

Baker-Brian N.J. - Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (168 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 3 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 4 ---

Maniheizm Yeniden Keşfedilen Eski Bir İnanç Nicholas J. Baker-Brian

--- SAYFA 5 ---

Yayınlayan: T&T Clark International A Continuum Imprint The Tower Building, 11 York Road, Londra SE1 7NX 80 Maiden Lane, Suite 704, New York, NY 10038 www.continuumbooks.com Tüm hakları saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı, yayıncıların yazılı izni olmadan, fotokopi, kayıt veya herhangi bir bilgi depolama veya alma sistemi de dahil olmak üzere elektronik veya mekanik hiçbir biçimde veya hiçbir yöntemle çoğaltılamaz veya aktarılamaz. Telif Hakkı © Nicholas J. Baker-Brian, 2011 Nicholas J. Baker-Brian, Telif Hakkı, Tasarımlar ve Patentler Yasası, 1988 uyarınca bu çalışmanın Yazarı olarak belirtilme hakkını ileri sürmüştür. I. Gardner ve S.N.C.'den çeviriler. Lieu (ed.), Roma İmparatorluğu'ndan Maniheizm Metinler (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), izin alınarak çoğaltılmıştır. H. Klimkeit'in (ed.) çevirileri, Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia (San Francisco: HarperCollins, 1993), izin alınarak çoğaltılmıştır. M. Maas'tan Sasani İmparatorluğu Haritası, Geç Antik Çağda Okumalar: Bir Kaynak Kitap 2. baskı (Londra: Routledge, 2009), Taylor & Francis Books UK'nin izniyle çoğaltılmıştır. Britanya Kütüphanesi Yayında Kataloqlama Verileri Bu kitabın katalog kaydına Britanya Kütüphanesi'nden ulaşılabilir ISBN: 978-0-567-03166-2 (Ciltli) 978-0-567-03167-9 (Ciltsiz) Dizgi, Fakenham Photosetting Ltd tarafından Büyük Britanya'da basılmış ve ciltlenmiştir

--- SAYFA 6 ---

v İçindekiler Giriş vii Bölüm 1 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar 1 Bölüm 2 Mani'nin Yaşamları 33 Bölüm 3 Maniheizm Teolojisi I: Teoloji ve Metin 61 Bölüm 4 Maniheizm Teolojisi II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu 96 Sonuç 134 Kaynakça 140 Dizin 154

--- SAYFA 7 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 8 ---

vii Giriş Mütevazı uzmanlık alanım, beni Maniheizm kadar geniş bir fenomeni ele alma konusunda oldukça yetersiz kılıyor ve bu kitabın uzman okuyucuları, yaşadığı süre boyunca Roma Akdeniz'i, Sasani Persleri ve imparatorluk dönemi ve erken modern Çin dünyalarında varlığını sürdüren bir dinin dilsel ve tarihsel karmaşıklıklarının çoğundan büyük ölçüde uzak durduğumu fark edeceklerdir. Maniheizm'e olan ilgim, onun üretken varlığının tüm dönemlerine yayılmış olsa da, bu kitap, Maniheizm'in lisans öğrencilerine geç antik görünümüyle birkaç yıl boyunca öğretilmesinden ortaya çıkmıştır. Bir dizi dersi giriş çalışmasına dönüştürme sürecinde, Gnostik Dinler modülümü ilk kez 2007 sonbaharında Cardiff Üniversitesi'nde alan öğrencilere teşekkür etmek istiyorum. Kendimden emin bir şekilde tartışabileceğim şeylerin ötesine geçmek için beslediğim her türlü tutku, öğrencilerin öğretmenlerinden gelen tamamen makul netlik talebiyle hızla yumuşadı. Bu kitap, dört bölüm boyunca bu eski dine dini araştırmalara dayalı bir yaklaşım kullanarak Maniheizm'e bir giriş yapmayı amaçlamaktadır. 1. Bölüm'de dini kimliklerin yaratılması ve manipülasyonu inceleniyor: Önceki geleneklerin ve yorumcularının Maniheizm'in 'özü' hakkında konuşmak için kullandıkları çeşitli sınıflandırmalar tartışılıyor, ardından Maniheizm'in karmaşık dini karakterini gün ışığına çıkararak bilim adamlarının din hakkındaki birçok yerleşik fikri altüst etmelerine olanak tanıyan, bizzat Maniheistler tarafından yazılan, yakın zamanda keşfedilen yazılar inceleniyor. 2. Bölüm, Maniheizm'de dini biyografinin rolünü ele alıyor: Maniheistlerin, öğretileri Maniheizm'in uygulamaları ve inançları için temeller sağlayan ileri görüşlü Mani'nin (ö. MS 276) başarıları üzerine düşünme biçimi, Geç Antik Çağ ve ötesindeki diğer "rakip" dinlerle karşılaştırıldığında olağanüstü öneme sahip bir kilise olarak kendi topluluklarının algılarını ilişkisel açıdan şekillendirmede çok önemli bir rol oynadı. Maniheizmin karşıtları ayrıca, Mani'nin kendi biyografik portrelerini yaratarak, dinin Mani'ye adanmışlık açısından gerçekten 'kişilik merkezli' olmasından yararlandı; bu da, Ortodoks dini kimlik hakkında kendi fikirlerinin oluşmasına yardımcı oldu. 3. Bölüm, Mani'nin Tanrı ve dünya hakkındaki fikirlerinin gelişiminde metinlerin etkisini araştırıyor: bizzat Mani'nin, hafızanın bir uzantısı olarak yazının rolüne verdiği önem, Mani'nin kendi peygamberlik kimliği duygusunun merkezi bir özelliği haline geldi. On dokuzuncu yüzyıl filologu Max Müller'in fikrini geliştiren Guy Stroumsa yakın zamanda Maniheizm'in, 'Kitabın Dinleri' kavramında biçimlendirici bir etki olarak İslam'ın vahyedilmiş bir kitaba yaptığı vurgu üzerindeki en olası doğrudan etki olduğunu belirtmiştir:1 Mani'nin metni en uygun araç olarak vurgulaması 1 Bkz. Stroumsa 2009, 34-8.

