit quod ipse; alteram de gente tenebrarum; bkz. Scibona, 'The Doctrine' (n. 20) 387. 391'de, vera rel.'den yaklaşık bir yıl sonra, Augustine De duabus animabus'u yazacak ve bu doktrini detaylandıracaktı. Bir yıl sonra, Ağustos 392'de, doktrin hakkındaki açıklamasını yanlış olduğu gerekçesiyle reddeden Maniheist papaz Fortunatus ile bir tartışmaya girdi. 24 Yukarıya bakınız nn. 3 ve 4. 25 Yukarıda belirtilen referanslarda olduğu gibi n. 22. Bu pasajlarda kullanılan Latince terimler arasında summus, unus, princiris, inaccessibleis, immutabilis, aeternus, co-aeternus (ruh için), incorruptibilis, lucidus, inadibilis, impassibilis yer alır. Liste tam değil; karşılaştırın J. van Oort, 'Maniheist Terimler ve Kavramlar Dizini', şurada: F. Decret & J. van Oort, Sanctus Augustinus, Acta contra Fortunatum Manichaeum (CFM SL II), Turnhout: Brepols 2004, 85-124, özellikle. 121'de. 26 Augustine, c. Kale. 3 (CSEL 25/1:85.16-86.2): ... dignas sibi animas elegisse sanctae suae voluntati mandatis suis caelestibus sanctificatas, fide et ratione inbutas caelestium rerum ipso duktore hinc iterum easdem animas ad regnum die reversurus esse secundum sanctam ipsius pollicitationem ...

## --- SAYFA 161 ---

142 Josef Lössl birbirlerine karşı mücadele ediyor. Onların[yani ruhların]ortasında, başlangıçtan beri kendi [ilahi] doğası ona zafer kazandıran bir ruh yer alıyor.'27 Secundinus'a göre ruh, doğasını Tanrı ile paylaştığı için başlangıçtan itibaren galip gelir. İyi bir ruha karşı hiçbir kötü ruh yoktur. Kötülük, ruhu kendine bağlamakla tehdit eden 'karanlık madde'den oluşur.28 Ruhun meydan okuması, kötü bir iradeye karşı çıkmaktan çok, ruhların mücadelesinde sağ (veya 'ışık') tarafta kalmaktır. Secundinus, Augustinus'u kötülüğün doğasını yanlış anladığı için eleştirir; ona göre kötülüğün nedeni karşıt bir iradeden değil, ruhun ete karışmasından ve bu durumdan kurtulmayı başarmak yerine bu duruma yenik düşmesinden kaynaklanmaktadır.29 Augustine ise bunun aksine 'dikkate değer bilgisinde' yani Secundinus alaycı bir şekilde 'ya şeytanın bir baş melekten yaratıldığını (factum) anlatır ya da onun bir hiç olduğunu belirtir. (nihil).'30 27 Secundinus, ep. reklam Ağustos 2 (CSEL 25/2:894): [Spiritus] ... keskin autem animarum gratia. Horum, Victoria'nın doğası gereği, orta düzeyde bir animasyondur. İngilizce çevirisi için bkz. M. Vermes, 'Epistula Secundini', I. Gardner ve S.N.C. Lieu (eds), *Manichaeen Texts from the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 136-142, 137. 28 Daha doğrusu, ruh, kötülüğün eninde sonunda sonsuza kadar hapsedileceği 'küresel kitleye' 'bağlanma' (afigi) riski altındadır. Maniheistlere göre bunu öğretmek ruhları kötü yapmaz ya da kahretsin, onların Tanrı'ya olan bağlılıklarının olmayışı onları yalnızca Baba'dan uzaklaştırır ve karanlığa daha da yakınlaştırır; orada nöbetçi gibi kalmaları, kötülüğü yerinde tutmaları gerekir; Kavramın ayrıntılı bir tartışması için bkz. B. Bennett, 'Globus horribilis: Bolos'un Maniheist eskatolojideki rolü ve Augustine'in Maniheizm karşıtı yazılarındaki polemik dönüşümü', içinde: Van den Berg ve diğerleri, 'In Search of Truth' (n. 2) 427-440, özellikle 430-431. 29 Bkz. Secundinus, ep. reklam 2 Ağustos (CSEL 25/2:894): Carnis enim commixtione ducitur, non propriavoluntate. Bu, Augustinus'un polemikçi bir şekilde öne sürdüğü gibi mutlaka kadercilik veya determinizm anlamına gelmez. Başka bir yerde Maniheist Felix, Augustine'e, Yaşam Hazinesi denen Maniheist bir kaynaktan alıntı yaparak yanıt verdi: ihmali nedeniyle ruhun, Tanrı'nın emirlerini takip etme iradesinden kusurlu bir şekilde yoksun olduğu; bkz. Augustine, c. Fel. 2.5 (CSEL 25/2:822.22-27): ... ihmali ... zorunlu olarak bütünleşik bir parçayı obtemperaverint, legemque sibi ve suo liberatore datam plenius servare noluerint neque ut decebat sese gubernaverint. ET Gardner ve Lieu, *Manichaeen Texts* (n. 27) 159. Tartışma için bkz. N. Baker-Brian, Maniheizm. Yeniden keşfedilen eski bir inanç (Londra: Continuum, 2011) 79-80. Plotinus'un Enn'deki düşüncesiyle bazı benzerlikler vardır. 3.2.7, bedenlerle 'karışık' ruhların saf akıllar kadar mükemmel olmaları beklenmese de, en azından kendi sınırlamaları dahilinde mükemmellik için çaba göstermemeyi 'seçmeleri' durumunda mazur görülmeyeceklerini. Porphyry, belki de Augustine'den etkilenerek, gerçek anlamda nequitia ("kötülük") kavramıyla bunu çok daha güçlü bir şekilde ortaya koyacaktı. 11.21 (CCL 32:200.4); bkz. Theiler, 'Porphyrios und Augustin', *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin: Akademie, 1966) 160-251, 192. Dolayısıyla ilginç bir şekilde, Secundinus ve Augustine arasındaki bu konudaki farklılıklar (belirli bir dereceye kadar) paralel gidiyor gibi görünüyor

Plotinus ve Porphyry arasındaki farklara. 30 Secundinus, ep. reklam 2 Ağustos (CSEL 25/2:894-895): [diabolus] ... quem tua mira prudentia aut ex archchangelo factum memorat, aut nihil esse fatalur. ET, Gardner ve Lieu, *Manichaeen Texts* (n. 27) 137'den uyarlanmıştır.

## --- SAYFA 162 ---

Augustine'in gerçek din hakkında 143 Hayır, Secundinus'un mektubunda, Secundinus'un yakın zamanda yayınlanmış olan Augustine'in İtirafı<sup>31</sup>'ni bildiğini belirten çok sayıda pasaj göz önüne alındığında uzun zamandır gözlemlenmiştir.<sup>32</sup> Secundinus'un mektubu genellikle 400 civarında tarihlenir. yaklaşık on yıl önce yayımlandı. Vera rel'deydi. Augustinus, muhtemelen Yeni-Platoncu (Porfirci?) bir kaynağa<sup>33</sup> dayanarak, iyiyi hiçbir şeyin (nihil) 'karşı olduğu' en yüksek varlıkla (summe esse) özdeşleştirir. Yaratılmış varlıklar en yüksek varlıktan yüz çevirdikçe, bu "hiçliğe" ve ölüme (vergere ad nihilum/mortem) doğru yöneldikçe kötülük ortaya çıkar. En yüksek melek bu şekilde şeytana dönüşür.<sup>34</sup> Dolayısıyla Secundinus'un gözlemi bir noktaya kadar doğrudur: Augustinus'un vera rel'deki açıklamasına göre. şeytan bir 'başmelek'ten 'yapılmıştır', yani 'en yüksek melek' şeytan 'haline gelir'. Kötülük başlangıçta mevcut değildi. 'Hiçbir şey' değildi. Ancak belli bir isteklilik derecesi ile birleştiğinde (yaratılmış ruhlar, önce melekler, sonra insanlar açısından) etik bir boyut kazandı ve nequitia, yani kötülük haline geldi.<sup>35</sup> Secundinus bu konuda Augustine'e karşı çıkıyor -kendi algısına göre- 31 Secundinus, ep. reklam 3 Ağustos (CSEL 25/2:895): Legit enim aliquanta sürgün meum et quale-cumque Romani hominis ingenium, reverendae tuae Dignationis scripta, in quibus sic irascaris veritati, ut philosophiae Hortensius. Hortensius'un felsefe konusunda gösterdiği gibi, siz de muhterem onurunuz tarafından yazılan çok sayıda yazıda gerçeği [= Maniheizm] çok değiştiriyorsunuz.' ET Gardner ve Lieu, Manichaeen Texts (n. 27) 137. Bunun genellikle Konf. 3.4.7-8. Augustine'in Maniheizm'e dönüşünü tetikleyen Ciceroncu diyalogun başlık figürü olan Hortensius, elbette Cicero'nun boşuna felsefeye dönüştürmeye çalıştığı inatçı ve entelektüel karşıtı Romalı kodamandı. Secundinus'un imaları ironi ile doludur: Diyaloga göre Cicero sonunda Hortensius'u dönüştürmeyi başardı, ancak Augustine sonunda 'gerçeğe' (yani Maniheizm'e) kapılmıştı. 32 Bkz. Hoffmann, 'Secundinus' (n. 2) 481-484 (daha fazla literatürle birlikte). 33 Bu olasılık için bir kez daha bkz. Theiler, 'Porphyrios und Augustin' (n. 29) 187-197, özellikle 192; ve üstü 29. 34 Augustine, vera rel. 11.21 (CCL 32:200.1-5): ... deus utique summa vita ... nec aliqua vita, in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem... 13.26 (203.1-5): Nec aliquid sanctificatis malus angelus oberit, qui diabolus dicitur, quia et ipse in quantum angelus est non est malum, sed in quantum perversus est... Eo enim, quo minus est, quam Erat, tendit ad mortem... 18.35 (208.1-5): ... Qui summe est... deus incommutabilis trinitas... fecit [sc. çok önemli. Ipsum enim quantumcumque esse iyi est, quia summum iyi est summe esse. Gerçekten mi? Ex nihilo... 35 Augustine, vera rel. 11.21 (CCL 32:200.3-6): Mors autem vitaenon est nisi nequitia, quae ab eo quod nequiquam sit dicta est, et idem nequissimi homines nihil homines appellantur. Lewis ve Short'a göre nequitia 'kötü kalitede' olan her şeyi, özellikle de 'kötü ahlaki kaliteyi' belirtir. İlişkili sıfat nequam'dır ("değersiz", "sefil", "aşağılık"), nequiquam ("meyvesiz", "boşuna") değil. Nequissimus, nequam'ın en üstün halidir. Sıfat nihilus yapar

klasik gibi görünmüyor ama nihil kullanıldı: '[aliquem] nihil esse', '[o x] tamamen işe yaramaz' veya

## --- SAYFA 163 ---

144 Josef Lössl, Maniheizm doktrine ihanet eder ve onu 'gerçeğe dönmeye' çağırır (ad veritatem... Converte).<sup>36</sup> Converte fiili bir yana,<sup>37</sup> Maniheizm metinlerde önemli bir sıfat olan 'hakikat' (veritas) kelimesinin bu bağlamda tekrar tekrar kullanılması,<sup>38</sup> vera rel'in başlığındaki 'doğru' (vera) sıfatını tekrarlar. ("gerçek din"),<sup>39</sup> Secundinus'un Augustinus'un "yalanlara başvurarak mazeretler ürettiği" (onun mendaciis te excusare) suçlaması, Augustinus'un Manici ruh öğretisini vera rel'de yanlış tanımasına bir ima olabilir. 3. Maniheizm Etkiler ve Arka Plan 3.1. Muhatap (Romanianus) Augustine'in bu kadar açık bir aldatmacaya başvurması, vera rel.'in adanmış, Augustus'un ileri gelenlerinden biri olan "güçsüz" (örneğin Cicero, ad fam. 7.27.2) dikkate alındığında tuhaf görünüyor; veya accepimus eum nihil hominis esse, '... onun değersiz bir adam olduğu' (Cicero, Tusc. 3.32.77). 36 Secundinus, ep. 2 Ağustos (CSEL 25/2:895): Muta, quaeso, sententiam, depone Punicae gentis perfidiam, et recessionem tuam ad veritatem, quae per timorem facta est, transforme: noli onun mazeretini diledi. ET Gardner ve Lieu, Maniheizm Metinler (n. 27) 137. 37 Vera rel. 15.29 (CCL 32:205.5-6) Augustinus, sevgimizi beden arzularından hakikatin ebedi özüne, a corporis voluptatibus ad aeternam essentiam veritatis amorem nostrum oportere Converte'ye doğru çevirmekten söz eder. 38 Köln Mani Kodeksi'nde alıntılanan Yaşayan İncil'den alıntıda Tanrı, 'Gerçeğin Babası' (πατήρ τῆς ἀληθείας) olarak anılır. Metin şöyle devam ediyor: '...ve doğru olan her şey bana ondan açıklandı ve ben (onun) hakikatinden varım' (CMC 66; Koenen ve Römer, Der Kölner Mani-Kodex (n. 5) 44-47). Aslında bu ifadenin kodekste tanınması, onun Maniheizm bir kaynak olarak tanımlanmasını tetiklemiştir (Gardner ve Lieu, Maniheizm Metinler (n.27)41.156). Başka yerlerde Maniheizm "gerçek inanç" (verafides) ve Manias "gerçek peygamber" olarak anılırken, Maniheizmler "gerçek sözü duyanlar" olarak adlandırılır (a.g.e. 121, 121, 121, 121). 34, 157). Mani'ye aynı zamanda "ruh" veya "gerçeğin paraklit'i" (1 Keph 14.3-16.2; age 74) olarak da değinilir; bu, Augustine'in Conf. 3.6.10 (CCL 27:33), burada paraklit 'teselli edici' olarak tanımlanmaktadır; pasaj, Maniheizmlerin aslında buna hiçbir zaman sahip olmadıkları halde 'hakikat, hakikat' demeye devam ettikleri şeklindeki alaycı ifadeyle bitiyor: Et dicebant 'veritas et veritas' et multum eam dicebant mihi et nusquam Erat in eis. 39 Vera rel'in başlığı. felsefi 'hakikat' kavramını, erken Hristiyan edebiyatında benzersiz bir şekilde, pratik bir 'din' kavramıyla ilişkilendirir (Lössl, Augustinus (n. 1) 27 ve 76n.1). Verarel. 'dini' ibadet olarak (genel olarak konuşursak) 'felsefe' ile 'rasyonel disiplin' (rasyonalis...disciplina; vera rel. 29.53-30.54) olarak tanımlar. Vera rel'de. 5.8 Augustinus, felsefenin dinle özdeş olduğunu ünlü bir şekilde beyan eder, non aliam esse philosophiam... et aliam dinem... Geç Antik Çağ'da bunun tereddütsüz söylenebileceği tek din, güçlü rasyonalist bakış açısı nedeniyle Maniheizm'di (krş. Gardner ve Lieu, Manichaeism Texts (n. 27) 11). Verarel'de olduğu gerçeği. Augustinus 'gerçeği' bu 'bilimsel', rasyonel olarak kanıtlanabilir disiplin anlamında anlıyor ve eserin başlığında olduğu gibi gövdesinde de daha spesifik fidele yerine genel religio terimini kullanıyor (örneğin Christiana'da olduğu gibi).

Fides), vera religio ifadesini muhataplarını kastederek kullandığında kendisinin de ve aslında belki de her şeyden önce Maniheizm'i düşündüğünü ileri sürer.

## --- SAYFA 164 ---

Augustine'in gerçek din hakkında 145 Tine'in memleketi Thagaste.40 Romen, Augustine'i gençliğinde desteklemiş ve onun akıl hocası ve arkadaşı olmuştur. On yedi yaşındaki Augustine, babasının ölümü üzerine çalışmalarına ara vermek zorunda kalınca, maddi ve manevi destek teklifinde bulundu.41 Augustine, Kartaca'da retorik eğitimi almaya devam etti ve Maniheizm'e geçti.42 Görünen o ki, Romanianus'u da Maniheist olmaya ikna eden oydu.43 On üç yıl sonra, 386/7'de, Milano'da, Augustine Maniheizm'den uzaklaşıp Katolik, Romen oldu. Her ne kadar Augustine bazı eserlerini ona ithaf ederek ve ona bir dizi mektup yazarak onu ikna etmek için çok çalışsa da, inancını terk etme konusunda kendisinden çok daha isteksiz görünüyor.44 Sonunda (390'lar boyunca) Romenler, isteksiz de olsa teslim olmuş ve Ortodoksluğa geçmiş gibi görünüyor.45 40 Aşağıdakiler için bkz. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1: Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–533)* (Paris: CNRS, 1982) 994. 41 Augustine, yak. Acad. 2.2.3 (CCL 29:19.6–8): Tu me adolescentulum pauperem ad studia pergentemetdomoetsumptuet,quodplusest,animoexceptisti;comparealsoLössl, Augustinus (n. 1) 12–14; Th. Führer, Augustin. *Contra Academicos* (Berlin ve New York: De Gruyter, 1997) 4–5.128. 42 Bu 373'te olmuş olabilir. İlgili olayın ana kaynağı Augustine, Conf. 3.4.7–6.10 (CCL 27:29–33); bkz. Drecoll ve Kudella, Augustin und der Manichäismus (n. 2) 58–80. 43 Karşılaştıran c. Acad. 1.1.3 (CCL 29:5.73–75): ipsa [scil. felsefe] me penitus ab illa batıl inanç, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit. 44 Augustine, dönüşümünü 386 yılının sonbaharına tarihlendirir. 387 yılında Paskalya'da Milano'da vaftiz edildi. 7.12 (CCL 32:195–196), neredeyse dört yıl sonra, Romen'in henüz kararını vermediğini fark ediyor. Onun en etkileyici sorgulaması hala belirsizliği ele veriyor: ... postquam tuas acerrimas sorgulamalar sine ullo certo fine flugtuare. Bu, kolayca Maniheist olmuş (ve daha sonra bu olmaktan çıkmış) bir adamın tanımı değildir; Romenus'un daha sonraki kaderi hakkında bkz. Führer, Augustin (n. 41) 4–5. 45 Bu, Augustine'in Romenus'a ithaf mektubunda vera rel., ep.'de henüz açık değildir. 15 (CSEL 34/1:35–36): Scripsi quiddam de catholica Religione, quantum dominus dare dignatus est, quod tibi volo ante adventum meum mittere..., bunu iki mektup daha takip etti, epp. 16 ve 17 (37–43), duyarlılık açısından benzer. Ancak birkaç yıl sonra epp'de. 27.4 (99) ve 31.7 (CSEL 34/2:17–18), Augustine, Romenus ve oğlu Licentius'u Nolaand Therasia'lı Paulinus'a övür (verarel.asa'nın uzun bir kopyasını göndererek). Buna karşılık Paulinus'un kendisi de Romenus'a yazar, ep. 32 (9–17). Romenlerin Augustine ve Paulinus'a göre statüsü hakkında bkz. S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002) 343–345.478–480. Augustine'in ep'sinin de muhatabı Romenus ise. 259 (CSEL 57:611–615), muhtemelen 408'den kalmadır ve bir Cornelius'a hitap etmektedir (Romannus, CIL 8 ek 1 no. 17226'da tasdik edilen Cornelius Romenus ile aynıysa, bu Romenus olabilir), o zaman Ortodoksluğa geçmiş olurdu. Bu mektupta Augustine, gençliklerinde paylaştıkları ama artık görünüşe göre geçmişte kalan bir perniciosissimus hatasından söz ediyor. Ancak Augustine artık muhatabının ahlaki davranışına karşı çıkıyor ve karısının ölümüyle ilgili ona teselli edici bir yazı yazmayı reddediyor.

pişmanlık duymayan bir gerekçedir. Bunun için bkz. J.Lössl, 'Antik Çağ'ın Sürekliliği ve Dönüşümü



## --- SAYFA 165 ---

146 Josef Lössl Augustine'in, Romen'i Maniheizm'e olan bağlılığını yeniden gözden geçirmeye ikna etmede yaşadığı zorluk, Romen'in yalnızca bir oportünist, kendine ait bir entelektüel ya da etik duruşu olmayan bir dalkavuk olmadığını gösteriyor. Daha doğrusu, onun en azından biraz Maniheist öğretiyi bildiği ve ona bağlı kaldığı izlenimi edinilir.<sup>46</sup> Bu göz önüne alındığında, Augustine'in Maniheist ruh öğretisini yanlış temsil ederek onu ciddi şekilde kandırmaya çalışması biraz tuhaf görünebilir. Bunun olası bir açıklaması şu vera rel olabilir. öncelikle bir protrepticus olarak tasarlandı ve bu nedenle polemik veya karşıt görüşlerin çürütülmesinden ziyade olumlu öğretilerin hakimiyetindeydi. Karşıt doktrinin sadece bir yönünü Augustinus'un kendi konumundan daha farklı göstermek için yanlış tanıtmak ve bunu çalışmanın sadece küçük bir bölümünde yapmak çok açık olmayabilir. Verarelde polemik baskın değildi ya da en azından çok açık değildi, daha çok daha incelikli bir türdeydi, genel olarak dikkat çekici derecede hoşgörülü ve açık fikirli bir çalışma olarak etkileyiciydi ve Augustinus'un 373'te Kartaca'da kazandığı Maniheist korumacı türden pek de farklı değildi.<sup>47</sup> Gerçekten de verarel'deki tüm bu olumluluk. Kasıtlı olarak Maniheistlere hitap edecek şekilde tasarlanmış olabilir ve bu nedenle birçok unsuru içeriyor olabilir Teselli Augustine of Hippo'da, H. Baltussen (ed.), Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife (Swansea: Classical Press of Wales, 2013) 153-176, 161-162 ve 164. 46 Belki de Augustine'in Maniheist olduğu dönemdeki Maniheizm hakkındaki olası bilgisi, Romen'in Augustine ile belirli sorular hakkında tartışma konusundaki muhtemel bilgi ve becerisinin bir ölçüsü olarak alınmalıdır; Augustine için bkz. J. van Oort, 'The Young Augustine's Knowledge of Manichaeism: An Analysis of the Confessiones ve bazı diğer ilgili metinler', Vigiliae Christianae 62 (2008) 441-466. 47 Daha önce de belirtildiği gibi, Augustinus'un daha sonra Retractations'da onu bu kadar kapsamlı bir şekilde revize etmek zorunda kalmasının nedenlerinden biri de budur. Örneğin, vera rel'de. 16.31 (CCL 32:206.17), Mesih'in hiçbir zaman şiddete başvurmadığını (nihil egit vi) savundu ve bu ifadeyi geri çekti. 1.13.6 (CCL 57:38-39). 390'da bu durum, barışçılığın hem ahlaki bir ideal hem de Mani ve İsa'nın kişiliklerinde bir özellik olduğunu düşünen Maniheist Rumenleri etkileyecekti; Şiddete karşı Maniheist tutumlar ve πράυτης ("alçakgönüllülük") tercihleri hakkında bkz. BeDuhn, 'Augustine Win His Debate with Fortunatus?' (n. 21) 472. Vera rel. 25.47 (CCL 32:216-217) Augustinus, buna karşılık, mucizeler zamanının bittiğini savunuyor. 1.13.7 (57:39) bu görüşü geri çekiyor. 390'da rasyonel düşünen bir Maniheist için çekici olurdu ve Augustine'in önerdiği gibi rasyonalist felsefeye, disiplinli bir rasyonelliğe uygun olurdu. Geri olarak. 1.13.8 (57:40), sözlü olarak ifade edilen görüşünü geri çekiyor. 46.88 (32:244f.) ideal olarak evli çiftlerin bile seksten kaçınması gerektiğini söylerken, bu görüşü ifade ederken hâlâ farkında olmadan ölümlülük ve üreme hakkındaki Maniheist görüşlere dalkavukluk yaptığını öne sürecek kadar ileri gidiyor. Böylece daha sonraki Augustinus bu ilk çalışmada dikkate değer sayıda sorunlu ifade buldu ve Pelagius tartışması açısından bunların hepsi sorunlu değildi; dolayısıyla zaten A. Harnack, Die Retraktionen Augustins (SAB.PH; Berlin: De Gruyter, 1905), 1096-1131, 1097'de.

## --- SAYFA 166 ---

Augustinus'un, Maniheiztlerin kendi bakış açılarından çekici olarak kabul edecekleri ve aralarında ilişki kurabilecekleri gerçek din hakkında Augustine'in 147, Tanrı ile ruhun birliği ve ruhun seçme özgürlüğü gibi Augustinus'un aslında "Maniheizt olmayan" olarak etiketleyebileceği unsurlar da dahil.<sup>48</sup> Bu nedenle vera rel'i okumak mümkün olabilir. Hristiyan ve Platoncu katmanların altında bir Maniheizt katmanının varlığına karşı çıkıyor; bu metin, Augustinus'un bir zamanlar -aslında o kadar da uzun zaman önce değil- tek gerçek din olduğuna inandığı dinin havasını hâlâ soluyan bir metin. 3.2. Augustinus'un Maniheizt Bir "Din" Olarak Kendi Tarihi, Augustinus'un 373 yılında Maniheizm'e ilk kez geçtiğinde özlemini duyduğu şeydi; bütünlük bir entelektüel ve ruhsal yaşam tarzı olarak din.<sup>49</sup> Bu, hala gerçek anlamda olumlu terimlerle yansıtılmaktadır. 5.8, burada philosophia ve religio esas itibarıyla aynı şey olarak anılmaktadır.<sup>50</sup> Ancak bu aynı zamanda fiili olarak olumsuz terimlerle de yansıtılmaktadır. 1.1, burada Augustine 'iyi ve mutlu bir hayata giden yol'u 'gerçek dinden ibaret' olarak tanımlıyor ve ardından bunu hemen 'tek gerçek Tanrı yerine birçok tanrıya tapınmayı tercih edenlerin' tutumuyla karşılaştırıyor; buna 'filozof dedikleri, dinlerini açıkça paylaşan ama özelde farklı görüşlere sahip olan bilge adamları da dahil.'<sup>51</sup> Augustine'in bu pasajda ifadeleri kullanma şekli <sup>48</sup> Bu iki önemli alan için tartışma, özgürlük vs. kadercilik/determinizm ve monizm ve dualizm (hem Tanrı hem de ruh açısından), yukarıya bakınız 29 ve nn. 22-30. Bu iki alanla ilgili olarak, Maniheizt görüş Augustinus tarafından sıklıkla yanlış yorumlanmıştır. Gerçekte Maniheizt düşünürlerle pek çok ortak zemini paylaşıyordu ve hatta polemikle karşı karşıya kalmadığı zamanlarda Maniheizt konuları (örneğin, özgür irade konusunda Fortunatus'un ki) destekleme eğilimindeydi; bkz. BeDuhn, 'Augustine Fortunatus'la Tartışmasını Kazandı mı?' (n. 21). <sup>49</sup> Bkz. Konf. 3.4.7-6.10 (CCL 27:29-32) retorik çalışması, Cicero'nun Hortensius'unun 'felsefe' için bir coşkuyu tetiklemesi ve hayal kırıklığı yaratan İncil çalışması arasındaki bağlantı için; bu da Maniheiztlerin 'teselli edici' konuşma (İsa ve Paraklit hakkında) ile ruha yiyecek sağlayan manevi uygulamayı (dua ve ilahi söylemek) rasyonel araştırmayla (gerçeği aramak) birleştiren insanlar olarak keşfedilmesine yol açtı. ve entelektüel talepleri karşılayan kozmolojik açıklamalar; Bu bağlamda felsefeye atfedilen teselli edici rol için ayrıca bkz. Lössl, 'Augustine's Confessions as a Consolation of Philosophy' (n. 8), 56. <sup>50</sup> Vera rel. 5.8 (CCL 32:12-14): Sic enim Creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam dinem... Bir an için Augustinus'un bu açıklamayı 373'te veya kısa bir süre sonra yaptığını hayal etmeye değer olabilir. Bu onun Maniheizt deneyimine mükemmel bir şekilde uyuyordu. <sup>51</sup> Vera rel. 1.1 (CCL 32:187): Cum omnis vitae bonae ac beatæ via in vera Religione sit constituta, quæ unus deus colitur et purgatissimæ pietate cognoscitur... evidentius error... eorum... qui multos deos colere quam unum verum deum... maluerunt... eorum sapientes, quos philosophos vocant... aliud ... in dinsel şüphe cum populo ve aliud ... özel savunma. Bu

## --- SAYFA 167 ---

148 Josef Lössl'ün "iyi ve mutlu yaşam", "yol" (üzerinden) ve "gerçek din" gibi ifadeleri kullanması ve bunları hem entelektüel hem de popüler pagan kültürüyle güçlü bir şekilde karşılaştırması, muhatapları açısından onun hala Paganizm ile karşılaştırıldığında yanlış ve hatalarla dolu Maniheizm'in Ortodoks Hristiyan algısı için kabul edilebilir ve yararlı şaşırtıcı miktarda malzeme içerdiğini öne sürmek istediğini gösterebilir. Sanki Augustinus, Maniheizm bir Romen gibi bir Ortodoks Hristiyanlığa geçmek için çok fazla değişmek zorunda olmadığına dair bir ipucu vermek istiyormuş gibi.<sup>52</sup> Vera rel., 'yol' (via) ve 'din' (religio) ile ilgili bu açılış beyanında Maniheizm yansımaları keşfetmek açısından özellikle iki kelime daha yakından bakmaya değer olabilir. 3.2.1. Yaşam metaforu olarak 'Yol' Kavramı (üzerinden) 'Yol' ve dini ve dünyevi meseleler de dahil olmak üzere hayatta kasıtlı, akılcı ve metodik bir şekilde ilerleme çabası elbette çok genel bir kavramdır.<sup>53</sup> Açıkça Maniheizm gibi durmuyor. Maniheizm ile doğrudan bağlantılı olmayan ve Augustinus'u daha geniş Hristiyan sosyalleşmesi yoluyla etkilemiş olabilecek bir takım özellikle erken dönem Hristiyan çağrışımları vardır.<sup>54</sup> Mutlu hayata giden yol motifi de açıkça Neo-Platoncudur. Augustine'e doğrudan Plotinus'tan veya dolaylı olarak Porphyry aracılığıyla gelmiş olabilir.<sup>55</sup> Ancak Augustinus'un, özellikle kendi düşüncesi açısından aklında tutmuş olabileceği Maniheizm çağrışımları da vardır. muhatap/lar. Örneğin, Kutsal Kitap'taki düz ve dar yol motifinden (Mt 7:14) Maniheizm tarafından da paylaşılan Paganizme karşı göreceli bir düşmanlık olarak alıntı yapılabilir veya ima edilebilir; e. G. Augustine'deki Faustus'u karşılaştırın, c. Faust. 20.4 (CSEL 25/1:537-538), polemik yaparak Ortodoks Hristiyanlık ve Yahudiliğin yalnızca pagan dininin modifikasyonları olduğunu iddia ediyor. <sup>52</sup> Platonculara benzer şekilde onun da değiştirebileceği yalnızca birkaç kelime ve cümle vardı; vera rel'e bakınız. 4.7 (CCL 32:192.22-23): ... paucis mutatis verbis atque sententiis Christiani fierent. <sup>53</sup> Çok temel düzeyde Augustinus konuşma metaforunu uygulayan retorik gelenekten etkilenmiş olabilir; örneğin Cicero, Fin. 1.9.29: ... ut ratione et vi procedat oratio... <sup>54</sup> Elçilerin İşleri 9:1-2'de Hristiyanlığın kendisi 'yol' olarak anılır ve Yuhanna 14:6 aynı üç terimi vera rel ile birleştirir. 1.1, yol, hakikat ve yaşam. İkinci ayetin bir kısmı c'de alıntılanmıştır. Faust. 12.26 (CSEL 25:355.15): ipse [scil. Christus] dixit, ego totum yoluyla. Ad ipsum bu nedenle yükseliş. Bir diğer önemli ayet ise kısmen başka kelimelerle aktarılan ve kısmen c. Faust. 32.11 (CSEL 25:770.16): angusta et arcta est via quae ducit ad vitam. <sup>55</sup> Plotinus, Enn. 1.6.8: Kullanılmadı; τίς μηχανή; yükselişin kendisi Enn'de anlatılmıştır. 1.6.6-7. Porphyry için bkz. Iamblichus'taki Porphyry, myst. 286.1: ἡπρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός, alıntı, Theiler, 'Porphyrios und Augustin' (n. 29) 168. Daha fazla literatür için bkz. Lössl, Augustinus (n. 1) 76 n. 1. Latince via (İngilizce 'way'den farklı değil), ὁδός, τρόπος, ἀτραπός veya ἀταρπός dahil olmak üzere farklı Yunanca kelimelerin kullanıldığı bir dizi anlamı kapsar. (ἀταρπιτός/ἀτραπιτός).

## --- SAYFA 168 ---

Augustine'in gerçek din hakkında 149 Köln Mani Kodeksi ve Tebessa Kodeksi dahil çeşitli Maniheist kaynaklar.<sup>56</sup> Nasıl ilerleneceği sorusu (hangi τρόπος) Köln Mani Kodeksi'nde o kadar sık ele alınır ki, oldukça tekrarlayıcı gibi görünür<sup>57</sup>, elbette bir eğitim çalışması niteliğinde olmasına rağmen. De utilitate credendi'de -ve ara sıra vera rel'de- Augustinus neredeyse bu tarzı taklit ediyor gibi görünüyor.<sup>58</sup> Her iki eserin de ilgili bölümleri, kısmen CMC'deki veya benzer eserlerdeki ilgili pasajlara benzer bir şekilde, hakikati aramak ve bilgeliğin bir 'yoluna' çıkmak konusunda 'nasıl' ('hangi yoldan') gidileceği konusunda pratik tavsiyeler sağlar.<sup>59</sup> 3.2.2. 'Din' Kavramı (religio) Vera rel'de via dışında diğer kelime öne çıkıyor. 1.1 dindir. Zaten 386 yılında, vera rel.'i tamamlamadan dört yıl önce, Augustine Romanianus'a onun için bir De dine çalışması yazmak istediğini yazmıştı.<sup>60</sup> 56 olabilir CMC 67.7-8: ... ἐκλογὴν ἐξελεξάμην καὶ ἀτραπὸν τὴν ἐπιτὸ ὕψος ὑπέδειξα τοῖς ἀνιοῦσι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τήνδε.—'Seçimi seçtim ve gerçeğe göre ona yükselenlere zirveye giden yolu gösterdim.' Koenen ve Römer, Der Kölner Mani-Codex (n. 5) 46. Codex Thevestinus Col. 9 (III 1) 8 [= A col. 43 (9) bas. Stein]: ... Discipuli [...] Appellati sunt non inmerito. Sunt enim et opibus pauperes et numero pauci et per artam viam indunt angusto tramite ...—'Müritlere haksız yere [...] denmiyor; çünkü hem kaynaklar bakımından fakir hem de sayıları az ve dar bir yolda, düz ve dar bir yolda yürüyorlar.' J. Beduhn ve G. Harrison, 'The Tebessa Codex: A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order', içinde: P.A. Mirecki ve J.D. Beduhn (eds), Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources (Leiden: Brill, 1997) 33-88, 60. M. Stein, Manichaica Latina 3/1: Codex Thevestinus (Paderborn: Schöningh, 2004) 46. Bu pasaja Augustine tarafından c. Faust. 32.11 (n. 54'ün üzerinde) ve Secundinus, ep. reklam 3 ve 5 Ağustos (CSEL 25/2:895/897): Evangelio est quod spatiosa'da non deducatur in intertūm yoluyla bir düzeltme mi? ... Ad artam festina viam, ut consequaris vitam aeternam... 57 Referansların bir listesi için bkz. Maniheist Metinler Sözlüğü I: Roma İmparatorluğu'ndan Metinler (CFM, Subsidia I), Turnhout: Brepols 1998, 26. Bazı örnekler: CMC 12.7: ὁν τρόπον, 14.5: τοῦ τῶ τῶ τρόπῳ, 20.12: κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον, 21.4, 22.4: ποιῶ τρόπῳ, 45.4: περὶ τοῦ τρόπου καθ' ὃν ..., 60.13: ὁν τρόπον καὶ ἀπόστολος Παῦλος ἴσμεν ... 58 Kullanımı karşılaştırm. inanç. 14 (CSEL 25/1:19-20): ... animam ... viam ... quaerere veritatis; 20 (24.16-18): ... cuiusmodi viam usus fuerim, cum ... quaererem veram Religionem ...; 24 (30.7-8): Si hac via veniant ... (30.19-20) ... ad veram dinem sacrilegam viam quaerere ... (31.3): via salubrior ...; ayrıca bkz. 4 (7.12): viasapientiae; 35(45.25): ... nullacertaadsapientiamsalutemque animis via ...; vera rel. 1.1; 3.3: 3.5 (CCL 32:187.1; 188.4; 191.89). Vera rel'de. olaylar açılış pasajında yoğunlaşmıştır. 59 Plotinus'un Enn. Vera rel'i de etkileyen bir eser olarak değerlendirilen 1.6 aklıma geliyor; bkz. V.H. Drecoll, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 88-89; Lössl, Augustinus (n. 1) 32. 60 Augustine, c. Acad. 2.3.8 (CCL 29:22.43-45): ... siquid superstitionis in animu revolutum est, eicietur profecto, vel cum tibi aliquam inter nos disputationem de Religione misero ...—'Eğer

Aklınıza herhangi bir batıl inanç geri gelmiş olsaydı, sizinle aramda din konusunda bir tartışmayı size gönderir göndermez bu hızla ortadan kalkacaktır...'. Not

## --- SAYFA 169 ---

150 Josef Lössl Hiç şüphe yok ki, en geç 391'in başlarında tamamlanan *De vera Religione*<sup>61</sup> bu eserdir.<sup>62</sup> Bırakın böyle bir eserin başlığında, bu tür bir Hristiyan eserinde *religio* kelimesinin kullanımı, benzersiz olmasa da nadirdir. Her ne kadar Tertullianus ve Minucius Felix, eserlerinin gövdesinde bağlantı noktası *vera religio*'yu kullanmış olsalar da,<sup>63</sup> yalnızca Lactantius *editina* başlığı, yani *Divinae* kurumlarının kitabı<sup>44.64</sup> Augustinus da dahil olmak üzere tüm bu yazarlar, *De natura deorum*'da *religio* ile batıl inanç, tanrılara uygun (ve bu anlamda 'gerçek') tapınma ve aşırı ya da aşırı ya da aşırı inanç arasında ayrım yapan Cicero'dan etkilenmişlerdir. irrasyonel dini inanç.<sup>65</sup> Ancak Hristiyan edebiyatında *fides* veya *doctrina* gibi kelimelerin çok daha yaygın olması, kelimenin Klasik, pagan gelenekteki bu genel anlamından dolayı değildir.<sup>66</sup> Kabaca aynı şey, burada da özellikle Cicero'dan etkilenen batıl inanç ve din arasındaki karşıtlık için geçerlidir (bkz. aşağıda n. 65), ancak bir istisna dışında: Cicero (*nat. deor.* 2.28.72) *religio* kelimesinin etimolojisini *relegere* ("toplamak") fiiline kadar takip eder; Augustine, Vergil (*Aen.* 8.349) ve Lactantius'u (4.28) takip ederek *religare* ("bağlamak") fiiline kadar takip eder; verarel'e bakın. 55.111/113 (CCL 32:259):

*adunumdeumtendentesetiunireligantesanimasnostras,undereligioidictacreditur...religet ergo nos religio uni omnipotenti deo ...; retr'yi de karşılaştırın. 1.13.9 (CCL 57:40-41). 61 Augustinus'un vera rel yazmaya başladığına dair göstergeler var. 387'de, c'de bu açıklamayı yaptıktan çok kısa bir süre sonra. Ancak çeşitli olaylar onun çalışmasını kesintiye uğrattı; Paskalya 387'de vaftiz edilmesi, aynı yıl içinde annesinin ölümü, 388'de deniz ablukası nedeniyle Roma'da zorunlu kalması ve 389'da Afrika'ya dönüşü. 62 Augustine, vera rel. 7.12 (CCL 32:195): ... cum ante paucos annos Promrim tibi scribere... quid de vera Religione sentirem, tempus nunc esse arbitratus sum... Ep. 15 (CSEL 34/1:35-36) eserin Romenus'a teslim edildiğini kaydeder. Ep'de. Nola Augustine'li Paulinus'a ait 27.4 (99) hala ondan *De Religione* olarak söz etmektedir. Yukarıya bakın 45. 63 Tertullian, *Apol.* 24.2; 35.1; Minucius Felix, Ekim 1.5. Tobias Georges'un işaret ettiği gibi, Tertullianus hali hazırda *religio*'nun geniş anlam yelpazesinden yararlanmıştır (örneğin 16.3: *Iudaica religio*; 24.1: *Romana religio*; 16.14: *nostra religio*; 24.2: *laesa religio ... vera religio*); T. Georges, Tertullian: *Apologeticum* (Freiburg i. Br.: Herder, 2011) 404 n. 927. 64 Lactantius, Öğr. 4: *De vera sapientia et din.* 65 Özellikle bkz. Cicero, *nat. deor.* 1.42.117, burada muhataplardan biri ateistlerin ve agnostiklerin sadece batıl inançlara değil aynı zamanda dine de zarar verdiğinden yakınıyor: *Horumenimsententiae omnium non modo batıl inanç em tollunt, in qua inest timor inanıs deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur*; ve aynı eser. 2.28.71, benzer bir şekilde batıl inançlardan kaçınılması gerekse de uygun (geleneksel) dinin (mantık dahilinde) uygulanması gerektiğini savunur. Bu sadece filozoflar tarafından değil aynı zamanda atalar tarafından da tavsiye edilmiştir: *Quos deos et venerari et colere debemus, kùlt autem deorum est optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri hurafeler dinsel bir ayrılıktır.* 66 Bkz.g.inverarel.3.3(CCL32:190.41):*salubrisfides*;4.6(192.19):*nostrafides*;6.11(195.39):*fidesquaincatholicaecclesia*; 9.17 (198.23): *fidescatholica*; 5.8 (193.3): *iiquorumdoctrinamnon**

yaklaşıklık; 6.10 (194.5): *haereticis ad provationem doctrinae suae*; 17.33 (207.1): *totius doctrinaemodus*. Ayrıca E. Feil, *Religio.DieGeschichteeinesneuezeitlichenGrund-begriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 68'deki tartışmaya bakınız.