--- SAYFA 9 ---

viii Dini gerçeğin iletilmesine yönelik giriş, sonraki takipçileri tarafından onun yazılarının bir kanonu haline getirildi; bu, Maniheizm'den bu yana diğer dinlerin, kurucularının öğretilerini güvenilir bir kutsal metinler bütününde sabitleme biçimleri üzerinde ek bir etki yarattı. 4. Bölüm, Maniheizm miti ile Maniheizm kilisesinin ritüel uygulamaları arasındaki ilişkiyi ele alıyor; bu ilişki, Maniheizm çalışmalarında geleneksel olarak çok az ilgi gören bir dernektir; burada vurgu, yalnızca kötü şöhretli mitin analizlerine yapılmaya devam etmektedir; bu, Maniheizm'in, İyinin Kötüyle savaştığı evrenin bir açıklamasını öğreten ikinci bir din olarak popüler olarak tanımlanmasını etkileyen şeydir. Bununla birlikte, Maniheizm kesinlikle 'gnostik' bir din olarak nitelendirilse de, bir zamanlar kendi ayrıntılı ayin gelenekleri ve ritüelleri ile yaşayan bir inançtı; her iki yön de Maniheizm kilisenin uzun tarihi boyunca kendine özgü kimliğini ve ahlakını şekillendirdi. Maniheizmin tarihi ve Maniheizm çalışmalarının tarihi, metinlerin, yani Maniheizm toplulukların MS üçüncü yüzyıldaki bizzat Mani'nin edebi çabalarına kadar uzanan kutsal yazılarının incelenmesini içerir. Modern okuyucuların bu şaşırtıcı yazı dizisine yaklaşma görevi, Maniheizm için temel birincil kaynakların İngilizce çevirilerinin mevcut olmasıyla ölçülemeyecek kadar kolaylaşmıştır; bunlardan özellikle iki kaynak koleksiyonu genel, lisans ve lisansüstü okuyucuların erişimine açıktır. Hans Joachim Klimkeit'in 1993 tarihli *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia* (1993) kitabının etkileyici başarısı, Maniheizmin İngilizce öğrencilerine Turfan ve Dunhuang'dan çevrilmiş İran ve Türk dillerine ait çok sayıda metin sağladı ve bunlar dinin sözde "Soğdu yüzü"ne ışık tutmaya yardımcı oldu. Bu metinlerin neredeyse tamamı ağır hasar görmüş onarım durumlarında hayatta kalmıştır ve 1900'lerden itibaren bilim adamlarının sabrı ve uzmanlığı onların hayatta kalmasını sağlamıştır. Klimkeit'in kaynak cildi, bunların çoğunu, faydalı bir dizi eleştirel notla birlikte ilk kez bir araya getiriyor. Geçen yüzyılın başında Orta Asya'daki Maniheizm yazıların keşfinin yanı sıra, Roma Mısır'ından Maniheizm mezmurlar, vaazlar, incelemeler, tarihler ve mektupların ortaya çıkışı, son zamanlardaki Maniheizm araştırmaların hızlı yükselişine katkıda bulunan diğer dikkate değer gelişmeyi temsil etmektedir. Iain Gardner ve Samuel Lieu'nun kaynak koleksiyonu, 2004 tarihli *Roma İmparatorluğu'ndan Maniheizm Metinler*, Maniheizm'in geç antik Mezopotamya ve Roma dünyalarındaki kökenlerini aydınlatan Maniheizm yazıların akıllıca bir seçkisidir; en küçük parşömenlerden biri olan Köln Mani Kodeksi (CMC) olarak da bilinen ünlü 'Mani Biyografisi'nin tam bir çevirisi de dâhildir. Antik çağlardan kalma kodeksler. Maniheizm'in en kutsal yazılarından bazılarına başvururken kolaylık sağlaması açısından, uygun olduğu yerde hem Klimkeit'in hem de Gardner ve Lieu'nun koleksiyonlarından yararlandım. İngilizce dışında dil eğitimi almış okuyucular için, Maniheizm ile ilgili diğer önemli kaynak koleksiyonları arasında şunlar yer almaktadır: Alfred Adam'ın *Texte zum Manichäismus'u* ve Alexander Böhlig'in *Der Manichäismus'u* (tüm ayrıntılar için kaynakçaya bakınız).

Zaman ve mekan kısıtlamalarının bir sonucu olarak, Maniheizm'in tarihsel incelemesine pek fazla ilgi göstermedim. Üstelik bu oldu

--- SAYFA 10 ---

ix Giriş daha önce yapılmıştı ve bu tür bir kitapta sunmayı umabileceğimden çok daha ayrıntılıydı. Çalışma boyunca dinin tarihsel incelemelerine atıfta bulunurken, bu noktada Maniheizmin tarihine ilişkin ayrıntılı anlatımsal incelemeler arayan okuyucular için vazgeçilmez olacak bir dizi çalışmanın altını çizmek istiyorum. Daha ayrıntılı çalışmalar arasında dikkate değer olan, Samuel Lieu'nun Maniheizm ile ilgili tarihsel çalışmalarının 'üçlemesi', Geç Roma İmparatorluğu ve Orta Çağ Çin'inde Maniheizm (1992), Mezopotamya ve Roma Doğu'da Maniheizm (1994) ve Orta Asya ve Çin'de Maniheizm (1998)'dir. Maniheizmin uzun tarihi vardır ve her ciddi öğrenci tarafından rutin olarak başvurulmalıdır. François Decret'in 1978 tarihli iki ciltlik Fransızca L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles) adlı eseri, özellikle Patristik, Kilise Tarihi ve Augustinus üzerine çalışarak Mani öğrenimine gelen öğrenciler için, Geç Antik Çağ'da antik Katolik Hristiyanlığı ile Maniheizm Hristiyanlığı arasında var olan derin ilişkileri anlamak için mükemmel bir başlangıç noktası sağlayacaktır. Değerli kısa çalışmalar arasında, Michel Tardieu'nun, 2008'den itibaren İngilizce çevirisi mevcut olan, Maniheizm adlı tarihsel ve tematik eseri sans pareil yer almaktadır. Eşsiz Encyclopaedia Iranica'nın çevrimiçi versiyonunun yakın zamanda birleştirilmiş hali - www.iranica.com - Ehsan Yarshater tarafından düzenlendi; Maniheizmin tarihi, teolojisi ve edebi geleneklerine ilişkin çok sayıda vazgeçilmez makaleye artık ücretsiz olarak erişilebilmesi anlamına geliyor. Bu önerilerle elbette ki devasa bir buzdağının ucuna zar zor dokunuyorum; bu nedenle okuyuculara Gunner Mikkelsen'in Bibliographia Manichaica: A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996 adlı kitabı gibi bibliyografik bir kaynağa başvurmalarını öneririm; bu, okuyucuların Maniheizm araştırmalarındaki en önemli bilimsel anıtların çoğunu 'yakalamalarını' sağlayacaktır. Mikkelsen'in Bibliographia'sının yayımlanmasından bu yana pek çok önemli eser ortaya çıktı ve ben de bunlardan bazılarını bu kitaba dahil etmeye çalıştım; bunların tümünün ayrıntıları bibliyografyada bulunabilir. Bununla birlikte, John C. Reeves'in uzun süredir beklenen Maniheizm incelemesi de dahil olmak üzere, bazı çalışmalar bu çalışma için çok geç geldi - aslında hala zamanı var - ve Maniheizm'in İslami kaynaklarına ilişkin kendi tartışmamın şüphesiz danışmadan fayda sağlayacağı, antik çağdaki İslam yazarlarının bakış açısından bakıldığında fayda sağlayacaktır. Geçen yılın başında Luka'nın gelişi bu kitabın yazımını beklenmedik bir zevk haline getirdi ve bu çalışmayı ona ve Sarah'ya adadım. N.J. Baker-Brian, Cardiff, Galler, Ağustos 2010 2 J.C. Reeves, Prolegomena to a History of Islam Manichaeism (London: Equinox, 2010).

--- SAYFA 11 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 12 ---**

1 Bölüm 1 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar 1. Giriş: Eski ve Yeni Tartışmalar Maniheizm Nedir? Geleneksel olarak, Işık ve Karanlığın iki ebedi gücü arasındaki kozmik savaşı anlatan ayrıntılı bir efsaneyi öğretmiş olarak nitelendirilen bu antik dinin adının, iki karşıt gündemin birbirine karşı kurulduğu, görünüşte şeffaf, "basit" bir durumu tanımlamak için artık daha fazla başvurulması muhtemeldir. Aslına bakılırsa, 'Maniheizm' terimi son zamanlarda, özellikle de içinde bulunduğumuz yüzyılın ilk yıllarında, hem Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Cumhuriyetçi partinin hem de Birleşik Krallık'taki Yeni İşçi Partisi'nin iktidarda olduğu dönemdeki siyasi olaylara ilişkin medyada yer alan medyada bir tür geri dönüş yapıyor gibi görünüyor. Hem George W. Bush'un hem de Tony Blair'in dış politika yaklaşımının yaygın bir özelliği olarak kabul edilen 'siyasi ikilik' sıklıkla 'Maniheizm' olarak tanımlanıyordu: Wall Street Journal yorumcularından birinin 2002'de yazdığı gibi: 'Başkan Bush, teröre karşı savaşa ilişkin Maniheizm formülasyonu konusunda ciddidir - 'ya bizimlesin, ya da teröristlerlesin'.¹ 'Maniheizm' teriminin modern siyasi yorumlarda kesin kullanımı Bu terim, kökenleri Babil sınırındaki en güney ucundaki geç antik dönem Pers Mezopotamya dünyasında yatan düalist din hakkında tartışmalar ortaya çıktığında, aynı terimin eski dini diyaloglarda ortaya çıkışına tam olarak karşılık gelir. Bu bağlamda 'Maniheizm', muhalifleri tarafından Hristiyanlığın sapkın bir biçimi olarak nitelendirilen bir dinin 'kurucusu' olan Mezopotamya peygamberi Mani'nin (MS 216-76) takipçilerini ifade ediyordu. Bu muhalifler Mani'yi bir sapkın olarak tasvir ediyorlardı ve Maniheizmler özellikle fırsatçı türden sapkın Hristiyanlar olarak görülüyorlardı. Ancak 'Maniheizm', kökenleri geç antik dönem muhaliflerinin tutumlarını şekillendiren kültürden önemli ölçüde farklı bir kültüre dayanan bir tür Hristiyan inancına dayatılan bir kimlikti. Bu ön değerlendirmeleri akılda tutarak, bu bölümde iki kaygıya öncelik verilecektir. İlk etapta Maniheizm'in dinin hem eski hem de modern yaklaşımlarındaki taksonomik sunumu ele alınacaktır. 1 G. Leupp'ın 21 Ağustos 2002'de Counter-Punch'ta yayınlanan 'The Revival of Mani' adlı makalesinden alıntılanmıştır: www.counterpunch.org/leupp0821.html adresinde çevrimiçi olarak mevcuttur

--- SAYFA 13 ---

Maniheizm ile ilgili modern çalışmalar bağlamında Maniheizm'in eski Katolik Hıristiyan muhaliflerinin2 polemik niyetleri mevcut değilse, Maniheizm'e yönelik kadim meydan okumanın kararlılığının, modern yorumcuların Mani ve takipçilerinin kökenlerini, inançlarını ve hırslarını tartışmak için kullandıkları kavramsal dili etkilemeye devam ettiği açık olacaktır; bunun sonucu, modern yorumcuların Maniheizmi ele alırken din hakkında düşünme biçiminde bir çarpıtmadır. Bölüm daha sonra, Maniheiztlerin dinsel kimliğini biraz daha gün ışığına çıkarmak amacıyla, yakın zamanda keşfedilen bir avuç Maniheizt yazıyı -geç antik dönem ve Orta Asyalı Maniheiztler (Mani'nin kendisi dahil) tarafından yazılan, Maniheizt kilisesinin teolojik ve ayinle ilgili yaşamının hizmetinde yazılmış edebi eserler) tanıtmaya devam edecek.