## --- SAYFA 170 ---

Augustine'in gerçek dini olan Maniheizm'e<sup>67</sup> değinmesine rağmen önemli bir farkla. Hristiyanlık, yüzyıllar boyunca olmasa da birkaç nesil boyunca yavaş yavaş ve fark edilmeden gelişti. Mani kendi dinini inşa etti; onu kutsal metinleri, ritüelleri ve mevcut organizasyonu ile doğrudan ve kasıtlı olarak kurdu. Amacının temel bir yönü, bu öğretinin, bu uygulamanın ve bu topluluğun evrensel olması ve önceki tüm inançların yerini almasıydı; dolayısıyla 'Modern anlamda Maniheizm'in ilk gerçek din olduğunu söyleyebiliriz.'<sup>68</sup> Augustine, gençliğinde Maniheizm ile karşılaşması sayesinde, en başından beri bu yeni din anlayışından etkilenmişti. Kendisini Maniheizm'e olan bağlılığından kurtarmaya çalıştığında, uzlaşmak zorunda olduğu şey religio idi. De Genesi adversus Manichaeos'ta bunu tam olarak böyle ifade etmiştir: 'Manicilerle bizim sorumlumuz din hakkındadır.'<sup>69</sup> Bununla 'ibadette Tanrı hakkında varsayılabilir şeyleri' (quid de Deo pie sentiatur) kasteder. Bu ifadenin ana bağlamı onun Maniheistlere karşı polemiği olsa da,<sup>70</sup> kavramı kullanımı polemik niteliğinde değil, tam tersine. Özellikle vera rel gibi bir eserde. bu onun Maniheistlere ulaşmasını ve onları kendi oldukça başarılı oyunlarında yenmesini sağlıyor. Augustinus, religio kavramını (hem entelektüel uğraşları [felsefe] hem de ibadetin yanı sıra mezhepler arası ilişkileri de kapsayan) geniş kapsamlı anlamıyla kullanır çünkü onun pratikteki din anlayışı ve deneyimi, <sup>67</sup>den etkilenmiştir. Vera rel. ile tamamen eşzamanlı olan Rufinus, Historia Monachorum 9 (PL 21:426C-427B), Maniheizm'den ima yoluyla vera fides olarak söz eder (bir yarışmanın 'gerçek inancı' ortaya çıkarmak olduğu bir bağlamda). ET Gardner ve Lieu, Manichaeae Texts (n. 27) 121. CMC 64.10, Mani'nin 'inanç arkadaşlarına' atıfta bulunur (οἰκεῖοι τῆς πίστεως), CMC 134.4/7, din değiştirmiş prenslerin 'inançla dolu' olduğunu anlatır. (οἰμεγιστᾶνες τῆς πίστεως ἐπληρώθη-σαν). Mani kendi hayatından CMC 11.1-4'ü anlatıyor: εἰσῆλθας εἰς τὸ δόγμα [din, inanç {topluluk?}] τῶν βαπτιστῶν; Koenen and Römer, Der Kölner Mani-Kodex (n.5) 44, 96 ve 6; Gardner ve Lieu, Maniheist Metinler (n. 27) 49. 68 Gardner ve Lieu, Maniheist Metinler (n. 27) 1. Buna göre, 'inançları' değiştirme ve 'dinleri' karşılaştırma retoriği Maniheist metinlerde yaygın olarak kullanılmaktadır. Örn. Mani'nin kendi 'din'inin (dyn) avantajlarını övdüğü ve onu daha önceki dinlerle olumlu bir şekilde karşılaştırdığı bir Orta Farsça metin; bkz. M. Boyce, A Reader in Manichaeae Middle-Persian and Parthian (Leiden: Brill, 1975) 29-30. Bu, Faustus'un kendi çağının 'üç ana dini' olan Yahudilik, Paganizm ve Hristiyanlığı Maniheizm ile olumsuz bir şekilde karşılaştırmasına çok benzer (bkz. aşağıda n. 71). 69 Augustine, Orgeneral Av. Adam. 2.29.43 (CSEL 91:170.1): cum Manichaeis nobis de Religione quaestio est.<sup>70</sup> Bu, J. Speigl'in 'Zur apologetischen und antihäretischen Ausrichtung des Religionsbegriffes Augustins,' Zeitschrift für Missionswissenschaft und Reli- adlı makalesinin odak noktasıdır. gionswissenschaft 86 (2002) 26-43, 30-33'te.



## --- SAYFA 171 ---

152 Josef Lössl Maniciler. Onun için din her zaman inançlardan daha fazlasıydı. Daima teoloji ile pratiğin bütünleşmesi için çabaladı. Her ne kadar Faustus'un bu sözcüğü genel anlamda kullanmasını reddetse de,<sup>71</sup> bunu kendi fiili kullanımında kullanmıştır. tamamen farklı değil. Sonuçta Faustus da bir rölativist değildi, daha ziyade Maniheizm'i gerçek din olarak savundu ve Ortodoks Hristiyanlığı ve Yahudiliği Paganizm'den ayrılmalar, bölünmeler olarak reddederek savundu.<sup>72</sup> Contra Academicos'ta batıl inanç açıkça Maniheizm'e gönderme yapıyor, ancak diğer erken dönem çalışmalarında bu aynı zamanda Augustinus'un aşağıdaki gibi bir dini benimsemesine yol açan dine karşı daha geniş bir 'genç' tutum anlamına da gelebilir. Maniheizm.<sup>73</sup> In vera rel. bu yönde daha da ileri gidiyor. Her ne kadar Hristiyan inancını vera religio ile çok özdeşleştirse de, bunu aynı zamanda daha geniş bir dindarlık anlayışına olanak tanıyan, dini deneyimlerin ve ifadelerin çeşitliliğinin ve çoğulluğunun ve dini tutumlardaki değişimin olasılığı ve gerçekliğinin bilincinde olan bir anlayışla ifade eder.<sup>74</sup> Bununla Faustus'un, üç dünya dini olarak Yahudiler, Hristiyanlar ve Paganlardan (gentes) bahsederken, terimi neredeyse modern anlamıyla, kullandığı şekle oldukça yaklaşıyor.<sup>75</sup> Bu nedenle, Augustine, religio kelimesini kullanarak mevcut bir Maniheizm kavramı ele alıyor ve bunu, Romenler gibi Maniheizmli Ortodoks Hristiyanlığa geçmeye ikna etmek amacıyla kullanıyor. Üstelik bunu yaparak, sonuç olarak din ve inanç üzerine düşünme biçimi açısından oldukça modern olan teolojik bir yazı ortaya çıkarıyor. 4. Sonuç Bu makale, gerçek hayatta açıkça görülebilen bazı Maniheizm yansımalarına işaret etme girişiminde yalnızca yüzeysel bir çalışmadan başka bir şey yapamadı. 71 Faustus, Augustine, c. Faust. 31.2 (CSEL 25/1:757.18-19): Tres in mundo Religiones sint, quae mentis purgationem pariter in castimoniis et abstinencia ritu quamvis diversissimo reponunt, dico autem Iudaeos et Christianos et Gentes. 72 Augustine'de Faustus, c. Faust. 20.4 (CSEL 25/1:537-538); ayrıca yukarıya bakınız 51. 73 Bkz. beata vita 1.4 (CCL 29:66-67): batıl inanç puerilis. 74 Cümle vera rel. 10.19 (CCL 32:200): ea est nostris temporibus christiana religio, quam cognoscere ac sequi securissima et certissima salus est, tam da bu yeni kavramdan etkilenmiştir: Zamanımızın yeni dini olarak Hristiyanlık. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu, Augustine'in yeniden düzeltilmesi gerektiğini düşündüğü ifadelerden biriydi. 1.13.3 (CCL 57:37.23-34): ... res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, Erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani... Bu ikinci görüş, erken Hristiyanlıktaki daha geleneksel olanıdır ve ikinci yüzyıldan itibaren savunucular arasında da bulunabilir. 75 Yukarıya bakınız n. 51.

## --- SAYFA 172 ---

Augustine'in gerçek din üzerine 153 eserinin Maniheizm karşıtı yönüne ilişkin Augustine'in kendi açık beyanlarını ve gerçek anlamda Maniheizm doktrininin temellerine yaptığı kısa özet göndermeyi kısaca ele aldı. 9.16, iki doğa doktrinine büyük ölçüde doğru göndermesi ve ruh doktrininin yanıltıcı tasviriyle. Özellikle adanmış, Augustinus'un akıl hocası, arkadaşı ve eski Maniheizm Romanyalı göz önüne alındığında, ikincisinin sorunlu doğasını vurguladı. Çalışmanın açılış cümlesinde bahsedilen bazı temel kavramları, özellikle de din ve dini<sup>76</sup> ele alarak, eserin potansiyel Maniheizm arka planı hakkında bazı düşünceler sunma girişimiyle sonuçlandırılmıştır. Daha birçok kavram ve motif tartışılabilir; örneğin kurtarıcı figürü, vera rel'de ilahi şereflere layık 'büyük ve ilahi bir insan' kavramına hümanist yaklaşım. 3.3, Hristiyan dininin, doğa bilimi öğretisini, duyuşsal algıya odaklanmayı, hata ve yanlış algılama (fantazma) dahil olmak üzere anlamı ve işlevini,<sup>78</sup> maddi bozulma ve bozulmaya duyulan hayranlığı ve bununla başa çıkmanın bir yolu olarak bilimsel bir doğa anlayışını,<sup>79</sup> uzay ve ışıkla<sup>80</sup> ve sayılar, bedenler, şekiller, bitkiler ve ağaçlarla, kısacası evrenin bütünüyle ilgilenmeyi içeren bir 'rasyonel disiplin'<sup>77</sup> olarak önerisi kozmoloji.<sup>81</sup> Tüm bu temalar aynı zamanda Maniheizm ilgi alanlarını da yansıtır ve Augustinus'un çalışmalarında Maniheizm'in kalıcı varlığını ortaya koyuyor. Maniheizm hakkındaki bilgimiz yeni keşifler ve sürekli yeni bilim akışı ışığında gelişmeye devam ettikçe ve onun Geç Antik Çağ'ın sosyal, entelektüel ve manevi yaşamındaki önemi ve varlığı giderek daha fazla kabul edildikçe, onun Augustine'in De vera Religione'si gibi bir eserdeki varlığını ve üzerindeki etkisini daha kesin bir şekilde vurgulamak giderek daha kolay hale geliyor. 76 Vita ve veritas gibi diğer kavramlara da kısaca değinildi. 77 Vera rel. 30.54 (CCL 32:222); yukarıya bakın 39. 78 Vera rel. 10.18 (CCL 32:199); ve aynı eserle karşılaştırın. 33,62 (227-228). 79 Vera rel. 16.32 (CCL 32:207). 80 Vera rel. 20.40 (CCL 32:211-212). 81 Tüm bu temaların kısa bir özeti için bkz. Lössl, Augustinus (n. 1) 57-59.



**--- SAYFA 173 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 174 ---**

TANRI, HAFIZA VE GÜZELLİK: AUGUSTINE'İN İTİRAFLARININ 'MANİHİ' ANALİZİ, KİTAP 10,1-38 Johannes van Oort 1. Maniheist Okuyuculara Yönelik Bir Çalışma Olarak İtiraflar Geçtiğimiz yıllarda, İtiraflar'ın -en azından kısmen- Maniheist okuyucuları hedef alan bir çalışma olduğu konusunda artan bir farkındalık görüldü. Araştırma alanındaki öncülerden biri merhum Erich Feldmann'dı (1929-1998). Cicero'nun Hortensius ve Maniheizm diyalogunun genç Augustine<sup>1</sup> üzerindeki etkisi üzerine 1975 Münster tezinde, özellikle Augustine'in İtirafları'ndaki Maniheist unsurlardan sık sık söz eder. Her ne kadar bu iki ciltlik tez hiçbir zaman yayınlanmamış olsa da, bulgularının bir kısmı, örneğin Feldmann'ın Augustinus-Lexikon'daki ana makalesi 'İtiraflar'da mevcuttu.<sup>2</sup> Kısmen Feldmann'dan esinlenerek,<sup>3</sup> aynı zamanda diğer bazı çalışmalardan da yararlanarak,<sup>3</sup> bu soruna ilişkin ilk makalemi 'Augustine's Maniheizm Eleştirisi: İtiraf Vakası III,6,10 ve Etkileri' olarak bir araştırma için sundum. 1993'teki Utrecht kolokyumu.<sup>4</sup> Bu makalenin genişletilmiş bir versiyonu Güney İtalya'daki 1993 IAMS konferansında sunuldu ve 1997'de 'Maniheizm ve Anti-Maniheizm in Augustine's 1 Erich Feldmann, Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373, cilt. I-II, Münster Tezi 1975 (daktilo). 2 Erich Feldmann, 'İtiraflar', Augustinus-Lexikon, Cilt. 1, Basel: Schwabe 1994, 1134-1193. 3 Örn. Pierre Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris: De Boccard 1968, 235-238. Burada ayrıca, Gnostik ve Maniheist araştırmalarda bir uzman olarak, kural olarak Alfred Adam, Prosper Alfarc ve Ernesto Buonaiuti'nin çalışmalarına atıfta bulunarak, özel konuşmalarda Augustinus üzerindeki olası Maniheist etkileri sıklıkla öneren 'Doktorvater' Gilles Quispel'in etkisinden de bahsedebilirim. Gnostik Çalışmalar, I-II, İstanbul: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut 1974-1975 ve Gnostica, Judaica, Catholica'daki dağınık ifadeler karşılaştırılabilir. Gilles Quispel'in Toplu Denemeleri, Leiden-Boston: Brill 2008. 4 Johannes van Oort, 'Augustine's Criticism of Manichaeism: The Case of Confessions III,6,10 and Its Implications', şurada: Pieter W. van der Horst (ed.), Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World (Utrechtse Theologische Reeks), Utrecht: İlahiyat Fakültesi, Utrecht Üniversitesi 1995, 57-68.

## --- SAYFA 175 ---

156 Johannes van Oort *Confessiones*.<sup>5</sup> Aynı yıl (1993), Stellenbosch Üniversitesi'nde Augustine'in İtirafları üzerine bir tez hazırlayan Annemaré Kotzé ile tanıştım. Konuyla ilgili bazı fikirlerimi önerdim, ona Maniheizm hakkında bazı önemli makaleler verdim ve tüm bunlar onun araştırmasında verimli oldu. Ben de konuyu 2000 yılında Augustine'in İtirafları üzerine bir Nijmegeninağustos konferansında daha ayrıntılı olarak tartıştım.<sup>6</sup> Annemaré Kotzé, araştırma temasını 2003 yılında Stellenbosch Üniversitesi'ndeki<sup>7</sup> tezine ve dahası bir dizi makaleye dahil etti. İlk olarak 2001'de incelikle ayarlanmış 'Maniheistlere Mezmur 4'ü Okumak' (Konf. IX,4,8-11'e odaklanan)<sup>8</sup> çalışmasında ve ardından 'İtiraflar 3'teki 'Anti-Maniheist' Pasaj ve onun 'Maniheist İzleyicisi' (2008)<sup>9</sup> ve 'Protreptic, Paraenetic and Augustine's gibi araştırma makalelerinde İtiraflar (2011).<sup>10</sup> Bu başlıklardan da anlaşılacağı üzere Dr. Kotzé konuya metinsel açıdan birçok açıdan yaklaşıyor. Sonuç olarak, araştırmasının vurgusu Augustinus'un metninin<sup>11</sup> içsel kanıtı üzerindedir; dinsel-tarihsel gerçeklerin veya Maniheist metinlerin analizinden çok. Maniheist metinlerden derlenen verilerin yardımıyla Augustinus'un edebi külliyatının analizini incelik destekleyen böyle bir dilsel yaklaşımın sonuçlarını tekrar tekrar görmek son derece ilginçtir. Ben hâlâ konuyu bu şekilde, yani tarihsel ve özellikle dinsel-tarihsel bir bakış açısıyla<sup>12</sup> incelemeye çalışıyorum; 5 Johannes van Oort, 'Augustine's *Confessiones*'da Maniheizm ve Anti-Maniheizm', Luigi Cirillo & Alois Van Tongerloo (eds.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi*'de 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico', Arcavacatadi Rende-Amantea, 31 agosto-5 settembre 1993, Turnhout-Leuven 1997: Brepols Publishers, 235-248. 6 Yayınlandığı ad: Johannes van Oort, *Augustinus' Confessiones. Gnostische en christelijke maneviyat in een diepzinnig belge*, Turnhout: Brepols 2002. 7 Yayın tarihi: Annemaré Kotzé, *Augustine'in İtirafları. İletişimsel Amaç ve Hedef Kitle*, Leiden-Boston: Brill 2004. 8 Annemaré Kotzé, 'Maniheistlere Mezmur 4'ü Okumak', VC 55 (2001) 119-136. 9 Annemaré Kotzé, 'İtiraflardaki "Anti-Maniheist" Pasajı ve "Maniheist Seyirci"', VC 62 (2008) 187-200. 10 Annemaré Kotzé, 'Protreptic, Paraenetic and Augustine's *Confessions*', in: Jacob Albert van den Berg a.o. (eds.), *Gerçeğin Arayışında: Augustine, Maniheizm ve Diğer Gnostisizm. Sixty*, Leiden-Boston'da Johannes van Oort için çalışmalar: Brill 2011, 3-23. 11 Bkz. 'Maniheistlere Mezmur 4'ü Okumak', 120-121'deki açık ifade: '...Maniheistlerin İtirafları okuyacağını varsayabilir miyiz? Courcelle [yani, P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, 236-237] yaptıklarına ve tanınmış bir Manici denetçi olan Secundinus'un Augustine'e yazdığı bir mektupta İtiraflar'dan söz ettiğine inanıyor gibi görünüyor. Ancak ben bu olasılığa dair en güçlü kanıtın dahili kanıt olduğunu savunuyorum" (italik JvO). 12 Augustine'in Tanrının Şehri üzerine 1986'da Utrecht'te yazdığım tezimde de yaptığım gibi, bunun İngilizce versiyonu Jerusalem and Babylon adıyla yayınlandı. Augustine'in Tanrı Şehri Üzerine Bir Araştırma

## --- SAYFA 176 ---

god, memory and beauty 157 to detect where and when Augustine was directly inspired by Manichaeon texts and concepts and how (and why) he made use of them either in a positive, accepting manner (i.e., consciously or subconsciously integrating Manichaeon concepts into his own thinking), or simply in a negative (i.e., anti-Manichaeon) fashion. 2. Analysis of conf. 10 In the past decades, the main focus was on the analysis of Manichaeon elements in Augustine's Confessions 3 and 9. More or less general remarks have been made on Books 11-13 as well, and apart from some other passages, the same goes for parts of Books 1, 2, 4 and 5.<sup>13</sup> Book 10 of the Confessions, however, being the longest one of the whole work (and to a certain extent still its compositional riddle),<sup>14</sup> has been passed over in silence. I will not enter the issue of Augustine's compositional technique here, but only (and 'simply') remark that Books 1-9 focus on Augustine's past and 11-13 deal with the creation account of Genesis 1. Between these two distinct parts we find Book 10, the long discourse on Augustine's present dispositions.<sup>15</sup>

2.1. Book 10 and Its Division A general division of Book 10 may be as follows. Its first paragraphs provide an extensive introduction (10,1-7); after that Augustine commences his self-analysis (10,8-11), which is followed by his discussion of memory (10,12-28). and the Sources of his Doctrine of the Two Cities, Leiden-New York-København-Köln: E.J. Brill 1991 (repr. Leiden-Boston: Brill 2013). See e.g. Jerusalem and Babylon, 16. 13 See, apart from James O'Donnell's sparse though often pertinent remarks (James J. O'Donnell, Confessions, II, Commentary on Books 1-7, Oxford: Clarendon Press 1992 and idem, Confessions, III, Commentary on Books 8-13; Indexes, Oxford: Clarendon Press 1992), e.g. André Mandouze, 'Le Livre V des Confessions de saint Augustin', in: Le Confessionni di Agostino d'Ippona, Libri III-V, Palermo: Edizioni Augustinus 1974, 39-55; Leo C. Ferrari, 'The Pear-Theft in Augustine's "Confessions"', REA 16 (1970) 233-242; and now in particular Jason David BeDuhn, Augustine's Manichaeon Dilemma, I: Conversion and Apostasy, 373-388 C.E., Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2010, passim for Books 1, 2 and 4. 14 The question of the literary unity of conf. is a topic since, in particular, the ground-breaking study of E. Williger, 'Der Aufbau der Konfessiones Augustins', ZNW 28 (1929) 325- 332, who opined that Augustine first wrote Books 1-9 and 11-13 and later added Book 10. He was supported by, for instance, Courcelle (Recherches, 25), but disputed by, among others, G.N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1955. 15 Cf. BA 14, 141: 'Les dispositions actuelles d'Augustin'.

## --- SAYFA 177 ---

158 Johannes van oort Augustine daha sonra mutlu yaşam ve Tanrı arayışını ele alır (10,29-40), insan yaşamının cazibelerini tartışır (10,41-64) ve kendi araştırması üzerine düşünerek kitabı bitirir (10,65-66). Son meditasyonu insanın Tanrı ile barışması üzerinedir (10,67-70). 2.2. Açılış Pasajı (konf. 10,1) Augustinus, bir eserin veya kitabın temasını başlangıcında belirtirken kural olarak klasik uygulamayı izler. 10. Kitabın ana temasını bulmak için ipuçları ararken ilk paragrafını okuyoruz: Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum. virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. haec est mea spes, ideo loquor ve in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. cetera vero vitae huius tanto eksi flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto eksi fletur in eis. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. volo eam facere in corde meo coram te in itirafta, in stilo autem meo coram multis testibus. Çeviri: Beni tanıyan seni tanıyabilir miyim? 'Tanındığım gibi bileyim' (1Kor. 13:12). Ruhumun Gücü, onun içine gir ve onu kendin için hazırla ki, ona 'lekesiz ve kırışksız' sahip olsun ve onu tutabilesin (Ef. 5:27). Umudum budur, bu yüzden konuşuyorum (çapraz başvuru Mezmur 116:10) ve sağlıklı bir şekilde sevindiğimde (sanum) bu umutla seviniyorum. Ama bu hayatın diğer şeyleri için ne kadar az ağlanırsa, o kadar çok ağlanır; ve ne kadar çok ağlanırsa, o kadar az ağlanırlar. 'İşte, gerçeği sevdiniz' (Mez. 51:8), çünkü bunu 'yapan', 'ışığa gelir' (Yuhanna 3:21). Bunu, yüreğimde, itirafta bulunarak ve yazılarımda 'birçok tanığın önünde' yapmayı arzuluyorum. (1 Tim. 6:12) İlk bakışta bu cümleler eserin bağlamında olağandışı bir şey değildir. Augustine tüm umudunun ve sevincinin Tanrı'da olduğunu itiraf ediyor. Dahası, yazılarının tipik bir örneği olarak, sözlerinin arasına özellikle Pavlus ve Mezmurlar'dan İncil'deki sözler serpiştiriyor. Açılış paragrafına daha yakından bakmak, hitap edilen spesifik hedef kitleye ilişkin bazı ipuçları sağlayabilir. Önceki araştırmalar, İtiraflar'ın hedef kitlesinin hiçbir şekilde tek boyutlu olmadığını gösteriyordu. Piskopos ve yazar Augustinus'un 16 akranları olan ruhsal açıdan gelişmiş "Tanrı'nın hizmetkarları" olan geleneksel servi dei'lerin dışında, geniş bir olası okuyucu yelpazesi belirtilmiştir: (Katolik) Hristiyanlığa dönüştürülecek insanlar; yakın zamanda din değiştirmiş Katolikler; Katolik Hristiyanların baskısı altında 16 Krş. konf. 10,6.

## --- SAYFA 178 ---

tanrı, hafıza ve güzellik 159 Maniheist din propagandası; Farklı rütbe ve inançlara sahip Maniheistler.<sup>17</sup> Hemen önceki 9. Kitapta Maniheistlere doğrudan hitap edilmesi<sup>18</sup> ve ayrıca 11-13. Kitapların Maniheist meselelerle yakından bağlantılı bir Yaratılış tefsiri sunması önemli bir işaret olabilir. 10. Kitapta da Manic bir şeyler beklenebilir. Augustine'in açılış cümlesinde bilgiye gönderme yapmasından ilk ipucu ortaya çıkıyor. Maniheizm, Gnostisizmin bir biçimidir ve kurtarıcı bilgi sağladığını iddia eder.<sup>19</sup> Bu bilgi (γνώσις, Kıptice ⲙⲁⲛⲓⲥⲧⲉ) genellikle 'gerçeğin bilgisi'<sup>20</sup> veya örneğin 'senin (İsa'nın veya Mani'nin) umudunun bilgisi (ἐλπίς)'<sup>21</sup> olarak belirtilir. Maniheist metinde 'gençliğin' (kurtarıcı İsa figürünün bir tezahürü<sup>22</sup>) kendini açığa vurduğu ve onun bilgisinin, hakikatinin ve bilgeliğinin ruhu aydınlatığı belirtilmektedir.<sup>23</sup> Augustinus'un, Pavlus'un ünlü mektubundan<sup>24</sup> bir alıntıya başvurarak bilgiden bahsetmesi bunun göstergesi gibi görünmektedir. Kitabın konusunun ilk göstergesi olarak değerlendirilebilir. Augustine şöyle devam ediyor: 'Ruhumun gücü, onun içine gir ve onu kendin için hazırla ki, ona lekesiz ve kırıksız sahip olabilesin ve onu tutabilesin'. 'Lekesiz ve kırıksız' Efes 5:27'yi anımsatır ve dahası, bir gelin imajını akla getirir. Maniheist Mezmurlar Kitabı'nda hem Kilise (ἐκκλησία) hem de ruh (ψυχή) 'gelin' olarak anılır.<sup>25</sup> Maniheizm aynı zamanda Hristiyan mistisizminin bir biçimiydi.<sup>26</sup> Burada Augustine'in sözlerinin güçlü bir şekilde 17 Kotze, 'İtiraf 3', 188. Roma Maniheistleri için olduğunu görüyoruz. Secundinus'un konf. okuması (bölümleri), bkz. Johannes van Oort, 'Secundini Manichaei Epistula: Roman Manichaeism "Biblical" Argument in the Age of Augustine', in: idem a.o. (eds.), Augustine and Manichaeism in the Latin West, Leiden-Boston: Brill 2001 (repr. 2012), 163. Cf. Courcelle, Recherches, 236-238. 18 Konf. 9,9; bkz. 8,22. 19 Örneğin bkz. Mani'nin İncili, Köln Mani Kodeksinde aktarıldığı şekliyle (= CMC) s. 68ff. 20 C.R.C. Allberry (ed. ve çev.), A Manichaean Psalm-Book, Bölüm II (Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları, Cilt II), Stuttgart: W. Kohlhammer 1938, s. 6, l. 23. 21 Maniheist Mezmur Kitabı 85,25. 22 Maniheizm'de Mesih, farklı isimlerle anılan merkezi kurtarıcı figür veya prensiptir. 23 Mezmur-Kitap 105,27-28: 'senin bilgin / Senin Hakikatin ve Bilgeliğin ruhu aydınlatır'. 24 Yani, Maniciler tarafından da iyi bilinmektedir. Bkz. Mezmur Kitabı 121,9. Bkz. Alexander Böhlig, Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien, Leiden-Boston: Brill 2012, 198-199 ve passim. 25 Örn. Mezmur Kitabı 159,1 ve 3: 'Gelin Kilisedir (ἐκκλησία), Damat ise [...]. / Gelin ruhtur (ψυχή), Damat ise İsa'nındır. 26 Aşağıya bakın n. 34 Maniheist mistisizmin bir göstergesi olarak. Hala Augustine'in kendi mistisizminin en önemli itici gücünün Maniheist geçmişinden geldiğini düşünüyorum; bkz. 'Augustin und der Manichäismus', ZRGG 46 (1994) 126-142, özellikle. 142.

## --- SAYFA 179 ---

160 johannes van oort Maniheist mistik kavramlara paralel. Bu gözlem, Mesih'e erdem, güç olarak atıfta bulunulmasıyla daha da doğrulanır.<sup>27</sup> Maniheist doktrine göre, 1Kor. 1:24, Mesih Tanrı'nın bilgeliği ve gücüdür.<sup>28</sup> Bir sonraki cümle de dikkat çekicidir: 'Bu benim umudumdur, bu yüzden konuşuyorum (çapraz başvuru Mezmur 116:10) ve sağlıklı bir şekilde sevindiğimde bu umutla seviniyorum'. Sanum zarfı daha önce dikkat çekmişti.<sup>29</sup> Tuhaf sözcüğün bilerek kullanıldığı görülüyor. Neden? Augustinus'un diğer yazılarında olduğu gibi, İtiraf'lar'da da Maniciler deli, deli olanlardır.<sup>30</sup> Onları bu şekilde etiketlemek yaygın bir uygulamaydı. Mani, Yunanca Μάνης'ta, deli anlamına gelen μάνομαι fiilinin pasif ortacı olan Μανείς olarak adlandırılmıştır.<sup>31</sup> Augustinus'un kendi 'sanum gaudium'unu vurgulaması tesadüf olmayacaktır. Maniheistlerin çılgınlıklarındaki neşesi böyle bir sevinç değil! Maniheist bağlamın bir başka göstergesi de Augustinus'un farklılaşan konuşma tarzı gibi görünüyor. 'Bu benim umudum, bu yüzden konuşuyorum ve bu umutla seviniyorum'. Kalbine girmesi istenen Mesih, Augustinus'un umududur ve Maniheistlerin kendi dinlerinden '(gerçek) umut' (ἐλπίς) olarak bahsetmelerine kasıtlı bir tezat teşkil ederek ifade edilir.<sup>32</sup> Bir sonraki cümle oldukça belirsizdir. Zaten tercümesi de zorluklara neden oluyor. Belki şu şekilde olabilir: 'Bu hayattaki diğer şeyler için ne kadar az ağlanırsa, o kadar çok ağlanır; ve ne kadar çok ağlanırsa, o kadar az ağlanırlar'.<sup>33</sup> Augustinus Monnica için ağlamasından söz ediyor mu 27 Cf. konf. 11,10: 'In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in erdem tua...'. 28 Bkz. Faustus c. Faust. 20,2. 29 Augustine'in İtiraf'ları. John Gibb (...) ve William Montgomery (...) tarafından düzenlenmiştir. Cambridge: University Press 1927, 272: 'Zarf [sc. sanum] Archiv für Lat'ta 'ekleme lexicis latinis' olarak belirtilmiştir. Lexicog. 1898, s. 52'. 30 Örn. konf. 9,8; 13,45; C. Faust. 12,6. 31 Bkz.g.TitusofBostra,Adv.Man.(Gr.)I,10(ed.DeLagarde5,29);Epiphanius,Pan.66,1ff. (ed. K. Holl [-J. Dummer], GCS 37, 14ff.). Bkz. örneğin Eusebius, HE 7,31 (ed. E. Schwartz, GCS 9,2, 716). 32 Mani'nin durumu da zaten böyleydi. CMC'ye göre, onun kendi İncili 'onun en kutsal umudunun (ἐλπίς) İncilidir' (CMC s. 66); bu İncil'de 'umut ilan ettiğini (ἐλπίς)' (CMC 67) söyledi ve (büyük olasılıkla İncil'de de) Mani'nin Syzygos'unun ona 'en asil umudu (ἐλπίς)' getirdiği belirtiliyor (CMC 69). Mezmur Kitabı ve Kephalaia gibi Kıpti Manichaica'da, '(kutsal) umut (ἐλπίς)' olarak Mani ve Maniheizm üzerine pasajlar çoktur. 33 Henry Chadwick, haklı olarak övülen Saint Augustine, İtiraf'larında. Bir Giriş ve Notlarla çevrilmiştir, Oxford: Oxford University Press 1991, 179, şöyle yorumluyor: 'Hayatın diğer zevklerine gelince, bunların kaybindan duyulan pişmanlık, kişinin onları kaybettiği için ağladığı ölçüde ters orantılı olmalıdır. Onlar için ne kadar az ağlarsak, o kadar çok ağlamamız gerekir. Ancak bu yorumlama, pasajı daha da gizemli hale getiriyor gibi görünüyor.

## --- SAYFA 180 ---

Tanrı, Hafıza ve Güzellik 9. Kitapta 161. Fakat bu bağlamda hangi anlamı ifade eder? Yoksa burada 'sadece' Tanrı bilgisi dışında hayattaki diğer tüm şeylerin geçersiz sayılması gerektiğini mi söylüyor? Bu sözler Ps.'den bir alıntı bağlamında dile getirilmiştir. 51 (LXX 50), ünlü cimri. Aynı Mezmur, Maniheizt Mezmurlar Kitabı'ndaki tipik mistik 'Gezginlerin Mezmurları'ndan birinin nakaratında da alıntılanmıştır.<sup>34</sup> Ayrıca ağlamanın Mani'nin dininin temel bir unsuru olduğu da belirtilebilir.<sup>35</sup> Mezmurlar Kitabı'nda Mani'nin kendi (yarı) kanonik yazılarından birinin adı 'Ağlayan' olarak aktarılır.<sup>36</sup> Mezmurlar Kitabı'ndan bu yazının sıklıkla okunduğu sonucunu çıkarabiliriz<sup>37</sup> ve Bema Mezmurlarından birinde şöyle denmektedir: 'Senin için gözyaşı döken sevdiklerin (yani Mani'nin) kutlu olsun'.<sup>38</sup> Augustinus burada iyi bilinen bir Maniheizt alışkanlığına karşı polemik mi yapıyor ve bunu gerçek Hristiyan yaşam tarzına karşıt olarak mı değerlendiriyor? Metin, "İşte, gerçeği sevdin" (Mez. 51:8) ile devam ediyor, çünkü "yapan" "ışığa gelir" (Yuhanna 3:21)'. Hakikat (veritas) kelimesi son derece önemlidir, çünkü Mani İncil'inde kendisini 'Ben, Mani, Tanrı'nın iradesiyle, hakikatin Babası olan İsa Mesih'in havarisi' (ἀλήθεια)<sup>39</sup> olarak ilan etmiş ve Edessa'ya yazdığı mektubunda 'gerçeği (ἀλήθεια) ve sırları'<sup>40</sup> konuştuğunu belirtmektedir. CologneManiCodex'ten<sup>41</sup> diğer birçok Maniheizt yazıdan<sup>42</sup> ve en azından Augustinus'un konf. 3,10,43 Manicilerin 'gerçeği' ilan etmelerini sürekli vurguladıklarını biliyoruz. Augustine, büyük ihtimalle bu iddiaya karşı çıkarak, hakikate olan yeni (Katolik) Hristiyan sevgisini itiraf eder ve 34 Mezmur-Kitap 159,21 vd.'yi itiraf eder: 'İçime kutsal bir yürek koy, Tanrım: içimde yeni bir doğru / Ruh olsun. / Kutsal kalp Mesih'tir: eğer o içimizde yükselirse, / biz de onun içinde yükseleceğiz. / Mesih dirildi, ölümler de onunla birlikte dirilecek. Eğer ona inanırsak/ona inanırsak ölümün ötesine geçip diriliriz.' <sup>35</sup> Bu olgu hakkında bkz. N.A. Pedersen, Büyük Savaş Üzerine Vaaz Çalışmaları: Dördüncü Yüzyıldan Bir Maniheizt-Kıpti Metnin İncelenmesi, Aarhus: Aarhus University Press 1994, 113-115 ve 200-222. <sup>36</sup> Mezmur Kitabı 47,1. <sup>37</sup> Mezmur Kitabı 162,23-24: 'Ey Baba, Ey Işık Akı, gel ve İnsanoğlu'nun acısını [yani Ağlayışını] anlatana kadar beni giy'. Aynısını Mezmur Kitabı 178,1-2'de de buluyoruz. <sup>38</sup> Mezmur Kitabı 44,27-28. <sup>39</sup> CMC 66. <sup>40</sup> CMC 64. <sup>41</sup> Ayrıca bkz. CMC 16; 29; 41 vs. 42 Örn. Mezmur Kitabı 3,12.20; 6,5.23; 9,5.9 vb.; [H.J. Polotsky ve A. Böhlig, ed. ve çev.], Kephalaia, Grup I, 1. Hälfte (Lieferung 1-10), Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1940, s. 5,31,32; vb. <sup>43</sup> Konf. 3,10: 'et dicebant: veritas et veritas, et multum eam dicebant mihi...'; ayrıca bakınız 'Augustine'in İtiraflarında Maniheizm ve Anti-Maniheizm' (n. 5).