2. 'Öteki' Olarak Maniheizm Öğretileri Maniheizt dinin temelini oluşturan ileri görüşlü peygamber Mani, neredeyse tüm yaşamını antik çağın son büyük Pers imparatorluğunun topraklarında yaşadı. Sasani hanedanının kurucusu ve yeniden canlanan İran emperyalizminin mimarı I. Ardeşir (hükümdarlık 224-40) döneminde olgunluğa ulaşan ve yaşamının uzun bir dönemini oğlu ve halefi I. Şapur'un (hükümdarlık 240-72) himayesi altında faaliyet gösteren Mani, İran toplumunda kayda değer bir değişim döneminde yaşadı; bu, birleşik bir devletin yükselen statüsünü geri kazanmayı amaçlayan imparatorluk ideolojisinin yönlendirdiği bir dönüşümdü. Antik Ahamenişlerin halefleri olarak Sasani monarşisi fikri üzerine kurulmuş, dünyanın güçleri arasında yer alan Pers İmparatorluğu.3 Mani'nin dini öğretilerinin belirgin özelliklerinden biri, onun mesajı için evrensellik elde etme çabasıydı4; bu, krallar Ardeşir ve Şapur'un bölgesel yayılmacılığını yansıtan bir hırsı. Kültürel fetih özlemleri, genel olarak, varlığını askeri ve politik olarak diğer uluslara zaten duyurmuş ve onlarla olan ilişkilerinin ayrıntılarını kendi halkına aktarmış bir toplumda mümkündür. Mani, İran'ın dünyada yeniden keşfedilen üstünlüğünün kesinlikle farkındaydı ve hiç şüphesiz, özellikle kilisesinin ilk organizasyonu açısından, kendisini bundan yararlanabilecek bir konuma yerleştirerek bu bağlamda bir dereceye kadar dünyevi zeka sergiledi.5 Bununla birlikte, Mani'nin evrenselciliği söz konusu olduğunda, yeni yeniden dirilen bu Pers İmparatorluğu'nu, zamanın diğer büyük antik süper gücü olan Roma dünyasının topraklarından ayıran şey, fiziksel olduğu kadar kültürel sınırdı. bu hırslar ve onların nihai biçimini etkiledi. Hem Pers hem de Roma askeri gücünün fiziksel sınırı, Fırat Nehri'nin doğal sınırı boyunca uzanıyordu; doğu Suriye ve kuzey 2 Katolik, kendisini zamanın "Öteki", "sapkın" kiliselerinden farklı olarak tanımlayan, geç antik dönem anlamında evrensel bir "ortodoks" kiliseydi. 3 Bu tartışmalı temanın analizi için bkz. Dignas ve Winter 2007, 56-62. 4 Bkz. Puech 1949, 61-3. 5 Bkz. Tardieu 2008, 25-30.

--- SAYFA 14 ---

3 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar Mezopotamya, üçüncü yüzyıl ve sonrasında iki imparatorluk arasında "tekrarlanan bir savaş alanı"⁶ haline geliyor.⁷ Bununla birlikte, doğal sınırlar bir şeydir, kültürlerin algılanmasını etkileyen imparatorluk tarafından empoze edilen sınırlar başka bir şeydir.⁸ Mani dininin erken tarihi ve tarihsel mirası, yalnızca Roma ile İran arasındaki imparatorluk-kültürel ayrımın Orta Çağ'a getirdiği etkilerle ilişkili olarak doğru bir şekilde tartışılabilir. Güney Mezopotamya'daki peygamberin öğretileri. Bununla birlikte, bu ayrım şeffaf değildir ve Maniheizme karşı birçok geç antik kaynağın retoriğinin sıklıkla bu tür kaba sınır çizgilerine dayandığı gerçeğine rağmen, bölünmenin önemini yalnızca emperyal ve ulusal gündemlerin dile getirdiği kaygılara indirgemek yanıltıcıdır. Korku, cehalet, köklü gelenek ve açık düşmanlık, Mani'nin takipçilerinin üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren Roma İmparatorluğu'na, özellikle de Batı'nın Hristiyan topluluklarına gelişini karşıladı. Bu tepkiler kısmen Mani'nin ve onun mesajının varsayılan "Fars" kökenlerinden esinlenmişti; bu da, Maniheizm kilisenin kimliğine belirli bir damga vurarak ve onu sözde "kurucusu" Mani'nin orijinal niyetlerinden çok farklı bir şeye dönüştürerek, Maniheizm'in Batı dünyasının tarihsel hafızasında anılmasının şekillenmesine yardımcı oldu. Bu, patristik kültürün Maniheizmidir. Heresiolog rolleriyle yazan patristik yazarlar, dini ortodokslik kisvesi altında bir tür teolojik mutlakıyetçilik getiren bir sınırın yaratılması ve iyileştirilmesi yoluyla Geç Antik Çağ'da normatif bir Hristiyan kimliğini şekillendirdiler. Bu stratejik süreç, çeşitli jeopolitik ve entelektüel etkilerden etkilenen geniş bir yelpazedeki nedenlerden dolayı, Hristiyan inançlarını formüle etmenin ve ifade etmenin farklı bir yolunu seçen 'diğer' Hristiyan partileri eş zamanlı olarak tanımladı ve daha sonra izole etti. Bu koşullar altında, Mani'nin öğretileri bölünmenin 'yanlış tarafında' düştü ve sapkınlık bilimcileri (büyük ölçüde sınırın Batı yakasında) Maniheizm'in temel ayırt ediciliğini, Mani'nin inançlarının algılanan yabancılığından ve içkin yanlışlığından yararlanarak vurgulamaya çalıştılar; bu, kendisi hâlâ ortodoks bir inanç tanımına ulaşmak için çabalayan Hristiyan inancının standardını gölgeliyordu. Mani'nin fikirlerini ve kilisesinin faaliyetlerini etiketleme ve kategorize etme süreçlerinde patristik yazarlar, normatif Hristiyan kimliğinin tanımlanabileceği ve ölçülebileceği, ancak aynı zamanda özellikle Maniheizme uygulanabilir görünen bir dizi yeni tipoloji yaratan uzun süredir devam eden bir dizi tipolojiye başvurdular. Bu şekilde Mani'nin takipçisi, bir dizi yanıltıcı, sapkın ve sıklıkla çelişkili etiketlere dayanan bir kimlik olan "Öteki" - teolojik ve toplumsal dışlanmış - haline geldi: örneğin, Hristiyan sapkın olarak Maniheizm, ritüelleştirilmiş seks partileri sırasında meni tüketen¹⁰ sapkın, seks delisi, solgun çileci ve herhangi bir umut veya acıdan kurtuluş olasılığını dışlayan bir determinizmi temel alan bir teolojiyi takip eden. insanlığın çoğunluğu (bkz. Bölüm 4). 6 Millar 1994, 149. 7 Bkz. Dodgeon ve Lieu 1991. 8 Bkz. özellikle. Whittaker 1997, 10-30. 9 Bkz. van der Lof 1974.

10 Augustine, Sapkınlıklar Üzerine 46.9-10, çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 144-5.

--- SAYFA 15 ---

4 Maniheizm Bununla birlikte, Roma sapkınlık söyleminin Maniheizm'in itibarına yaptığı açık ara en kalıcı katkı, Mani ve takipçilerinin inançlarını açıklarken kendileri için iddia ettikleri Hristiyan kimliğine meydan okumasıydı. Bu kimliğe meydan okuyan ortodoks karşı iddianın varlığı, Mani'nin dinine karşı yazan sapkın bilimcilerin uyumlu bir stratejisi anlamına geliyordu ve dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Ortodoks Hristiyanlar ile Maniheist Hristiyanlar arasındaki uçurumun genişlemesinde temel bir rol oynadı. Bu bağlamda, Maniheizm'e karşı ortodoks saldırı, erken Hristiyan kimliğinin oluşumu sürecinde kullanılan tüm kavramsal ve dilbilimsel araçlardan yararlandı; bu süreç, Hristiyan yazarlar tarafından Yunanca 'sapkınlık' (hairesis) kelimesinin anlamının 'mezhep' veya 'okul'dan 'gerçek' ve 'yanlış' Hristiyanlar arasındaki, yani ortodoksluk ile sapkınlık arasındaki aşağılayıcı bir ayrımı ifade eden bir kelimeye dönüştürülmesinden bu yana gelişmekte olan bir süreçtir. Maniheizm'in Hristiyan köklerine ortodoks meydan okuma, patristik yazarların izleyicilerini Maniheizmin "gerçek din" olarak Hristiyanlığın bir benzeri olduğuna ikna etmede elde ettikleri başarıda yatıyordu. Bunun başarıma biçiminde farklılıklar olmasına rağmen, Geç Antik Çağ'daki Maniheizm karşıtı eserlerin neredeyse tamamı, Maniheizm'in Hristiyan kişiliğini sunarken neredeyse aynı stratejiyi benimsedi. Heresiologlar, dört ana noktaya indirgenebilecek şekilde, Maniheizm'i şu şekilde tasvir etmeye çalıştılar: 1. Dünyevi çıkarlarla belirlenen, takipçileri çekme arzusuyla ortaya çıkan, sırf din değiştirmeyi kazanmak adına; veya Şeytan'ın etkisi altında ruhları hataya yönlendirmek (örneğin, Acts of Archelaus 65.2 (bkz. Bölüm 2); Life of Porphyry 85 (aşağıya bakın)); 2. esas olarak normatif (ortodoks) Hristiyanlığın kültürel aygıtının, özellikle 'Hristiyan' adının (Porphyry'nin Hayatı 85) ve Hristiyan kutsal metinlerinin (Archelaus'un İşleri 65.2-6) sahiplenilmesiyle elde edilen bir strateji; Maniheistlerin Hristiyanlıkla ilgili her şeye odaklanmalarının nedeni, Hristiyanlığın saygı ve takipçi kazanmadaki belirgin başarısıdır (çapraz başvuru Archelaus'un İşleri 65.2). Mani ve takipçilerinin "zehirli" öğretilerinin bu nedenle genellikle "İsa'nın adı"nın eklenmesiyle tatlandırıldığı söylenir: örneğin, Augustine, Against Faustus 13.17. 3. Bununla birlikte, sahiplenilen şey, genellikle, Maniheistlerin başka etkileri, özellikle de Yunan felsefesinin fikir ve terminolojisini kendi dinini yayma amacıyla veya entelektüel güvenilirlik adına üstlenme arzusu nedeniyle yozlaştırıldığı şeklinde tasvir edilir. 4. Bu nedenle, patristik yazarların temel meşguliyetlerinden biri, Maniheizm'in geniş bir dini ve felsefi kaynak yelpazesinden (Hristiyanlık ön planda olmak üzere) yararlanarak Hristiyan geleneklerini yozlaştırdığını vurgulamaktır; bu etkiyle sapkın bilimcilerin Maniheizm'i bileşik bir din (yani senkretizm; krş. Porphyry'nin Hayatı 86) olarak yargıladığı ve bu dinin kendisi de kendi saflarına mensup olan inananları kendi saflarına çekmek için tasarlanmış gibi sunulduğu ortaya çıktı. Mani'nin belirli fikir ve öğretileri benimsediği gelenekler: örneğin, Mani'nin varsayılan tanrı panteonu 11 Bu süreç için bkz. King 2005, 22-3, o da Le Boulluec 1985, 36-7'yi takip ediyor.

--- SAYFA 16 ---

5 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Çok tanrılı eğilimlerinin bir sonucu olarak paganlara yem olarak alınan Tartışmalar ve Kaynaklar (bkz. Epiphanius, Medicine Chest, 66.88.3; Augustine, Against Adimantus 11; Augustine, Against Faustus 20.5; Life of Porphyry 85). Geç Antik Çağ'da Maniheizm'in bu dört sapkınlıkbilimsel karakterizasyonu, geç Roma dünyasının en dikkate değer Maniheizm karşıtı olaylarından biri incelenerek bağlamsallaştırılabilir ve daha fazla rahatlatılabilir. Deacon Mark tarafından Gazze piskoposu Porphyry'nin (395-420) Yunan biyografisinde (geleneksel olarak özgeçmiş olarak anılan edebi bir form, "hayat yazısı" anlamına gelen Lt.) önemli bir bölümü oluşturan, Porphyry ile Julia adında bir kadın Maniheizm seçilmiş - inancın üst düzey bir üyesi - arasındaki halka açık bir alışveriştir.¹² Çalışma, Antakya'dan Filistin şehrine kısa süre önce gelen Julia'yı, yeni din değiştirenleri kazanmaya çalışırken tanıtıyor. Şehrin Hristiyanları Maniheizm'e. Açıklama, Maniheizm düşüncesi ve pratiğinin yukarıda ana hatlarıyla belirtildiği gibi çok sık rastlanan polemik karakterizasyonunu takip ediyor ve büyük olasılıkla Katolik ve Maniheizm Hristiyanları arasındaki bir tür karşılaşmayı yansıtıyor olsa da, Maniheizm karşıtı edebi polemik geleneğine olan borcu açıkça ortadadır: bu nedenle, karşılaşmanın pozitivist yorumlarından kaçınılması en iyisidir. Maniheizmlerin yozlaşmış misyonerlik stratejileriyle ilgili olarak (yukarıdaki 1. maddeyi karşılaştırın), Deacon Mark, Julia hakkında şunları yazıyor: . . . Hristiyanlar arasında kutsal inancı henüz teyit edilmemiş bazı acemilerin bulunduğunu keşfeden bu kadın, onların arasına sızdı ve onları sahtekâr öğretisiyle ve hatta onlara para vererek gizlice yozlaştırdı. Zira söz konusu ateist sapkınlığın mucidi, rüşvet vermek dışında taraftar çekmeyi başaramadı (Life of Porphyry 85; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 126). Yazar, dinin bileşik, senkretik karakteriyle ilgili olarak (1. ve 3. noktaları birbirine bağlayan) şunu belirtmektedir: . . . Onun farklı sapkınlıklar ve pagan inançları hakkındaki sahte doktrini, her türden insanı baştan çıkarmak gibi hain ve sahtekar bir niyetle yaratılmıştı. Aslında Maniheizmler birçok tanrıya taparlar, dolayısıyla paganları memnun etmek isterler (Life of Porphyry 85; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 126-7). Ve son olarak, Mark the Deacon'un Maniheizm'in 'Hristiyan yüzü' hakkındaki sunumu, 2. noktayı düzgün bir şekilde örneklendirirken, aynı zamanda onun uygun ve senkretik niteliklerini de birbirine bağlıyor. Eskisi pandomim bestecisi, ikincisi ise ünlü şair olan Yunan yazar Philistion ve Hesiod'a yapılan atıflar, Mani'nin operasyonla ilgili öğretilerini vurgulamanın bir yolunu sağladı ve 12 Mark the Deacon'un çalışmasının 'tarihsel güvenilirliği' hakkında ifade edilen şüphelerle ilgili bir tartışma için, bkz. Trombley 2001, 246-82.