## --- SAYFA 181 ---

162 johannes van oort'un uygulanması. Bu şekilde 'gün ışığına çıkar'. Bu ifade biçimi, "Işığın Havarisi" Mani tarafından vaaz edilen dine apaçık (antitetik) bir gönderme gibi görünüyor.<sup>44</sup> Açılış pasajının son cümlesi, Augustinus'un (a) Deo'nun kalbindeki itirafta ve (b) birçok tanığın önünde yazdığı yazılarda gerçeği yapma niyetini yeniden ifade eder. Doğruluk (veritatem, eam, eam) ve bilgi (cognoscam, cognitor, cognoscam, cognitus) pasajdaki anahtar kelimelerdir ve her iki kavram da açıkça Augustinus'un Konf. 3,10.45 Maniheizm'de hakikat ve bilgi yakından ilişkilidir, çünkü Seçilmişler ebedi hakikatin bilgisini kazanır. Yazısının yeni bir bölümüne başladığı<sup>46</sup> Augustinus'un bu sözcükleri belirli bir amaçla kullanması oldukça muhtemel görünüyor. Okuyucunun zihnini yazarın niyetine yönlendirecek işaretçilerdir. Augustinus, Tanrı tarafından bilinen (sicut ego et cognitus sum) din değiştirmiş bir kişidir ve onun (ani) dönüşümünün ardından içsel benliğin dönüşümü gelir.<sup>47</sup> Bu dönüşümün özü, 'ışığa çıkma' olarak gösterilir ve 10. Kitabın ilerleyen bölümlerinde kendi kendini analizle başlatılır. Bu programatik giriş paragrafında olduğu gibi, içsel benliğin analizinde kullanılan terimler onun Maniheist geçmişine ait unsurları çağırıştırıyor olabilir. 2.3. Hafızada Tanrı'yı Aramaya Başlamak (konf. 10.7ff.) Maniheizm konularını hatırlatabilecek açık terimler hemen takip eden paragraflarda ayrıştırılmıştır. Uçurum (abyssus, 10,2), gizli (occultus, 10,2) veya inleme (gemitus, 10,2) gibi kelimeler Maniheist metinlerden iyi bilinmesine rağmen<sup>48</sup> burada onlara Maniheist bir anlam atfetmek için hiçbir neden yok gibi görünüyor. Aynı şey, İsa'nın "44'ün doktoru" olarak hitap ettiği Mani için Işığın Havarisi olarak da geçerli olabilir, bkz. Mezmur Kitabı 139,48. Her ne kadar görebildiğim kadarıyla Maniheizmin kendisi sadece daha sonraki gelenekte 'Işık Dini' olarak adlandırılrsa da, 'ışığa gelmek' Mani'nin kilisesine katılmak için kullanılan bir terim gibi görünürken, 'ışığı terk etmek'in zıt konumu 'ışığın biri aracılığıyla geçişi' olarak tanımlanıyor. Augustine'e bakın, faydalanın. inanç. 3: 'illum transitum fecit başına lümen'. 45 Bkz. 'Augustine'in İtiraflarında Maniheizm ve Anti-Maniheizm'deki analiz (n. 5). 46 Pek çok bölümün özellikle Maniheist okuyucu kitlesini hedef aldığı Kitap I-IX'u bitirdikten sonra; hatta Maniheist görüşlerin polemikğin özel bir hedefi olduğu I-IX ve XI-XIII. Kitapları tamamladıktan sonra bile. 47 Belki teolojik açıdan iustification'ı kutsallaştırmanın takip ettiği söylenebilir. 48 Örneğin bkz. Uçurum için Mezmur-Kitap 2,4.11.15;3,24;10,9 vb; aynı fikir 1,4; 7,16; Gizli için 12,13 vb.; fikir 142,19; İnleme için 209,13-14.

## --- SAYFA 182 ---

Tanrı, hafıza ve güzellik 163 en mahrem benliğimdir” (*medice meus intime*, 10,3), ancak İsa'nın doktor olarak belirtilmesi hem Augustinus<sup>49</sup> hem de Maniheistler için tipiktir.<sup>50</sup> Ancak yakın bağlam bu ifadeyi 'Maniheist' olarak etiketlemek için bir gösterge sağlamaz.<sup>51</sup> Öte yandan, Augustinus uzun duasında şunları söylediğinde eski dindaşlarına dair açık bir ima vardır: Tanrı 'hiçbir şekilde şiddete maruz kalmazsınız' (10,7).<sup>52</sup> Bu kavramı, Augustinus'un Maniheist karşıtı polemiklere ilişkin standart repertuarının bir parçası olarak İtiraflar'da sıklıkla buluyoruz.<sup>53</sup> Aşağıdaki bölümler özel bir ilgiyi hak ediyor. Augustinus, 10,7'de insanın kendisini tam olarak bilmediğini ifade ettikten sonra, 10,8'de ilk olarak doğası her şeyden üstün olan Tanrı sevgisinin duyuların bilgisiyle elde edildiğini açıklayarak devam eder. 10,8 metinden oluşan metin:

*Nondubia, sed certa conscientia, domine, amote percussisti cor meum verbo*

*tuo, et amavite. sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles. altius autem tu misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris: alioquin caelum et terra surdis loquuntur övgüler tuas. ne dersin, ne dersin? non speciem corporis nec decus temporis, non*

*candorem lucis ecce istum amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum sua şiddet, non manna et mella, non membrana kabul edilebilirliği carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum internalis hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non* 49 Bkz. R. Arbesmann, 'Christ the medicus humilis in St. Augustine', Augustinus Magister, II, Paris: Études Augustiniennes 1954, 623-629; aynı zamanda, 'St. Augustine'de Christus medicus Kavramı', Traditio 10 (1954) 1-28; P.C.J. Eijkenboom, Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus, Assen: Van Gorcum 1960. 50 Bkz. örn. V. Arnold-Döben, Die Bildersprache des Manichäismus, Köln: In Kommission bei E.J. Brill 1978, 98ff.; A. Böhlig, Die Gnosis, III, Der Manichäismus, Zürich & München: Artemis Verlag 1980, 247, 249, 255ff. Mani'nin kendisi için bir doktor olarak bkz. L.J.R. Ort, Mani: Kişiliğinin Dini-tarihsel Bir Açıklaması, Leiden: E.J. Brill 1967, 95-101; W.B. Oerter, 'Mani als Arzt? Zur Deutung eines manichäischen Bildes', içinde: V. Vavřínek (ed.), Geç Antik Çağ'dan Erken Bizans'a, Praha: Academia 1985, 219-223 (220-221). 51 Bkz. konf. 10,39: 'medicus es, aeger sum'. Ancak konf için Maniheist bir bağlam olduğu varsayılabilir. 2,15 (*non me derideat ab eo medico aegrum sanari*), belki de 4,5 için (... *sed non ut medicus. nam illius morbi tu sanator, qui resistis superbis, humilibus autem das gratiam*). 52 Konf. 10,7: 'te novi nullo modo posse violari'. 53 Örn. konf. 7,3; bkz. konf. 7,6 ve Tanrı'nın 'zararsızlığının' (*innocens*) ve 'yolsuzluksuzluğunun' (*incorruptus*) vurgulandığı diğer birçok pasaj.

## --- SAYFA 183 ---

164 johannes van oort rapittempus,etubiolet,quodnonspargitflatus,etubisapit,quodnonminuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. bu benim için, benim için de öyle. Kelimenin tam anlamıyla çevirisiyle: Emin olmadan değil, emin bir bilinçle seni seviyorum, Tanrım. Sözünle kalbimi deldin, sevdim seni. Ama aynı zamanda gökler, yeryüzü ve bunların içindeki her şey, işte, her tarafta bana seni sevmemi söylüyorlar. Ayrıca 'mazeretleri kalmasın diye' herkesle konuşmayı da bırakmazlar (Romalılar 1:20). Ama merhamet edeceğinize daha derinden merhamet edeceksiniz ve merhamet ettiğinize daha derinden merhamet edeceksiniz (Romalılar 9:15). Aksi halde gökler ve yer sağır kulaklara övgülerinizi yağıdırır. Ama seni sevdiğimde neyi seviyorum? Ne bedensel güzellik, ne dünyevi ihtişam, ne işte bu (dünyevi) gözlere hoş gelen ışığın parlaklığı, ne her türlü şarkının tatlı melodileri, ne çiçeklerin, merhemlerin ve şifalı otların hoş kokusu, ne kudret helvası ve bal, ne de etin kucaklaşmasına uygun uzuvlar. Allah'ımı severken sevdiğim bunlar değil. Ve yine de Tanrımı sevdiğimde bir tür ışığı, sesi, kokuyu, yemeği ve kucaklamayı seviyorum - ışığı, sesi, kokuyu, yemeği ve içindeki insanın kucaklaşmasını. Uzayın kapsayamadığı şey orada ruhuma parlıyor, zamanın alıp götüremediği ses orada, hiçbir esintinin dağıtmadığı koku orada, hiçbir yemenin eksiltmediği şeyin tadı orada ve hiçbir tokluğun ayıramayacağı şey orada tutunuyor. Tanrımı sevdiğimde sevdiğim şey budur. 'Sözlerinle kalbimi deldin (percussisti) ve seni sevdim' şeklindeki ünlü deyişin, ünlü Maniheist Çağrı ve Cevap (veya İştme) kavramını anımsattığı söylenebilir. Maniheizm'de insan ruhunun göksel dünyadan gelen çağrıya cevap verdiği kabul edilir ve bu şekilde insan gnostik olur. Hatta birçok Maniheist metinde Çağrı ve Cevap göksel varlıklar olarak varsayılır.<sup>54</sup> Dahası, Maniheist Mezmurlar Kitabı'nda 'İsa'nın... Sadıklarının (πιστός) kalbinde olduğu'<sup>55</sup> ve 'Tanrı'nın sözünün' (yani İsa'nın) 'Kıtanın kalbinde ikamet ettiği' (...) söylenir. (ἐγκρατής).<sup>56</sup> Üstelik Mezmurlar Kitabı'nda da geçer: 'Seni tanıdığımдан beri, Ruhum, seni sevdim'.<sup>57</sup> Tüm bunlar, Augustinus'un ünlü özdeyişinin arka planında Maniheist bir geleneği işaret ediyor gibi görünüyor; ya da en azından Maniheist söylemin bir yankısı. İsa'nın bir tür göksel Aşk Tanrısı olarak tasvir edildiğine<sup>58</sup> ve Augustinus'un buradaki formülasyonunun 54 Örn. Mezmur Kitabı 133,29; 138,7-8,17-18; 139,28; 199,9; Keph. P. 43,3; 182,1ff. 55 Mezmur Kitabı 161,7-8. 56 Mezmur Kitabı 151,15-19. 57 Mezmur-Kitap 169,21. 58 Chadwick, Augustine, İtirafı (n. 33), 156 ve 183. Chadwick, İtirafı, 156 n. 2 şöyle diyor: 'İsa'nın göksel Eros sembolü Origen'in Latince versiyonundan tanıdık geliyordu.

## --- SAYFA 184 ---

god, memory and beauty 165 meant only to express the same sense as conf. 9,3: 'You pierced (sagittaveras) my heart with the arrow of your love'.<sup>59</sup> The last-mentioned dictum became the source of the well-known emblem of Augustine, a burning heart pierced with an arrow. The terms used to describe the object of Augustine's love, however, are much more conspicuous in our context. 'But what do I love, when I love you? Not corporeal beauty, nor temporal splendour, nor the brightness of the light which, behold, is so pleasant to these (earthly) eyes, nor the sweet melodies of all kinds of songs, nor the fragrant smell of flowers, and ointments, and herbs, nor manna and honey, nor limbs acceptable to the embraces of the flesh. It is not these I love when I love my God'. God is described in terms which are unmistakably reminiscent of Manichaean terms, concepts, and religious practices. It is as if Augustine brings to mind to both himself and his readers the sensory experiences of the Manichaean religious services. According to Manichaean belief, God is Light substance and this Light is dispersed throughout the world, in particular in certain foods. Such foods (fruits like melons, figs, olives, and also cucumbers) are beautiful and splendid and bright because of their light substance.<sup>60</sup> During the sacred meals of the Manichaean Elect (which meals are rightly termed 'eucharist'<sup>61</sup>) sweet melodies of all kinds of songs resound.<sup>62</sup> There is evidence that flowers, ointments, and herbs were part of these sacred meals,<sup>63</sup> and also manna and honey were well known.<sup>64</sup> Furthermore, in Manichaeism not only the godly light substance set free through the sacred meal is adored because of its beauty, splendour, brightness and so on, but God and the godly world are described in the same terms. The 'Song of the Lovers' (amatorium canticum) quoted by Augustine in his Reply to Faustus communicates that the commentary on the Song of Songs. Augustine's African critic, Arnobius the younger, could write of "Christ our Cupid".<sup>65</sup> As far as I can see, Chadwick is not followed in this opinion. <sup>59</sup> Conf. 9,3: 'Sagittaveras tu corde nostrum caritate tua ...'. <sup>60</sup> See e.g. mor. 2,43. <sup>61</sup> Cf. Jason D. BeDuhn, 'Eucharist or Yasna? Antecedents of Manichaean food ritual', in R.E. Emmerick a.o. (eds.), *Studia Manichaica IV: Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, Berlin, 14.-18. Juli 1997, Berlin: Akademie Verlag 2000, 14-36. <sup>62</sup> For music, see for instance a miniature from Kocho, ruin K (MIK III 6368) in Zsuzsanna Gulácsi, *Manichaean Art in Berlin Collections*, Turnhout: Brepols 2001, 92-95, which 'Hymnody Scene' might already depict music in a liturgical setting, either an Alms Service Scene or even a Bema Scene. See further e.g. the 'Psalms of the Bema' in *Manichaean Psalm-Book*, 1-47. <sup>63</sup> E.g. mor. 2, 39. <sup>64</sup> The Hebrew word manna occurs in e.g. *Psalm-Book* 136,38 and 139,58. Curiously, it is also mentioned in CMC 107 and in c. Faust. 19,22. For honey, see e.g. *Psalm-Book* 158,27 and 184,13.

## --- SAYFA 185 ---

166 johannes van oort Maniheist Tanrı, çiçeklerle taçlandırılmış (floreis coronis cinctum) ve çiçeklerle süslenmiş (floribus convestita), melodik seslerle dolu (canoribus plena) ve çiçeklerini Baba'nın yüzüne fırlatan (in faciem patris flores suos iactantia) on iki Aeon (duodecim saecula) ile çevrelenmiş olarak tasavvur edilir. Ayrıca, tanrısal dünyanın "tarlaları" (campi), "tatlı kokularla dolu ve sonsuza kadar tatlı nektarla akan tepeler, ağaçlar ve denizler ve nehirler" olarak tasvir edilir.<sup>65</sup> Üstelik Maniheist kaynaklarda, dünyaya dağılan tanrısal Işık, Tanrı'nın maddeyle çevrelenmiş "üyeleri" (zarları) olarak tanımlanır; bu maddeye genellikle 'beden' (caro) denir.<sup>67</sup> Augustine'in Tanrı'yı arayışı nesnesi olarak Tanrı'yı arar. Onun sevgisi, çok şaşırtıcı bir şekilde, Tanrı'nın fiziksel olarak, yani Maniheistlerin Tanrılarını tasarladıkları gibi fiziksel-maddi bir şekilde tasarlanmaması gerektiğini ifade eden terimlerle anlatılmıştır. Bu nedenle, Augustine'in İtiraf'ın bu bölümünü yazdığı yaklaşık 400 yılında, onun gnostik geçmişi aklının ön saflarında yer alıyordu.

2.4. Tanrı ve Beş Duyu Augustinus'un kendi kendini analizine başladığı pasaj daha fazlasını açığa çıkarıyor. Soru şu: Tanrıyı sevdiğimde neyi seviyorum? Augustine'in cevabı şu şekildedir: Beş fiziksel duyuyla hiçbir ilgisi yoktur. Upton'daki araştırmacılar, Augustine'in beş fiziksel duyudan bahsetmesini onun retorik 65 C. Faust'una bağladılar. 15,5-6: 'annon Recordaris amatorium canticum tuum, ubi describis maksimum regnantem regem, sceptrigerum perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilantem? (...) sequeris enim cantando et adiungis duodecim saecula floribus convestita et canoribus plena et in faciem patris flores suos iactantia. ubi et ipsos duodecim magnos quosdam deos gaineris, ternos per quattuor traktus, quibus ille unus sūnnetitur. (...) Invitavit enim te doctrina daemoniorum mendaciloquorum ad fictas domos angelorum, ubi düz aura salubris, ve ad campos ubi scatent aromata, cuius arbores ve montes, maria ve flumina, culcta saecula başına akıcı nektar akışı. (...) itane tu facie ad faciem uidisti regnantem regem sceptrigerum floreis coronis vb. 66 Örn. C. Faust. 6,4; 6,8; 8,2; 13,6; 13,18; 15,7 vb. En'de de güzel bir örnek var. Ps'de. 140,12: 'Dei membra uexat, qui terram sulco discindit; Dünyanın en iyi bitkilerinden biri olan membran; Ağaç dikme makinesinin canını sıkan bir şey var (...). Membra iniquiunt, illa Dei quae capta sunt in illo praelio, mixta sunt universo mundo et sunt in arboribus, herbis, pomis, fructibus (...). Panem mendicanti non porrigit; Queris Meydanı? Ne vitam quae est in pane, quam dicunt membrum Dei, substantiam divinam, mendicus ille accipiat, et liget eam in carne.' Kipti kaynaklara bakın; Mezmur-Kitap 127,29-31: '... senin [ör. Babanın] üyeleri (μέλος)' ve 128, 2: 'senin üyelerin (μέλος)'. 67 Örn. C. Faust. 6,4: '... ut ipsa dei membra esse credatis, a carnis carcere dimittantur...'; 6,6: 'Cur autem, si carnibus vesci non vultis, non ipsa Animalia deo vestro oblata mactatis, ut ipsa dei membra esse credatis, a carnis carcere dimittantur'. Bkz. En'den alıntı. Ps'de. 140,12 yukarıda.

## --- SAYFA 186 ---

tanrı, hafıza ve güzellik 167 eğitimi. Bu doğru mu? Antik çağlardan beri Yunan ve Roma felsefesinde beş insan duyusu olan görme, duyma, dokunma, tatma ve koklama ayırt edilmiştir ve Augustinus'un kendi zamanında, gerçekten de 'retorik bir araç'tan söz edilebilir.<sup>68</sup> Fakat örneğin Cicero gibi klasik bir yazar onun gerçek kaynağı mıdır? Beş duyu kavramının Maniheizt çevrelerde<sup>69</sup> ve muhtemelen Mani'nin kendisi tarafından da çok iyi bilindiğine dikkat edilmelidir.<sup>70</sup> Fiziksel Işık maddesi olarak Tanrı kavramına dayanan Maniheizt dini uygulama, duyuşal olanla çok iyi bir şekilde uyumluydu. Augustinus'un Tanrı hakkındaki konuşmasında, yani teolojisinde Maniheizt konuşma tarzlarından etkilenmiş olması oldukça muhtemel görünüyor. Bunu daha sonraki cümlelerde de görmek mümkün. Augustine, Tanrı'nın doğrudan bilgisine fiziksel duyuşal yoluyla ulaşılabilceği fikrini reddetse de, Tanrı'nın bilgisini edinmenin bir yolu olarak beş duyunun şemasını korur. Fiziksel duyuşal yerine bunların ruhsal karşılıklarından söz eder: Tanrı, insanın içsel olarak algıladığı belli bir ışıktır, sestir, kokudur, yiyecek ve kucaktır. Beş duyunun (görme, duyma, koklama, tatma, dokunma) düzeni, Tanrı'yı bilmek için korunur, ancak maddi olmayan bir şekilde. Konuşmanın hem maddi hem de onun karşılığı olarak açıkça maddi olmayan tarzı, Maniheizt düşünceden ilham almış gibi görünüyor. Özellikle Maniheizt okuyuculara yöneliktir. İlginç ve hatta önemli bir husus daha var. Kural olarak Maniheizmin yalnızca maddi bir dünya görüşünü temsil ettiği, yani yalnızca fiziksel maddelere inandığı kabul edilir. Kephalaia'daki ilginç pasajlar bu görüşün tek taraflı olduğunu göstermektedir.<sup>71</sup> İlk olarak, Kephalaia'da, Mani'nin, ruhun Baba'ya ve çağlar boyu ihtişama yükselmesini sağlayan (içsel) entelektüel nitelikler olan düşünce, öğüt, içgörü, düşünce ve akıldan söz ettiği söylenen bir bölüm vardır.<sup>72</sup> Böyle bir metin, Maniheizm'de kurtuluşun içsel ve zihinsel süreci fikrini açıkça göstermektedir. Ayrıca birçok Kephalaia, 68 Örn. O'Donnell, Commentary, III, 167. 69 Örn. Mezmur Kitabı 150,22–26. 70 Bkz. Augustinus'un c. Iul. operasyon imp. III,175: '... görsel başına sive, tactum başına sive, işitme başına sive, odoratum başına sive, gustum başına sive...'. 71 Kephalaia, Polotsky & Böhlig, Kephalaia'da (n. 42) sayfa numaraları ve satırlara göre alıntılanmıştır. İngilizce çevirisi: Iain Gardner, The Kephalaia of the Teacher. Düzenlenen KiptiManiheizt MetinlerÇeviri ve Yorumlu (NHMS XXXVII), Leiden-New York- Köln: E.J. Brill 1995. 72 Keph. Ch. 2, s. 16,32–23,13; bkz. Gardner, Kephalaia, 22–26.

## --- SAYFA 187 ---

168 johannes van oort genel Hristiyan Kutsal Ruh kavramı.73 Örneğin, Kephalaion 3874'te, Mani'ye göre bu Işık Zihnin (Noûç) Seçilmişlere girdiği ve zihin, düşünce, içgörü, öğüt ve değerlendirme gibi beş entelektüel niteliği serbest bırakarak 'eski adamı' 'yeni adam'a75 dönüştürdüğü belirtilmektedir. Bu şekilde Maniheist Seçilmiş 'yeni bir insan'a dönüştürülür; bu dönüşüm, onun manevi aklını arındırarak, kalbinde Baba Tanrı'ya yükselebilmesini sağlar.76 Hatta Tanrı'nın beş büyük ışık uzuvdan (μέλη) oluştuğunu anlatan bir metin bile var gibi görünüyor; bu uzuvların her biri, beş duyudan biri tarafından algılanabilen bir unsurla (ışık, parfüm, ses, vb.) bağlantılıdır.77 Açıkçası, pasaj konf. Yukarıda analiz edilen Maniheist bir tada sahiptir. Aşağıdaki paragraflarda hem Maniheist hem de Maniheizm karşıtı unsurlar tespit edilebilir.78 Augustine, kişinin manevi yetileriyle Tanrı'yı 'hissetmesinin' bile Tanrı'nın gerçek bilgisini sağlamadığını belirterek argümanına devam ediyor. Daha derinlere inmek gerekiyor. Tanrı bedenini yaşamı mıdır? Bu fikir de reddedilir: Tanrı bu değildir, vitae vita'dır, yaşamın yaşamıdır (10,10). Hethemind(animus) da yoktur, çünkü hayvanlar da zihne sahiptir ve onlar da beden aracılığıyla algılarlar. 2.5. Tanrı ve Bellek: bkz. 10,12-13 ve Kephalaion 56 Karşılaştırması Augustine şu soruyu sorarak devam ediyor: Tanrı hafızamda bulunabilir mi? Onun düşünce zincirinin tamamını takip etmeyeceğim ama özellikle terminolojisine bakacağım. Augustine'in hafıza teorisi dünya çapında meşhur oldu; Onun teorisinin olası kaynaklarını ararken bu şöhreti azaltmak niyetinde değilim. Önceki araştırmacılar oldukça belirsizdi. 73 Bakınız örn. Keph. P. 143,29.32; 189,30 ve 190,2.3.6'da Işık Zihnin açıkça 'Kutsal Ruh' olarak adlandırılır. 74 Kef. P. 89,18-102,12; bkz. Gardner, 93-105. 75 Bkz. Paul ve Pauline teolojisi, ör. Roma 6-7; Efes 4,22-23; bkz. 2 Korintliler 4,16; Sütun 3,9. 76 Kef. P. 100,7-10, Gardner'ın çevirisinde (Gardner, 103-104): 'O [yani. Hafif Zihin] seçilmiş olana büyük bir ruh bahşeder. Gerçekten, şimdi onu yeryüzünde dururken, yüreğinde yükselirken ve gerçeğin Tanrısı Baba'ya yükselirken bulabilirsiniz' (italikler bana ait). Bkz. eski adamın Işık Nous'u tarafından yeni insana dönüşüm ve yenilenme süreci için; Keph. P. 172,3-4; 215,1-5; vb. 77 Keph. 21, s. 64,13-65,13; Gardner, 67-68. Ne yazık ki metin oldukça kusurlu. 78 Örneğin bkz. Augustine conf'ta 'fores carnis meae'den bahsediyor. 10,9 ve Keph'teki [bedensel bedenini] 'kapıları'. 141,15-16 vb.. 10,10'da ifade edilen, akli başında olanların (quibus integer sensus est) hakikatin söylendiğini duydukları yönündeki görüş: 'Sizin Tanrınız dünya, gök veya herhangi bir fiziksel beden değildir' (veritas dicit enim mihi: non est deus tuus terra et caelum neque omne corpus) Maniheist düşünceye de karşı yönlendirilmiş gibi görünüyor.



## --- SAYFA 188 ---

169 bellek tartışmalarının kaynakları hakkında bilgi verir.79 Genel hatlarıyla Platoncu ve Aristotelesçi etkilere değinirler ve ayrıca Augustinus'un Cicero gibi eklektik filozoflardan etkilendiğini belirtirler.80 Platonculuk söz konusu olduğunda elbette Orta Platonculukta ve Plotinus gibi Yeni-Platonik düşünürlerde hâlâ öne çıkan hatırlama öğretisinin Augustinus'un değerlendirmelerinde önemli bir rol oynadığı belirtilmektedir.81 Aristotelesçi etkilerle ilgili olarak, Aristoteles'in ruhun doğası ve onun zihinle ilişkisi ve hafızanın nasıl işlediğine ilişkin açıklamasının da önemli olduğu kabul edilir.82 Bütün bunlar, Augustinus'un bizzat Aristoteles'in De anima gibi eserlerini okuduğu anlamına gelmez (aslında sadece Kategoriler hakkında bağımsız bir çalışma biliyoruz83), ancak Platoncu ve örneğin Stoacı okul geleneğinin çoğu gibi, Stagirite'nin teorileri de ona ulaşmış gibi görünüyor. doksografik çalışmalar ve eklektik düşünürler aracılığıyla.84 Ancak Augustinus'un üzerindeki felsefi etkinin izlerini daha kesin bir şekilde tespit etmek o kadar da kolay değil. Maniheist etkiye de değinilmesi gerektiğine inanıyorum. Meraklı Maniheist metin Kephalaion 56'nın bir kısmı (Gardner'ın çevirisinde85) şu şekildedir: 138,20 Bir kez daha aydınlatıcı (φωστήρ) [= Mani] konuşuyor: Kalırcı (πλάστης)Adamand Evelimb'lerin(μέλος)biçimine (πλάσμα)yerleştirilmiştir,algı ve aktivite için dışarıda ve içeride. O [yani. Adam veya insan formu] 79 Gerard J.P. O'Daly, Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley-Los Angeles: University of California Press 1987; Roland Teske, 'Augustine's felsefe of hafıza', E. Stump & N. Kretzmann (ed.), The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 148-158; James J. O'Donnell, 'Memoria', Augustinus-Lexikon, III, Basel: Schwabe 2004-2010, 1249-1257. Matthew R. Lootens'in son bölümü, 'Augustine', şurada: Paul L. Gavriluk ve Sarah Coakley, eds., The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christian, Cambridge:CUP2011,56-70 temel olarak Augustinus'un 'ruhsal duyular' teorisiyle ilgilidir; bu teorinin Origen, Plotinus veya Ambrose'dan etkilendiği belirtilir (56-57 n. 3) ve 'bedensel' duyum için ayrıca Stoacılığa da gönderme yapılır (57 n. 5). Ancak Mani veya Maniheizm kitabın hiçbir yerinde görünmüyor. 80 Örneğin O'Daly, Augustine'in Philosophy of Mind'i, ruhun genel teorileri için neredeyse bir geçiş noktasıdır (örneğin 15: 'Platoncu, Peripatetik ve Stoacı görüşlerin güçlü bir Ciceroncu etkiyle Augustinusçu bir karışımı olasılığını göz ardı edemeyiz') ve özellikle. 131 numara Bellek için 5 (Cicero'ya referansla). Bkz. O'Donnell, 'Memoria', 1250. 81 Örn. O'Daly, Felsefe, 199-201; bkz. O'Donnell, 'Memoria', 1254. 82 Örn. O'Daly, Felsefe, 59f.; 145; bkz. O'Donnell, 'Memoria', 1254. 83 Conf. 4,28. 84 G. Christopher Stead, 'Aristoteles', Augustinus-Lexikon'da, I, Basel: Schwabe 1986-1994, 445-448. 85 Gardner, Kephalaia, 146-148. İtalik, kalın, yuvarlak parantez içindeki Yunanca anahtar terimler ve köşeli parantez içindeki kelimeler benimdir;...elyazmasındaki eksikleri gösterir.Cf.Polotsky & Böhlig, Kephalaia, 138-140'daki orijinal baskı.

## --- SAYFA 189 ---

170 johannes van oort ev ev paylaştırılmıştı.<sup>86</sup> Algılarının (αἰ- σθητήρια) ve unsurlarının (στοιχεῖα) dışarıdan alacağı her şey için dahili depolar (ταμιεῖα) ve depolar (ἀποθήκη) ve boşluklar vardır. (σπήλαιον); ve kendilerine alınanlar içlerinde saklanır. Kendilerine iç depolarında (ταμιεῖα) saklananlardan soru sorulacağı zaman, içeride aldıklarını çıkarırlar ve bunu kendilerinden isteyen soruyu soran kişiye (ἀπα- τητής) verirler. 138,30 Bu şekilde onun fakültesi (Ἐνθύμησις)<sup>87</sup> ... dış uzuvlar (μέλος) bakmak için ... içindeki her tür ... ayrıca göz fakültesi (Ἐνθύμησις) evler ve boşluklara (σπήλαιον) ve depolara sahiptir (ἀποθήκη) ve içinde saklar, böylece iyi ya da kötü, sevimli ya da tiksindirici ya da şehvetli (-ἐπιθυμία) görebileceği her görüntüyü depolarına (ταμιεῖα) ve depolarına (ἀποθήκη) alabilir. Ayrıca, göz fakültesi (Ἐνθύμησις) gördüğü ve aldığı görüntüyü göndermekten memnun olduğunda, o anda depolarına (τα- μιεῖα) girip düşünebilir ve arayabilir... ve onu ortaya çıkarır ve onu isteyen sorgulayana (ἀπατητής) ve isteyen kişiye verir. İster şehvetten (ἐπιθυμία) kaynaklanan bir şey olsun, ister bir aşk imgesi olsun, ya da... .. nefret dolu bir şey olsun. Ve böylece o meleke (Ἐνθύμησις) [gözlerin] her kategoride yaptığını üretecek ve yapacaktır. 139,15 Kulak fakültesinin (Ἐνθύμησις) da kendi depoları (ταμιεῖα) vardır. Alabileceği iyi ya da kötü her ses alınıp evlerine ve iç depolarına (ἀποθήκη) yerleştirilecek ve [depolarında (ταμιεῖα)] bin gün boyunca korunacaktır. Bin gün sonra biri gelip o fakülteye (Ἐνθύμησις) o sırada duyduğu ve depolarına (ταμιεῖα) götürdüğü sesi sorarsa, hemen depolarına (ἀποθήκη) girecek ve bu kelimeyi arayacak, inceleyecek ve araştırarak ve onu ilk konulduğu yerden, saklandığı yerden gönderecektir. 139,25 Benzer şekilde, koku alma yeteneği (Ἐνθύμησις) tıpkı gözlerin ve işitme organlarının gibi işlev görecektir. Kokladığı her kokuyu içine alacak ve iç depolarına (ταμιεῖα) bırakacaktır. Soru soran kişi tarafından her sorulduğunda, ... ve ... depoya (ταμιεῖα) girecek ve sadece bunları hatırlayacaktır. 140,1 Ancak ağız ve içindeki dilin ve tat alma organının bile içinde barınan bir yeteneği vardır. 140,3 Yine, o tat alma yetisinin de (Ἐνθύμησις) kendisi için ayrılmış boşlukları (σπήλαιον) ve depoları (ἀποθήκη) vardır. O da bu tatları alır ve toplar. Ve her an birisi bir tat istediğinde, eğer... onu dışarı gönderir ve o tadı hatırlar. Tuzağa düşürecek ve o zevkin işaretini bile verecektir; hatırasını soran kişiye verin. 86 Gardner: 'Yani. Fiziksel ve zihinsel duyular vücutta uygun yerlere dağılmıştır. 87 Gardner: 'Açık. "düşünce".'

## --- SAYFA 190 ---

tanrı, hafıza ve güzellik 171 140,10 Yine ellerin dokunma yeteneği (Ἐνθύμησις) de öyledir: Dokunabildiğinde, dokunma hafızasını alacaktır. Ve birisi bu fakülleden (Ἐνθύμησις) hafızayı isteyene kadar onu kendi iç deposuna (ἀποθήκη) alır. Derhal tekrar içeri girecek ve yaptığı bu dokunuşun hatırasını ortaya çıkaracak ve onu isteyen kişiye verecektir. 140,16 Ve kalbin her şeye hükmeden fakültesi (Ἐνθύμησις) en çok buna benzer. Bu beş fakültenin (Ἐνθύμησις) alacağı her şey ve alacağı ve koruyacağı kalbin fakültesi (Ἐνθύμησις) için depoya (παράθήκη, depozito) koyun. Depozitolarını istedikleri zaman gönderecek ve verdikleri her şeyi verecektir. Augustine'in Konf.'de hafızadan bahsederken şunu söylemesi dikkat çekicidir. 10,12-13, hemen hemen aynı metaforları kullanıyor. Duyu algısıyla getirilen çeşitli nesnelerin sayısız hayallerinin (imgeleri, temsilleri, fikirleri) hazinelerinin bulunduğu campi et lata praetoria memoriae'den (hafıza alanları ve geniş saraylarından) bahsetmeye başlar. Aynı şeyi Mani de söylüyor: Göz yetisinin görebildiği her görüntü onun depolarına (ταμείαι) ve depolarına (ἀποθήκαι) alınır. Aynı şey diğer duyular için de geçerlidir: kulak, koku, tat ve dokunma duyuları. Augustinus'un 10,13'te söyledikleriyle karşılaştırılabilir: tüm duyu algıları belleğe gözler yoluyla (per oculos), kulaklar (per aures), burun delikleri (per aditum narium), ağız kapısı (per oris aditum) ve dokunma yoluyla (a sensu ... totius corporis quid durum, quid molle vb.) yoluyla girer. 10,13'de Augustine şöyle devam ediyor: 'Hafızanın devasa mağarası (Mani'nin oyuklarıyla karşılaştırılabilir, σπήλαια), gizemli, gizli ve tarif edilemez köşe ve yarıklarıyla (Mani'nin depoları, ταμείαι ve depoları, ἀποθήκαι ile karşılaştırılabilir), ihtiyaç duyulduğunda hatırlanıp yeniden düşünölmek üzere tüm bu algıları alır. Hafızada hatırlama eylemi burada retractare fiiliyle belirtilmektedir, ancak daha önce, 10, 12'de, Augustine, rica ediyorum, posco'dan söz eder ve Mani de aynı şeyi defalarca söyler (bkz. Kephalaion'un ilk paragrafı 56, s. 138,26-29): 'İç depolarında (ταμείαι) saklanan şeyler hakkında sorgulandıklarında, aldıkları şeyi ortaya çıkarırlar. İçeride ve bunu kendilerinden isteyen soruyu soran kişiye (ἀπατητήης) verin. Soruyu soran kişinin aynı 'sorması' veya 'istemesi' (ἀπατητήης) aşağıdaki paragrafların hemen hemen hepsinde tekrarlanmaktadır. Augustinus'un 10,13'teki sonraki cümlesi Mani'nin metninde de çarpıcı paralelliklere sahiptir: 'Her biri hafızaya, her biri kendi kapısından girer ve orada biriktirilir' (quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea). Mani'nin Kephalaia'da (141,14-1788) duyuların kapılarından bahsetmesi ile daha sonra "deliklerden" veya 88 Keph.141,14-17(Gardner,148) bahsetmesi karşılaştırılabilir: 'Bir yine aydınlananlar konuşuyor: Aslında, bekçiler

## --- SAYFA 191 ---

172 johannes van oort Kephalaia'da vücudun görme, duyma, koku alma ve konuşma (organları) için açıklıkları 142,1ff.89 Bu delikler muhafızlar tarafından korunmaktadır; buna birazdan döneceğiz. Elbette tüm bu paralelliklerin tesadüfi olduğu ve aslında ortak bir felsefi-retorik geleneğe bağlı olduğu söylenebilir. Gerçekten de böylesine yaygın ve güçlü bir gelenek vardı; Augustinus'un genel hafıza teorisinin kaynakları ve beş duyunun rolü için Cicero gibi klasik yazarlara ve (muhtemelen) Aristoteles gibi bazı yazarlara atıfta bulunulabilir. Belki Mani'nin (ve eğer Kephalaia'nın gerçek yazarı ise ünlü öğrencisi Addai sive Adimantus'un) bu ortak felsefi ve retorik geleneğe katıldığını da söyleyebiliriz. Dolayısıyla Augustinus retorik-felsefi açıdan da bu şekilde etkilenmiş olabilir. Ancak az önce alıntılanan Maniheist metin Kephalaion 56 ile olan paralellikler gerçekten çok çarpıcıdır. Ve tüm bu paralelliklerin (hiçbir klasik yazarda bulamadığım yazışmalar) dışında dahası da var. Augustinus'un hafızanın temeli olarak beş duyu teorisi, diğer duyuları yöneten (praesidet) altıncı duyudan söz etmedikçe eksik kalır. Bu sensus'un iç kısmı. Augustine Konf'ta bundan kısaca söz ediyor. 1,31, ancak çok daha önce yazılan De libero arbitrio'nun (2,8-10) ikinci kitabında daha ayrıntılı bir biçimde yer almaktadır.90 Buna paralel olarak Kephalaion 56'da (140,16) Mani, kalp yetisinin (Ἐνθύμησις) tüm duyulara hükmettiğini belirtir. 2.6. 'Hafıza Yeteneği Yücedir' (konf. 10,26), ancak Tanrı Onu Aşar (konf. 10,37) Konf. 10 Augustine hafızadan ve duyulardan, hafızanın görme organından veya yetisinden, depolarından (10,16'da aynı zamanda cellae olarak da adlandırılır; Kephalaia 140,27'de Mani'nin mahzencisi, κελλαρίτης ile karşılaştırılabilir) ve benzerlerinden bahsetmeye devam eder. Düşüncelerini 10,26'da özetliyor: 'Hafıza yeteneği büyüktür (Magna vis est memoriae), onları koruyan bu kapılar hayranlık uyandırıcıdır ve kapılara, onları koruyan muhafızların elleriyle sürgüler takılıdır!' 89 Keph. 142,1ff. (Gardner, 149): 'Aydınlatıcı diyor ki: Bu beden de kudretli kamp gibidir. Ordugahın kapıları ve muhafızları bedeninin delikleri ve organları gibidir. Artık bedeninin delikleri görme, duyma ve koklamadır; ve sözler gönderenler.' Vb. 90 Çalışma lib. arb. 'unde malum?' sorusuyla ilgileniyor. 387 sonbaharı ile 388 sonbaharı arasında Roma'da başladı ve Afrika'da tamamlandı c. 391-395, (özellikle) Manici karşıtı argümanlarla doludur.

## --- SAYFA 192 ---

tanrı, hafıza ve güzellik 173 gizem'. 'Geniş alanları' (campi), 'mağaraları' ve 'mağaraları' vardır (bkz. Mani'nin oyukları, σπήλαια). Augustine burada Tanrı'yı arıyor. Devam eder ve Tanrı'yı hafızasında bulduğunu açıkça belirtir: 'Seni tanımayı öğrendiğimden beri, sen benim hafızamda (bellegimde, bilincimde) kalıyorsun ve seni orada buluyorum' (10,35). Ama, 'O halde Seni nerede buldum?' Elbette Augustine'in mantığına göre, başlangıçta Tanrı'yı hafızamda bulamadım. Hayır, Tanrı hafızamı çok aşıyor! Başlangıçta Tanrı'yı hafızamda bulamadım, çünkü O onun çok üstündeydi: 'Seni üstümde Kendinde buldum': 'in te supra me'. 2.7. Güzellik Olarak Tanrı (konf. 10,38) Şu ana kadarki konf. 10 Ağustos'ta Augustine, duyularla dolu hafızasında Tanrı'yı bulduğundan söz etti. Ancak bize bunun Tanrı'yla ilk tanışmasıyla ilgili olmadığını söylüyor. İçe dönük arayışında hafızanın ve hatta rasyonel zihninin (animus) ötesine geçti. Augustinus, Tanrı'ya yönelik bu arayışı anlattıktan sonra, İtiraf'ın belki de en ünlü pasajına gelir: Tanrı'yı bulduğu anı anlatır. Benim görüşüme göre bu pasaj yalnızca Maniheist bağlamda tamamen anlaşılabilir. Yalnızca Platoncu metinlerde değil (krş. Plotinus, Enn. I.6), özellikle Maniheist metinlerde Tanrı defalarca güzel, güzel ve parlak olarak tasavvur edilir.91 Augustinus Tanrı'yı kendi dışında bulmaya çalıştığında, 'Tanrı tarafından yaratılan o güzel şeylere daldı'. O aşamada kendisi de deformis, yani 'deforme olmuştu; bu onun conf'ta kullandığı kelimenin aynısıdır. 4,31'de Maniheist geçmişini anlatmaktadır.92 Ancak Maniheizm'de olduğu gibi burada da Tanrı beş duyuyla algılanmakta ve ona sevgiyle karşılık verilmektedir. Zaten bir Maniheist mezmurda, kişi "Seni tanıdığımın beri (...) Seni sevdim" diye şarkı söylemeyi öğrenir.93 Augustine'in tam paralel pasajı şu şekildedir: 91 Örn. Mezmur Kitabı 61,14-15 (İsa için); 164,11: '... adil olan Tanrıdır...'; 174,11: 'Adil... Tanrım...'. Burada nakarat adil. Vb. Tanrı ve Güzellik olarak göksel dünyanın diğer figürleri (Kıpti □□□□) için ayrıca bkz. Mezmur-Kitap 70,11 ((İsa); 84,31 (Kutsal Kızın sureti), 95,6 (İsa 'güzelim'); 148, 30 (Kızın güzelliği); 166,32 ('Güzel olanın güzelliği' olarak İsa); 214, 8 (Göksel Elçinin güzelliği); Kephalaia 88,5 (Görkem Kralının Güzelliği); 92 Conf. 4,31: 'cum deformiter et sacrilega turpitudine in doctrina pietatis errarem'. 93 Mezmur-Kitap 169,21, Keph 64,13ff gibi görünmektedir, çünkü burada Büyüklerin Babası'nın on iki ışık uzuvunun her biri 1. ışık olarak sıralanmıştır. [görme duyusu ile bağlantılı]; 2. parfüm [koku duyusu ile bağlantılı]; 3. ses [işitme duyusu ile bağlantılı]; vs. Maniheist paralellikler ve (olası) kaynaklar.

**--- SAYFA 193 ---**

174 johannes van oort Seni ne kadar geç sevdim, ah çok eski ve çok yeni güzellik. Seni geç sevdim. Ve bak, sen içerdeydin, ben dışarıdaydım ve seni orada aradım. Ben deforme oldum, Senin yaptığın o güzel şeylere daldım. Sen benimleydin ama ben seninle değildim! Sende varlıkları olmasaydı, hiçbir varlığı olmayan bu şeyler beni senden uzak tuttu. Sen yüksek sesle bağırdın ve sağırılığımı açmaya zorladın. Seni tattım ve Sana karşı ancak açlık ve susuzluk duyuyorum. Bana dokundun ve senin huzurun için ateşe verildim.<sup>94</sup> 3. Sonuçlar Burada, bu can alıcı noktada, konf.'nin ilk bölümüne ilişkin analizimize son veriyoruz. 10, geri kalanını (10,39-70) gelecekteki araştırmaların konusu olarak bırakıyoruz. Ancak ünlü Sero te amavi pasajı aynı zamanda Augustinus'un Tanrı, Bellek ve Güzellik temasını ele almasının oldukça doğal sonudur. İşte bu noktada bazı geçici sonuçlara varabiliriz. İlk olarak, Hippo'nun piskoposunun 400'den birkaç yıl sonra 10. Kitabı yazarken hâlâ eski dindaşlarını aklının ön saflarında tuttuğu çok açıktır. Bir dereceye kadar bunlar onun muhakeme tarzını ve muhtemelen ele aldığı konuyu bile belirler. İkinci olarak, Maniheist ifade tarzına dair pek çok küçük anıların yanı sıra, Augustinus'un Tanrı, Hafıza ve Güzellik kavramları gibi temel kavramların, kural olarak antitetik bir tarzda, ama aynı zamanda olumlu bir teorik şekilde Maniheist kavramlardan güçlü bir şekilde etkilendiği de açıktır. Üçüncüsü, Augustinus'un Maniheist Kephalaion 56'nın içeriğine ya doğrudan bir şekilde (yani, Mani öğretisinin bu 'Bölüm'ünün Latince versiyonunu duyarak veya okuyarak) ya da dolaylı olarak (yani bu öğretinin esaslarını Maniheist çağdaşlarından duyarak ya da bunları Maniheist kitaplardan okuyarak) aşına olduğu görülmektedir. Dördüncüsü, Augustinus'un Maniheist öğretiyeye olan aşinalığı sadece kendisi üzerinde değil, aynı zamanda onun muazzam etkisiyle entelektüel tarihimiz üzerinde de derin bir etki yarattı. Ya da başka türlü ifade edilirse 'Batılı' düşüncesinin temel unsurları 94 Conf. 10,38: 'Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! ve ecce intus çağları ve ego foris, et ibi te quaerabam, et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum dönemleri, ve tecum non dönemim. ea me tenebant longe a te, yani esassız, esassız. vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam: coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam: fragrasti, et duxi Spiritum, et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.'

**--- SAYFA 194 ---**

Tanrı, hafıza ve güzellik ile ilgili olarak hafıza ve Güzellik olarak Tanrı hakkındaki görüşlerin kökenlerinin Mani'nin öğretisinde olduğu görülmektedir.

## --- SAYFA 195 [Görsel / Boş] ---

## --- SAYFA 196 ---

BATI GELENEĞİNDE MANİCHAI KENDİ ADIMLARI Nils Arne Pedersen 1. Antik Çağdaki Hristiyan Gruplar Arasında Öz Adlar ve Ek Adlar Augustine 428-429 yıllarındaki Sapkınlıklar Üzerine adlı çalışmasına şu sözlerle başlar: Hristiyan inancına aykırı olan ve yine de Hristiyan adını taşıdıkları için başkalarını aldatan öğretilerden kaçınmak isteyenler için sapkınlıklar üzerine okumaya değer bir şeyler yazıyorum.<sup>1</sup> Yani sapkınlıklar, temelde Hristiyan olduklarını iddia etmelerine rağmen, Hristiyanlık karşıtı bir inanç içeren öğretilerdir. Bu tanım aynı zamanda Maniheizm de içermelidir çünkü onlar Augustinus tarafından Heresies Üzerine, bölüm 46'da ele alınmıştır. Sapkınlıkların kendilerini hâlâ Hristiyan olarak adlandıran Hristiyanlık karşıtı öğretiler olduğunu söylerken, Augustinus muhtemelen Matta 7:22'deki İsa'nın sözünü aklında tutmuştur. Burada İsa, kıyamet gününde Mesih'e şöyle diyecek olan bazı reddedilmiş kişilerden söz ediyor: "Ya Rab, ya Rab, biz senin adınla peygamberlik etmedik mi, senin adınla cinleri kovmadık mı ve senin adınla birçok kudretli işler yapmadık mı?" Bununla birlikte, Augustinus'un kullandığı "sapkınlıklar" kelimesi Matta'da bulunmaz; dolayısıyla onun tanımının, Justin Martyr'in Trypho ile Diyalogu, 35. bölümünde ilk kez ifade edildiğinde daha net bir şekilde ifade edilen daha eski bir sapkınlık toposunun bir yansıması olduğu da açık görünüyor. Matta 7:15 ve 7:22 ile İsa'nın diğer sözlerini birleştiriyor gibi görünen bu bölüm, sapkınların Mesih'in adıyla değil, sadece onların yaratıcısı olan sapkınlıklarının adıyla anılması gerektiğini belirtmektedir. onların sapkınlığı. Bu bakış açısı daha sonra birçok Hristiyan yazar tarafından tekrarlandı ve "Hristiyan" isminin, aynı zamanda tercih edilen isim olmasına rağmen, ne kadar "içeriden" bir isim veya özerk isim haline geldiğini gösteriyor 1 De haer. Önsöz 1, çeviri Teske 1995, 31 ("... ut de haeresibus aliquid scribam dignum lectione cupientium dogmata devitare contraria fidei christianae et christiani nominis obumbratione falltia...", Vander Plaetse & Beukers 1979, 287:2-4).

## --- SAYFA 197 ---

178 nils arne pedersen yabancılar tarafından kullanılıyor, ör. İmparator Trajan'a yazdığı mektuptan bildiğimiz gibi, Pliny gibi zalimler tarafından. Pliny'nin Hristiyan olmakla suçlananlara sorduğu en önemli soru, tam olarak Hristiyan olup olmadıklarıydı ve bu, zulmün "isim" yüzünden gerçekleştiğini sıklıkla ifade eden Hristiyan şehit literatürüyle örtüşüyor. Yani Christian ismi hem bir özerklik hem de bir dış isimdi, yani "dışarıdan gelen" bir isimdi. Aslında, çoğu bilim adamının Elçilerin İşleri 11:26 hakkındaki yorumuna göre, "Hristiyan" adı aslında Antakya'da türetilmiş bir ek isimdi; Elçilerin İşleri de Hristiyanlar için başka bir isim kullanıyordu: "Yol" (ὁδός) (Elçilerin İşleri 9:2; 19:9.23; 22:4; 24:14.22). Bu isim özellikle çatışma veya zulüm bağlamında kullanıldı. Elçilerin İşleri 24:14'te "Yol"un o dönemde dışarıdan gelenler tarafından kullanılan ὁδός teriminden farklı, içeriden öğrenilen bir isim olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Bununla birlikte, Hristiyan adının bizzat Hristiyanlar tarafından dış dünyayla ilgili olarak icat edildiği, ilk Hristiyanların ise kendi aralarında "kardeşler", "inananlar", "Azizler" vb. isimleri tercih ettikleri ileri sürülmüştür.<sup>2</sup> Bu argüman, bir grubun yalnızca dışarıdakilerle iletişimde kullanılmak üzere tasarlanmış bir özerkliğe sahip olabileceği ihtimalini göstermektedir. Justin Martyr, kafirlerin Hristiyan olarak adlandırılmasına izin vermiyordu ve bu, bu ismin Hristiyanlar için ne kadar değerli olduğunu gösteriyor. Bu belki de zulümlerdeki merkezi rolünden kaynaklanıyordu ama aynı zamanda vaftizle bağlantılı meshedilmelerle olan ilişkisiyle de ilgisi olabilir. Yani dış adlar aynı zamanda özerk adlar haline de gelmiş olabilir ve Justin ve diğer kilise babalarının bahsettiği sapkın isimlerin kökeni ve işlevi sorusunu gündeme getiriyorlar. Kafirler kendilerini Hristiyan olarak adlandırıyordu, fakat kilise babaları onları Marcionites, Valentinian, Basilidian, Saturnilian vb. olarak adlandırıyordu. Bu, bu isimlerin yalnızca sapkın bilimciler ve proto-ortodoks gruplar tarafından kullanılan ek isimler olduğu anlamına gelebilir. Ancak bu grupların bazen ek adları özerk adlara dönüştürmüş olmaları ve dolayısıyla kendilerini aslında Valentinianusçular, Basilidianlar vb. olarak adlandırmış olmaları da mümkündür. Bununla birlikte, Nag Hammadi'den gelen metinlerin kendini tanımlamak için bu tür adları kullanmaması, bilimde bunların yalnızca proto-ortodoks yazarlar tarafından rakiplerinin Hristiyan karakteri hakkında şüphe uyandırmak için kullanılan ek adlar olduğu yönündeki şüpheyi artırdı. Bununla birlikte, Seleukos döneminin 630 yılına (yani MS 318-319) tarihlenen bir yazıtta Marcionite veya daha doğrusu Markionist isminin otonom isim olarak kullanıldığına dair benzersiz bir epigrafik kanıtı sahip olduğumuzu da belirtmek gerekir. 2 idi. Bickermann 1986.



## --- SAYFA 198 ---

Batı geleneğindeki Maniheist isimlerin 179 Şam'ın üç mil kadar güneyinde keşfedildi, ancak ne yazık ki şimdi kaybolmuştur. Şöyle yazıyor: Rab ve Kurtarıcı Jesus Chrestos'un Lebaba köyündeki Markionistlerin toplantı evi. Bir papaz olan Paul'un öngörüsüyle (dikilmiştir). 630.3 yılında Marcion'un bu takipçileri muhtemelen teolojik nedenlerden dolayı Χρηστός yazısını seçmiş olsalar bile kendilerini Hristiyan olarak adlandırmış olabilirler. Yazım muhtemelen "iyilik" ile "doğruluk" arasındaki Markioncu antitezi ifade ediyor ve belki de aynı zamanda meshedilmiş kişi anlamına gelen Mesih isminin Eski Ahitteki arka planını da gizliyor - ve bu işaretleyiciler aracılığıyla aynı zamanda "proto-ortodoks"/ "Katolik" Hristiyanlardan farkı da ifade ediyor.4 3 Συναγωγῇ Μαρκίωνιστῶν κώμ(ης) Λεβάβων τοῦκ(υρίο)υ κ[α]λ(ωτῆ)ρ(ος) Ἰη(σοῦ) Χρη- στοῦ, προνοῖα Παύλου πρεσβ(υτέρου), τοῦλχ' ἔτους.—Waddington 1870, 583–584 No 2558. Tarihleme Seleukos dönemine aittir.—Yazıt şimdi muhtemelen kaybolmuştur, bkz. Marksches 2007, 342n. 20. 4 İotacizmlerden dolayı artık Χριστός ve Χρηστός arasında telaffuz farkı kalmamıştı, ancak bu durum özel anlam noktalarını ifade etmek için kullanıldı. Antik çağda, Hristiyanların flagitia, ahlaki yozlaşmayla değil, ahlaki iyilikle ilişkilendirildiği fikrini ifade etmek için özür dileyen Hristiyan yorumu ya da Χρηστός yazımı ile kelime oyunu çok yaygındı; bkz. Peterson 1959, 83–85. Süryanice konuşulan bölgelerde kendilerini bazen Yunancadan alıntı olan kerīšṭeyānē (veya belki kerēsṭeyānē), "Hristiyanlar" olarak adlandıran ve Süryanice konuşulan bölgelerdeki yerli mešīḥāyē, "Mesih'e tapanlar" yerine, Marcionitler, Doğu Kilisesi Katolikosu Mar Aba'nın hagiografik hayatındaki hikayeden yola çıkıyor gibi görünüyor, bölüm 3, Bedjan 1895, 213:7–214; bkz. Braun 1915, 189–190'daki Almanca çevirisi. Bkz. ayrıca Walter Bauer'in pasajla ilgili tartışması (1964, 27–29): Bauer, bu kullanımın, Markionitlerin Mezopotamya'nın bu bölgesindeki ilk Hristiyanlar olduğu ve ayrıca Edessa'da da durumun böyle olduğu anlamına geldiğini varsaydı: "sehr zum Ärger der Rechtgläubigen, die sich mit mißverständlichen Ersatzmitteln wie 'Messi- asverehrer' begnügen müssen" (Bauer 1964, 29). Ancak Marcionilerin Süryanice konuşulan bölgelerdeki ilk Hristiyanlar olması pek ihtimal dışı görünüyor. Eski Ahit'in Peşitta versiyonunun Yunancadan değil, İbranice proto-Masoretik metinden bir çeviri olması, bunun daha sonra Hristiyan olan ve çeviriyi yanlarında getiren bir Yahudi grubunun, hatta zaten Yahudi-Hristiyan olan bir Yahudi grubunun işi olduğunu muhtemel kılmaktadır; bkz. Romeny 2005'teki tartışmanın katkısı ve özeti. Peshitta Eski Ahit'i en azından Tatian'ın Diatessaron'undan öncesine dayanıyor gibi görünüyor (bkz. Brock 1977, 97–98) ve bunun Süryani Markiyonizminden sonra olduğunu varsaymak için hiçbir neden yok. Ancak durum böyleyse, Peşitta'da kullanılan Süryanice mešīḥā ile bağlantılı olan mešīḥāyē'nin (örneğin Mezmurlar 2:2) Süryanice'de neden kerīšṭeyānē kadar eski olamayacağını anlayamıyorum. Ephrem'in ilahilerinde mešīḥāyē, kerīšṭeyānē ile birlikte kullanılır (Hymni contra haereses XXII:7, Beck 1957, 80:14; XXIII:9, Beck 1957, 89:12.14). Üstelik "Hristiyan" ismi Edessa'daki Marcionites'in tekelinde olamaz, çünkü bu isim Bardaisanlılar tarafından da kullanılıyordu; bkz. Liber legum Regionum 46, Nau 1907, 607:17.20. Belki de Süryanice konuşulan dillerde kerīšṭeyānē biçimi tercih ediliyordu.

Hristiyanlar, Roma İmparatorluğu'nun daha batısındaki Hristiyan cemaatleriyle olan kültürel bağlarını mı vurgulamak istediler?



### --- SAYFA 199 ---

180 nils arne pedersen Bu arka plana karşı, "Maniheist" isim ve sıfatının aynı zamanda Maniheistler -yani dışarıdan gelenler tarafından bu şekilde adlandırılan gruplar- tarafından asla kullanılmayan bir ek isim olup olmadığını sormak doğaldır. Aşağıda, Yunanca, Latince, Kıpti ve Süryanice Maniheist metinleri inceleyeceğim, ancak Turfan'dan gelen, çoğunlukla Hristiyan olmayan bir kültürel bağlamda aktarılan ve bu nedenle özel bir tartışma gerektiren metinleri (birkaç yetersiz açıklama dışında) göz ardı etmeyi seçtim. 2. Richard Lim'in Görüşü Yakın zamanda Richard Lim, yine bu soruyu ele alan "The Nomen Manichaeorum and Its Uses in Late Antiquity" başlıklı bir makale yazdı.<sup>5</sup> Başlangıçta Lim, Secundinus'un Augustine'e yazdığı mektubunda kendisini hem Maniheist hem de Hristiyan olarak adlandırdığını ve 'Maniheist isminin' onun için 'bir onur nişanı' olduğunu öne sürüyor (s. 143). Lim'e göre, "Nomen'i 'gerçeği sevenlere' ayrılmış bir övgü terimi olarak kullanan Secundinus, Geç Antik Çağ'ın mevcut yazarları arasında açıkça azınlıktaydı - hatta benzersiz olmaya yakındı" (s. 144). "Maniheist" etiketinin geçmişine değinen Lim furthermore, "[a]ilk bakışta Manichaeorum adı, genel olarak takipçiyi dinin veya felsefi mezhebin kurucusuna atıfta bulunarak tanımlayan mezhepsel etiketler sınıfına aitti" diye yazar (s. 145). Kendisi, örneğin "Hristiyan" isminde olduğu gibi, "içeridekilerin çoğunlukla dışarıdakiler tarafından istismar edilen terimleri pozitif kimliğin kaynakları olarak benimsediklerini" (s. 146) kabul eder, ancak Maniheistlerin kendilerini Maniheist etiketiyle aynı şekilde tanımladıklarını düşünmez. Bu temelde Lim, bir dizi başka sonuca daha varıyor: "Ayırt edici bir Maniheist kimlik duygusunu Katolik/Ortodoks yazarların eserlerine borçluyuz" ve "Maniheist olarak adlandırmaya alıştığımız insanlar çoğunlukla kendilerini Hristiyan olarak temsil ediyorlardı" (s. 147). Mani kendisini İsa Mesih'in Havarisi olarak adlandırdı ve takipçileri "kendilerini her zaman [diğer] Hristiyanlardan farklı olarak işaretlemeler" (s.149). Mani "hisse Kilisesi için ayırt edici bir isim konusunda ısrar etmedi" (s. 149) ve Secundinus'un "Mani'nin üstün öğretilerini takip etmeyi seçen felsefi eğilimli bir Hristiyan" (s. 160) olduğunu ve muhtemelen "aktif üyeliğe" sahip olmadığını düşünüyor. Maniheist 'kilise' adı verilen sosyo-dini bir kurum.<sup>6</sup> 5 Lim 2008. 6 Krş. Lim 2008, 159, Lim'in "Secundinus'un kadın muadili" olarak gördüğü Mark the Deacon's Life of Porphyry of Gaza'daki Maniheist Julia hakkında.

### --- SAYFA 200 ---

Yani Lim'e göre, "Maniheist" adı esas olarak bir ek isimdi ve bir otonom olduğu çok az durumda -her şeyden önce Secundinus'un mektubunda- belki de bir grup adı değil, daha ziyade gerçek filozofların düşüncelerine bağlılığı ima eden bir bireyin kendini tanımlamasıydı. "Öteki"ni yapılandırdı ve böylece Manichaeorum adını yarattı. Normalde düşmanları tarafından Maniheistler olarak adlandırılan insanlar kendilerini yalnızca Hristiyan olarak görmüşlerdir ve kendilerini her zaman diğer Hristiyanlardan ayırmamışlardır. Lim'in makalesi bazı çok iyi gözlemler içeriyor ancak yine de sonuçları bir takım yanlış anlaşılmalara nedeniyle açıkça gölgeleniyor. Bunun nedeni, "Maniheist" dediğimiz insanların kendilerini her zaman böyle adlandırmadıkları görüşüne katılmadığım ya da bazen kendilerini "Hristiyan" olarak adlandırdıkları görüşüne katılmadığımdan değil. Ancak Mani'nin yazılarının ve bu yazıları temel alan ve bunları yücelten edebiyatın, kurtuluş için her zaman belirli bir dini cemaatin vazgeçilmez olduğunu vurgulamaları nedeniyle felsefeyle ilgilenen bireyler için edebiyat olarak uygun olmadığını gözlemlemek önemlidir. Lim, bilimin Maniheistlerin kimliğinin, açıkça farklı bir dini gelenek olarak Maniheistlerin ana anlatısına dayanan eski bir somutlaştırmasını sürdürdüğünü düşünüyor (s. 150 ve 154). Ancak Maniheist gelenekler arasındaki tüm farklılıklara rağmen, bunların her zaman özel bir grup duygusuna ve dini bir organizasyona bağlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Maniheist literatürün yalnızca bu aynı topluluk içinde aktarılmış olması daha muhtemeldir. Yine de bu topluluğun kendisini nasıl tanımladığı ve anladığı sorusu kesinlikle büyük ilgi görüyor. 3. Secundinus Vakası Manihe özerk isimleriyle ilgili sorunun, Maniheist kaynaklarda İsa Mesih'in ve Manichaios veya Manichæus biçimindeki Mani isimlerinin olumlu bir şekilde vurgulanması gerçeğine atıfta bulunularak çözülmediğinin öncelikle vurgulanması gerekir. Her ne kadar Lim bazı pasajlarda bu şekilde iddia etse de<sup>7</sup> metodolojik olarak yanlıştır. Örneğin Müslümanlar kendilerini Hristiyan olarak anlamasalar da İsa'ya İslam'da Mesih denilmektedir, 7 Lim 2008,147, Mani'nin kendisini "İsa Mesih'in Havarisi" olarak iddia etmesine atıfta bulunarak Maniheistlerin çoğunlukla kendilerini Hristiyan olarak temsil ettiklerini belirtmektedir. Ancak bu atıf Maniheist özerklikler sorunu açısından kendi başına yetersizdir.

## --- SAYFA 201 ---

182 nils arne pedersen ve önemli soru Manichaios'un kişisel bir isim olarak değil de bir grup üyelerine yönelik bir isim ve sıfat olarak kullanılıp kullanılmadığıdır. Ayrıca, gruplara yönelik öz-tanımlamaların esasen farklı bağlamlarda anlaşılması gerektiğini, yani bunların işlevlerine bağlı özdeşleşmeler olduğunu öne sürüyorum. Bu, aynı grubun kendisini içinde bulundukları bağlamlara bağlı olarak farklı isimlerle tanımlamış olabileceği anlamına gelir. İlk olarak Secundinus'un Epistula'sına<sup>8</sup> baktığımızda, Augustine'in İtiraflarını okurken yazarında bir Hristiyan keşfetmediğini yazdığı için kendisinin "Hristiyan" olarak adlandırılmasını dolaylı olarak doğruladığını görüyoruz (Zycha 1891-1892, 895:13); dahası, Mani'nin öğretilerini gerçekten bilmediği için kendisinin bir Maniheist olduğundan şüphe ediyor (Zycha 1891-1892, 895:18-20). Bu, Secundinus'un hem "Maniheist" hem de "Hristiyan" adını, özerklik olması gereken olumlu adlandırmalar olarak değerlendirdiği anlamına gelir. Johannes van Oort'un vurguladığı gibi, Secundinus'un Epistula'sının Hristiyan karakterini hesaba katarsak Hristiyan özerkliği şaşırtıcı değildir.<sup>9</sup> Secundinus'un kendisini kelimenin kendisinden değil, rakibinin "Katolik" sıfatını kullanmasından ayrı tutması mümkündür, ancak onun sözlerinin salt alaycılık olarak yorumlanması daha iyi olur.<sup>10</sup> Her ne kadar Secundinus "Maniheist" ismini saldırgan bulmamış olsa da, bunu göremiyorum. Epistula'sı bize bunun kendisi ve dindaşları tarafından normalde kullanılan bir isim olduğunu varsayma hakkını veriyor. Epistula, cemaatinin dahili kullanımı için değil, muhtemelen Secundinus'un dindaşlarını "Maniheist" olarak adlandıran halk için yazılmıştır. Prensipite elbette bu değerlendirme onun "Hristiyan" ismini kullanımı için de geçerlidir, çünkü Epistula kendisini Hristiyan olarak gören bir topluma yönelikti.

4. Fortunatus, Felix ve Faustus Vakaları Secundinus Epistula'sının yanı sıra, "Maniheist" ve "Hristiyan" isimleri de 8 Zycha<sup>1891-1892, 891-901</sup> ile bağlantılı olarak korunan diğer Latince metinlerden özerk adlar olarak bilinir. Burada kullanılan İngilizce çeviri Gardner and Lieu 2004, 136-142'dedir. 9 Van Oort 2001. 10 Secundinus Şeytan hakkında şöyle diyor: "Sonra onun kötülüğü o kadar büyüdü ki, kendisi ve onların adları altında orada toplanan havarileri için çeşitli sorunlar tasarladı; bu daha da kötüsü, Katolik teriminin saygınlığını tüm batıl inançlılar arasında böldü" (Mark Vermes'in çevirisi, Gardner ve Lieu 2004, 139-140).—"at postea tantum eius creuit iniquitas, ut et ipso et apostolis eius illuc gaintibus diuersas conponeret quaestiones, sub eorum, quod peius est, nomine batıl inançlar omnibus, id est catholici uocabuli diuidens dignitatem", Zycha 1891-1892, 897:23-894:4.

## --- SAYFA 202 ---

Batı geleneğinde Maniheistlerin kendini tanımlamaları 183 Augustine'in eserleriyle birlikte. Secundinus Roma'dan bir Maniheist iken, bu Maniheistler Kuzey Afrika'dan yani Fortunatus, Felix ve Faustus'tan geliyordu. Contra Fortunatum<sup>11</sup>, Secundinus'un Epistula'sı ya da Faustus'un Capitula'sı gibi edebi bir metin değil, kamusal bir tartışmadan birkaç dakika uzaklıkta. Ancak her üç metin de Maniheist cemaatlere değil, dış dünyaya yönelik olma özelliğini paylaşıyor. Fortunatus, Augustine'e şunu söyleyerek kendisinin ve dindaşlarının "Maniheist" olarak adlandırılabilceğini itiraf etti: "Çünkü senin bizden biri olduğunu, yani Maniheistler arasında bir rolünün olduğunu biliyorum, bunlar bizim inancımızın temel noktalarıdır." ("Quia te middle fuisse nostrum scio, id est inter Manichaeos administrasse, istaprinicia sunt fidei nostrae" [I,1, Zycha 1891-1892, 84:8-10]; çeviri Teske 2006, 145). İfadeler "Maniheist" in Fortunatus için önemli bir özerk isim olduğunu öne sürmüyor; Fortunatus'un hiçbir itirazının olmadığı ve doğru bir tanımlama olarak kabul edebildiği dış dünyanın tanımı gibi görünüyor. Muhtemelen bizzat Maniheistlerin icat ettiği bir isimdi, ama yalnızca dış dünyayla iletişimde kullanılmak üzere. Daha sonra Fortunatus aynı zamanda "Hristiyan inancının otoritesini" de tanır ("auctoritas fidei christianae" [II,20, Zycha 1891-1892, 99:11]; çeviri Teske 2006, 154), ancak burada da yine kendisini Hristiyan olarak anlayan halka yönelik bir tartışmanın içindedir. Contra Felicem<sup>12</sup>, Contra Fortunatum gibi, Augustine ile yapılan kamuya açık bir tartışmanın özetlerini içerir. Felix, diğer metinlerden farklı olarak hiçbir zaman "Maniheist" isim veya sıfatını kullanmaz, ancak ilk kitabın sonunda şu şekilde imza attığında bunu yapmanın eşiğindeymiş gibi görünür: "Hristiyan Felix, Maniheus yasasına tapan" ("Felix christianus, kultor legis Manichaei", Zycha 1891-1892, 827:4). Bu imza gibi, Felix'teki diğer pek çok pasaj da "Hristiyan" ve "Hristiyanlığın" onun özerk isimleri olduğunu doğrulamaktadır (örn. Zycha 1891-1892, 825:10; 830:1.4-5; 841:27.28). Mileve'li Faustus'un Capitula'sı<sup>13</sup> Augustine'in Contra Faustum'unda birebir alıntılar olarak korunmaktadır. Kapitula, Faustus ile çeşitli Katolikler<sup>14</sup> ve genel olarak 11 Zycha 1891-1892, 79-112 arasındaki kamuya açık tartışmalara dayanıyor gibi görünüyor. Burada kullanılan İngilizce çeviri Teske 2006'dadır (hafifçe revize edilmiş yazımla alıntılanmıştır). 12 Zycha 1891-1892, 799-852. 13 Zycha 1891-1892, 249-797. Kullanılan İngilizce çeviri Teske 2007'dedir. Capitula başlığı Augustine tarafından Contra Faustum XXXIII,9, Zycha 1891-1892, 796:15'te kullanılmıştır ve bilimde geleneksel hale gelmiştir. Ancak son zamanlarda van Oort (2010, 529-530), Faustus'un eserinin orijinal başlığının aslında Tartışmalar olabileceğini öne sürdü. 14 Bkz. van Oort 2010, 529-531.

## --- SAYFA 203 ---

184 nils arne pedersen Faustus sadece kendi grubundan ve rakibinin grubundan "biz" ve "siz" şeklinde söz ediyor. Uzun alıntılardaki yalnızca bir pasaj, Faustus'un "Maniheist" sıfatını olumlu bir özerk isim olarak kullanabileceğini gösteriyor: Kitap XVIII,3'te Matta 5:17'yi İsa'nın sahte bir sözü olarak kabul etmenin temeli olarak "Manihea fides"ten (Zycha 1891-1892, 492:1) söz ediyor. Bu özerkliğin Faustus'ta nadir kullanımı, onun bu konuda benim Fortunatus ve belki de Secundinus ile bağlantılı olarak şüphelendiğim tutumun aynısını taşıdığı anlamına gelebilir; yani, dış dünyaya yönelik yanlış olmayan bir tanımlamadır ve bu nedenle, Faustus ve cemaatinin kendini adlandırması alışlagelmiş olmasa da kullanılmasına izin verilir. Çoğu pasajda Faustus, ikinci yüzyıldan kalma dini grupların üç "ırk"tan oluşan geleneksel sınıflandırmasını kabul eder. Bu sınıflandırma Aristides'in Savunmasında zaten mevcut olabilir ama en azından Tertullianus'un Adnationes'inde (I,8 ve I,20) bulunur; burada Hristiyanlara "üçüncü ırk", "cins tertium" denildiği bildirilir. Ancak Faustus "ırk" kelimesini kullanmaz ancak üç "din"den söz eder (XXXI,2, Zycha 1891-1892, 757:19), "Iudaeos et christianos et gentes" (XXXI,2, Zycha 1891-1892, 757:11). Ancak bu, Faustus'un kendi grubunun, yani onun adına konuştuğu bu "biz"in Hristiyan olması gerektiği anlamına gelir. Ancak Faustus da bunu defalarca belirtmektedir (örneğin Zycha 1891-1892, 262:11; 268:17-18; 305:19; 310:14-15; 730:10); özellikle de IX. Kitapta kendisini Yahudi olmayan kökenli olarak nasıl tanımladığına dikkat edilmelidir<sup>1</sup>, ancak kendisi Hristiyan olurken, Yahudi olmayan kökenli diğerlerinin de Yahudi olduğunu iddia eder; açıkça Katolikleri düşünür (Zycha 1891-1892, 307:21-24). Buna uygun olarak Faustus -Adimantus'a atıfta bulunarak- Yahudilikle aynı kefeye koyduğu "yarı-Hristiyanları" daha baştan reddeder (I,2, Zycha 1891-1892, 251:3). Aslında Faustus, Eski Ahit'in ilgisizliğini vurgulamak için sık sık Hristiyanların Yahudi olmayan kökenleri argümanını kullanır (çapraz başvuru XIII,1, Zycha 1891-1892, 377:12-279:6, "Hristiyan" kelimesinin Maniheist bir özerklik olduğuna dair kanıtlarla doludur), ancak bu sadece bir retoriktir, çünkü kendisi de vurgulamıştır (örneğin XV,1, Zycha 1891-1892, 417:22-418:5) aynı şekilde Yahudilerin de Eski Ahit'i ve onun Tanrısını arkalarında bırakmaları gerektiğini söyledi. Faustus'un gerçekten önemli argümanı eski ile yeninin, Yahudilik ile Hristiyanlığın karşıtlığından oluşur: Katolikler "Hristiyan inancını ne tam bir ata ne de tam bir insana, bir centaur'a dönüştürürler" ("christianam denique fidem Hippocentaurum facite, necequum perfectumnechominem"[XV,1,Zycha1891-1892,417:4-5]; çeviri Teske 2007, 183). Faustus, temel misyonerlik hedefinden dolayı elbette kendisi ile Katolikler arasındaki ortak noktayı, yani Katoliklerin aynı fikirde olmadıklarını göstermeye çalışır.

## --- SAYFA 204 ---

Batı geleneğindeki 185 Maniheizt kendini tanımlamalar da Yahudi yasasını takip ediyor. Dolayısıyla Faustus, rakiplerinin geleneğinin gerçek versiyonunu temsil ettiğini iddia ediyor; Her ne kadar gerçek Hristiyanlığı kendisine saklasa da, muhaliflerinin Hristiyan geleneği de onları kendisine katılmaya ikna etmek açısından önemlidir. Faustus bazen Hristiyanlığı birçok ekolden oluşan büyük bir hareket olarak düşünüyor gibi görünüyor; örneğin “christianarumhaeresium”un (Zycha 1891-1892, 446:2) var olduğunu yazarken, buna “katolik” (Zycha 1891-1892, 446:3) de dahildir (XVI,7). Faustus ayrıca Yahudi Hristiyanlar hakkında da bilgi sahibidir; bu, Hristiyan olarak kabul etmediği ancak Eski Ahit'in kabulünün aynı zamanda onun yasalarına uymayı da içermesi gerektiği için konumlarının Katolik olandan daha tutarlı olduğunu düşündüğü Nasıralı veya Simakilerden söz etmesinden de anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> Faustus hiçbir zaman “Katolik” sözcüğündeki herhangi bir olumlu içerik. Bu sadece rakipleri için doğru isimdir (krş. XXIII,2, Zycha 1891-1892, 708:27 veya XXX,3, Zycha 1891-1892, 749:20-21'deki “conventu catholico”). Ancak Katolikler arasında da bir derecelendirme yaparak münzevilere “christianioribus” adını verebilir (XXX,3, Zycha 1891-1892, 749:11). Dolayısıyla öyle görünüyor ki, bu akıl yürütme tarzı ya Katoliklerin Yahudi olduğu ya da kusurlu Hristiyanlar olduğu anlamına gelmelidir. Ancak ilginç bir bölümde Faustus farklı bir yaklaşım benimseyerek “şisma” ve “sekta” kavramları arasında özel bir ayrım yapıyor. Faustus iki kavramı şu şekilde tanımlıyor: “Yanılmıyorsam, hizipleşme, diğerleriyle aynı düşünceye sahip olan ve aynı ritüelle ibadet eden, ancak cemaatin sadece bölünmesini isteyen bir gruptur. Ancak mezhep, diğerlerinden çok farklı görüşlere sahip olan ve diğerlerinden çok farklı görüşlere sahip olan bir gruptur. kendisi için çok farklı bir ritüelle tanrıya tapınma” (“schisma, nisi fallor, est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri solo congregationis delectari discidio; secta uero est longe alia opinantem quam ceteri, alio etiam sibi ac longe dissimili ritu diuinitatis instituisse Culturreturam”, XX.3, Zycha 1891-1892, 537:4-8; çeviri Teske 2007, 262). Bu yaklaşımın ortamı, Faustus'un söylediği gibi, Katoliklerin Yahudi olmayan olmakla suçlaması veya güneşe olan “bizim” tapınmamız nedeniyle Yahudi olmayanlardan ayrılmamızdır (XX,1, Zycha 1891-1892, 535:23-24). Bunun yerine Faustus, “bizim” bir “mezhep” oluşturduğumuzu, görüşleri ve ibadetleri Paganların fikir ve ibadetlerinden tamamen farklı olan bir topluluk oluşturduğumuzu göstermek istiyor. “Paganlar iyinin ve kötünün, karanlığın ve 15 En azından Faustus'un “sub christiani quamuis nominis meslek” ifadesiyle Yahudi Hristiyanların Hristiyanlık iddiasından ayrıştığını öğretiyor (Zycha 1891-1892, 500:10). Bunun nedeni onların Yahudi hukukuna uymalarının onları Faustus'un Hristiyanlığın özü olarak kabul ettiği şeyden uzaklaştırması olabilir.