--- SAYFA 17 ---

6 Maniheizm'in evreni yönetmesi - onun kozmogonisi ve kozmolojisi - pagan literatüründe bulunabilenlerden çok daha gülünç ve skandaldı:13 Ayrıca İsa'yı da itiraf ediyorlar, ancak onun yalnızca görünüşte enkarn olduğunu iddia ediyorlar ['dokotik bir Hristiyanlık'; Bölüm 4'e bakınız. Üstelik kendilerinin de Hristiyan olduklarını iddia edenler sadece öyle görünüyorlar. Dinleyicilerin kulaklarını skandal sözlerle ve canavarca telkinlerle doldurmamak için gülünç ve saldırgan olanı bir kenara bırakıyorum. Çünkü sapkınlıklarını, çizgi roman Philistion'un, Hesiodos'un ve diğer sözde filozofların masallarını Hristiyan inançlarıyla karıştırarak inşa ettiler. Tıpkı bir ressamın izleyiciyi yanıltmak için renkleri karıştırarak bir insana, bir hayvana veya başka bir nesneye benzemesi gibi, aptallar ve deliler bu görüntülerin gerçek olduğuna inanırken, akıllı insanlar onlarda yalnızca gölgeler, alametler ve insan icadı görecektir. Aynı şekilde Maniheistler de birçok inançtan yararlanarak doktrinlerini oluşturmuşlardır; ya da başka bir deyişle, insan ruhlarını yok edebilecek ölümcül bir zehir yapmak için çeşitli sürüngenlerden gelen zehiri karıştırmışlardır (Life of Porphyry 86; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 127). Maniheistlerin Hristiyan kimliği iddiasının yüzeysel ama fırsatçı doğasına ilişkin iddiaya, kendisi de son on yılın büyük bölümünde Maniheist olan Hippo Katolik Piskoposu Augustine (354-430) tarafından İtiraf'larında zarif bir dille yer verilmiştir.14 Gençliğinde Mani'nin Kuzey Afrikalı takipçileriyle olan ilişkisinden bahseden Augustine şunları kaydetti: . . . Kaygan konuşmalarıyla gurur duyan, son derece dünyevi düşünen ve geveze adamların arasına düştüm. Ağzlarında Şeytan'ın tuzakları ve [Tanrı'nın] ismi, Rab İsa Mesih'in ismi ve Paraklit, Teselli Edici ve Kutsal Ruh'un hecelerinin karışımından oluşan kuş kireci vardı. Bu isimler dudaklarından hiç eksik olmadı; ama dillerindeki ses ve gürültüden başka bir şey değildi (İtiraf 3.6.10; çev. H. Chadwick 1998, 40).15 Augustine'e göre, Maniheist dinin Hristiyan kimlik bilgileri -yukarıda alıntılanan İtiraf'daki Teslis teolojisine gönderme yapan pasajda- içi boş gerçeklerdi ("ses ve gürültü"), Hristiyanlığın özgün mesajının kasıtlı olarak çarpıtılması, insanları cezbetmek için tasarlanmıştı. daha somut gerçekleri arayanlar. Bu nedenle genel olarak konuşursak, patristik yazarlar Mani'nin dinini Hristiyanlığın sahte bir biçimi olarak tasvir etmekle meşguldü: Katolik havarisel miras doktrininin tersine çevrilmesi yoluyla sapkınlığını türeyen türev bileşenlere sahip plastik bir din. 14 İtiraf ile Augustinus'un Maniheist geçmişi arasındaki ilişki için bkz. Kotzé 2004. 15 Bu pasaj için bkz. Van Oort 1997.