### --- SAYFA 205 ---

Parlak olanın, kalıcı olanın ve fani olanın, değişken olanın ve sabit olanın, bedensel olanın ve ilahi olanın tek bir ilkesi vardır. Ben ise bunların tam tersi görüşlere sahibim. Çünkü ben Tanrı'nın tüm iyi şeylerin ilkesi olduğunu, Hyle'in ise bunların karşıtlarının ilkesi olduğunu düşünüyorum. Çünkü ilahiyatçımız kötülüğün ilkesini ve doğasını bu isimle adlandırıyor" ("pagani bona et mala, taetra et splendida, perpetua et caduca, mutabilia et certa, corporalia et diuina unum habere principium dogmatizant. his ego ualde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fatalor deum, contrariis uero hylen; sic enim mali) principium ac naturam theologus noster appellat", XX.3, Zycha 1891-1892, 537:10-14; çeviri Teske 2007, 263).16 Faustus buna uygun olarak Paganların tapınmasının sunaklar, türbeler, resimler, kurbanlar ve tütsülerle maddi olduğunu, oysa "bizim" ibadet manevidir: sunak ve heykel insanın zihnindedir ve dualar gerçek kurbanlardır (XX.3, Zycha 1891-1892, 537:15-21). Faustus'un Yahudi olmayanları veya Paganları (her iki kelimeyi de kullanıyor) çoktanrıci olarak görmemesi ilginç görünebilir, ancak muhtemelen Geç Antik Paganizmi, neo-Platonculuk damgasıyla düşünmüştür. Faustus, dünyayı tek bir ilahi prensipten kaynaklanan bir birlik olarak anlamaktadır. "Biz" ve Yahudi olmayanların iki farklı "mezhep", yani tamamen farklı öğreti ve ibadete sahip topluluklar oluşturduğunu ortaya koyan Faustus, Yahudilerin ve Katoliklerin öğreti ve ibadetlerinin Paganlarınkinden çok da farklı olmadığını göstermeye çalışır; bu da, Faustus'a göre, Yahudilerin ve Katoliklerin Paganlardan sadece iki "bölünme" olduğu anlamına gelir. Yahudiler arasında Tanrı'ya tapınma, Pagan kültüne benziyordu; Faustus, diğer şeylerin yanı sıra, Hristiyan şehit kültürünün Paganizm ile benzerlikleri olduğunu düşünüyor (Zycha 1891-1892, 537:27-29 ve 538:2-16). bu nedenle "siz" ve "biz" arasında ortak bir ruh yoktur: "Her ne kadar Mesih'e saygı duyuyor ve tapınıyor olsam da, beni sizden ayrı biri olarak adlandırırsanız bile bu doğru değil. Çünkü ben ona sizinkinden farklı bir ritüel ve inançla tapıyorum" ("sed nec uestrum quidem 16 "Hyle" Yunanca "madde" kelimesidir; buradaki "theologus noster" olabilecek Mani'nin Süryanice yazılarında bu Yunanca kelimeyi gerçekten başka bir kelime olarak kullanmış olması muhtemeldir (krş. Schaeder 1927, 112, diğerlerinin yanı sıra hem Faustus'a hem de Suriyeli Ephrem'e atıfta bulunur). Mani'nin reddiyeleri).

### --- SAYFA 206 ---

Batı geleneğinde maniheist kendini tanımlamalar 187 schisma si me dixeris, uerum est, quamuis Christum uenerer et colam, quia alioeumritucoloetaliafidequamuos",XX.4,Zycha1891-1892,537:29-538:2; çeviri Teske 2007, 263). Dolayısıyla tek gerçek fark Yahudi olmayanlar, Yahudiler ve Katolikler arasındaki fark, son bahsedilen iki grubun toplantılarını ayrı tutmayı seçmesidir (Zycha 1891-1892, 538:16-19). Bu, Paganlardan farklı olanın yalnızca Faustus ve dindarların öğretisi ve ibadeti olduğu anlamına gelir. mezhepler ikiden fazla olacak, yani Yahudi olmayanlar ve bu da olacak"("porroautem sectas si quaeras, non plus erunt quam duae, id est gentium et nostra", XX.4, Zycha 1891-1892, 538:19-20; çeviri Teske 2007, 264). Yani sonuçta Faustus yine de Sadece iki "mezhep" arasında bir ayrım yapılması lehine üç ırk veya din fikrini reddeder. Ancak, Katolikler ister bir tür alt düzeydeki Hristiyanlar olarak, ister Yahudiler olarak görülsün, ister Yahudiler ve Yahudi olmayanlarla birlikte bir "mezhep" teşkil ediyor olsunlar, Faustus'un en derin kanaatinin kendisinin ve dindaşlarının gerçek Hristiyanlar olduğudur. Maniheist olmayanlara hitap ediyorsa, bu öz-tanımlamanın çoğunlukla dış dünyayla iletişimde kullanılmış olması mümkündür, ancak Faustus'un kendisini ve grubunu içtenlikle Hristiyan olarak anladığı konusunda şüphe olamaz, ancak bu gözlem, Faustus'un tüm argümanı, "biz" ve "bize" şeklindeki tutarlı referansı, Faustus'un kendisinin keskin hatlarıyla belirlenmiş bu gruba ait olduğuna inandığı anlamına gelmelidir. Üyelerin birbirleriyle dayanışma içinde oldukları, kendilerini bir bütün olarak gördükleri ve dahası kendileriyle bazı yabancılar arasında farklılık hissettikleri bu doğruysa, Faustus'un mensubu olduğu Maniheistlerin, dış dünyayla olan ilişkilerindeki farklılıklarını gösteren bazı özerkliklere sahip olmaları gerekir; Öte yandan, "Hristiyanlar" kelimesi, kendisini Hristiyan olarak adlandıran dış dünyayla ilgili olarak ayırt edici bir isim olarak yararlı değildi.17 17 Bu aslında kendilerine Hristiyan diyen tüm gruplar için bir sorun olmuş olmalı. Bunun açık bir örneği, açıkça Hristiyan adını yetersiz bir özerklik olarak gören Augustinus'tur, çünkü örnekler için bkz. van Oort; 2010, 528 no.124.

--- SAYFA 207 ---

[illegible]



## --- SAYFA 208 ---

Batı geleneğindeki Maniheist tanımlamalar, Kellis Tarım Hesabı Kitabı<sup>20</sup>'nin kiracı çiftliği olarak Τόπος(ος)Μανι bir yere atıfta bulunduğunu belirtir. τόπος, Bizans Yunancasında ve Kıpti dilinde sıklıkla bir manastır anlamına geldiğinden, Mani'nin Yunanca metinlerde Μάνης veya Μανιχαῖος olarak anılmasına rağmen, Roger Bagnall bunun Kellis'ten gelen bazı özel mektuplarda adı geçen Maniheist manastırına bir gönderme olabileceğini ileri sürmüştür.<sup>21</sup> Bu nedenle Mani'nin kişisel bir isim olabileceği şüpheli görünmektedir. Burada Μανι'nin Μανι(χαίων) veya (τῶν) Μανι(χαίων), "Maniheistlerin manastırı" anlamına gelen bir kısaltma olup olamayacağını düşünmeye değer olduğunu düşünüyorum. Bu, Kellis'teki Maniheistlerin ek adının aslında "Maniheistler" olduğunu gösterir, ayrıca ticari bağlamda da bunun önemini kendilerinin de kabul etmesi gerekir. Ancak bu kısaltmanın başka bir örneğinin bulunmaması onu oldukça belirsiz kılmaktadır. Latin-Maniheist metinler ile Mısır'dan gelen Maniheist metinler arasındaki açık fark, "Hıristiyan" (χριστιανός) kelimesinin bir özerklik olarak açıkça kullanıldığı bir örnek değildir, son bahsedilen metinlerde bulunmuştur. Sözcük bir kez Maniheist Vaazlar'da<sup>22</sup> χριστιανός biçiminde bulunur (72:9: ρ[...]), Kephalaia'da ise bir kez χριστιανός şeklinde bulunur<sup>23</sup> (258:29: [...]), ancak her iki örnekte de kelime parçalı bir bağlamda geçiyor.<sup>24</sup> Yine de, bu iki pasajın dikkatli bir şekilde tartışılması denenmeye değer görünüyor. Pasajın kendisine dayanarak Maniheist Vaazlar 72:9'daki ρ[...]'nin Maniheistlere atıfta bulunup bulunmadığını söylemek mümkün değildir.<sup>25</sup> Sadece 20 Bu, eski Kellis'teki Ismant el-Kharab'da bulunan ve bir tarım arazisinin yöneticisinin buradan toplanan ürünlerin kayıtlarını tuttuğu ahşap tahtalardan oluşan bir kodekstir. kiracılar ve borçlu oldukları miktarlar. Bagnall 1997'de düzenlenmiştir. 21 Cf. Bagnall 1997, 81–82 not. 77, τόπος'nun anlamı hakkında (referanslarla birlikte). Τόπος(ος) Μανι'dan Kellis Tarımsal Hesap Kitabı'nda iki kez bahsedilmektedir: 320 ve 513. Bagnall, age. 81, şöyle yazıyor: "Bu terimin oluştuğu hallerde, kiralanen arazi üzerinde kira ödeyen tüzel kişi olmalıdır", bkz. 192. Daha sonra Keşiş Petros, τόπος(ος) Μανι: Kellis Tarımsal Hesap Kitabı 975–976 (Πέτρος μοναχ(ός) ἀντὶ Μανι) yerine ödeme yapar, bkz. Kellis Tarımsal Hesap Kitabı 1109, 1433'te Petro; Kellis Tarımsal Hesap Kitabı 1079–1080'de başka bir keşiş olan Timotheos'tan bahsedilmektedir. Bagnall 1997, 83, Mani'nin manastırın eş anlamlısı olduğunu savunur ve şunu da yazar (84): "Mani genellikle Yunanca metinlerde Mani olarak değil Manichaios olarak anılır ve biraz dikkatli olunması gerekebilir." 22 Basım: Polotsky 1934; Pedersen 2006. 23 Basım: Schmidt, Polotsky ve Böhlig 1940; Böhlig 1966; Funk 1999–2000. 24 Bu kelime Maniheist Mezmur Kitabı II'de (baskı: Allberry 1938) bulunmaz. 25 Kelimenin ardından bir noktalama işareti ve ω[...π[...]] kelimesi gelir.[, "onlar [...] yapacaklar", ancak bu üçüncü çoğul şahsın ρ[...]]ortobirine atıfta bulunup bulunmadığını söyleyemeyiz. 12. satırda birinci çoğul şahıs ile üçüncü çoğul şahıs arasındaki ayrım. π[...], Maniheist olmayanları belirtir

--- SAYFA 209 ---

Diğer metinlerden alınan materyaller anlamını aydınlatılabilir ve sonuç olarak kelimenin Maniheist bir kendini tanımlaması olması kuvvetle muhtemeldir. Lycopolis'li İskender, Contra Manichaei ideas disputatio 24 adlı eserinde şöyle diyor: Ancak, tanımadıkları ama chrestos (iyi) dedikleri, i'yi e'ye değiştirerek genel olarak kabul edilen anlam yerine yeni bir anlam getiren İsa, Akıl olduğunu savunuyorlar...<sup>26</sup> Mani'nin mektuplarından birinin Kıpti tercümesinde de aynı şekilde yerine Χρηστός kullanılmış. Χριστός: “[Manichæus, [Je]su[s] Chrestos'un A]postle'si”.<sup>27</sup> ροϋννελαια'nın olumlu içeriği nedeniyle, bu nedenle muhtemelen Maniheistlerin kendilerini belirtir.<sup>28</sup> Alexander Böhlig, 105. bölümü anladı. Kephalaia 258:28-259:23, burada ροϋννελαια kelime kombinasyonu, “Hristiyanlar” ile Mani taraftarları arasında bir ayrım içerdiği için ortaya çıkar.<sup>29</sup> Bu yorum, kısmen bir sayıya dayanmasına rağmen olası görünmektedir. restore edilmiş boşluklardan. Bu bölüme göre Hristiyanlar Mesih'in adını üç bağlamda kullanırlar. Birincisi dualarla, üçüncüsü ise yeminlerle ilgilidir. Ancak ikinci bağlam şu şekilde anlatılmaktadır: “İkinci nokta: Onu seven insanlara onun adıyla hitap edecekler ve onun çocuklarına ve [çocuk]larının çocuklarına onun adını verecekler.”<sup>30</sup> Burada Böhlig, Yuhanna 2:7'ye değiniyor, aynı zamanda χριστιανοί genel ismine de atıfta bulunuyor.<sup>31</sup> Aşağıda Mani, kendi önemini yanı sıra adının aynı şekilde kullanıldığını da öne sürüyor. aynı ayrıntılarla belirtilmemiştir. Metin, diğer şeylerin yanı sıra, Mani'nin şunları söylemesine de izin veriyor: "Eski ol: benim iyiliğim ve hatalarım yüzünden 14. ve 18. satırlarda bahsediliyor ama ροϋννελαια bunların arasına dahil edilmesi şüpheli görünüyor.<sup>26</sup> Τὸν δέχριστον οὐδέγιγνώσκοντες, ἀλλὰχρηστὸν αὐτὸν προσαγορεύοντες τῇπρὸς τὴ στοιχεῖον μεταλήψει ἕτερον σημανόμενον ἀντίτοῦκυρίως περιαυτοῦπειλημένου εἰσάγοντες  
νοῦνεἰνα(φασιν, Brinkmann1895,34:18-21;çeviriMansfeldandvanderHorst1974,91-92.  
[ροϋννελαια]ροϋννελαιαπ[ροϋννελαια] P. Kell. Kıpti 53 (12:1-2), ed. Iain Gardner ve Wolf-Peter Funk, Gardner 2007, 34-35, cf. 74, 79. 28 Peterson 1959, 83-84 n. 61, Maniheistlerin Mesih ve kendileri için bu ismi Marcionites'ten aldığını varsayar. Χριστός ve Χρηστός arasında bir ayrım yapılmasının Süryanice bağlamında pek anlamlı olmayacağından, Yunanca ve Kıpti dilindeki bağlamlarda bu ödünç almanın gerçekleştiğini 29 Böhlig 1968, 204, 262-265 30 Kephalaia 259:1-4:  
[ροϋννελαια]ροϋννελαιαπ[ροϋννελαια] P. Kell. Kıpti 53 (12:1-2), ed. Iain Gardner ve Wolf-Peter Funk, Gardner 2007, 34-35, cf. 74, 79. 28 Peterson 1959, 83-84 n. 61, Maniheistlerin Mesih ve kendileri için bu ismi Marcionites'ten aldığını varsayar. Χριστός ve Χρηστός arasında bir ayrım yapılmasının Süryanice bağlamında pek anlamlı olmayacağından, Yunanca ve Kıpti dilindeki bağlamlarda bu ödünç almanın gerçekleştiğini 29 Böhlig 1968, 204, 262-265 30 Kephalaia 259:1-4:

**--- SAYFA 210 ---**

[illegible]

--- SAYFA 211 ---

192 nils arne pedersen cemaatleri cemaatleri genellikle πϛⲓⲙⲁⲥⲧⲉ olarak adlandırılan diğer dini gruplardan, yani aynı zamanda dini bir sistemi de ifade edebilen Yunanca alıntı kelime δόγμα'dan açıkça ayrılır. Yahudilerin ve Mecusilerin bu δόγματα'ya ait oldukları açıkça belirtilir (Mezmun-Kitap II, 15:5-12), ancak "Hristiyanlara" karşı açık bir polemik yoktur. Faustus'ta bilinen "yarı-Hristiyanlar" veya "Katolikler" ifadeleri de tekrarlanmıyor: Bu tür Hristiyan gruplara karşı yalnızca üstü kapalı polemler var, örneğin Mezmurlar Kitabı'nda İsa hakkında şöyle deniyor: "O, bozulmuş bir rahimde doğmadı" (πϛⲓⲙⲁⲥⲧⲉ ⲡⲓⲣⲏⲩⲱⲙⲟⲩ ⲕⲉⲃⲉⲗⲉⲛⲟⲩ, Mezmun Kitabı II, 52:23-24, ayrıca bkz. 120:25-26; 122:19-25; Kıpti-Maniheist metinlerdeki pek çok pasaj, hem İsa'nın hem de Mani'nin imanının merkeziliğini gösterir ve bunlar, onların yakın ilişkisini hesaba katar. Bu, özellikle Kilise'yi hem İsa Mesih'in Kilisesi (örn. II, 56:24; 59:18; 134:19-20) hem de Manihaios Kilisesi (örn. II, 8:25; 21:7) olarak tanımlayan Maniheist Mezmur Kitabı için geçerlidir. Bu bakış açısı Kephalaia'da daha bulanık görünüyor. Mezmurlar Kitabı ve Kephalaia'nın Medinet Madi'de bir arada bulunmasına ve bu nedenle büyük olasılıkla aynı kişiler tarafından okunup kullanılmasına rağmen, bunların kökenlerinin farklı Maniheist gruplara ait olması muhtemel görünmektedir. Sonuç olarak, Mısırlı Maniheistlerin tıpkı Latin dindashları gibi "Maniheist" adını ve sıfatını nadiren kullandıkları görülüyor. Ancak onlardan farklı olarak "Hristiyan" isminin özerk bir isim olarak kullanıldığına dair açık bir kanıtımız yok. Değişken özerklikler Mısır Manheizmi'ndeki iç amaçlar için yeterli görünüyor. Bununla birlikte, Hristiyanlara karşı polemiklerin olmayışı, kesin kanıtlar henüz bulunmamış olsa da, Hristiyanların da bu değişken unvanlardan biri olması ihtimaline izin veriyor. 7. Sonuç İsa'nın merkeziliği konusunda Faustus ile Kıpti-Maniheist Mezmur Kitabı arasında ortak bir zemin var gibi görünüyor. Kephalaia'da bununla ilgili pek çok hatıra olsa da İsa, diğer birçok mitolojik figürle karşılaştırıldığında belirgin bir şekilde merkezi bir konuma sahip değildir. Kephalaia koleksiyonunun muhtemelen Süryanice bir orijinalden çevrilmiş olması ve Mezmur Kitabı'nın tamamının Süryanice bir orijinale sahip olduğunu varsaymak gerekli olmadığı için, Manheizm'in başlangıçta daha az İsa merkezli bir bakış açısına sahip olduğunu varsaymak doğal olacaktır. Ancak Batı'ya doğru hareketinde

--- SAYFA 212 ---

Batı geleneğinde kendini Maniheist tanımlamalarla 193 giderek daha fazla Hristiyanlaştırdı. Ancak bu yorum, yakın zamanda Iain Gardner ve Wolf-Peter Funk tarafından düzenlenmiş olan Kellis'ten Kıpti dilindeki Mani mektuplarından edindiğimiz İsa merkezli bir Maniheizm izlenimiyle çelişiyor gibi görünüyor.<sup>38</sup> Dolayısıyla, belki de Kephalaia, aynı zamanda Maniheist gruplar arasında süregelen kişisel bağlantılar nedeniyle Kıpti gibi Batı dillerine de tercüme edilen ikincil bir gelişmeyi temsil ediyor. Doğu ve Batı?<sup>39</sup> Eğer durum böyleyse, Faustus'un ve Maniheist Mezmurlar Kitabı'nın daha açık Hristiyan bakış açısının bizzat Mani'nin niyetleriyle aynı çizgide olması mümkündür. Bu yorum aynı zamanda Mani'nin kendi hareketini "Hristiyanlar" olarak adlandırması ihtimaline de izin verir; her ne kadar bu onun kullandığı çeşitli özerk isimlerden sadece biri olsa da. Eğer bu doğruysa, muhtemelen Süryanice kerīšṭeyānē terimini değil, güney Babil'deki geçmişine ve kendi adını Mānī š elihā de-yešū' mešīhā'ya karşılık gelen mešīhāyē terimini kullanmıştır, <sup>38</sup> Gardner 2007, 11–93. <sup>39</sup> Kephalaia'dan sorumlu koleksiyoncular ve redaktörler, Maniheizm'i Hristiyanlıktan ayırma konusundaki ilgiyi Doğu misyonlarını organize eden Maniheist gruplarla paylaşmış görünüyorlar. Ancak Turfan metinlerinde de “Maniheist” kelimesine rastlanmamıştır. Durkin-Meisterernst 2004, 410'da listelenen bu semantik anlama sahip kelimelerin hepsi farklı bir kökene sahiptir: Part dilinde drōdzādag kelimesi, "refahın çocuğu", yani bir Maniheist (Durkin-Meisterernst 2004, 140); Orta Farsça kelime nāf zīndag, "yaşayan aile" (Durkin-Meisterernst 2004, 238) - muhtemelen kısmen πωϖϖϖϖ†ⲓⲛⲁⲩⲉⲧⲏⲣⲟⲩⲙⲁⲓⲥⲱⲃⲉnawayyā de-šarbetā ḥayyetā'ya karşılık gelir; Part dilinde ve Orta Farsçada ramorramag kelimesi, “sürü” (Durkin-Meisterernst 2004, 296); Part dilinde ve Orta Farsçada dēn kelimesi, “din, dini topluluk” (Durkin-Meisterernst 2004, 150); Orta Farsça kelime māzdēs, “Mazdā'ya tapınma”, “Zerdüştlük”ün Maniheizm için de kullanılan sıfatı” (Durkin-Meisterernst 2004, 227). Bu literatürde Hristiyan sözcüğü de bulunmaz, ancak Hristiyanlar için hem özerk hem de ek ad olarak kullanılan Farsça bir Hristiyan kelimesi olan tarsāg, “(Tanrıdan) korkan” (krş. De Blois 2002, 9-10), yayınlanmamış Orta Farsça metin M15 V 1'de muhtemelen “Hristiyanlık” anlamına gelen tarsāgī kelimesiyle bağlantılı olabilir (Henning 1937, 88; De Blois 2002, 9 n. 2004, 325). Ayrıca kelime Soğdca'da hem Nasturi Hristiyanlar tarafından bir özerk isim olarak, hem de Hristiyanlar için Soğdca-Maniheist metinlerde bir ek ad olarak kullanılmaktadır; son bahsedilen metinlerde açıkça Manicilerden farklı bir grubu belirtir: tarsāk, tarsākānē, tarsākānc ve ayrıca tarsākȳā, “Hristiyanlık”; bkz. Gharib 1995, 391 ve De Blois 2002, 9-10. Latin Maniheistlerin kendilerini Hristiyan olarak adlandırmaları ve İranlı Maniheistlerin kendilerini Mazda'ya tapanlar olarak adlandırmaları elbette hepsinin kendilerini gerçekten yalnızca Maniheist olarak gördükleri, dolayısıyla kendilerini tanımlamalarının yalnızca taktiksel ve samimiyetsiz olduğu anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir. Gerçek şu ki, Maniheist kimliğİN değİşmez unsuru her zaman Mani'nin cemaatine ait olma duygusu olmuştur (her ne kadar bu nadiren "Maniheist" kelimesiyle ifade edilse de), ancak bu, Hristiyan ya da İran diniyle özdeşleşmelerin ortadan kalktığı anlamına gelmez.

Kutsal gelenekler taktikseldi. Maniheistlerin çok farklı kültürel bağlamlarda ve yüzlerce yıl boyunca değiştirilemez bir kimliklerini koruyabilmeleri de tarihsel olarak mantık dışıdır.

## --- SAYFA 213 ---

194 nils arne pedersen “Mani, Mesih İsa'nın Havarisi”, Süryanice formunu Paris'teki Bibliothèque Nationale'de bulunan kaya kristali bir mühürden biliyoruz.40 Ne yazık ki kesin deliller mevcut değil. Ancak bununla uyumlu olarak okunabilecek bir pasaj, İain Gardner tarafından Medinet Madi'nin henüz yayınlanmamış bir Mani-mektubu olan Yedinci Ktesiphon Mektubu'ndan alıntılanmıştır. Gardner'ın alıntısında şu şekilde yazıyor: “[...] iyi kurtarıcımız, tanrımız İsa Mesih adına, seni adına seçtiğim kişi adına.”41 Bibliyografya Allberry, C.R.C. 1938: Bir Maniheist Mezmur Kitabı. Bölüm II. Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki Maniheist El Yazmaları, II. Stuttgart: W. Kohlhammer. Bagnall, Roger S. 1997: Kellis Tarımsal Hesap Kitabı (P. Kell. IV Gr. 96). Dakhleh Oasis Projesi: Monograph 7. Oxford: Oxbow Books. Bauer, Walter 1964: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Zweite, durchgeseheneAuflagemiteinemNachtragvonGeorgStrecker.Tübingen:Mohr. Beck, Edmund 1957: Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses. Herausgegeben von Edmund Beck. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 169. Scriptores Syri 76. Louvain: Imprimerie Orientaliste. Bedjan, Paul 1895 (ed.): Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, Nestoriens. Paris ve Leipzig: Harrassowitz. Bickerman, Elias 1986: “Hristiyanların Adı.” Yahudi ve Hristiyan Tarihi Çalışmaları III. Leiden: E.J. Brill, 139–151. Böhlig, Alexander 1966: Kephalaia. Grup I, Zweite Hälfte. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Stuttgart: W. Kohlhammer. ——— 1968: MysterionundWahrheit.GesammelteBeiträgezurSpätantikenReligionsgeschichte.ArbeitenzurGeschichtedesSpäterenJudentumsunddesUrchristentums 6. Leiden: E.J. Brill. Braun, Oskar 1915: Ausgewählte Akten persischer Märtyrer mit einem Anhang: Ost-syrischesMönchsleben.AusdemSyrischenübersetztvonOskarBraun.Bibliothek der Kirchenväter 22. Kempten & München: Kösel. Brinkmann, Augustos 1895: Alexandri Lycopolitani ContraManichaeiopinionesdisputatio editit Augustus Brinkmann. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana. Leipzig: Teubner. Brock,SebastianP.1977:“Yunancayı temsil eden Suriye'nin sınırlamaları.”Bruce M.Metzger: Yeni Ahit'in Erken Versiyonları. Kökeni, Aktarımı ve Sınırlamaları. Oxford: Clarendon Press, 83–98. De Blois, François 2002: “Naṣrānī (Ναζωραῖος) ve ḥanīf (ἑθνικός): 40 Menasce ve Guillou Üzerine Çalışmalar 1946. 41 Gardner 2007, 91, yayınlanmamış Medinet Madi kodeksine atıfta bulunarak Berlin P. 15998. Bu pasaj aynı zamanda yukarıda alıntılanan Kephalaia 259:11-13'ten oldukça farklı bir şey söylüyor gibi görünüyor.

## --- SAYFA 214 ---

Batı geleneğinde Maniheiztlerin kendilerini tanımlamaları 195 Hristiyanlığın ve İslam'ın Dini Kelime Dağarcığı. Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu Bülteni 65. Londra, 1-30. Durkin-Meisterernst, Desmond 2004: Maniheizt Orta Farsça ve Part Sözlüğü. Maniheizt Metinler Sözlüğü III,1. Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia. Turnhout: Brepols. Funk, Wolf-Peter 1999-2000: Kephalaia I,2. Zwei Bände. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Stuttgart: W. Kohlhammer. Gardner, Iain 1995: TheKephalaiaoftheTeacher.TheEditedCopticManichaeanTexts inTranslationwithCommentary.NHMSXXXVII.Leiden,NewYork,Köln:E.J.Brill. ——— 2007: Kellis Literary Texts 2. Düzenleyen: Iain Gardner. Katkılarıyla M. Choat, M. Franzmann, W.-P. Funk ve K.A. Worp. Dakhleh Oasis Projesi: Monografi 15. Oxford: Oxbow Books. ——— 2010: "Mani'nin Dini Gelişiminin ve Maniheizt Kimliğinin Arkeolojisinin Anlaşılmasına Doğru." Din ve Cezalandırıcı Mantık: Profesör Garry W. Trompf Onuruna Yazılar. Düzenleyen: Carole M. Cusack ve Christopher Hartney. Leiden-Boston: Brill, 147-158. Gardner, Iain ve Samuel NC Lieu 2004: Roma İmparatorluğu'ndan Maniheizt Metinler. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Gharib, B. 1995: Sogdian Dictionary.Sogdian—Farsça—İngilizce. Tahran: Farhangian Yayınları. Henning, Walter Bruno 1937: "Orta Farsça ve Partça kelimelerin bir listesi." Doğu Çalışmaları Okulu Bülteni 9. Londra, 79-92. Kugener, M.-A. & F. Cumont 1912: L'inscription manichéenne de Salone. M.-A. Kugener ve F. Cumont, Recherches sur le manichéisme, II Extrait de la CXXIIIe Homélie de Sévère d'Antioche, III L'inscription de Salone, Brüksel: Lamerin, 175-177. Lim, Richard 2008: "Nomen Manichaeorum ve Geç Antik Çağdaki Kullanımları." Geç Antik Çağda Sapkınlık ve Kimlik. Düzenleyen: Eduard Iricinschi&Holger M.Zellentin. Antik Yahudilikte Metinler ve Çalışmalar 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 143-167. Mansfeld, Jaap & P.W. van der Horst 1974: Düalizme karşı İskenderiyeli bir Platoncu. Lycopolisli İskender'in İncelemesi 'Maniheus Doktrinlerinin Eleştirisi'. Giriş ve Notlarla birlikte çevrilmiştir. Leiden: E.J. Brill. Marksches, Christoph 2007: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Antik Hristiyan Teolojisinin Önemi. Tübingen: Mohr Siebeck. Menasce, P. de & A. Guillou 1946: "Un kaşe manichéen de la Bibliothèque Nationale". Revue de l'histoire des Religions 131. Paris, 81-84. Nau, F. 1907: "Bardesan, Liber legum Regionum cuius textum syriacum Vocalium Signis Instruxit, latine vertit F. Nau. Ek açıklamaibus locupletavit Th. Nöldeke." Patrologia Suriyeca opera omnia ss'yi tamamlıyor. patrum, doctorum scriptorumque catholicorum quibus accedunt aliorum acatholicorum auctorum scripta quae ad res ecclesiasticas ilgili quotquot syriace supersunt secundum codices prae-sertim londinenses, parisienses, vaticanos accurate R. Graffin, I,2. Paris: Firmin Didot, 490-658. van Oort, Johannes 2001: "Secundini Manichaei Epistula: Augustine Çağında Roma Maniheizt 'İncil' Argümanı." Latin Batı'da Augustinus ve Maniheizm. Uluslararası Birliğin Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri



## --- SAYFA 215 ---

196 Maniheist Çalışmaların (IAMS) hiçbir şekilde benimsenmesi söz konusu değildir. Johannes van Oort, Otto Wermelinger ve Gregor Wurst tarafından düzenlenmiştir. NHMS XLIX. Leiden, Boston, Köln: Brill, 161-173. ——— 2010: "Augustine'in Yaşamında ve Çalışmasında Maniheist Hristiyanlar." Kilise Tarihi ve Din Kültürü 90.4. Leiden, 505-546. Pedersen, Nils Arne (ed.) 2006: Maniheist Vaazlar: Şimdiye Kadar Yayınlanmamış Bir Sayıda Parçayla. CFM, Seri Coptica 2. Turnhout: Brepols. Peterson, Erik 1959: "Christianus." Frühkirche, Judentum und Gnosis. Çalışma ve Untersuchungen. Roma, Freiburg, Viyana: Herder, 64-87. Vander Plaetse, R. & C. Beukers 1979: SanctiAureliiAugustiniDehaeresibusadQuod-vultdeum liber unus. Cura ve stüdyo R. Vander Plaetse ve C. Beukers. CCL XLVI. Aurelii Augustini operası, pars XIII,2. Turnhout: Brepols, 263-358. Polotsky, Hans Jakob (ed.) 1934: Manichäische Homilien. Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty I. Stuttgart: W. Kohlhammer. Romeny, Ba ter Haar 2005: "MS 70'den Sonraki Dönemde Suriye'de Yahudilik ve Hristiyanlığın Gelişimi Üzerine Hipotezler.". Huub van de Sandt (ed.): Matthew ve Didache. Aynı Yahudi-Hristiyan Çevresinden İki Belge mi? Assen: Van Görcum, 13-33. Schaefer, Hans Heinrich 1927: Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. Sonderdruck aus Vorträge der Bibliothek Warburg, IV, Vorträge 1924-1925. Leipzig: B.G. Teubner. Schmidt, Carl, Hans Jakob Polotsky ve Alexander Böhlig, 1940: Kephalaia. Grup I. 1. Yarı. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Stuttgart: W. Kohlhammer. Teske, Roland J. 1995: The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century; I/18: Arianizm ve Diğer Sapkınlıklar: Sapkınlıklar - Augustine'e Memorandum - Priscillianistlerin ve Origenistlerin Reddedilmesinde Orosius'a - Arian Vaazı - Bir Arian Vaazına Cevap - Maximinus ile Tartışma - Maximinus'a Cevap - Kanun ve Peygamberlerin Düşmanına Cevap. Giriş, çeviri ve notlar: Roland J. Teske. New York: New City Press. ——— 2006: Aziz Augustine'in Eserleri. 21. Yüzyıla Yönelik Bir Çeviri; I/19: Maniheist Tartışma: Katolik Yaşam Tarzı ve Maniheist Yaşam Tarzı - İki Ruh - Bir Maniheist olan Fortunatus ile Tartışma - Mani'nin Müridi Adimantus'a Cevap - Vakıf olarak bilinen Mani Mektubu'na Cevap - Bir Maniheist olan Felix'e Cevap - İyinin Doğası - Bir Maniheist olan Secundinus'a Cevap. Giriş ve notlar: Roland Teske. New York: New City Press. ——— 2007: Aziz Augustine'in Eserleri. 21. Yüzyıla Yönelik Bir Çeviri; I/20: Bir Manici olan Faustus'a yanıt. Giriş, çeviri ve notlar: Roland Teske. Editör Boniface Ramsey. New City Press, New York. Waddington, W.H. 1870: Yazıtlar Grecques ve Latines de la Syrie recueillies et expliquées. Paris: Firmin Didot. Zycha, Iosephus 1891-1892: Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra Epistulam Fundamenti, Contra Faustum, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, accedunt Evodii De fide contra Manichaeos ve Commonitorium Augustini, praefatione utriusque partis praemissa'yı destekliyor. CSEL XXV (Bölüm VI Pars 1-2), Viyana: F. Tempsky.

## --- SAYFA 216 ---

EK ARAŞTIRMAYA GENEL BAKIŞ

## --- SAYFA 217 [Görsel / Boş] ---

## --- SAYFA 218 ---

MANİKE PİSKOPOSU FAUSTUS: BİR YÜZYILLIK BURSUN SONRA ARAŞTIRMANIN DURUMU Gijs Martijn van Gaans Giriş: 1929 ve Sonraki Yılların Keşifleri Geçen yüzyıl boyunca Mısır'ın kuru kumlarının antik tarih hazinesi olduğu kanıtlandı. Kurak iklim, antik tarihte çok sayıda alanın büyük ölçüde kazanç sağladığı çok sayıda tarihi kaynağı korumuştur. Bu alanlardan biri Maniheizm çalışmasıdır. Mısır'da önemli sayıda Maniheist metin ele geçirildi. 1929'da Mısır'ın Medinet Madi vahasında yedi papirüs el yazması bulundu. Bunların Öğretmenin Kephalaia'sını, Mani'nin Mektuplarını, Yaşayan İncil'in Synaxeis'ini, bir Maniheist Kilisesi tarihini, bir mezmur kitabını, bir vaaz koleksiyonunu ve Efendim Mani'nin Bilgeliğinin Kephalaia'sını içerdikleri ortaya çıktı. Tüm bu metinler Kipti dilinde yazılmıştır ve MS 350-400 civarına tarihlenmektedir. Bunlar orijinal Süryanice metinlerin tercümeleridir ve en azından Maniheist kilisesinin ilk yüzyılına kadar uzanır. Bir başka önemli kaynak da Kahire antika pazarında ortaya çıktı ve 1969'da Köln Üniversitesi tarafından satın alındı. Köln Mani Kodeksi (CMC) olarak adlandırılan bu kod Yunanca yazılmış olup yine dördüncü yüzyıldan kalmadır, ancak daha sonraki bir tarih de önerilmiştir. Metin, Mani'nin bazı müritlerinin onun önceki yaşamı ve misyonerlik yolculukları hakkında yazılı tanıklıklarını sunuyor. Ayrıca, 1980'lerden itibaren Mısır'ın Dakhleh Vahası'nda (Roma döneminden kalma Kellis köyü) yapılan kazılarda burada bir Maniheist topluluğun olduğuna dair papirolojik kanıtlar ortaya çıkarıldı. Avustralya'da yürütülen kazı projesi, Maniheist inananlar tarafından yazılan yasal belgeler ve kişisel yazışmalar da dahil olmak üzere çok sayıda çeşitli kaynağı gün yüzüne çıkardı.1 Tüm bu temel Maniheist kaynaklar, eski Maniheizm dinine dair içgörümüzü artırdı. Ayrıca bilim adamlarının Batı dini düşüncesi üzerindeki Maniheist etkisini daha yakından analiz etmelerini sağladılar. Ta ki 1 lain Gardner ve Samuel N.C. Lieu, Roma İmparatorluğu'ndan Maniheist Metinler, Cambridge, Cambridge University Press 2004, 35-45.

## --- SAYFA 219 ---

Bu konudaki en önemli kaynağımız Kuzey Afrikalı kilise babası Augustine (354-430) idi. İznik Hristiyanlığına geçmeden önce yaklaşık on yıl boyunca Maniheist Kilisesi'nin tanınmış bir denetçisiydi. Hippo Regius'un (bugünkü Cezayir'deki Annaba) piskoposu olarak Augustine, Maniheist rakiplerine karşı Katolik inancını şiddetle savundu. Kendisi Maniheizm'in "şeytan tuzağından" kaçtığı için, bu rakip Kilise'nin yanlış inançlarını çürütmeye uygun bir kişi olarak görülmüş olmalı. Maniheist doktor Felix ve papaz Fortunatus gibi bazı rakiplerle, sırasıyla Augustinus'un Contra Felicem Manichaeum ve Acta contra Fortunatum Manichaeum'unda korunan açık tartışmalarda karşı karşıya geldi.2 Diğerlerine ise yazılı olarak tepki gösterdi. Örneğin, Contra Secundinum'unda Romalı denetçi Secundinus'a yanıt verdi. Manicilerle yapılan bu tartışmalar son yıllarda büyük ilgi gördü. 'Augustine ve Maniheizm' konulu yeni bir kitapta Felix, Fortunatus ve Secundinus hakkında birkaç yeni katkı sunuldu.3 Bu katkılar yalnızca tartışmaların gidişatını değil, aynı zamanda söz konusu olan ana teolojik konumları da anlamayı amaçlıyor. Augustinus'un Maniheist etkilerinin analizini mümkün kılan aynı kaynaklar, aynı zamanda onun muhaliflerinin Maniheist geçmişini anlamamıza da olanak tanır. Bu rakipler arasında, Milevis'li Maniheist piskopos Faustus, iki ana nedenden dolayı daha yakından ilgiyi hak ediyor. İlk olarak Augustine onunla Kartaca'daki Maniheist Kilisesi'nin denetçisi iken tanıştı. Katolik piskopos, İtirafları'nın iyi bilinen bir bölümünde karşılaşmalarını anlatır.4 Neredeyse dokuz yıl boyunca yoğun bir özlemle Faustus'un gelişini beklemişti. Bir denetçi olarak Augustine, Maniheist astrolojik öğretileri filozofların öğretileriyle karşılaştırmıştı. Felsefi yazılar, gündönümü ve tutulma gibi olaylara ilişkin daha makul açıklamalar sunduğundan, Maniheist öğretilerden şüphe etmeye başlamıştı.5 His 2 Acta contra Fortunatum Manichaeum, François Decret ve Johannes van Oort'un çevirisi, girişi ve yorumu (CFM SL II), Turnhout, Brepols 2004. 3 Jason D. BeDuhn, 'Did Augustine Win His Fortunatus'la Tartışmak mı?' şurada: Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nicklas & Madeleine Scopello (eds.), 'Gerçeğin İzinde': Augustine, Maniheizm ve diğer Gnostisizm. Johannes van Oort at Sixty için çalışmalar, NHMS 74, Leiden-Boston: Brill 2011, 463-480; Andreas Hoffmann, 'Secundinus in der Diskussion mit Augustinus über das malum: Beobachtungen zu den augustinisches Quellen der Epistula Secundini', aynı yerde, 481-518; Giulia Sfameni Gasparro, 'Felix ile Tartışma: Augustine'in Polemiklerinin Temaları ve Modaliteleri': aynı yerde, 519-544. 4 Konf. 5.6.10-5.7.13. 5 Konf. 5.4.6.

### --- SAYFA 220 ---

Ancak Maniheist piskopos Faustus'un iman kardeşleri Augustine'e Faustus'un şüphelerini ortadan kaldıracığına dair güvence verdiler. Ama sonunda Maniheist piskoposla uzun zamandır beklenen karşılaşma büyük bir hayal kırıklığıydı. Faustus bu konuları tartışmak bile istemedi. Üstelik Augustine, Faustus'un liberal sanatlar konusunda kendisinden beklediğinden daha az bilgili olduğunu gördü. Eğer Maniheizm'in sunabileceği en iyi şey buysa, ona bağlı kalmak da mümkün değildi. Augustine, Maniheist inancından tamamen memnun değildi. İkincisi, Maniheist piskopos özellikle ilgiyi hak ediyor, çünkü bizzat kendisi bir noktada Capitula adlı bir eseri yayımladı. Bu çalışma Augustinus'un yazılarından birinde korunmuştur: 33 kitaptan oluşan çok kapsamlı Contra Faustum Manichaeum. Capitula adlı eserin kendisi Batı Maniheizminin bize ulaşan en kapsamlı yazılarından biridir. Augustine, eserin bazı (Katolik Hristiyan) 'kardeşlerinin' eline geçtiğini anlatır. Piskoposlarından, 'doğru Hristiyan inancına ve Katolik hakikatine' aykırı olduğu için bu esere yanıt vermesini istediler.<sup>6</sup> Augustine razı oldu ve önce Faustus'un metninin tamamını alıntılarla eseri bölüm bölüm çürüttü. Böylece Capitula, İtiraflar'da ortaya çıkan Faustus imajını önemli ölçüde tamamlamamıza olanak tanıyor. Çalışma aynı zamanda dördüncü yüzyıldan kalma bir Maniheist piskoposun mesajını kendi bağlamında, yani tehdit altındaki bir gnostik Kilisenin tarihsel bağlamı içinde yeniden yapılandırmak için de kullanılabilir. 1. 1929 Buluntuları Öncesi Bilimsel Tartışma 1.1. Albert Bruckner İsviçreli bilim adamı Albert Bruckner, Faustus'un Capitula'sını yirminci yüzyılda inceleyen ilk kişiydi.<sup>7</sup> Çalışmayı Maniheist (Hristiyan olmayan) propagandanın bir aracı olarak nitelendirdi. Capitula'da mevcut olan Hristiyan unsurları, Hristiyan inançlarının gerçek ifadelerinden ziyade polemik araçları olarak yorumlanmalıydı.<sup>8</sup> Bu öncül, Bruckner'ın araştırmasının bakış açısını belirledi. 6 c. Faust. 1.1. 7 Albert Bruckner, Faustus von Mileve: Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus, Basel: Friedrich Reinhardt 1901. 8 Bruckner, Maniheizm'i esasen Hristiyan olmayan bir din olarak görüyordu. Mani'nin Hristiyanlıkla çok az bağlantısı olduğuna inanıyordu. Yüz yıldan fazla bir süre sonra bu görüş oldukça tartışılıyor. Din tarihçileri ve Patristik akademisyenler, diğerlerinin yanı sıra, Maniheizm'i giderek daha fazla kendi başına bir Hristiyan akımı olarak görüyorlar.

### --- SAYFA 221 ---

Faustus'un Katolik Tefsirine Eleştiri Bruckner, Faustus'un Hristiyan (Katolik) tefsirine yönelik eleştirisini Capitula'nın ana teması olarak değerlendirdi. Bu eleştiri iki konu üzerinde yoğunlaştı. İlk olarak Faustus, Eski ve Yeni Ahit'in tamamen farklı olduğunu vurguladı; Katolikler bunu açıkça yalanladı. Faustus, bu Katolik inkarının mantıksız olduğunu düşünüyordu (c. Faust. 8.1). Ona göre İsa'nın Mutlulukları Musa Kanunuyla açıkça çelişmektedir. Faustus ayrıca İsa'nın gelişinin Eski Ahit'teki peygamberler tarafından önceden bildirildiği fikrini de reddetti. Onun Hristiyan inancının geçerliliği, ilahi tanıklık ve İsa'nın eserleriyle yeterince kanıtlanmıştı (c. Faust. 12.1). Dahası Faustus, İsa'nın Yasayı yerine getirmediğini iddia etti. Onun çalışmaları ve öğretileri, Faustus'a, İsa'nın aslında Yahudi Yasasını kaldırdığını kanıtladı. Ve her ne kadar aksini söyleseler de, ona göre Katolikler de Eski Ahit'i Maniheistler kadar reddediyorlardı. Sünnet ve Şabat'ı tutmak gibi bazı temel emirlerine uymayı açıkça reddettiler. İkinci olarak Faustus, Hristiyan Kutsal Yazılarının Yahudi düşmanlar tarafından tahrif edildiğine inanıyordu. Yalnızca Yeni Ahit'i kabul etti, çünkü onun Cennet Krallığı ve sonsuz yaşam vaatleri, Eski Ahit'in dünyevi ve dünyevi vaatlerine tercih edilir (c. Faust. 4.1). Maniheist piskoposa göre müjde, Mesih'in vaazlarından ve emirlerinden başka bir şey değildir (c. Faust. 5.2). Ancak onun görüşüne göre, Katolikler tarafından kullanılan İnciller bundan daha fazlasını içeriyordu, çünkü ne İsa ne de onun havarileri bunların tek yazarları değildi. Daha sonra insanlar havarilerin isimlerini kullanarak yeni pasajlar eklemişlerdi. Faustus, tahrif edilmiş Kutsal Yazılardan gerçek müjdeyi yeniden inşa etmek için eleştirel ve tamamen mantıksal bir tefsir kullandı. Yalnızca benzer bir bağlamda tekrarlanan kelimeleri gerçek olarak kabul etti. Üstelik bu sözler ancak birlikte incelendiğinde doğru bir şekilde anlaşılabilirdi.<sup>9</sup> Faustus, İsa'nın doğumu ve soyağacıyla ilgili tüm hikayeleri ve ayrıca her iki vasiyetin birliğini destekler görünen pasajları reddetti. Bu makalenin kapsamı Faustus'un argümanlarını çok ayrıntılı olarak tartışmaya izin vermiyor. Ancak bir argümanın özel olarak dikkate alınması gerekir çünkü bu, Faustus'un yorumlarına iyi bir örnek teşkil etmektedir. Daha sonra açıklığa kavuşturulacağı gibi, bu argüman Faustus'un polemikindeki merkezi bir metinle ilgilidir, yani Matta 5:17 ("Yasa'yı ya da Peygamberleri yok etmeye geldiğimi düşünmeyin. Ben yok etmeye değil yerine getirmeye geldim."). Eski ve Yeni Ahit arasındaki eşitsizliği kabul eden Faustus, mantıksal olarak bu ayeti kabul etmekte isteksizdi. O 9 Bruckner, Faustus von Mileve, 62.

### --- SAYFA 222 ---

Maniheist piskopos Faustus 203 bu sözleri yalnızca Matthew'un aktardığına dikkat çekti. Ancak İsa bunları söylediğinde Matt'in kendisi orada değildi. O zamanlar İsa, Matta'yı öğrencilerinden biri olarak bile seçmemişti. Elçi Yuhanna oradaydı ama onun müjdesinde bu veya buna benzer sözlerden bahsedilmiyor. Dolayısıyla Faustus, 'eingewandter AdvokatnachdiesemZeugenverhör' olarak Matta 5:17'nin gerçekliğinin şüpheli olduğu sonucuna vardı.<sup>10</sup> Maniheist piskopos ek bir argüman daha sundu. Matta 9:9 Matta'nın elçi olduğu anı anlatır. Bunu birinci yerine üçüncü şahıs kullanarak yapar ("Ve İsa oradan geçerken, Matta adında bir adamın gelenek makbuzunun başında oturduğunu gördü ve ona, Beni takip et dedi. O da kalkıp onu takip etti."). Faustus bu ayete dayanarak Matta'nın müjdenin tamamını kendisinin yazmış olamayacağını savundu. Bu nedenle Matta 5:17'yi İsa'nın gerçek sözleri olarak reddetti (c. Faust., 17.1).<sup>11</sup> Pavlus'un Mektupları bile Faustus'un yorumsal eleştirisinden kaçamadı. Bruckner, Rom'u da reddettiğini belirtiyor. 1:3, 1Tim. 4:1-3 ve Titus 1:15, diğerleri arasında.<sup>12</sup> Faustus'un Maniheizmi 1929'da Maniheist metinlerin önemli keşfinden onlarca yıl önce yazan Bruckner'ın Maniheizm hakkındaki bilgisi açıkça sınırlıydı. Yine de Capitula'da bazı farklı Maniheist teolojik fikirlerin olduğunu fark etti: iki ilkeye ilişkin efsane (c. Faust. 20.2) ve Maniheist Teslis inancı. Faustus, Teslisçi Tanrı kavramında, anlatılamaz ışık olan Her Şeye Gücü Yeten Baba'yı iyilik ilkesiyle eşitledi. Oğul Mesih, ikinci görünür ışık ile eşitlendi. Kutsal Ruh'un dünyayı hamile bıraktığına ve böylece 'Acı Çeken İsa'yı (Iesus patibilis) ortaya çıkardığına inanılıyordu. Ancak Bruckner'a göre, bu İsa, Faustus'un fikirlerinde bir Fremdkörper gibi görünüyor: Maniheist piskopos, bu İsa kavramını kendi teolojisine entegre etmiş gibi görünmüyor.<sup>13</sup> Bruckner, Faust'un çarmıha gerilmeyle ilgili öğretisel bir bakış açısı öğrettiğini iddia ediyor. Maniheist polemikçi İsa'nın iki yönlü olduğunu kabul etti: Meryem'in oğlu ve Tanrı'nın Oğlu. İsa'nın vaftizinde birleşmişlerdi (c. Faust. 12.1). Ancak dünyevi ve gökteki İsa bir şekilde ayrı kaldı. Tanrı'nın Oğlu Meryem'in oğlunu giydirdi ve sonunda acı çekmedi 10 A.g.e., 52. 11 A.g.e., 52-53. 12 Aynı eser, 60. 13 Aynı eser, 20-21.

### --- SAYFA 223 ---

204 Martijn van haçi kazandı. Faustus tutkunun gerçekten bedensel değil, mistik bir acı olduğunu anlamıştı.<sup>14</sup> Bruckner'a göre Faustus'un Maniheist propagandaya katkısı büyüktü. Argümanlarını desteklemek için Yeni Ahit Kutsal Yazılarını kullanırken, mevcut polemik materyalini artırdı ve aynı zamanda sağlam eleştirel yorum ilkeleri oluşturdu. Onun propagandası, Katolik Hristiyanlar arasında Kutsal Yazılara ilişkin bilgi eksikliğini hedef alıyordu. Bu Katolik eksiklik, Kutsal Yazılara (Bibelglauben) olan inançlarıyla keskin bir tezat oluşturuyordu.<sup>15</sup> Faustus, görüşlerini büyük bir ironi ve iğneleyici bir alaycılıkla dile getirdi. O halde Bruckner'ın görüşüne göre Faustus, gezgin Maniheist öğretmene iyi bir örnektir. Kitleleri Katolik inancının yanlışlığı konusunda kamuya açık tartışmalar yoluyla ikna etmek için İncil eleştirisini ve Katolik yorumunu kullandı. Capitula adlı eser, Maniheist öğretmenlerin yokluğunda Maniheistler tarafından kullanılacak olan propaganda yazılarının bir örneği olarak görülüyor. 1.2. Paul Monceaux 1926'da Fransız bilim adamı Monceaux, Le manichéen FaustusdeMilev.RestitutiondesesCapitula adlı eserini yayınladı.<sup>16</sup> Monceaux, Faustus'un yazılarını bireysel capitula'ların (sing. capitulum = küçük bölüm) bir derlemesi olarak nitelendirdi. Capitulum terimi, Kutsal Yazılardan yapılan bir alıntıyı ve ardından bu alıntının ele aldığı tartışmanın yorumsal bir analizini ifade ediyordu. Dolayısıyla Capitula, Maniheist piskopos Faustus'un<sup>17</sup> tartışma konusuydu ve bu nedenle çalışma polemik olarak değerlendirilmelidir. Maniheist Kilisesi dinleyicilerinin inançlarını savunmalarına yardımcı olmak için yazılmıştır. Bireysel kapitula, bu dinleyicilere, özellikle Katolik muhaliflerin tartışmalarda sorabileceği sorulara yanıtlar sağladı.<sup>18</sup> Monceaux, çalışmanın doğasını ve amacını tartışsa da, her şeyden önce, bireysel kapitulanın orijinal sırasını yeniden oluşturmak istiyordu. Ona göre Augustine bunları Faustus'un orijinal sırasına göre aktarmadı. Contra Faustum'un ardışık kütüphaneleri sıklıkla birbiriyle ilgisi olmayan tartışmaları tartışıyor, ancak bazı alıntılar böyle bir ilişki olduğunu öne sürüyor. Örneğin, 14 aynı eser, 59-60. 15 Aynı eser, 47. 16 Paul Monceaux, LeManichéenFaustusde Milev.Restitutiondeses Capitula, Paris: Imprimerie Nationale 1926. 17 'Bref, les controverses du Manichéen étaient des Capitula,' aynı eser, 17. 18 'Cet ouvrage de Faustus était une sorte de manuel özü dilerim à l'usage des Manichéens, surtout des laïques.' Ibidem, 17-18.

## --- SAYFA 224 ---

Maniheist piskopos Faustus 205, c. Faust. 32.1 Faustus, Eski Ahit'teki peygamberlerin Mesih'i ilan edip etmediklerini inceleyeceğine söz verdi. Sonraki kitap c. Faust. Ancak 33 bu konuyu tartışmıyor. Monceaux, Augustine'in aldığı tüm kapitülalara tepki gösterdiğini ve sırayı kendisinin değiştirmedini savundu. Burada, daha sonra kopyacıların sırayı değiştirmesi olasılığını reddetti. Her nasılsa orijinal sipariş, Augustine işi almadan önce kayboldu. Monceaux'nun görüşüne göre, Roma Afrika Katolikleri tüm kapitülasyonları parça parça toplamışlardı. Daha sonra monaulumen'leri kopyaladılar ve bunu tek bir kitap olarak piskoposlarına teslim ettiler.19 Monceaux'nun yeniden inşası basit bir yöntemle dayanıyor. İlk olarak Augustine'in Retractations (Retr. 2.7) adlı eserinde bahsettiği eserin ana temalarını kabul ederek işe başladı: Eski Ahit'in, Kanun'un ve peygamberlerin eleştirisi; Faustus'un Eski Ahit'in Tanrısı hakkındaki görüşü; Enkarnasyon hakkındaki görüşü; ve Yeni Ahit'in Kutsal Yazılarının tahrif edildiğine olan inancı. Monceaux, her bir kapitulum'u ayrı ayrı inceledikten sonra, her kategorideki en iyi mantıksal sırayı aramadan önce onları bu kategorilerden birine yerleştirmiş görünüyor. Son olarak çalışması Capitula'nın Latince yeniden yapılandırılmış bir versiyonunu sunuyor. 2. 1929'dan sonra 2.1. François Decret 1970 yılında François Decret, Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine adlı eserini yayınladı. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix ve saint Augustin.20 Decret, Augustinus'un tanınmış sözcüleri Fortunatus, Faustus ve Felix ile olan tartışmalarını analiz ederek Kuzey Afrika Maniheizminin doğasını inceledi. Bruckner ve Monceaux gibi Decret de Faustus'un Capitula'sını "en iyiler için bir özet olarak kullanıyor"21 Faustus bu eserini sürgündeyken yazmaya başladı.22 Bu sürgün onun misyonerlik faaliyetlerini istemeden de olsa askıya almıştı. Benzer faaliyetleri desteklemek amacıyla ana polemik argümanlarını kaydetti. 19 Ibidem, 24. 20 François Decret, Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin, Paris: Études Augustiniennes 1970. 21 Ibidem, 61. 22 Faustus 385/386'da Manichaea'da suçlandı ve bu şekilde Akdeniz'de bir adaya sürüldü.

## --- SAYFA 225 ---

Diğer Maniciler tarafından 206 gijs martijn van gaans. Çalışmasını serbest bırakıldıktan sonra tamamlayıp yayınlamış olabilir.23 Kararname, Monceaux'nun Capitula'yı iade etmesini şüpheli buluyor. Öncelikle Faustus'un kapitulasının tamamını Augustine'in alıp almadığından emin değiliz. Ancak Monceaux gibi o da Retractations'da bahsedilen ana temaları kabul ediyor. Yine de, Pavlus'un mektuplarındaki eklemeleri tartışan başlıklar ile İncillerdekiler arasında ayrım yaptı.24 Faustus'un Kapitula'sındaki Maniheist Mit Mısır'da Maniheist metinlerin keşfinden bu yana, Maniheist fikirler ve mitler hakkındaki bilgimiz genişledi. Decret, bu fikirleri Contra Faustum'da ve bir yanda Augustine ile diğer yanda Fortunatus ve Felix arasındaki tartışmalarda görülenlerle karşılaştırdı. Faustus'un nadiren açıkça Maniheist mitlerden bahsettiği sonucuna vardı. Decret'in Contra Faustum'u yakından okuması, bu mitlerin kesinlikle Faustus'un teolojik düşüncesinin arka planını oluşturduğunu gösterdi. Faustus'un teolojisiyle ilgili olarak iki konu daha ayrıntılı olarak tartışılmalıdır: temel Maniheist düalizm ve buna karşılık gelen hem Tanrı hem de şeytan kavramları ve Faustus'un soteriolojik inançları. Faustus, Karanlık ilkesini M.Ö.'de Işık ilkesinden açıkça ayırdı. Faust. 20.1-4, 21.1 ve 25.1. Faustus, bu Maniheist düalizmden ve altta yatan Tanrı ve kötülük kavramlarından rahatsız olmuş gibi görünüyor. Okuyucu c'deki Tanrı kavramına bir göz atıyor. Faust. 25.1. İlgili kapitulumda Faustus, Katoliklerin Tanrı'nın sınırlı olduğuna inanıp inanmadığı sorusuna tepki gösterdi. Maniheistler, Karanlık ilkesinin iyilik ilkesine sınır koyduğunu kabul ettiler. Faustus savunmasında, Katoliklerin de Tanrılarını Maniheistler kadar sınırladığını savundu. Retorik olarak İbrahim'in Tanrısına, İshak'ın Tanrısına ve Yakup'un Tanrısına dua edip etmediklerini sordu. Katolik Hristiyanlar, Eski Ahit'i bu şekilde kabul ederek, bir çobanın yalnızca kendi işaretiyle damgalanan koyunları sürüsü olarak kabul etmesi gibi, Tanrı'nın da kendisini sünnetlilerle sınırladığını kabul etmiş olurlar. Bu cevabıyla hem düalizmi inkar etmedi hem de Maniheist mitleri uzun uzadıya tartışmaktan kaçındı. Faustus, Karanlık Ashylē ilkesine değiniyordu (madde;c.Faust.21.1). Hylē'nin doğası konusunda da açık sözlü değil. Ona 'iblis' adını verdi (c. Faust. 21.1), çünkü ona genellikle bu şekilde denir. Tüm kötülükleri barındırıyor 23 Decret, Aspects du manichéisme, 61. 24 Ibidem, 66-67.



## --- SAYFA 226 ---

Maniheist piskopos Faustus 207 (c.Faust.20.1) ve Tanrı'nın genişlemelerini sınırlar. İki ilkenin bu şekilde kabul edilmesi çoktanrıcılık suçlamalarına yol açınca, Faustus bunları sert bir şekilde reddetti; Maniciler yalnızca İyilik ilkesini Tanrı olarak kabul ettiler.<sup>25</sup> Faustus, özellikle Felix ve Fortunatus ile karşılaştırıldığında neden bu konularda nispeten belirsiz kaldı? Katolikler Maniheist mitleri batıl inanç olarak nitelendirdiler. Maniheistlerin akla dayandıklarını vurguladıklarını göz önünde bulundurursak Faustus, konuyu çok detaylı ele almayarak bu suçlamadan kaçınmak isteyebilirdi. Bir piskopos olarak sahip olduğu rütbenin onu bu konularda daha basiretli yapmış olması da mümkündür. Ancak Kararname, ilk ikisini dışlamayan başka bir hipotez daha sunuyor: Kapitula açık bir tartışmanın metni değildi. Bu tür tartışmalarda Augustine gibi yetenekli muhalifler, Faustus'u kendi kanaatlerini daha detaylı bir şekilde tartışmaya zorlayabilirdi. Daha sonra bu fikirleri inanılmaz masallar olarak nitelendirecekler ve böylece Maniheizmin makul doğasını çürüteceklerdi. Faustus muhtemelen eserini daha az talepkar bir ortamda yazdığı için bu konu hakkında nispeten sessiz kalabilmiştir.<sup>26</sup> Decret, c. Faust. 24.1 Faustus insanın yaratılışını tartıştı. Efes 4.22-24'e atıfta bulunarak Faustus, her biri kendi doğumu olan iki tür insan arasında ayırım yaptı. Birincisi, dünyevi doğumu Karanlığın güçleri tarafından meydana gelen dünyevi insandır. İkinci tip insan, Goodina'nın ikinci doğumunun güçleri tarafından yaratılan "içsel göksel insan"dır. Faustus bu ikinci doğumu, "consiste à nous initier à la foi, dans le Christ Jésus, par l'Esprit-Saint, sous l'enseignement des hommes de bien"den oluşan bir kurtuluş olarak görüyordu. Faustus'un soteriolojisi açıkça Maniheistti: kurtuluş, ilahi parçacıkların maddeden özgürleşmesi ve onların Baba'nın manevi alanına geri dönmesi anlamına geliyordu. Bu parçacıklar maddi dünyaya dağılmıştı. Faustus'un çalışmasında bu soterioloji, Kristolojisiyle yakından bağlantılıydı. Maniheist piskopos, İsa'yı, bu partesdei'lere kurtuluş mesajını getirmeye gelen, Decret'in İesus patibilis'e eşitlediği manevi Mesih olarak kabul ediyordu. Mesih'i Tanrı'nın Oğlu Sözü olarak kabul etti (c. Faust. 2.1). O yalnızca Baba'dan geliyordu ve bu nedenle dünyevi ebeveynleri yoktu. Bu nedenle Faustus, İncillerdeki doğum hikayelerini asla kabul edemezdi.<sup>28</sup> Onun görüşüne göre İsa hiçbir zaman bedenlenmemiş, tamamen ruhsal bir varlık olarak kalmıştı. O hiçbir zaman maddeye karışmadı ki bu da 25 Agem, 198-199. 26 Aynı eser, 244-245. 27 Aynı eser, 259. 28 Aynı eser, 280.

## --- SAYFA 227 ---

208 Martijn van Gaans Karanlık Prensibi. Tanrı'nın Oğlu hiçbir zaman gerçek anlamda doğmadığından, gerçekten de asla ölmüş olamazdı. Dolayısıyla çektiği acılar hiçbir zaman maddi olamaz, sadece mistik olabilir.<sup>29</sup> Mani, Faustus'un soteriolojik düşüncelerinde de önemli bir rol oynamıştır. Ona 'ilahiyatçı' (c. Faust. 20.3) ve 'öğretmen' (c. Faust. 19.5) denir. O, Mesih'in bizzat kendisi tarafından tüm Gerçeği açıklayacağına söz verilen Paraklit olarak kabul edilir (Yuhanna 16:15; c. Faust. 32.6).<sup>30</sup> Bu Gerçek, insanın unutulmuş ilahi kökenine dair bir bilinci (gnosis) gerektiriyordu. Böylece Mani'nin öğretileri tüm inananlarda bu ilahi doğanın anamnezini kışkırtır ve böylece bir metanoia meydana getirir. Kurtuluş yalnızca bu marifette değildir; insanın ahlaki emirlere de uyması gerekir. Faustus, İsa'nın Mutluluklarını hem müjdenin ana mesajı hem de kendi münzevi yaşam tarzının temeli olarak görüyordu (c. Faust. 5.3).<sup>31</sup> Ahlaki yükümlülükler (idrar ve şarap içmenin ve et yemenin yasaklanması) Maniheist Seçilmişlerin görevleridir. Bu seçilmişler daha sonra Mesih'in öğretilerinin en sıkı takipçileri haline gelirler. Maniheist bilgi Sekiz yıl sonra Decret, L'Afrique manichéenne'yi (IV e-V e siècles) yayınladı. Étude historique et doctrinale.<sup>32</sup> Bu iki ciltlik eserinde Faustus'un irfan kavramını daha yakından inceledi. Maniheistler dini konulardaki eleştirel duruşlarını Katolik muhaliflerinin kör inancıyla yan yana getirdi. Faustus, bu tutumun haklı olarak Hristiyan olduğunu kanıtlamak için elçi Thomas'ın öyküsüne atıfta bulundu. Şüphesiz Thomas'a reddedilmedi ya da basitçe inanması söylenmedi, ancak ona dirilişin kanıtı verildi (Yuhanna 20.27; c. Faust. 16.8). Ancak Maniheizm'de bilgi, söylemsel ve rasyonel düşünceye değil, bilgiye bağlıydı. Temel Mektuplar gibi metinler, bu bilgiyi, tüm gerçek bilgilerin dayandığı temel 'bilim' olarak sunuyor gibi görünüyor. Faustus, hakikatin "bilimsel yöntemlerle" değil, meditasyon ve tefekkürle elde edildiğine inanıyordu.<sup>33</sup> Örnek olarak Faustus'un Mt 5.17 hakkındaki şüpheleri alınabilir (yukarıya bakın). Bu konunun rasyonel analizi yoluyla Faustus 29 Ibidem, 285. 30 Her ne kadar Mani'den özel olarak bahsedilmese de, Decret onun şu şekilde anıldığına inanmaktadır: 'Certes, le nom de Mani n'est pas cité, mais « le bienheureux père » est clairement désigné par le rôle qu'il a assumé.' Ibidem, 286. 31 Age, 286-289. 32 François Decret, L'Afrique manichéenne (IV e-V e siècles). Étude historique et doctrinale, Paris: Études Augustiniennes 1978. 33 Ibidem, 260-289.

**--- SAYFA 228 ---**

Maniheist piskopos Faustus 209 yalnızca Yahudi Hristiyanları gerçek Hristiyan olarak kabul etti çünkü onlar Yasanın tamamını kabul ediyorlardı. Bu nedenle Faustus bir zamanlar Yahudi-Hristiyan topluluğuna katılmayı düşünmüştü (c. Faust. 19.5). Ancak Manihea fideleri ona bu metnin bozulmuş olduğunu öğretti (c. Faust. 18.3). Dolayısıyla hakikate rasyonel düşünceyle değil, Maniheist inançlar ve irfan yoluyla ulaşılır. C.Faust'ta. 32.6 Faustus, Paraklit hakkındaki görüşünün kanıtı olarak Yuhanna 16.15'i gösterdi. Görünüşe göre Maniheist piskopos, Paraklit'in misyonunu tanımlamak için teşvik fiilinden bahseden bir kodeks kullanmış. O'nun "sizi tüm gerçeğe yönlendireceği ve size her şeyi açıklayacağı ve size hatırlatacağı" söylenir. Gnosis'i başlatan Paraklit'ti. Fiil teşviki Yuhanna 16.15'i Maniheist Kilisesi'nin inisiyatif karakteri için mükemmel bir gerekçe haline getiriyor. Faustus ayrıca kişinin Kutsal Ruh ve bilge adamların öğretileri aracılığıyla Mesih'in imanının öğrencisi haline geldiğini iddia etti (c. Faust. 24.1). Latince metinde 'öğrenci olmak' olarak tercüme edilebilecek olan discipulati kelimesi kullanılmaktadır. Ancak Decret bunu 'nous sommes initiés' (biz inisiyeyiz) olarak tercüme etmeyi seçti. Bu çeviride Kutsal Ruh bizi başlatan güç haline gelir. Maniciler bunu ilahi doğamızın irfanına bir giriş olarak anladılar.<sup>34</sup> Faustus, Mani'yi 'büyük destekçi de la Gnose' olarak gördü. İyilik ve kötülüğün ilkelerini ve insanın ilahi kökenini ortaya çıkaran, Paraklit rolüyle oydu. 2.2. 1978 ve 2001 Arasındaki Küçük Katkılar Prosopographie chrétienne du Bas-Empire'in ilk cildinde André Mandouze ve çalışma arkadaşları, Faustus hakkında o zamanki mevcut fikir birliğine genel bir bakış sundular.<sup>35</sup> İtiraf'lar'da sunulan imajı büyük ölçüde kabul ediyorlar, ancak aynı zamanda Faustus'un hem Eski hem de Yeni Ahit hakkındaki kapsamlı bilgisini de kabul ediyorlar. Ayrıca Faustus'un hayatındaki ilginç bir olayı tartışıyorlar. Faustus muhtemelen 382/383'te Maniheist denetçi Constantius ile tanışacağı Roma'ya gitti. Bu 'dinleyici' kendi evinde bir tür ortak yaşam deneyimi yaşadı. Deney başarısız oldu çünkü katılımcılardan bazıları Mani'nin emirlerini yerine getirmekte oldukça gevşek davrandılar. Ancak diğer bazı katılımcılar ısrarcı olmak istediler ve Maniheist topluluğundan bir bölünme yarattılar. Basit şiltelerde uyumayı tercih ettikleri için onlara 'Matteryalılar' deniyordu. 34 Ibidem, 272. 35 'Favstvs 2', André Mandouze (ed.), ProsopographiechrétienneduBas-Empire'da. 1: Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533), Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1982, 390-396.



**--- SAYFA 229 ---**

Augustine bu bölümle Faustus'la kişisel olarak yüzleşti ve piskoposun münzevi yaşam tarzına saldırdı (c. Faust. 5.5). Hippo piskoposu, Faustus'un daha az ayık yaşam tarzının sadece Mattarian'ları değil, aynı zamanda Milevis'teki fakir ailesini de uzak tuttuğunu savundu. Bu nedenle Augustinus'un Maniheizt rakibiyle ilgili kişisel bir deneyimine değindiği anlaşıyor. 1991'de François Decret, Faustus'un düşüncelerindeki temel Maniheizt düalizm üzerine bir makale yayınladı.<sup>36</sup> İki ilkeye ilişkin doktrin, en başından beri Maniheizt inancın temel direği olmuş ve dinleyicilerin eğitiminin bir parçasıydı. Decret, Faustus'un doktrine Capitula'sında, özellikle de c. Faust. 20 ve 21.<sup>37</sup> c. Faust. 21.1 Maniheizmi çoktanrılı olma suçlamasına karşı savunur; bu suçlama muhtemelen Maniheiztlerin hem Işık Prensi hem de Karanlık Prensi kabulüne dayanıyordu. Ancak Faustus'un işaret ettiği gibi, Katolik karşıtları hatalı bir şekilde Maniheiztlerin Işık Prensi ile Karanlık Prensi'nin ilahi bir özü paylaştıklarına inandıklarını varsayıyorlar. İnsan ruhu, Karanlık Prensi'nden değil, onun krallığından çıktığı için Işık Prensi'yle aynıdır. Faustus gibi bir Maniheizt, Karanlık Prensi'nin Işık Prensi ile aynı "kutsallık" düzeyinde olduğu fikrini asla kabul edemezdi. Onlar sadece aynı ilahi özü paylaşmıyorlardı. Ruhumuz, İhtişamlı İsa'nın çağrısıyla uyanır ve bu noktadan itibaren tamamen ruhsal bir varlık olarak kabul edilir. c. Faust. 24.1 Faustus, Pauline'in özel bir formülünü kullanarak bu uyanmış ruhu homo novus olarak adlandırır (örneğin bkz. Romalılar 6:6 ve 1 Korintliler 15:47-49). Decret'in işaret ettiği gibi, Maniheizt doktrin, ruhsal olarak uyanmış bir kişinin, ilahi parçacıkların, ilahi tözün maddeden özgürleştirilmesine ilişkin büyük planla aktif olarak meşgul olduğunu öğretiyordu. Maniheizt kilisesinde seçilmişlerin yeni insanlar olduğu düşünülüyordu. C başkentinde. Faust. 20.1-4 Faustus inancını başka bir suçlamaya karşı savunuyor: Maniheizmin paganizmden bir ayrılık olduğu suçlaması. Faustus'un Katolik karşıtları, Maniheiztlerin Işık Prenslarini bir bakıma maddi bir varlık olarak gördüklerini dikkate alarak ve paganların da kendi tanrıları hakkında benzer bir görüşe sahip olduklarına dikkat çekerek, Maniheizmin aslında paganizmin bir başka türü olduğunu savundular. <sup>36</sup> François Decret, 'Le dogme temel des deux principes selon Faustus de Milev' (1991) in: idem, Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de saint Augustin, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1995, 147-158. <sup>37</sup> Decret, Augustinus'un Contra Faustum'unda bu iki kapitülün bir şekilde tersine çevrildiğine inanıyor. 'L'ordre des deux capitula paraît ainsi avoir été ters le classement donné par Augustin dans son Contra Faustum'. François Decret, 'Le dogme manichéen', 155.

**--- SAYFA 230 ---**

Maniheist Piskopos Faustus 211 Faustus bu suçlamayı çürütmek için Maniheizm'i bir mezhep olarak sundu. Bir mezhebi, diğer gruplardan farklı görüşlere sahip olan ve farklı bir ibadet şekline sahip olan dini grup olarak tanımlar (c. Faust. 20.3). Paganlar, Manicilerin aksine, iyiliğin ve kötülüğün kökeninin aynı prensipte olduğuna inanırlar. Ayrıca tanrılarını tapınaklar, türbeler, putlar, kurbanlar ve tütsülerle onurlandırır. İnançlardaki bu farklılık, Maniheizmin paganizmin bir ayrılığı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini kanıtıyor. Ancak hem Yahudi hem de Katolik inancı ve kültü paganlarınkine benzer (c. Faust. 20.4). Bu nedenle Faustus, Katolik muhaliflerini paganizmin gerçek hizipçisi olmakla suçlar. Çağlar Boyunca Augustine Ansiklopedisi konuya iki ayrı lemma ayırdı: Biri Faustus'un kendisi ve diğeri Contra Faustum üzerine. Allan D. Fitzgerald'ın piskoposa yaptığı katkı öncelikle kısa bir biyografi sağlıyor. Faustus'un dini fikirleri üzerine Fitzgerald şunları söylüyor: 'Faustus, Yeni Ahit'ten quae saluti rahatça kabul etti, ancak Eski Ahit'in tamamını reddetti.' Bu görüş Bruckner'in görüşüyle tutarlıdır: Faustus, propagandasını doğrulamak için Yeni Ahit'i kullanmıştır.<sup>38</sup> Contra Faustum'a yaptığı katkıda J. Kevin Coyle, Faustus'un Maniheizm'i Hristiyanlığın en saf formu olarak sunduğunu belirtir. Coyle, Faustus'un dini fikirlerini reddederken yalnızca Katolikler tarafından kabul edilen yazılara atıfta bulunduğunu belirtiyor. Faustus, argümanlarını doğrulamak için hiçbir zaman açıkça Maniheist eserlere atıfta bulunmadı. Faustus'un öncelikli hedefi Eski Ahit'in ilham edilmiş karakteriydi. Bu nedenle Capitula, "Eski Ahit'in kötü beslenmesi, anlamsız ritüel gereklilikleri ve ahlaki eksiklikleri ile Musa ve peygamberlerin sahtekar karakteri olarak görülen şeye karşı sahip olduğumuz en kapsamlı Maniheist polemik" olarak nitelendirilir.<sup>39</sup> Augustinus Lexikon'da, François Decret yine hem Faustus'u hem de Contra Faustum'u tartışır.<sup>40</sup> Halen Capitula'yı Kutsal Yazıların belirli yerleri üzerine bir tartışma ve bir tartışma olarak nitelendirir. propaganda talimatı. Decret, Aspects du manichéisme'de öne sürdüğünün aksine, Augustine'in Faustus'un tüm kapitularlarını çürüttüğüne inanıyor. Monceaux'nun yeniden inşası hâlâ reddediliyor çünkü orijinal bir düzen olmayabilir. Çünkü onlar 38 Allan D. Fitzgerald, 'Milevis'li Faustus', Çağlar Boyunca Augustine. An Encyclopedia, Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans 1999, 356. 39 J. Kevin Coyle, 'Faustum Manichaeum, Contra', Augustine Through the Ages, 355-356. 40 François Decret, 'Faustus Manicheum (Karşı-); Faustus Manicheus' in: Augustinus- Lexikon, 2, Basel: Schwabe 1996-2002, 1244-1255.

## --- SAYFA 231 ---

212 gijs martijn van gaans'ın çeşitli tartışmalara değinmesi nedeniyle, bireysel kapitula ayrı ayrı dağıtılmış olabilir. Ancak Decret, Monceaux tarafından Faustus'un çalışmalarının merkezi tartışmaları olarak önerilen temaları hâlâ büyük ölçüde kabul ediyor. C. Faust. 21.1 hala çok tanrılığa karşı bir savunma olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Decret ayrıca Faust.20.2'ye atıfta bulunur; burada Faustus, 'senin ekmek ve fincan konusunda sahip olduğun her şeyle ilgili aynı dini tutuma sahibiz' diyerek yanıt verir (c. Faust. 20.2). Ona göre, Katolik Efkariyeti da benzer bir materyalizme dayanıyordu ve Katoliklerin Maniheizme yönelik eleştirisini ikiye bölme hale getiriyordu.<sup>41</sup> 2.3. Gregor Wurst Tartışmaya daha kapsamlı bir katkı yapan Gregor Wurst, capitula teriminin Yunanca kephalaia teriminin Latince çevirisi olarak anlaşılması gerektiğini savunuyor.<sup>42</sup> Bu, Faustus'un çalışması ile Maniheizt Kephalaia arasında bir paralellik olmasını makul kılacaktır. Bu Kephalaia, Maniheizt Kilisesi içinde iyi bilinen ve yaygın olarak dağıtılan bir tür literatür idi. Çok popüler bir Maniheizt tür olduğu için, Kephalaia'nın Roma Kuzey Afrika'sında biliniyor olması gerekir, ancak orada gerçekten okunduğuna dair bir kanıt yoktur. Wurst'a göre hem Faustus'un Capitula'sının hem de Kephalaia'nın içeriği böyle bir paralelliği desteklemektedir. Her capitulum ve kephalaion benzer bir yapıya göre yazılmıştır: öğretmen - ister Faustus (Capitula) ister Mani (Kephalaia) olsun - teolojik konulardaki bir soruyu yanıtlar. Her iki eser de 'Sitz im Leben' olarak Maniheizt öğretici bir dersin uygulamasını kabul etmektedir.<sup>43</sup> Her iki eser de bazı açılardan farklılık göstermektedir. Birincisi, Capitula'da gerçek bir rakipten yalnızca bir kez bahsedilir (c. Faust. 23.1). Öte yandan Kephalaia, genellikle Mani'nin takipçilerinden biri olan soruyu soran kişinin isminden sık sık bahseder. Faustus rakiplerinin kişiliklerinden çok sorularıyla ilgileniyor. İkincisi, Capitula birinci şahıs ağızından yazılırken, Kephalaia üçüncü şahıs ağızından yazılmıştır. Son olarak, Kephalaia genellikle bir alkış, bir doksoloji veya öğretmene karşı bir şükran ifadesiyle sona erer. Bunlar Faustus'un Capitula'sında yoktur. <sup>41</sup> Ibidem, 1248. <sup>42</sup> Gregor Wurst, 'Bemerkungen zu Struktur und Genusliteratur der Capitula des Faustus de Mileve' in: Johannes van Oort, Otto Wermelinger & Gregor Wurst (eds.), Augustine and Manichaeism in the Latin West. International Association of Manichaean Studies (IAMS) Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri, Leiden-Boston-Köln: Brill 2001 (repr. Leiden-Boston: Brill 2012), 307-324. <sup>43</sup> Aynı eser, 310-311.