--- SAYFA 18 ---

7 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Şeytan'ın kendisinden gelen kaynaklar.16 Maniheizm'in Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olarak nitelendirilmesi bin yılı aşkın bir süre boyunca sağlam bir şekilde varlığını sürdürdü ve dinin senkretik bir karaktere sahip olduğu suçlaması sapkınlık dilinin önemli bir bölümünü oluşturdu: Archelaus'un etkili Maniheizm karşıtı eylemlerinin yazarı, Hippo'lu Augustine ve diğer sayısız geç antik Hristiyan Yazarların hepsi, Mani'nin dininin, büyük ölçüde mevcut geleneklerden alınan ve kendi kültürünün sınırları içerisinde orijinal veya konuyla ilgili hiçbir şey üretmeyen karma bir sistem olarak nitelendirilmesini ilan ettiler. Polemik olarak empoze edilen bu kimliğin anlamı tamamen olumsuzdu: Maniheizm, temelde Hristiyanlığın sahtekâr ve saf olmayan bir versiyonu, türetilmiş ve yapay olarak değerlendirildi.17 3. Gnosis, Gnostisizm ve Senkretizm Bu bağlamda, Maniheistlere yönelik patristik retoriğin mirası ile Maniheizmin modern akademik çalışması arasında bir köprü kurulabilir. Maniheist araştırmaların yüzeyinin altında köpüren Mani ve onun dinine ilişkin bazı sapkınlıklarla ilgili tanımlamaların devamı yatmaktadır; her ne kadar Geç Antik Dönem'de yaygın olanlardan çok farklı tarihsel ve kültürel koşullar altında açığa çıkarılmışsa da. Antik Gnostisizm hakkındaki değerli revizyonist çalışmasında Karen King, antik sapkınlığın türetilmiş doğasını öne sürme konusundaki ataerkil meşguliyet ile modern bilim adamlarının - özellikle Dinler Tarihi Okulu olarak bilinen entelektüel düşünce okulundakilerin - 'kültürel etkileşimi temel olarak senkretizm açısından tanımlayarak' Gnostisizmin (Maniheizm sıklıkla bu kategoriye yerleştirilir) analizi için çerçeveler oluşturma biçimleri arasındaki paralelliklere dikkat çekmiştir; bir kültürden ayrı bir unsurun ("motif") başka bir kültürden ödünç alınması. Motif tarihinin amacı, bazı ilkel doğa dinlerindeki orijinal konumu tespit etmek ve daha sonra senkretik ödünç almanın çeşitli aşamaları boyunca onun yolunu izlemektir.18 Benzer şekilde, Maniheizm üzerine yapılan modern araştırmalar da Maniheist öğretileri ayrı parçalara (örneğin, dualist teolojisi; kurtarıcı figür(ler)i; ruhun ruh sağlığına ilişkin fikirleri) eriterek ve bu 'motiflerin' temellerini varsayılan ve Mani ve kilisesi için sıklıkla keyfi bir şekilde tarihsel ve kültürel 'geçmiş' inşa edilmiş ve daha sonra bütünün kökenine ilişkin bir açıklama sağlamak amacıyla parçaların doğuşu geriye doğru yansıtılmıştır. Dolayısıyla, Maniheizm'deki kültürel etkileşim yalnızca senkretizm açısından tartışılma eğiliminde olmakla kalmamış, aynı zamanda Mani ve takipçilerinin bilinçli olarak diğer geleneklerden terminolojik ve doktrinsel özellikleri benimsediklerine ve ihtiyaç olarak belirli 'ödünç alınan unsurları' harekete geçirme eğilimi sergilediklerine inanılması anlamında bilinçli senkretistler olarak tasvir edilmiştir. Kral 2005, 222-4. 18 Kral 2005, 79.

--- SAYFA 19 ---

8 Maniheizm, alındıkları ortamdaki, yani misyonerlik faaliyeti bağlamında ortaya çıktı: Dinin din propagandası faaliyetleriyle meşgul olduğu dönemlerde din değiştirenlerin payını artırmak için yürütüldüğü düşünülen bir süreç. Maniheizm'in bu doğrultudaki değerlendirmeleri artık pek çok yorumcu tarafından yavaş yavaş yeniden değerlendiriliyor; bunun en azından terimin tarihsel uygulamasıyla ilgili olarak senkretizm kavramını çevreleyen sorunlar nedeniyle. Charles Stewart ve Rosalind Shaw'un vurguladığı gibi, senkretizm "coğrafi olarak uzak olduğu kadar tarihsel olarak da uzak toplumlara uygulanan bir "ötekileştirici" terim olma eğilimindedir"¹⁹ ve King'in Gnostisizm çalışmasında²⁰ gösterdiği gibi, rakip gelenekler hakkındaki önyargılı varsayımlarını, özellikle de kirlenme duygusunu ve "otantik" inançlardan uzaklığı aktarmasında (gösterildiği gibi) daha eski "ötekileştirme" terimi olan sapkınlığın yerini alır. Senkretizm [= kirlenmiş gelenek] ile senkretizm karşıtlığı [= saf gelenek] arasındaki yan yana getirme yoluyla). Bununla birlikte, din araştırmalarında Maniheizm'i bu şekilde karakterize etmeye yönelik girişimler ortaya çıkmaya devam ediyor. Bununla birlikte, Maniheizm çalışmaları bağlamında böyle bir değerlendirmenin kaçınılmazlığına dikkat edilmelidir: Maniheizm'e dair kanıtlar kısmen, bizzat Maniheizmlerin oluşturduğu birincil metin kaynaklarından oluşur. Bu kaynaklar, nispeten bol olmasına rağmen, yine de onları inceleyen kişiler için, özellikle de materyalin sunduğu dilsel farklılıklar ve kronolojik aralıkla ilgili olarak sayısız zorluklar sunmaktadır. Klasik sonrası Batı'dan Orta Çağ Çin'ine (Michel Tardieu'nün Babil Maniheizmi ve Soğd Maniheizmi olarak adlandırdığı arasındaki ayrım²² arasındaki ayrım) kadar uzanan, yaklaşık on üç yüzyıl boyunca varlığını sürdüren bir dini inanç olarak ve modern öncesi dünyada tek bir din için tartışmasız en geniş dil ve lehçe çeşitliliğini kullanan bir edebi gelenekle birlikte, Mani'nin takipçileri arasında senkretik uygulamaya yönelik eğilimler beklenmelidir, özellikle de temel doktrinsel öğreti açısından. fikirler dilsel ve kültürel çeviri süreci sırasında yeni din değiştirenlere aktarılmıştır.²³ Bununla birlikte, 'senkretizm tüm dinlerin bir özelliği olsa da'²⁴, geç antik dinler arasında 'kendini bilinçli olarak özümseyen' olarak seçilmek Maniheizm'in kendine özgü kaderidir.²⁵ Bununla birlikte, tarihsel araştırma bağlamında, erken Maniheizmin senkretizm karakterini varsayan modern yargılar özellikle sorunludur; Mani ve ilk takipçileri yeterince çalışılmamış ve bu nedenle de tanımlanmamıştır.²⁶ Gerçekten de, Mani'nin fikirler için 'burada ve oraya baktığı' yönündeki değerlendirmenin 19 Stewart ve Shaw 1994, 4-5 olduğu ileri sürülebilir. 20 King 2005, 223. 21 Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 303-4. 22 Tardieu 2008, 100-1. 23 Bkz. BeDuhn 2002, 6-7. 24 Stewart ve Shaw 1994, 5. 25 BeDuhn 2002, 6. 26 Örneğin bkz. Widengren 1965, 72-3.