## --- SAYFA 232 ---

Maniheizt Piskopos Faustus 213 Kephalaia ve Capitula, Geç Antik Çağ'da Quaestiones et Responsiones veya Erotapokriseis edebiyatı olarak adlandırılan popüler bir tür aitti. Bu tür, soruların yalnızca kısa olduğu ve esas olarak daha uzun yanıtlara vurgu yapılan bir diyalogla karakterize edilir. Ancak Wurst, Capitula veya Kephalaia başlığının Maniheizt edebiyatla sınırlı görüldüğünü öne sürer. Capitula'nın Yapısı Wurst, Monceaux tarafından yeniden inşa edildiği için Faustus'un orijinal Capitula'sının düzenini reddediyor. Monceaux'nun, Augustine'in Retractations'da bahsettiği temaları Capitula'nın ana temaları olarak kabul ettiğini belirtiyor. Wurst, bunların yalnızca Augustine ile ilgili olduğunu ve Faustus'un çalışmalarının sınırları iyi belirlenmiş konular olarak görülmemesi gerektiğini ileri sürer. Monceaux'nun yeniden inşası bu temalardan ayrıldığı için, yalnızca Augustine'in düzen olarak kabul ettiği şeyi yeniden inşa edebilirdi. Bu sıralama mutlaka orijinal Capitula'nın olası bir dizisine karşılık gelmez. Contra Faustum'unda Augustine, aldığı uolumen'in Faustus'un kendisi tarafından bestelendiğini açıkça belirtmiştir (c. Faust. 1.1). Bu kitap Augustine'in eline geçti ve ardından onu kardeşlerine verdi. Dolayısıyla Capitula başlığı, Augustinus'un tek tek topladığı bir dizi bireysel tartışmaya gönderme yapamaz.<sup>44</sup> Wurst, Contra Faustum'da sunulan kapitulanın yapısını Faustus'un kendi uolumen'ininki olarak kabul eder. Contra Faustum'da sunulan sıralamayı kabul etmek için başka bir sağlam neden daha var. C capitula'nın soruları. Faust. 2.1-11.1 ikinci tekil şahıs olarak sorulurken, c. Faust. 12.1-17.1 ikinci çoğul şahısla ifade edilmiştir. Wurst, bu iki başlık grubunun Faustus'un eserinde iki ayrı birim oluşturduğuna inanıyor: "Dieses formale Ordnungskriterium ist zu belirgin, als daß es sich um einen bloßen Zufall handeln könnte, ins-besondere vor dem Hintergrund der restlichen capitula in c. Faust. 20-33, wo die Anfragen des Katholiken sehr unterschiedlich formuliert sind."<sup>45</sup> Üstelik her iki grup da tematik olarak tutarlıdır. c. Faust. 2-11'de yalnızca iki konu tartışılıyor: Maniheiztlerin Eski Ahit'i kabul etme konusundaki isteksizliği ve Mesih'in insan olarak doğduğunun inkar edilmesi. Bu konular farklı açılardan tartışılıyor. C. Faust. 12-17, Eski Ahit'te Mesih'in önceden bildirilip bildirilmediği sorununu ele alıyor. <sup>44</sup> Aynı eser, 313-318. <sup>45</sup> Aynı eser, 320.

## --- SAYFA 233 ---

214 gijs martijn van gaans Wurst bu nedenle Contra Faustum'un Faustus'un Capitula'sının orijinal dizisini koruduğu sonucuna varıyor. Faustus'un amacı çalışmasını mantıksal olarak yapılandırmak değildi. Erotapokriseis türü ondan bunu yapmasını beklemiyordu. Faustus, c'de gösterildiği gibi yalnızca gevşek bir tematik düzenleme ilkesini kullandı. Faust. 2-11 ve 12-17. 2.4. Jacob Albert van den Berg 2009 doktora tezinde Jacob Albert van den Berg, Faustus'un fikirlerine ve kaynaklarına başka bir yaklaşım sundu.<sup>46</sup> Bu tez, Adimantus'un Tartışmalar'ındaki fikirlerine odaklanıyor. Adimantus, Roma İmparatorluğu'nun ilk büyük Maniheist misyoneri idi. Van den Berg, Adimantus'un çalışmalarını ve Capitula'yı inceledikten sonra bazı çarpıcı bağlantıları fark etti. Faustus, Adimantus'a büyük saygı duyuyordu ve onu 'mutlu babamız Manichaeus'tan sonra incelememiz gereken tek kişi' olarak niteliyordu (c. Faust. 1.1). Faustus'un otuz iki başlığının on altısı, Tartışmalar'da halihazırda kullanılmış olan en az bir İncil pasajını içerir. Musa Kanununun İsa'nın sünnet, Şabat, kurbanlar ve beslenme kanunlarıyla ilgili İnciliyle çeliştiği iddiası her iki Manici tarafından da kullanılmaktadır. Ayrıca Augustine, Contra Faustum'unda açıkça Contra Adimantum'a atıfta bulunmuştur (c. Faust. 6.6 ve 16.30). Her iki referans da, gördüğümüz gibi, Faustus'un argümanında önemli bir pasaj olan Mt 5.17 ile ilgilidir. Görünüşe göre bu Adimantus için de önemliydi. Van den Berg, Faustus'un, Adimantus'un Tartışmalar'ını yazarken dahil olduğu tartışmaya benzer bir tartışmaya derinlemesine dahil olduğu sonucuna vardı. Her ne kadar Faustus, Adimantus'tan belirli bir kapitula için kaynak olarak hiç bahsetmemiş olsa da, Adimantus'un Tartışmaları'ndan Eski Ahit'e karşı argümanlar kullanmış olabilir. Ne yazık ki Adimantus'un Yeni Ahit'i tartışan çalışmaları korunmamıştır. Van den Berg, Adimantus'un Faustus için çok önemli bir kaynak olduğu açıkça görüldüğünden, Capitula'nın Adimantus'un Yeni Ahit hakkındaki bazı kayıp fikirlerini yeniden yapılandırmak için kullanılabileceğini savunuyor.<sup>47</sup> Van den Berg, Faustus'un Adimantus'un argümanlarını orijinal bağlamlarından çıkardığını kabul etse de yine de bu yaklaşımın geçerli olduğuna inanıyor. Yaklaşımını desteklemek için van den Berg alıntı yapıyor c. Faust. 12.1, burada Faustus 'Maniheist babaların' kitaplarından bahseder (parentum nostrorum <sup>46</sup> J.A. van den Berg, Maniheist Misyoner Uygulamasında İncil Argümanı. Adimantus ve Augustine Örneği, Leiden-Boston: Brill 2009. <sup>47</sup> Ibidem, 100-106.

## --- SAYFA 234 ---

Maniheist piskopos Faustus 215 libris). Bu babaların kesin kimliği açıklanmadı. c'ye atıfta bulunarak. Faust. Şekil 1.1'de van den Berg, Adimantus'un yukarıda adı geçen babalardan tek olmasa da en az biri olduğunu öne sürüyor. Ayrıca c. Faust. 22.1-5 ve 32.4, İbrani peygamberlerin ahlaksız yaşamını tartışıyor. c. Faust. 22.5 Faustus, bu peygamberler tarafından işlenen çoğunlukla cinsel nitelikteki zulmü anıyor. c. Faust. 22.4 Maniheist piskopos, okuyucularına Eski Ahit'in yazarlarının Tanrı'ya karşı iftiharlar yayınlamaya bile cesaret ettiklerini hatırlatır. Van den Berg'in işaret ettiği gibi, benzer argümanlar Bostra'lı Titus'un Contra Manichaeos 3.7'sinde de bulunuyor. Van den Berg, çalışmasının başlarında Photius'un Bibliotheca'sından bir parçayı kullanarak Titus'un aslında Adimantus'a karşı yazdığını ileri sürdü.<sup>48</sup> Hem Adimantus hem de Faustus'un aynı argümanları kullanması onun hipotezini güçlendiriyor. Van den Berg ayrıca Capitula'nın yapısı meselesine de değiniyor. Bunu Sitzim Leben'inden açıklıyor; Bireysel kapitula, Katolik muhaliflerle yapılan gerçek tartışmalardan kaynaklandı. Bireysel tartışmaların uzunlukları farklı olacağından, ilgili başlıkları kullanın. Aynı zamanda, aynı konular birkaç kez tartışılmış olabilir, bu da bazı başlıkların benzer tartışmaları farklı açılardan ele aldığını açıklıyor. Ancak Faustus'un çalışmasının kendisi kelimesi kelimesine raporlar içermiyor. Daha sonraki misyonerlere daha etkili talimatlar sağlamak amacıyla kayıtlar cilalandı. Van den Berg, Kephalaia'nın Faustus'un Capitula'sı için stilistik bir örnek teşkil ettiğini savunurken Wurst'u takip ediyor. Ancak Kephalaia kelimesinin Capita olarak daha doğru çevrilmesi gerektiğini belirtiyor. Faustus, küçültücü 'Capitula' terimini kullanarak, çalışmasının Kephalaia'dan daha düşük bir standartta olduğunu kabul edebilirdi.<sup>49</sup> Faustus'un Paraklit'i Olarak Adimantus, Adimantus'un fikirlerini yeniden yapılandırmak için Capitula'yı bir kaynak olarak kullanma girişimini doğrulamak amacıyla van den Berg, Faustus'un Paraklet hakkındaki görüşünü tartışır. c. Faust. 1.2 Faustus zaten Adimantus'un yarı Hristiyanların aldatmacalarının maskesini düşürdüğünü iddia etmişti. Van den Berg, bu aldatmacaların Yeni Ahit'in hatalı Katolik yorumuna atıfta bulunduğuna inanıyor. Faustus, Maniheistlerin Yeni Ahit'in özgün pasajlarını Paraklit'in rehberliği sayesinde ayırt edebildiklerini savundu. Bu nedenle Van den Berg, Faustus'un Mani'nin yanı sıra Adimantus'u da Paraklit olarak kabul ettiğini ileri sürer. Bu hipotezi doğrulamak için van den Berg ayrıca Latince 48 A.g.e., 48. 49 A.g.e., 181-184'ten alıntı yapar.

## --- SAYFA 235 ---

216 gijs martijn van gaans Hem Adimantus'u hem de Mani'yi Maniheist Paraklit olarak tanımlayan Vazgeçme Formülü.<sup>50</sup> Bu argüman bütünüyle ikna edici değildir. Öncelikle van den Berg'in de kabul ettiği gibi Latin Formülü daha sonraki bir tarihe aittir. Kendisi de Faustus'un çağdaşı olan Maniheist doktor Felix, Maniheistlerin Mani'nin Paraklit olduğuna inandıklarını açıkça ifade etti (c. Felicem 1.9). Dahası, Faustus'un Eski Ahit'e yönelik eleştirisi, doğrudan Adimantus'tan olduğu kadar daha geniş (Batılı) Maniheist yorum geleneğinden de türetilmiş olabilir. Bu durumda Adimantus, başkalarının (Faustus gibi) daha sonra katkıda bulunduğu bu tefsir geleneğinin erken ve önemli bir temsilcisi olurdu. Capitula'da ifade edilen fikirlerden hangilerinin bu geleneğin daha önceki dönemlerinden kaynaklandığını, hangilerinin Faustus'un eklemeleri olduğunu ayırt etmek imkansız olurdu. 2.5. Alban Massie 2010 yılında Alban Massie, *Peuple prophétique et ulus témoin* adlı doktora tezini sundu. Le peuple juif dans le Contra Faustum de Saint Augustin. Bu tez ertesi yıl Institut d'Études Augustiniennes tarafından yayımlandı.<sup>51</sup> Massie, Contra Faustum'da Augustine'in Yahudi halkı hakkındaki düşüncelerini analiz etti. Bu fikirler Faustus'un konu hakkındaki görüşlerini çürütmek amacıyla ifade edildiği için öncelikle Kapitula incelenmiştir. Monceaux ve Decret gibi Massie de Capitula'yı Kutsal Yazılara dayalı belirli yerler ve bunların tefsirleri hakkındaki tartışmaların (tartışmaların) bir derlemesi olarak nitelendiriyor. Ayrıca Capitula'nın şiddetli bir zulüm döneminde yazıldığını da belirtiyor. Karşılaştıkları tehlikelere rağmen Maniheistler ihtilaflara ve tartışmalara olan sevgileriyle tanınmaya devam ettiler. Bu kamuya açık tartışmalar, onların, sağlam tefsirlere dayandığı açıkça anlaşılan inançlarının makul doğasını vurgulamalarına olanak tanıdı. Massie, Faustus'un çalışmasının Maniheist Kephalaia ile karşılaştırılabilir olduğu konusunda Wurst ile aynı fikirdedir. Hem Capitula'nın hem de Kephalaia'nın Quaestiones-Responsiones/Erotapokriseis biçimini aldığının altını çiziyor. Bu tür, Maniheist propagandanın önemli bir edebi aracıydı. 50 Ibidem, 208. 51 Alban Massie, *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2011.

**--- SAYFA 236 ---**

Maniheist Piskopos Faustus 217 Faustus'un Maniheist Peygamberliği Massie'nin Faustus'un eserinin ana konusu hakkındaki düşünceleri tartışmaya en büyük katkıyı oluşturmaktadır. Faustus'un Katolik kehanet argümanını reddetmesinin Capitula'nın ana teması olduğunu düşünüyor. Bu iddia Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında bir uyum olduğunu vurguluyordu; her iki Ahit de birbiriyle çelişmez.<sup>52</sup> Katolikler, Eski Ahit peygamberlerini Mesih'in habercileri olarak kabul ettiler, çünkü onlar O'nun gelişini önceden bildirmişlerdi. Mesih de Kanun'u yerine getirmek için geldiğini belirterek bu uyumu doğrulamıştı. İsa'nın misyonu, tarih boyunca gerçekleştirilen ilahi planın duyurulan bir parçasıydı. Katolikler peygamberlik iddialarının özellikle Matta 5:17 ve Luka 24:27 ve 47 tarafından kanıtlandığını gördüler.<sup>53</sup> Faustus'un hem Eski Ahit'i, hem de peygamberlerini reddetmesinin nedeni, onların özel doğalarının Maniheizm'in evrensel iddialarıyla çelişmesi gerçeğinde yatmaktadır. Eski Ahit yalnızca Yahudileri Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak tanıyordu. Ancak Decret'in daha önce işaret ettiği gibi Faustus, Eski Ahit'in ve onun peygamberlerinin Katolik kabulünü geçersiz kılmak için tanıdık Maniheist fikirleri kullanmadı. Faustus'un peygamberler hakkındaki fikirlerinin tümüyle Maniheist olduğunu kanıtlamak için Massie, Maniheist kehanet biliminin bir çerçevesini çiziyor. Peygamberlere ilişkin bu Maniheist görüş, Katolik Hristiyanlığından oldukça farklıydı.<sup>54</sup> Her şeyden önce, Kurtuluş mesajının bir ardıllığını veya evrimini önermez. Bunun yerine, bu mesajın esasen tarih dışı olduğuna inanılıyordu; Görkemli İsa'nın getirdiği orijinal mesajın sürekli yenilenmesini varsayar. Bu mesajın aydınlatıcı bir bilgiyi ortaya çıkardığına inanılıyordu. Maniheist irfan, en azından iki prensibin, bunların mevcut karışık durumunun (hem bu dünyada hem de insan ruhunda) ve üç zamanın ayırt edilmesini gerektiriyordu. Gerçeğin peygamberleri olarak adlandırılan Maniheist peygamberlerin hepsinin bu mesajın yararlanıcıları olduğuna inanılıyordu. Böylece, Hakikat peygamberleri Işık Krallığının bir anamnezini başlattılar. Mani'nin mesajının tüm zamanlar, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek için geçerli olduğuna inanılıyordu. Bu anlamda onun mesleği gerçekten tarih dışıydı.<sup>55</sup> Kapitula'sında Faustus, gerçek bir Hakikat peygamberinin Kutsal Yazılarla onaylanmaya ihtiyacı olmadığını savundu. Yuhanna 10:38'e atıfta bulundu ('Bana inanmıyorsanız, inanın 52 A.g.e., 70 & 185. 53 A.g.e., 72. 54 CMC dışında, Massie'nin yeniden inşası büyük ölçüde Michel Tardieu, Le manichéisme, gözden geçirilmiş ikinci baskı, Paris: PUF 1997. 55 A.g.e., 89-94'e borçludur.

**--- SAYFA 237 ---**

218 gijs martijn van gaans my eserlerim') ve Mt 7:16 ("dikenlerden üzüm asla toplanmaz veya devedikenlerinden incir toplanmaz") bu iddiayı destekler niteliktedir. uita dürüstçe, prudentia et uirtus'ta açıkça görülüyor (c. Faust. 12.1). İsa'nın yaşamı gerçekten de onurlu, bilge ve erdemli olarak tanımlanabilir. Eski Ahit peygamberleri ve patrikleri ise böyle bir hayat yaşamayı başaramamışlardı. Bu nedenle onlar, İbrani Tanrısı olan kötü ağacın meyveleri olarak kabul edilmelidir.<sup>56</sup> Onlar, Hakikatin peygamberleri olarak kabul edilemezler. Örneğin Faustus, Musa'nın bir peygamberin basiretliliğinden yoksun olduğunu gösterdi. Tesniye 21:23'te Musa çarmıha gerilmeye atıfta bulunarak Mesih'i lanetlemişti ("Ağaca asılan herkes lanetlidir"). Oğul'u lanetleyerek Baba'yı asla tanıyamayacağını ve bu nedenle gerçek bir peygamberin basiretliliğinden yoksun olduğunu kanıtladı.<sup>57</sup> Massie'nin görüşüne göre bu eksiklik önemlidir, çünkü basiretlilik dördüncü yüzyılda temel bir erdem olarak kabul edilmiştir. Öte yandan İsa bilge bir peygamber olduğunu kanıtlamıştı. Faustus, bir yanda İbrani ve pagan peygamberleri diğer yanda Hakikat peygamberlerinden ayırmak için üçlü bir sınıflandırma yaptı. Rm 2:14-15 ve 8:2'den yola çıkarak üç tür yasayı birbirinden ayırdı: Pavlus'un 'günah ve ölüm Yasası' dediği İbraniler Yasası; doğal hukuk olarak tanımlanan Yahudi olmayanların hukuku; ve Hakikat Yasası. Daha sonra üç tür peygamber olduğunu fark eder: İbrani peygamberler; pagan peygamberler (Sybil veya Hermes Trismegistos gibi); ve Gerçeğin peygamberleri (c.Faust. 19:2).<sup>58</sup> Bu sınıflandırmada Işık Yasası üstündür, İbranilerin Yasası ise aşağıdadır. c. Faust. 12.1 İbrani peygamberler, aynı zamanda pagan rahiplere de atıfta bulunan bir terim olan uates (kahinler) olarak olumsuz bir şekilde nitelendirilir. Maniheist peygamberlik, Hakikat peygamberlerinin Maniheist irfanı, yani iki prensibin, bunların karışımının ve süregelen mücadelesinin ve kaçınılmaz nihai ayrılığının anlaşılmasını çağrıştırdığını savundu. Faustus, gerçek peygamberleri sahte peygamberlerden ayırmak için ek kriterler sağladı. Bu kurtarıcı bilgiye ulaşmak uita dürüstlük, prudentia et uirtus ile sonuçlanır. Gerçek bir peygamber sadece öğretileriyle değil hayatı ve eserleriyle de tanınır. Faustus'un İsa'sının Hakikat peygamberi olduğu kanıtlanmıştı. O sadece ahlaki, bilge ve erdemli bir hayat yaşamakla kalmadı (c. Faust., 12.1), öğretileri de Maniheist öğretilerle uyumluydu. Capitula'da Faustus, ahlaki bir yaşam tarzına yaptığı vurguyu Maniheist yazılara değil Yeni Ahit'e dayandırdı. Pavlus'un planını kullandı <sup>56</sup> Ibidem, 110-112. <sup>57</sup> Aynı eser, 121-122. <sup>58</sup> Aynı eser, 70-71.



### --- SAYFA 238 ---

Maniheist piskopos Faustus 219, fiziksel doğumu göksel doğumla yan yana koymak için, Kitap 6:6 ve Efes 4:22-24'te bahsedildiği gibi iki doğumdan biridir (c. Faust. 24.1). Doğal doğumumuz ruhumuzu maddede (hylē) bir pars dei olarak kapsar ve bu nedenle Karanlığın güçlerinden kaynaklanır. Işık ilkesinin ortaya çıkardığı Maniheist bilgi bizim ikinci ruhsal doğuşumuzu başlatır. Sütun 3:9-10'a atıfta bulunarak ("Yaşlı adamı yaptıklarıyla birlikte soyun ve onu içinizde yaratanın suretine uygun olarak Tanrı bilgisinde yenilenen yenisini giyin") Faustus, bu ikinci doğumun etik sonuçları olduğunu savundu. İki prensibin anamnezi, bunların karışık durumu ve ilahi kökenimiz, insanın Maniheist seçkinlerin etik standartlarını takip etmesini sağlar. Böylece Maniheist Seçilmişler, hem öğretileri hem de ahlaki davranışları aracılığıyla bu irfanın misyonerleri haline gelirler. Faustus, İsa'nın euangelium'unu bir emir, bir davranış talimatı olarak kabul etti. Bu mandatum, İsa'nın Mutlulukları'nda özetlenmiştir ve Musa'nın Kanunuyla çelişmektedir (c. Faust. 5.1).<sup>59</sup> Kanunu takip eden İbrani peygamberler, Gerçeğin peygamberleri olarak kabul edilemez. Sadece hayatları ahlak dışı değildi, aynı zamanda öğretileri (Yasa) da Işığın mesajından tamamen farklıydı. Katolik Peygamberlik Argümanlarına Karşı Polemik Görünüşe göre Faustus'un Katolik muhalifleri, Yeni Ahit'in Maniheistler tarafından reddedilmesini, Yeni Ahit'in belirli birkaç yerine atıfta bulunarak eleştirdiler. Onların görüşüne göre, bu şiddetli kişiler, Maniheist propagandanın geçerliliğini açıkça çürüttüler. Matta 5:17, bu tartışmada önemli bir yer gibi görünüyor, çünkü Eski Ahit Yasası ile Mesih'in Müjdesi arasında açıkça bağlantı kuruyor. C'nin başlığı. Faust. 17.1-2, 18.1-3 ve 19.1-6, bu ayetin Katolik anlayışına karşı çıkacak argümanlar sağlar. C. Faust. 17.1-2, Bruckner tarafından daha önce tartışılan argümanı sunmaktadır: Matta 5:17'nin gerçekliği şüphelidir. c. Faust. 18.1-3 ve 19.1-6, Faustus, Mesih'in işlerinin gerçekten de Kanunla çeliştiğini gösterir.<sup>60</sup> İlgili başka bir yer Yuhanna 5:46'dır ("Çünkü Musa'ya inansaydın bana inanırdın; çünkü o benim hakkımda yazdı"), bu ayet c. Faust. 16.1-8. Faustus'a göre bu, öncelikle hermenötik bir sorun teşkil etmektedir. Musa'nın yazılarında Mesih hakkında hiçbir kehanet bulunmadığını belirterek başlıyor (c. Faust. 16.2-3). Daha sonra Katoliklerin görünüşe göre peygamberliklerini savunmak için kullandıkları Tesniye'den iki ayeti aktarır: Tesniye 18:15 59 A.g.e., 128-129. 60 Aynı eser, 129.

### --- SAYFA 239 ---

220 gijs martijn van gaans ('Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım') ve 28:66LXX ('Kendi canlarının asılı olduğunu görecekler ve inanmayacaklar'). Bu ayetler açıkça Mesih'in adını vermediğinden, Eski Ahit'te onun önceden bildirildiği fikrinin kanıtı olarak reddedilmelidirler. Maniheist piskopos yine Musa'nın geleneğinin (traditio) İsa'ninkinden çok farklı olduğunu savundu. Bunlardan birine inanan biri mutlaka diğerini reddeder. Faustus, polemiğinde, Eski Ahit hakkında kapsamlı bir bilginin yanı sıra, Katolik kehanet argümanına dair bir anlayış sergiledi. Hem Eski Ahit peygamberlerine hem de Katolik Kristolojisine yönelik eleştirisi, her iki Ahit'teki Kutsal Yazılara dayalı argümanlara dayanmaktadır. Kendi inancını tartışırken Pavlus'un dilini kullandı. Havarinin mektupları Capitula'da önemli bir rol oynar.<sup>61</sup> Faustus'un inancı yukarıda anlatıldığı gibi açık bir irfan kavramına dayanıyor gibi görünüyor. Bunda Faustus, Paulus'un iki doğum ve iki adam ayrımını açıkça kabul eder. Yalnızca ikinci doğum, Kutsal Ruh'un işi olduğundan insanın hakikate inisiyasyonudur.<sup>62</sup> Onun üçlü sınıflandırması çoğunlukla Pavlus'un Romalılara yazdığı mektubu okumasından türetilmiştir. Massie'ye göre bu dil, Katolikleri kazanmaya yönelik bir polemik aracı olan captatio benevolentiae'den daha fazlasıdır: Massie'nin kendi dini dilidir. Aziz Paul, Faustus'un Maniheist teolojisi için önemli bir kaynaktır. Faustus'un Maniheist Düşünceye Katkısı Faustus, Eski Ahit'in ve onun peygamberlerinin Katolikler tarafından kabul edilmesini eleştiren ilk Maniheist değildi; çünkü Adimantus, Tartışmalar'ında da aynısını yapmıştı. Faustus'un peygamberler hakkındaki fikirleri büyük ölçüde diğer Maniheist kaynaklardan bilinenlerle örtüşmektedir. Yine de Massie, Capitula'nın benzersiz bir eser olduğuna inanıyor. Peygamberlerin üçlü sınıflandırmasına ilişkin elimizdeki tek Maniheist kaynaktır. O halde bu sınıflandırma, Faustus'un Maniheist peygamberlik bilimine katkılarında biri olmalıdır. Faustus'un Capitula'sının içeriği, Batılı Maniheistlerin kendilerine ait kehanet niteliğinde bir argüman kullandıklarını göstermektedir. Yalnızca Işığın Yasasını öğreten Hakikat peygamberleri gerçek peygamberler olarak kabul edilecekti. İbranilerin ve paganların peygamberleri reddedilmelidir. Gerçek peygamberler hem mesajlarıyla hem de ahlaki davranışlarıyla tanınabilirdi. Bu kriter Yahudi peygamberleri hariç tutuyordu çünkü onların hayatları 61 Ibidem, 135-139'du. 62 Aynı eser, 186.

## --- SAYFA 240 ---

Maniheist piskopos Faustus 221 ahlak dışıydı. Bu aynı zamanda vaatleri dünyevi olan Tanrılarının maskesini de düşürdü. Bu nedenle Yahweh, Karanlığın ilkesi olan hylē ile eşitlenmelidir. Katolikler bu "Yahudi batıl inancını" doğrudan reddetmedikleri için Faustus onları yalnızca yarı Hristiyan olmakla suçladı. 2.6. Jason David BeDuhn Massie'nin Faustus'un Capitula'sına ilişkin analizi kapsamlı olmasına rağmen, onun Maniheist piskopos ve eseri hakkındaki genel görüşü önceki yazarlarınkinden çok az farklıdır. Capitula'yı bir polemik eseri, gelecek Maniheist polemikçiler için bir rehber kitap olarak görüyor. Faustus'un fikirlerinin (batı) Maniheist metinlerden bildiklerimizle uyumlu olduğuna inanılıyor. Amerikalı din tarihçisi Jason David BeDuhn, 'A Religion of Deeds: Skepticism in the doktrinal liberal Manichaeism of Faustus and Augustine' adlı makalesinde bu görüşe karşı çıktı.<sup>63</sup> Onun hipotezi bir yıl sonra Augustine's Manichaeism Dilemma adlı yayınında detaylandırıldı. 1: Dönüşüm ve Döneklik, MS 373-388 BeDuhn, Faustus'un Maniheizminin doğası gereği son derece şüpheli olduğunu öne sürer.<sup>64</sup> Bu şüpheli Maniheizm, Adimantus tarafından geliştirildi. Maniheist inancını Batı Hristiyan bağlamına iki şekilde benimsedi: Eski Ahit'e yönelik Markioncu eleştiriyi kabul etti ve Platoncu Yeni Akademi'den türetilen şüpheli bir retorik geliştirdi. Yeni Akademinin filozofları yanılmaz bilgiyi reddettiler. Apraksiye yani hareket edememeye başvurmamak için bilgelerin 'keşfedilen olasılıkları' harekete geçirmesi gerekir, bu da apaçık gerçek anlamına gelir. Augustine, Faustus'un en az bir şüpheli filozofun, yani Cicero'nun bazı eserlerini okuduğundan bahseder (Konf. 5.6.11). Cicero'nun şüpheliliği uygulama merkezli bir felsefeydi. Bir varsayımın gerçeğe benzerliğini kanıtlamak için ona dayalı eylemlerin etkilerine bakmak gerektiğini savundu. Böyle bir eylem başarılı olursa, hiçbir zaman kesin olmasa da, temeldeki varsayımın doğru olması muhtemeldir. (Kuzey Afrikalı) Maniheistler akla güvendiklerini vurguladıklarından, yalnızca otoriteye dayanan fikirleri kabul etmeye karşı büyük bir şüphelilik sergilediler.<sup>65</sup> BeDuhn'a göre bu tutum, 63 Jason David BeDuhn, 'A Religion of Deeds: Skepticism in the doctrinally liberal Manichaeism of Faustus and Augustine' in: idem (ed.), New Light on Manichaeism'in bir uyarlamasıydı. Altıncı Uluslararası Maniheizm Kongresi'nden makaleler, NHMS 64, Leiden-Boston: Brill 2009, 1-28. 64 Jason David BeDuhn, Augustine'in Maniheist ikilemi. 1: Dönüşüm ve Döneklik, MS 373-388, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2010. 65 'Religion of Deeds', 2-3.

## --- SAYFA 241 ---

222 gijs martijn van gaans Maniheizm'den Helenistik felsefenin şüpheli-dogmatik tartışmasına. Ancak Maniheistler genellikle samimi bir şüpheli tutum benimsemediler. Daha ziyade şüpheli retorik tekniklerini taktiksel olarak kabul ettiler. BeDuhn, Cicero gibi Faustus'un da şüpheli bir şekilde doktrini uygulamaya tabi kıldığına inanıyor. c. Faust. 32.2 Maniheistlerin İncil'den yalnızca yararlı olanı kabul ettiklerini belirtir. Gerisi reddedilir. BeDuhn ayrıca Carneades'in Kapitula'daki olası gerçekleri belirlemek için kullandığı üç ilkeyi kabul ediyor: ikna edici, çelişkisiz ve test edilmiş. Faustus, Maniheist düalizmin ikna edici olduğunu düşünüyordu. C başkentinde. Faust. 32.7, Mesih'in öğretileri ile iki ilkeye ilişkin efsane arasında hiçbir çelişki olmadığını savundu. Ayrıca Mesih'in sözlerine ilişkin Maniheist yorumun, İsa'nın eserleriyle çalışmadığı için doğru olduğunu savundu (c. Faust. 12.1). Son olarak, Mani'nin fikirlerinin doğruluğu, ahlaki bir yaşamı sürdürme yeteneği ile doğrulanır (c. Faust. 12.1).<sup>66</sup> Faustus, Katoliklerin inanç üzerindeki uygulama üzerindeki vurgusunu, Hristiyanlığın pratik doğasıyla çalıştığı için eleştirdi. Ahlaki bir yaşamı haklı çıkarmakla ilgisi olmayan dogmalar özellikle şüpheliydi. 'Faustus'un vurgusunda örtülü olarak, doktrinin ayrıntılarının, şeylerin doğasına dair makul genel bir açıklamaya dayanan bir uygulama sistemi kadar önemli olmadığı fikri yatmaktadır.'<sup>67</sup> Kanıtlanmamış inançlara yadsınamaz gerçekler olarak bağlılığı reddederek, kendisine şüpheli olduğunu gösterdi. Bu pozisyon ona "muhalifine şüpheli eleştiri uygulama ve kendi dininin ideolojik önermelerine karşı dikkat çekici bir liberal duruş sürdürme" olanağı verdi.<sup>68</sup> Mandatum olarak İncil Faustus, Maniheist bir seçkin olarak, Dağdaki Vaaz'ın ilkelerinin somutlaşmış hali olduğunu iddia etti (c. Faust. 5.1). İsa'nın Hazretleri'nin emirlerinde ifade edilen ahlaki yaşam tarzı, Hristiyan yaşamının özü olarak kabul edilir. BeDuhn'un şüpheli Faustus'unun fikirlerinde bu yaşam tarzı, mesajının gerçeğe benzerliğinin kanıtı haline geldi.<sup>69</sup> Seçilmişlerin yaşamı açıkça ahlaki olduğundan, dayandığı inanç da geçerlidir. Katolik Hristiyanlar ahlaki bir yaşam sağlayamayan dogmalara çok fazla güveniyorlardı. Bu nedenle, Hazretler'e karşılık gelen bir hayata yol açan Maniheizm, gerçek Hristiyanlık olarak görülmelidir.<sup>70</sup> 66 BeDuhn, aynı eser, 9-11. 67 A.g.e., 4. 68 BeDuhn, Augustine's Manichaeism Dilemma, 113. 69 A.g.e., 116; BeDuhn, 'Amel Dini', 7. 70 İdem, 'Amel Dini', 4-8.

### --- SAYFA 242 ---

Maniheist Piskopos Faustus 223 Faustus, İncil'i bir emir, yani davranış talimatları dizisi olarak görüyordu. Bu görüş Massie tarafından da ortaya atılmıştır. Ancak BeDuhn bunu şüpheli bir şekilde yorumladı. Faustus, İncil'i İsa'nın emirleriyle eşitlemişti. O halde İncil'i takip etmek, her türlü metafizik Kristolojik düşünceden bağımsız olarak bu emirleri takip etmek anlamına gelir. Böylece gerçek din, kurtuluş için gerekli olan benliğe uygun yeni bir benliğin inşası için talimatlar sağladı. BeDuhn, bu öğretilerle Faustus'un Maniheist geleneğin çok ötesine geçtiğini itiraf etti. O, şüpheli felsefeyi yalnızca retoriksel bir araç olarak değil, daha kapsamlı bir şekilde benimsedi. Bu nedenle Faustus'un, "Augustine'in eserleri boyunca ima edilen, Maniheizm ile şüphecilik arasındaki eksik halka" olduğu düşünülmelidir. Maniheizm şüpheli bir gelenek değildir, ancak Faustus şüpheli bir bireydir ve bir birey olarak Augustinus üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur ve daha sonra buna tepki göstermiştir.<sup>71</sup> Bu, Faustus'un 'tamamen Akademik şüphecilik'e bağlı olduğu veya 'Maniheist ilkelerin tam bir somut örneğini sunduğu' anlamına gelmez, ancak 'Faustus'ta her iki ittifak da nitelikli ve kendine özgü bir şekilde melezleşmiştir.<sup>72</sup> BeDuhn'un Faustus'un öğretilerine ilişkin görüş ilgi çekicidir ancak henüz bir fikir birliğine varılamamıştır. 2.7. Johannes van Oort Johannes van Oort, 'Augustine's Life and Work'te Maniheist Hristiyanlar'<sup>73</sup> adlı makalesinde Faustus'un Capitula'sını kısaca ele almıştır.<sup>73</sup> Van Oort, Capitula isminin kökenini inceler. O, bunun öncelikle Faustus'un tartışmalarının her birinin temeli gibi görünen kutsal metinlerden bir pasaj için kullanılan teknik bir terim olduğunu düşünüyor. Bu terim aynı zamanda tartışmanın kendisine ve doktrinsel sonucuna da gönderme yapmaktadır. Capitula adı Contra Faustum'da yalnızca bir kez geçiyor. c. Faust. 33.9 Augustine, Faustus'un tüm iftiralarını, en azından Capitula'sına (dumtaxat horum eius capitulorum) ilişkin iftiraları çürüttüğünü belirtir. Bu nedenle Van Oort, modern bilim adamlarının Faustus'un eserini Adimantus'un eseriyle aynı şekilde Tartışmalar olarak adlandırmasının daha makul olduğuna inanıyor. Van Oort bu noktada Wurst (ve Massie) ile aynı fikirde değil ve açıkça şunu belirtiyor: "Faustus'un sözde Capitula'sı ile Medinet Madi'deki Maniheist Kephalaia arasında bazı benzerlikler olsa da (her halükarda her ikisi de bir türe ait gibi görünüyor) 71 Ibidem, 9. 72 BeDuhn, Augustine's Manichaeism, 126. 73 Johannes van Oort, 'Augustine's Life and Work'te Maniheist Hristiyanlar', Kilise Tarihi ve Din Kültürü 90 (2010) 504-546, özellikle 529-532.

### --- SAYFA 243 ---

224 gijs martijn van gaans bir başka erotapokriseis-edebiyat), Faustus'un eserinin ve Kephalaia'nın içerikleri çok farklıdır ve aynı şekilde (...) onların (varsayılan) edebi yapıları ve türleri çok farklıdır."<sup>74</sup> C. Faust. 1.2'ye atıfta bulunarak van Oort, Faustus'un Adimantus'un Tartışmaları üzerine inşa ettiğini belirtir. Her ikisi de Maniheist İncil yorumuyla ilgiliydi, ancak zamanla odak noktası tamamen yorumsal sorulardan belirli doktrinsel konulara kaymıştır.<sup>75</sup> 2011'de Johannes van Oort, BeDuhn'un Augustine'in Maniheist İkilemi hakkında uzun ve derinlemesine bir inceleme yayınladı. Kendisi, şüpheli bir Faustus için kesin metinsel kanıt bulmanın zor olduğuna işaret ediyor.<sup>76</sup> Her ne kadar Augustinus, İtiraf'lar'da Faustus'un Cicero'nun bazı kitaplarını okuduğundan bahsetmiş olsa da. Konuşmalardan sadece bazı ortak felsefi etkiler çıkarılabilir. Augustine, Faustus'la birlikte bazı eserleri okuduğunu iddia etmiştir, ancak bu oldukça spekülatiftir, ne Konf. 5'te ne de Contra Faustum'da Faustus açıkça şüpheli bir Maniheist olarak sunulmuştur.<sup>77</sup> Van Oort'a göre Faustus, dinin tamamen etik ve uygulamayla ilgili olduğunu düşünmemiştir. Ahlak konusunda, Maniheizm'e özgü öğretileri gizlerken, Katoliklerle yaptığı tartışmada taktiksel bir hareket olarak kabul edilebilir. Kapitula'sının çoğunda Katolikleri İsa'nın emirlerini titizlikle yerine getirmedikleri için suçladı. Ancak onun inancı iki yönlüydü: hem eylemlerden hem de sözlerden oluşuyordu (c. Faust. 5.3).<sup>78</sup> Bazı kapitulalarda, örneğin Maniheist Teslis ve İesus hakkında bazı belirgin doktrinsel açıklamalarda bulunuyordu. patibilis ve bu iki prensip hakkında Van Oort şöyle diyor: "Tarihsel araştırmaların ortaya koyduğu kadarıyla Faustus, BeDuhn tarafından tarif edilen kişi değildi." 75 Ibidem, 530-531. 76 Johannes van Oort, 'Augustine's Manichaeism in Context', Vigiliae Christianae 65 (2011) 543-567, özellikle 558-564. 78 Ibidem, 561-562. Agem, 563.

**--- SAYFA 244 ---**

Birincil Maniheizt kaynakların Maniheizt piskoposu Faustus 225, bilim adamlarının Capitula'yı Maniheizt doktrin ve diğer metinlerin arka planında analiz etmelerine olanak tanıdı. Bazı konular önemli miktarda fikir birliğine varmıştır, ancak diğerleri hala tartışılmaktadır. Capitula'nın Maniheizt bir polemik el kitabı olarak yazıldığından şüphe etmek için kesin bir neden yok. Eserin yaygın olarak Faustus ile Katolik muhalifler arasında yaşanan gerçek tartışmaların edebi bir uyarlaması olduğu kabul edilir. Bruckner, Faustus'un Hristiyan dilini bir polemik aracı olarak görürken, günümüzde bilim adamları giderek bu dili Faustus'un kendi kelime dağarcığı olarak değerlendiriyor. Bu dil, özellikle Faustus'un Pavlus'un mektuplarını okumasından esinlenmiştir. Faustus'un Kutsal Yazıları kullanımı Bruckner'dan bu yana ilgili bir araştırma konusu olmuştur. Capitula'nın olası Maniheizt kaynakları, Mısır'da Maniheizt metinlerin keşfedilmesinden sonra giderek daha fazla ilgi gördü. Kephalaia örneği tartışıldı. Faustus, Maniheizt kaynaklardan hiçbir zaman ismen bahsetmedi, ancak onlardan bilinen temalar onun teolojisinde sıklıkla fark edilebilir. Faustus'un, bu Maniheizt misyonere duyduğu büyük saygıyı açıkça kabul etmesinden dolayı, Adimantus'un Tartışmalarını incelediği neredeyse kesindir. Bu Tartışmaları kullanma şekli daha fazla araştırma gerektiriyor. Şu ana kadar Faustus'un olası apokrif kaynaklarına çok az ilgi gösterildi. c. Faust. Örneğin 30.4'te Pavlus'un Acta Pauli'den iyi bilinen bir hikaye olan Thecla'ya vaaz verdiğinden bahseder. Diğer olası kaynaklar arasında Andreas, Yuhanna, Petrus ve Thomas'ın İşleri yer alır.<sup>80</sup> Kurt Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher'in Yeni Ahit Apocrypha çevirisine yaptığı katkıda, c. Faust. 30.4 Faustus, Thecla'nın idrarını tutamamaya dönüşmesinin öyküsü için Pavlus'un Elçilerinin İşleri'ne başvurur. Maniheizt piskopos daha önceki bazı satırlarda şöyle diyor: 'Çünkü aynı Rabbimizin diğer havarilerini, yani Petrus ve Andrew'u, Thomas'ı ve o kutsanmış Yuhanna'yı atlıyorum [...]' (c. Faust. 30.4). Bu pasaj Schäferdiek'in, Maniheiztlerin Pavlus, Peter, Andrew, Thomas ve Yuhanna'nın uydurma eylemlerini ayrı bir koleksiyon olarak aktardıkları yönündeki görüşünü güçlendirdi.<sup>81</sup> Faustus bu eylemleri biliyordu ve 80 J. Kevin Coyle, 'The Gospel of Thomas in Manichaeism?' in: idem, Manichaeism and its Legacy, NHMS 69, Leiden-Boston: Brill 2009, 123-124. 81 Kurt Schäferdiek, 'Leucius Charinus'a Atfedilen Apokrif Elçilerin Maniheizt Koleksiyonu': Wilhelm Schneemelcher (ed.), New Testament Apocrypha. İkinci Cilt: Havarilerle İlgili Yazılar; Kıyametler ve İlgili Konular, gözden geçirilmiş baskı, Almqvist & Wiksell, Cambridge ve Louisville: James Clark & Co ve Westminster John Knox Press 1993.

## --- SAYFA 245 ---

226 gijs martijn van gaans muhtemelen bunları okumuş olacaktır.<sup>82</sup> Olası felsefi kaynaklar, özellikle Cicero da daha fazla akademik ilgiyi hak ediyor. Üç konu hala daha yoğun bir şekilde tartışılıyor: Capitula'nın türü, yapısı ve Faustus'un Maniheizminin doğası. Çoğu bilim adamı Capitula'yı Erotapokriseis edebiyatının bir örneği olarak kabul ediyor. Wurst, bunun daha spesifik olarak Maniheizm Kephalaia'ya dayandığını öne sürüyor. Acta Archelai bu hipotezi destekliyor gibi görünüyor. Maniheizm'in sözde sahte Pentateuch'unu sıralarken, Panarion'un Kephalaia'dan bahsettiği yerde Capitula'dan bahseder.<sup>83</sup> Ancak Acta Archelai her zaman güvenilir bir kaynak olarak kabul edilmez. Peki ya Faustus'un kendisi eserine Capitula adını vermemiş olsaydı? Peki ya sadece Faustus'un 'Kutsal Yazılara dayalı tartışmaları' türüne atıfta bulunuyorsa? Van Oort'un eserden Faustus'un Anlaşmazlıkları olarak anılması önerisi geçerli olabilir. Kephalaia ile hem isim hem de üslup bakımından benzerlikler sadece bir tesadüf olabilir. Çoğu bilim adamı Monceaux'nun Capitula'yı yeniden inşa etmesini reddetti. Wurst, diziyi Contra Faustum'da korunduğu şekliyle kabul ediyor. Onun hipotezi, Augustine'in Maniheizm piskopos tarafından yayınlanan bir uolumen aldığı fikrine dayanmaktadır. Eğer bu 'kitabı' Faustus yazmışsa yapı onun olmalı. Van den Berg, Wurst'un hipotezini makul buldu çünkü Capitula büyük olasılıkla tartışmaların kopyalarıydı. Öte yandan başlangıçta kasıtlı bir yapı olmayabilir. Erotokriseis türünün aslında böyle bir yapıya ihtiyacı yok. Faustus'un Maniheizmi ile ilgili olarak kabaca iki argüman öne sürülebilir. Bir yanda Faustus'un öğretisinin diğer Maniheizm kaynaklarda karşılaşılan öğretiyle örtüştüğünü vurgulayan bilim adamları var. Decret ve Massie gibi bilim adamları, iki ilke, bunların karışık durumları, Işık parçacıklarının soteriolojisi, irfan kavramı ve hatta Maniheizm peygamberlik gibi Maniheizm kavramların hepsinin Faustus'un çalışmalarında kanıtlanabildiğine işaret ediyorlar. Öte yandan Faustus'u belirli bir Batı tipi Maniheizmin karakteristik özelliği olarak görenler de var. BeDuhn'a göre Faustus, hem Helenistik şüpheli felsefeyi hem de Marcionite'i bünyesinde barındırıyordu. 82 Peter Nagel, en azından Faust'ta Pavlus'un İşleri'nin kullanımını kabul ediyor. 30.4 ve c'deki Petrus'un İşleri. Faust. 14.1. P. Nagel, 'Die Apokryphen des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus' in: K.-W. Tröger (ed.), Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh: Mohn 1973, 149-182. 83 Acta Archelai 62.3; Panarion 66.2.9; Tardieu, Maniheizm, Fransızcadan M.B. DeBeviore, Urbana ve Chicago: Illinois Üniversitesi Yayınları 2008, 49-50.

## --- SAYFA 246 ---

Maniheizm piskopos Faustus 227 Maniheizm söyleminde Eski Ahit'e yönelik eleştiri. Faustus'un Cicero'yu okuduğunu ve argümanlarının özellikle Carneades'ten gelen kesin şüpheli etkiler gösterdiğini savunuyor. Bu şüpheli Faustus, İncil'i bir emir olarak yorumluyor. Onun davranış talimatları ahlaki bir yaşama yol açacaktır. Bu yaşam, mandatumun dayandığı inançların gerçeğe benzerliğinin kanıtı olacaktı. Massie de Faustus'un müjdeyi bir vekâlet olarak kabul ettiğini kabul etse de, o vekâlet ile ahlaki yaşam arasındaki ilişkiyi farklı yorumluyor. Ona göre İncil, İsa'nın öğretilerinin bir özeti olarak görülmelidir. Bu öğretiler irfanı, yani ilahi doğamız ve mevcut karışık durumumuzun kurtarıcı bilgisini getirdi. Bu irfan, imanlı kişinin ahlaklı bir hayat yaşamasına neden olan anamnezi tetiklemiştir. Böyle bir ahlaklı hayat, İncil'in asli hakikatini ispat etmez, bir kimsenin kurtarıcı irfanı aldığını ispat eder. Açıkçası Faustus'un fikirlerinin tam olarak yorumlanması önemli bir konudur. Maniheizm piskoposun genç Augustine üzerindeki etkisini tam olarak anlamak istiyorsak, fikirlerinin iyi anlaşılması gerekir. Capitula'nın doğru yorumlanması için yapısına ve kaynaklarına ilişkin soruların yanıtlanması gerekir. Bir şey açık: Faustus sıradan Maniheizm bilgiden çok daha fazlasına sahipti. Capitula'sı hem iyi okumuş hem de yetenekli bir yorumcu ve polemikçi olan bir adama tanıklık ediyor. Yüz on yılı aşkın bir sürenin ardından Maniheizm piskopos Faustus, bilimsel araştırmalar için ilgi çekici bir konu olmaya devam ediyor.

**--- SAYFA 247 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 248 ---**

DİZİN Abbasi imparatorluğu, 74 Abimelek, 27 İbrahim, 25, 26, 27, 206 Akademi (Platon), 8 Akademi, Dördüncü, 8 Akademi, Platonik Yeni, 221 Andreas'ın Elçileri, 225 Arhelaus'un Elçileri, 16, 76, 226 Yuhanna'nın Elçileri, 225 Pavlus'un Elçileri, 225, 226 Petrus, 225, 226 Elçilerin İşleri, 30, 44, 148, 178 Thomas'ın İşleri, 225 Adem, 93, 169 Adem, Alfred, 5, 155 Addai, 172; bkz. Adimantus Addas, 32; bkz. Adimantus Adimantus, XII, 21, 29-30, 32, 34, 172, 184, 214-216, 220, 221, 223, 224, 225 Tartışmalar, 21, 29-30, 183, 214, 220, 224-225 Afrika, Afrika (ayrıca bkz. Kuzey Afrika), XI, XIV, 2, 9, 12, 139, 150, 165, 172, 205 al-Biruni, 77 Alcock, Anthony, 41, 48 Alexander of Lycopolis, 190 Contra Manichaei ideas disputatio, 190 Alfaric, Prosper, 155 Alflatt, M.E., 14 Cezayir, 200 Allberry, C.R.C., 42, 48, 159, 189, 194 al-Nadim, 74 Alypius, 2, 56, 97 Amatorium canticum, 165, 166 Ambrosius, 2, 8, 15, 16, 55, 84, 169 Expositio Evangelii secundum Lucam, 84 Andresen, Carl, 4 Annaba, 200 Antakya, 178 Işığın Havarisi, 162, 191 Arbesmann, R., 163 Aristides, Özür, 184 Aristoteles, 3, 111, 112, 113, 115, 117, 169, 172 De anima, 169 Kategoriler, 112, 115, 117, 169 Armentarius, 84 Arnold-Döben, Victoria, 60, 61, 62, 63, 69, 163 Asia, 16 Asmussen, J.P., 75 Athanasius, 16 Augustinus passim Ad Simplicianum, 99 Confessiones, X, XI, XIII, 3, 4, 6-8, 9-12, 14, 17-20, 24, 37, 51-53, 55, 62-64, 79, 82-85, 88, 94-95, 97, 107-112, 115, 119-120, 122-123, 127-129, 131, 133, 143-145, 147, 155-163, 165-166, 168-169, 171-174, 182, 200, 221, 224 Contra Academicos, 3, 9-10, 53, 55, 56-66, 68, 98, 145, 149-150, 152 Contra Adimantum, 96, 214 Contra adversarium legis et Prophetarum, 106 Contra Cresconium Donatistam, 105 Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti, X, 64, 93, 99-100, 137, 141, 188 Contra Faustum Manichaeum, X, XI, 3, 8, 19-34, 75, 95-96, 99, 104, 140-141, 148-149, 152, 160, 165-166, 201-202, 203, 205-215, 218-219, 222-226 Contra Felicem, 3, 92, 140-142, 183, 200, 216 Contra Fortunatum, 3, 93, 140-141, 183, 200 Contra Iulianum, 99 Contra secundam Iuliani responsionem imperfektum opus, 167 Contra Secundinum Manichaeum, 104-105, 140, 200 De civitate Dei, 84, 88, 98, 156 De correptione et gratia, 99 De diversis quaestionibus LXXXIII, 15 De duabus animabus, 12, 91, 99, 141 De Genesi ad Lutteram, X, 51, 84 De Genesi contra Manichaeos, 11, 138, 151 De haeresibus, X, 74, 177 De libero arbitrio, XI, 11, 172 De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, X, 10-11, 13, 37, 55, 58, 97, 104-105, 138, 165



## --- SAYFA 249 ---

230 indeks De ordine, XI, XII, 9-11, 51, 53-57, 60, 62-63, 65, 67-69, 98-99, 101 De pulchro et apto, 110, 112, 115, 117, 121, 127 De quantitate animae, 10, 11 De utilitate credendi, X, 4, 7, 12, 94, 99-105, 149, 162 De vera Religione, XI, XIII, 11, 55, 98-99, 103, 137-153 De vita beata, 4, 9, 10, 53, 55-56, 67, 83, 88, 152 Mezmurlar'daki Enarrationes, 166 Epistula 147 (De videndo Deo), 84-85 Epistulae, IX, 3, 11, 84, 85, 95, 99, 105, 145, 150 Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos, 99 Retractationum libri II, 11, 21, 84, 97, 101, 104, 105, 137, 139, 146, 150, 152, 205, 206, 213 Vaazlar, IX, 84 Tek Sözlere, 9, 11, 98 Iohannis'te Tractatus Evangelium, 101 /Possidius, Indiculum, 139 Äzrua, 75 Babylonia, 193 Bachelard, M., 44, 48 Bagnall, Roger S., 189, 194 Baker-Brian, N., 142 Baltussen, H., 146 Bammel, Caroline P., 53, 69 Bardaisan, Liber legum Regionum, 179 Bardaisanites, 179 Bardy, G., 44, 48 Barth, Fredrik, 45, 48 Basilidians, 178 Bassa (Maniheist), 188 Bathsheba, 27 Bauer, J.B., 49 Bauer, Walter, 179, 194 Beatitudes (Dağdaki Vaaz), 96, 202, 208, 219, 222 Beck, Edmund, 179, 194 Beck, R., 79 Bedjan, Paul, 179, 194 BeDuhn, Jason David, XI, 1, 7, 9, 14, 18, 32, 35, 38, 41, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 61, 63, 64, 65, 68, 69, 73, 78, 82, 92, 108, 109, 111, 134, 139, 140, 146, 147, 149, 157, 165, 200, 221-223, 224, 226 Işıkların Sevgilisi, 80 Bennett, Byard, 142 Bennet, Camille, 60, 69 Berg, Jacob Albert van den, XI, 14, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 37, 38, 49, 70, 73, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 156, 200, 214-216, 226 Beukers, C., 177, 196 Bhavishya Purana, 76 Bibliothèque Nationale (Paris), 194 Bickerman, Elias, 178, 194 Böhlig, Alexander, 60, 77, 159, 161, 163, 167, 169, 188, 190, 191, 194, 196 Boulding, Maria, 8, 119, 130, 134 Bouton-Touboulis, Anne-Isabelle, 54, 69 Boyce, Mary, 151 Brachtendorf, Johannes, 90, 101, 110, 113, 114, 134 Braun, Oskar, 179, 194 Brennan, T.C., 41, 48 Breytenbach, Cilliers, 40, 49 Brinkmann, Ağustos, 190, 194 Brisson, Luc, 4 Brock, Sebastian P., 179, 194 Broemser, F., 87, 88 Brown, Peter, IX, 2, 41, 48 Bruckner, Albert, 201-204, 205, 211, 219, 225 Buddha, the, 16, 75 Buitendag, Johan, XIV Buonaiuti, Ernesto, 155 Burkert, Walter, 63, 69 Burleigh, J.H.S., 7 Busirides, 105 Caecilius, 101 Kahire, 199 Capitula (Capitulum), bkz. Faustus Carneades, 222, 227 Kartaca, 3, 19, 34, 52, 79, 94, 111-113, 115, 120, 121, 145, 146, 200 Casati, Giuseppe, 60, 69 Cassiciacum, 53, 54, 55, 56, 58 Katolik passim Chadwick, Henry, 83, 85, 160, 164, 165 Chelius, Karl Heinz, 91 Chidester, David, 62, 69 Choat, Malcolm, 195 Mesih pasim Cicero, 3, 4, 6, 8, 55, 56, 67, 68, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 97, 99, 101, 102, 111, 143, 144, 147, 148, 150, 155, 167, 169, 172, 221-222, 224, 226, 227 Son, 68, 148 Yasa, 56



## --- SAYFA 250 ---

indeks 231 De natura deorum, 68, 150 De officiis, 67 De oratore, 56 Hortensius, XII, 87, 88-91, 97, 105, 106, 143, 147, 155 Tusculanae disputationes, 90, 99, 144 Cirillo, Luigi, 71, 156 Clackson, Sarah, X Clark, Gillian, 110, 113, 114, 125, 134 Coakley, Sarah, 169 Köln, 199 Köln Mani Codex, IX, X, 137, 144, 149, 159, 161, 199 Koloselilere Mektup, 168, 219 Constantius, 209 Corinthians, Letters to the, 10, 160, 168, 210 Cornelius, 145 Cornelius Romenus (ayrıca bkz. Romanianus), 145 Courcelle, Pierre, 112, 134, 155, 156, 157, 159 Coyle, J. Kevin, 5, 6, 16, 52, 61, 69, 139, 211, 225 Crum, B.E., 78 Cumont, F., 188, 195 Cupid, 164-165 Cuzack, Carole M., 195 Dakleh-Oasis (ayrıca bkz. Kellis), 39, 199 Dalmaçya, 188 Şam, 179 Daniel, 25, 43, 44 Daniel, R.W., 39, 49 David, 27 De Blois, François, 193, 194 DeBeviore, M.B., 226 Decalogue, 37 Decret, François, 4, 22, 35, 92, 105, 141, 200, 205-209, 210, 211, 212, 216, 217, 226 Tesniye, 23, 28, 29, 30, 37, 77, , 218, 219 Dilley, Paul, 78 Dionysius Areopagita, 63 Tartışmalar (ayrıca bkz. Adimantus ve Faustus), 213, 216, 223-224, 225, 226 Divjak, Johannes, IX Doketizm, 25, 203, 131 Dodge, Bayard, 74 Doignon, Jean, 89 Dolbeau, François, IX, 139 Donatizm, Donatist, X, 12, 13, 14, 15 Douglas, Mary, 45, 46, 49 Drecoll, Volker H., 52, 62, 64, 70, 88, 92, 98, 99, 100, 137, 138, 141, 145, 149 Dummer, J., 160 Duncan, Graham, XIV Durkin-Meisterernst, Desmond, 193, 195 Dyroff, Adolf, 60, 70 Edessa, 161, 179 Mısır, X, 29, 39, 74, 188, 189, 192, 199, 206, 225 Eijkenboom, P.C.J., 163 Eirene (Maniheist), 40-42 İlyas, 25 Emmerick, R.E., 165 Engberg-Pedersen, T., 135 Enoch, 25, 33 Ephesians, Letter to the, 14, 158, 159, 168, 207, 219 Ephrem Syrus, 10, 179, 186 Hymni contra haereses, 179 Epicureans, 91 Epiphanius, Panarion (Adversus haereses), 160, 226 Erb, Wolfgang, 110, 112, 113, 114, 134 Erfurt, IX Erler, M., 98, 100 Erotapokriseis-literatür (cf. Quaestiones et Responsiones), 213, 216, 224, 226 Erucius, 101 Eusebius, Historia ecclesiastica, 160 Evans, Gillian R., 54, 55, 70 Eve, 93, 169 Evodius of Uzala/Uzalis, X, 81 De fide contra Manichaeos, 81, 188 Özel Kardeşler, 44-45 Çıkış, Kitap, 37, 42 Baba (Tanrı), XII, 23, 43, 75, 77, 80, 82, 96, 142, 161, 166, 167, 168, 203, 207, 218 Baba (Işık Kral), 81 Yüceliğin Babası, 73, 80-81, 173 Yaşam Babası, 79 Işıkların Babası, 74 Gerçeğin Babası, 144, 161 Milevisli Faustus, XI-XII, XIII, 2-3, 6-9, 15, 17, 19-34, 75-77, 79, 82, 92, 95-96, 104, 140-141, 148, 151-152, 160, 165, 182, 183-188, 192, 193, 200-227 Capitula (Capitulum), XI-XII, XIV, 7, 19-35, 183, 201-207, 210-227 Feil, E., 150 Feldmann, Erich, 87, 88, 91, 93, 105, 115, 134, 155 Felix, XI, 3, 6, 92, 140, 141, 142, 150, 182-183, 188, 200, 205, 206, 207, 216 Ferrari, Leo C., 79, 156

## --- SAYFA 251 ---

232 indeks Finan, T., 8 First Man, 77, 81 Fischer, N., 134 Fitzgerald, Allan D., 211 Flower, H.I., 41, 48 Föllinger, S., 70 Förster, G., 139 Fortunatus, XI, 3, 6, 14, 15, 93, 140, 141, 147, 182-183, 184, 188, 200, 205, 206, 207 Fragmenta Tabestina, X, 96-97, 149 Fransa, IX Franzmann, Majella, XII, 35, 37, 38, 40, 46, 47, 49, 195 Fredouille, J.-C., 139 Fredriksen, Paula, 15 Fuhrer, Therese, XII, 5, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 64, 66, 70, 90, 98, 100, 101, 145 Funk, Wolf-Peter, 77, 189, 190, 193, 195 Gaans, Gijs Martijn van, XIII Gabriab (Maniheist misyoner), 76 Galatyalılar, Mektup, 14, 22, 23, 44 Gardner, Iain M.F., XII, 39, 49, 73, 74, 75, 78, 80, 82, 142, 143, 144, 151, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 182, 188, 190, 191, 193, 194, 195, 199 Gasparro, Giulia Sfameni, 140, 200 Gavrilyuk, Paul L., 169 Geerlings, Wilhelm, 138 Genesis, Book of, 18, 27, 28, 63, 85, 157, 159 Georges, Tobias, 150 Gharib, B., 193, 195 Gibb, John, 160 Gigon, O., 87, 88 Giversen, S., 78 Gnostik, Gnostisizm, 34, 44, 60, 93, 155, 159, 164, 166, 201 Tanrı, bkz. Baba (Tanrı) Graffin, R., 195 Büyük İnşaatçı, 80 Grilli, Albertus, 87, 88, 89, 90, 91 Grote, A., 139 Guillou, A., 194, 195 Gulácsi, Zsuzsanna, 165 Hadot, Pierre, 4 Hagar, 27 Händel, P., 135 Harnack, Adolf von, 33, 35, 146 Harrison, G., 149 Hartney, Christopher, 195 İbranice, İbraniler, 23, 28, 31, 32, 33, 42, 44, 165, 179, 215, 218, 219, 220 Henning, Walter Bruno, 76, 193, 195 Henrichs, A., X Henry, P., 83 Hermanowicz, E.T., 139 Hermes Trismegistos, 10, 218 Hippo Regius, 1, 2, 52, 174, 200, 210 Hippolytus, Daniel'e Şerh, 43, 44 Historia Monachorum in Aegypto, 151 Hoffmann, Andreas, XII, 87, 92, 94, 100, 101, 102, 103, 105, 137, 141, 143, 200 Holl, K., 160 Kutsal Ruh, bkz. Spirit Homilies (Maniheist), X, 5, 80, 189, 191, 199 Honoratus, 2, 94, 99, 102 Horion (Maniheist), 41 Horn, Chr., 90, 98 Horst, Pieter W. van der, 155, 190, 195 Hortensius, Cicero'nun altına bakın Hosea, 27 Houghton, H.A.G., 20 Hübner, W., 139 Hunter, Erica, X Hutter, Manfred, 60, 70 Hyle, 61, 62, 186, 206, 219, 221 Iamblichus, Mysteries, 148 İran, İran, X, 193 Iricinschi, Eduard, 195 Isaac, 25, 26, 27, 206 Isaiah, Book of, 42 İslam, 181 Ismant el-Kharab (ayrıca bkz. Kellis), 188, 189 Israel, 26, 29 Italica (Hristiyan dul), 85 İtalya, İtalyanca, 141, 155 Jacob, 25, 26, 27, 206 Kudüs, 44 Jesus passim Jesus patibilis, 203, 207, 224 İhtişamlı İsa, 210, 217 Yuhanna, Birinci ve İkinci Mektup, 84 Yuhanna, İncil'e göre, 23, 24, 43, 92, 130, 132, 148, 158, 161, 190, 203, 208, 209, 217, 219, 225 Jonas, Hans, 60 Yahuda (patrik), 27 Yahudilik, Yahudilik, 12, 21, 81, 148, 151, 152, 184 Yahudi-Hristiyanlık, X Julia (Maniheist), 180

## --- SAYFA 252 ---

indeks 233 Justin Martyr, 177, 178 Dialogus cum Tryphone, 177 Kato, Takeshi, 4 Kellis, X, 39-43, 44, 45, 46, 47, 48, 75, 80, 189, 193, 199 Kellis Tarım Hesap Kitabı, 189 P. Kell. Kıpti, 40, 41, 42, 45, 190, 191 Kenny, J.P., 83, 85 Kephalaia of the Teacher, X, XIII, 39, 42, 49, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 144, 160, 161, 164, 167, 168-172, 173, 174, 188, 190, 191, 192, 193, 199, 212-213, 215, 216, 223-224, 225, 226 Lordumun Bilgeliğinin Kephalaia'sı Mani, 199 Klein, Wolfgang Wassilios, X Klimkeit, H.-J., 39, 49, 75 Knauer, G.N., 157 Kocho, 165 Koenen, L., X, 138, 144, 149, 151 Kotzé, Annemaré, XIII, 17, 38, 49, 52, 62, 70, 73, 82, 83, 107, 108, 118, 123, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 156, 159, 200 Kraybill, D.B., 44, 49 Kretzmann, N., 169 Kudella, Mirjam, 52, 62, 64, 70, 88, 92, 95, 137, 138, 145 Kugener, M.-A., 188, 195 Kurz, Gerhard, 61, 70 Lactantius, 88, 90, 91, 150 Divinae kurumları, 88, 91, 150 Lagarde, P. de, 160 Larsen, John Møller, 191 Lebabab, 179 LeFèvre, M., 44, 48 Leviticus, Book of, 28 Lewis, Charles T., 143 Licentius, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 145 Lieu, Samuel N.C., X, 52, 54, 58, 60, 61, 70, 74, 78, 142, 143, 144, 151, 182, 195, 199 Light Mind, 167, 168 Lim, Richard, 2, 180-181, 195 Yaşayan Ruh (ayrıca bkz. Ruh), 79-80 Löhr, W., 33, 34, 35 Lootens, Matthew R., 169 Lössl, Josef, XIII, 137, 138, 140, 144, 145, 147, 148, 149, 153 Lot, 27 Lütcke, K.H., 100, 101 Luka, İncil'e göre, 38, 84, 132, 217 M 139 II (Soğd dilinde Maniheizt parça), 39 Madauros, 3 Maddox, Marion, 44 Madec, G., 139 Magians, 192 Mainz, IX Mallard, William, 11 Mandouze, André, IX, 145, 157, 209 Mani passim Menoch'a Mektup, 167 Mektuplar, 190, 191, 193, 194, 199 Epistula fundamenti, X, 64, 93, 137, 141, 188, 208 Eddessa'ya Mektup, 161 Yaşayan İncil, 191, 144 Ktesiphon'a Yedinci Mektup, 194 Maniheizm, Maniheizt Hristiyanlık pasim Mansfeld, Jaap, 190, 195 Mar Aba (katolikos), 179 Marcion, Marcionites, 32, 33, 34, 178, 179, 190, 221, 226 Markos the Deacon, 180 Markos, İncil'e göre, 28, 38, 132 Marksches, Christoph, 179, 195 Marrou, H.-I., 9 Mary Magdalene, 43 Meryem (İsa'nın annesi), 203 Massie, Alban, 216-221, 223, 226, 227 Mastrocinque, A., 79 Matta, İncil'e göre, 23, 24, 29, 32, 33, 38, 40, 42, 73, 81, 84, 95, 97, 104, 105, 130, 132, 148, 177, 184, 202, 203, 208, 214, 217, 218, 219, 223 Mayıs, G., 33, 34, 35 Mayer, C., 91, 134 Mazdâ, 193 Medea, 105 Medinet Madi, 188, 192, 194, 199, 223 Meid, W., 135 Menasce, P. de, 194, 195 Mennonitler, 44 Merkabah mistisizmi, 81 Mezopotamya, 179 Metzger, Bruce M., 194 Mikkelsen, G., 82, 83 Milan, 2, 9, 10, 15, 51, 52, 53, 62, 63, 64, 145 Milevis, 183, 200, 210 Miller, Patricia Cox, 63, 71 Minucius Felix, Octavius, 150 Mirecki, P., 41, 49, 149

## --- SAYFA 253 ---

234 indeks Mitchell, C.W., 10 Modion (Adda/Adimantus kitabı), 24 Monceaux, Paul, 22, 35, 204-205, 206, 211, 213, 216, 226 Monnica, 3, 54, 55, 66, 83, 119, 150, 160 Montgomery, William, 160 Musa, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 202, 211, 214, 218, 219, 220 Mratschek, Sigrid, 145 Müller, C., 139 Müller, G., 70 Müller, Julian, XIV Mutzenbecher, A., 139 Nag Hammadi, 178 Nagel, Peter, 226 Nau, F., 179, 195 Navigius, 56 Nazareans (= Symmachians), 185 Nebridius, 2 Neoplatonizm, bkz. Platonculuk, Neo-Nestorian, 193 New Testament, 2, 19, 22, 24, 25, 28, 29, 30, 32, 34, 45, 93, 95, 97, 202, 204, 205, 209, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 225 Nicklas, Tobias, 38, 49, 73, 135, 200 Nijmegen, 156 Kuzey Afrika (ayrıca bkz. Afrika), X, 1, 3, 13, 19, 62, 74, 84, 92, 183, 200, 205, 212, 221 Nous, 10, 15, 61, 168 Numbers, Book of, 27 O'Daly, Gerard J.P., 169 O'Donnell, James J., 109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 121, 122, 127, 128, 129, 130, 134, 157, 167, 169 O'Laughlin, Thomas, 8 Oehler, K., 99 Oerter, Wolf B., 60, 71, 163 Eski Ahit, XII, 15, 17, 19, 21-30, 31, 32, 34, 35, 93, 118, 179, 184, 185, 202, 205, 206, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 227 Oort, Johannes van, X, XIII, XIV, 5, 7, 26, 35, 42, 51, 52, 53, 62, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 85, 91, 92, 127, 133, 135, 137, 141, 146, 155, 156, 159, 182, 183, 187, 195, 196, 200, 212, 223-224, 226 Orest (Ochos), 105 Origen, 16, 164, 169 Ort, L.J.R., 163 Ostia, 83 Paganizm, Paganlar, 3, 12, 30, 57, 139, 148, 150, 151, 152, 185, 186, 187, 210, 211, 218, 220 Paraklit, 82, 92, 93, 144, 147, 208, 209, 215, 216 Paris, 194 Pavlus (Marcionite papazı), 179 Havari Pavlus, 2, 13, 14, 15, 16, 22, 25, 32, 33, 92, 158, 159, 168, 203, 206, 108, 218, 220, 225, 226 Paulina (Katolik soylu kadınlar), 84 Nola'lı Paulinus, 145, 150 Pedersen, Nils Arne, X, XIII, 73, 81, 161, 177, 189, 191, 196 Pelagian, Pelagians, X, 12, 89, 146 Pentateuch, 28, 226 Peripatetik (ayrıca bkz. Aristoteles), 169 Pers, Farsça, X, 151, 193 Peşitta, 179 Peterson, Erik, 179, 190, 196 Petros (Maniheist keşiş), 189 Pettipiece, T., 79 Pfligersdorffer, G., 110, 135 Phaedra, 105 Firavun, the, 27 Ferisiler, 28 Photius, Bibliotheca, 215 Platon, 10, 16, 56, 89, 90, 91, 103, 140 Phaedrus, 56 Respublica, 90, 91 Timaios, 89 Platonculuk, 3, 10, 16, 52, 62, 65, 84, 90, 98, 109, 132, 137, 138, 147, 148, 169, 173 Platonculuk, Katolik-Hristiyan, 8, 63, 68, 69, 140 Platonculuk, Orta, 169 Platonculuk, Neo-, XIII, 8, 68, 83, 98, 139, 140, 186 Pliny, 178 Plotinus, 10, 55, 67, 98, 140, 142, 148, 149, 169, 173 Enneades, 67, 98, 142, 148, 149, 173 Polotsky, Hans Jacob, 77, 80, 161, 167, 169, 189, 196 Porphyrius, 89, 98, 140, 142, 143, 148 Parça 297F, 98 Calama Possidius, 139 Pretoria, XIV Primal Man, 60, 79, 80, 82, 85 Karanlığın Prensi, 210 Işığın Prensi, 210

## --- SAYFA 254 ---

dizin 235 Mezmur Kitabı (Maniheist), X, 42, 43, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 173, 189, 191, 192, 193, 199 Bema Mezmurları, 161 Mezmurlar, Kitap, 17, 42, 57, 59, 62, 63, 64, 85, 108, 127, 129, 130, 131, 132, 158, 160, 161, 166, 179 Punic, 144 Punt, J., 40, 49 Pyramus, 58 Pisagor, 4, 10, 67, 111 Quaestiones et Responsiones-literature (cf. Erotapokriseis), 213, 216 Quispel, Gilles, 155 Räisänen, H., 33, 35 Ratzinger, Joseph, 5, 6, 53 Reeves, J.C., 74, 77 Revelation, Book of, 81 Roma İmparatorluğu (ayrıca bkz. Roma), 3, 47, 179, 214 Romen, XIII, 2, 56, 64, 144-146, 148, 149, 150, 152, 153 Romalılar, Mektup, 14, 15, 63, 79, 84, 164, 203, 218, 219, 220 Roma (ayrıca bkz. Roma İmparatorluğu), 9, 52, 79, 150, 172, 183, 209 Romeny, Bas ter Haar, 179, 196 Römer, Cornelia, 138, 144, 149, 151 Rotelle, John E., 134 Rufinus, 150 Historia Monachorum, 151 Rutzenhöfer, Elke, 15 Şabat, 26, 27, 28, 202, 214 Sachau, E.C., 77 Salona, 188 Şeytan, 77 Saturnilians, 178 Saturnus, 27, 28 Şüphecilik, Akademik, 7-9, 223 Şüphecilik, Augustine's, 9 Şüphecilik, Cicero's, 221 Şüphecilik, Maniheist, 221, 223 Schaefer, Hans Heinrich, 186, 196 Schäfer, Christian, 54, 55, 60, 71 Schäferdiek, Kurt, 225 Schiller, Isabella, IX Schlapbach, K., 88 Schmidt, Carl, 189, 196 Schnaubelt, J.C., 135 Schneemelcher, Wilhelm, 225 Schwartz, Eduard, 160 Scibona, Concetta Giuffré, 140, 141 Scopello, Madeleine, 38, 49, 73, 135, 200 Scott, D., 76 Secundinus, XI, 6, 95, 97, 104, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 149, 156, 159, 180, 181-182, 183, 184, 188, 200 Epistula, 95, 142, 143, 144, 149, 182 Seleukos çağ, 178, 179 Semsch, Klaus, 63, 71 Seneca, 91, 100, 111 Ad Lucilium, 100 De ira, 91 Septuagint/LXX, 28, 161, 220 Büyük Savaş Vaazı (Maniheist), 80 Dağdaki Vaaz, 96, 222 Seth, 33 Sheldon, J.S., 78 Short, Charles, 143 Simplicianus, 2, 15, 78, 81 Simplicius, In Epicteti encheiridion, 78 Smagina, E., 82 Socrates, 8, 139 Sogdia, Sogdian, 39, 74, 75, 76, 193 Solignac, Aimé, 4 Solomon, 27 Aşıkların Şarkısı (ayrıca bkz. Amatorium canticum), 165 Güney Afrika, XIV Speigl, J., 151 Spencer, R.F., 46, 49 Spirit, Holy (ayrıca bkz. Living Spirit ve Paraclete), 82, 134, 168, 203, 209, 220 Starnes, Colin, 110, 113, 114, 124, 125, 132, 133, 135 Starr, J., 135 Stead, G. Christopher, 169 Steenkamp, Yolande, XIV Steidle, W., 110, 112, 122, 123, 135 Stein, M., 95, 96, 97, 137, 138, 149 Stellenbosch, 156 Stoacı, Stoacılar, 67, 91, 169 Straume-Zimmermann, 87, 88, 89, 90 Strecker, Georg, 194 Stump, E., 169 Sundermann, Werner, 41, 49 Swancutt, D.M., 135 Sybil, the, 218 Simakiler (= Nazareanlar), 185 Yaşayan İncil'in Synaxeis'leri, 199 Syzygos, 160

## --- SAYFA 255 ---

236 indeks T II D / T II K (Soğd dilinde Maniheist parça), 39 Tamar, 27 Tardieu, Michel, 217, 226 Tatianus, Diatessaron, 179 Tehat (Maniheist iş kadını), 40, 41, 42 Tertullianus, 33, 150, 184 Apologeticum, 150 Ad Nations, 184 Adversus Marcionem, 33 TeSelle, E., 100, 101 Teske, Roland J., 84, 169, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 196 Testard, M., 91 Thagaste, 2, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 133, 145 Thecla, 225 Theiler, W., 142, 143, 148 Theodora (Maniheist), 41 Therasia (Nola'lı piskopos Paulinus'un karısı), 145 Thesaurus (Mani'nin yazısı, ayrıca bkz.) Mani, Yaşam Hazinesi), 188 Thimme, Wilhelm, 119, 135 Üçüncü Büyükelçi, 77 Thisbe, 58 Thom, J., 40, 49 Thomas (havari), 208, 225 Timotheos (Maniheist keşiş), 189 Timothy, Birinci ve İkinci Mektuplar, 25, 75, 84, 132, 158, 203 Tillemont, Louis-Sébastien Le Nain de, IX Titus of Bostra, X, 215 Adversus.Contra Manichaeos, 160, 215 Titus, Letter to, 203 Torchia, Joseph, 67, 71 Trajan, 178 Treasure (of Life) (ayrıca bkz. Thesaurus of Mani), 81 Trelenberg, Jörg, 51, 53, 54, 55, 57, 60, 67, 68, 71, 87, 98, 99, 100, 101 Trinity, teslis (Katolik ve Maniheist), 65, 92, 85, 139, 143, 203, 224 Trygetius, 54, 56, 57, 66, 67 Turfan, 180, 193 Twomey, V., 8 Tyconius, 15 Uighur, 75 Uriah, 27 Utrecht, 155, 156 Valentinianlılar, 178 van de Sandt, Huub, 196 Van der Plaetse, R., 177 Van Fleteren, F., IX, 135 Van Tongerlo, Alois, 5, 71, 91, 156 Vannier, Marie-Anne, 62, 64, 71 Varro, 55, 111 Vavřínek, V., 163 Vergil, 6, 56, 150 Verheijen, Luc, 49, 91, 110, 112, 135 Vermes, Mark, X, 142, 182 Victorinus, Marius, 140 Vindicianus, 112 Virgil, Aeneid, 150 Voigtländer, H.-D., 87 Voss, Bernd Reiner, 60, 71 Vulgate, 28, 29, 30 Waddington, W.H., 179, 196 Weber, Dorothea, IX Weidmann, Clemens, IX Wermelinger, Otto, XIV, 69, 92, 141, 196, 212 Whitehorne, J.E.G., 39, 49 Williger, E., 157 Wilmart, A., 139 Wilson, R.McL., 225 Wirth, G., 135 Witek, Franz, 60, 71 Worp, K.A., 39, 49, 195 Wurst, Gregor, XIV, 19, 26, 35, 69, 88, 92, 141, 196, 212-214, 215, 216, 223, 226 Xuastvanift, 75 Yoshida, Y., 76 Zellentin, Holger M., 195 Zerdüş, Zerdüşlük, X, 16, 193 Zumkeller, A., 99, 104, 105 Zycha, Iosephus, 49, 182, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 196