--- SAYFA 20 ---

9 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Mevcut dinlerdeki tartışmalar ve kaynaklar - ya da Hans Jonas'ın belirttiği gibi, Mani'nin "çok yönlü yakınlıkları"²⁷ - Mani'yi şekillendiren ve onun dini inançlarını oluşturan belirli sosyal, dini ve kültürel etkiler dizisini daha net bir şekilde belirlemeye yönelik araştırmaları engellemektedir. Ancak konuya diğer taraftan bakıldığında bu senkretik varsayımların devam ettiğini açıklayacak açıklamalar bulmak mümkündür. Bu meselenin merkezinde en az dört güçlü kaygı yatmaktadır: 1. Mani'nin Geç Antik Çağ'daki öğretilerine karşı -yani sapkın, türev ve sözde-Hristiyan olarak- ataerik polemiklerin kalıcı mirası, en önemlisi, Avrupa Reformasyonu sırasında hem Katolik hem de Protestan Hristiyanlar tarafından birbirlerine karşı kullanılan tartışmalı dilde bu tür nitelendirmelerin sürdürülmesi ve bu dilin erken modern Avrupa'nın tarih yazımı geleneklerinde daha sonra fosilleşmesi.²⁸ 2. Mani ve Maniheizm'in erken dönem 'eleştirel' tarihlerinde mevcut olan ve Reformasyon söylemindeki iddiaları ve karşı iddiaları sırtlayan özür dileyen gündemler: örneğin, Isaac de Beausobre'nin (yine de daha az) 1734'ten 1739'a kadar iki ciltlik öncü çalışması, Mani ve Maniheizm'in Eleştirel Tarihi.²⁹ 3. Mani ve Maniheizm tarihinin önemli noktalarında kaynak materyalin bulunmaması. Maniheizm araştırmaları, özellikle on sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyıllarda, Hristiyan isminin (nomen Christianum) Maniheizm kullanımının uygunluğuna ilişkin eski Katolik yargısına meydan okuyor. 4. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren yeni ortaya çıkan ve Mani üzerinde etkili olan belki de yalnızca bir veya iki dini etkiye herhangi bir normatif Hristiyan etkisinden daha fazla ayrıcalık tanıyan Maniheizm kaynakların kabulü - ancak yine de üçüncü maddede belirtilen entelektüel eğilim temelinde ciddi bir şekilde dikkate alınmadı. Maniheizm'in tarihsel oluşumunu ve karakterini tanımlamak için senkretizm dili üzerine değerlendirmede bulunurken, kendimizi iyi bir toplulukta buluyoruz. Collège de France'ın merhum Dinler Profesörü ve 1949'da Maniheizm üzerine öncü bir çalışmanın yazarı olan ve Mani'nin kökenleri ve öğretileri hakkında büyük bir anlatı geliştirmek için birçok yeni keşfedilen Maniheizm metni kullanan Henri-Charles Puech, bazı Maniheizm yazıların gerçekten de dinin aktif olarak kapsayıcı, yani senkretik olduğu izlenimini yarattığını belirtti. Böyle bir izlenim, 1929'da Mısır'da keşfedilen Maniheizm yazıların bir koleksiyonu arasında gün ışığına çıkan, ilk öğrencileri tarafından Mani'nin öğretileri üzerine teolojik bir yorum olan, önemli erken dönem (dördüncü yüzyıl) Maniheizm eseri The Chapters (Gk Kephalaia)'da açıkça görülmektedir (aşağıya bakınız).³⁰ Puech, Mani'nin öncekilerin ötesinde kendi kilisesinin erdemlerini açıkladığı Bölümler'den aşağıdaki pasaja dikkat çeker. ('ilk') kiliseler: 27 Jonas 1992, 207. 28 Bkz. Ries 1988, 17-57; ayrıca Baker-Brian da yakında çıkacak. 29 Bkz. Stroumsa 2000. 30 Bkz. Pettipiece 2009, 7-13.

--- SAYFA 21 ---

10 Maniheizm İlk kiliselerin tümünün yazıları, bilgelikleri, vahiyleri, benzetmeleri ve mezmurları her yerde toplanmıştır. Kiliseme geldiler. Ortaya koyduğum bilgeliğe, suyun suya eklenip birçok su haline gelebileceği yolunu eklediler. Yine kadim kitapların yazılarıma kattığı yol da bu, büyük bir bilgelik haline geldi; bunun benzeri tüm antik nesillerde dile getirilmemiştir (The Chapters 151. 372; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 266).³¹ Puech'in belirttiği gibi, Mani'nin güney Mezopotamya'da yetişmesi onu bir dizi dini etkiye maruz bırakmış olmalı ve Mani'nin bu çeşitliliği özümsemesi bir şekilde pasajda kanıtlanan kümülatif zihniyete yansıyor. Bölümlerden. Ancak Puech'in de eklediği gibi Mani'nin dini, ödünç alınan unsurların basit bir derlemesine indirgenmemelidir. Aslında, . . . temel [bilimsel] içgüdü bunun ötesinde bir cevap aramaktır (senkretizmle ilgili endişe). Mani'nin tasarladığı hakikat, soyut ve genel karakteri itibarıyla esnekti ve yayılımı sırasında içinde bulunduğu farklı ortamların karakterine göre farklı biçimlerde eşit şekilde tercüme edilebiliyordu. Bununla birlikte, kuruluşunda din, kendisini birden fazla kalıba dökme yeteneğine sahip olmasına rağmen, kendisine atanan vahyin kimliğini garanti eden sabit bir fikirler koleksiyonunu içeriyordu.³² Puech tarafından bu şekilde anlaşılması amaçlanmış olsun ya da olmasın, bu pasaj gerçekten de, bir yandan, tutarlı ve birleşik bir bütün olarak alındığında, takipçilerine belirli bir vahiy mesajı ileten Mani'nin öğretileri bütünü; diğer taraftan din tarihi boyunca Maniheizm misyonerlik çabaları sırasında bu öğretilerin kültürel tercümesi. İlginç olan, pek çok yorumcunun sıklıkla bu iki ayrımı ne ölçüde birleştirdiğidir; bu durum, Mani üzerinde etkili olan ve onun öğretilerine şekil veren doğrudan etkiler olarak bu belirli unsurları anlamlı bir şekilde izole edip tartışabilmenin mümkün olduğu yönündeki yanlış varsayıma yol açmaktadır. Dolayısıyla, Mani'nin fikirlerinin tarihsel kökenlerini araştırmak amacıyla Maniheizme soykütüksel bir yaklaşımdan kaçınan Puech, bunun yerine "Maniheizmin özü" hakkında konuşmayı seçti; bunun yerine, öncelikle takipçilerine kurtarıcı bir bilgi vermekle ilgilenen, kısaca Yunanca gnosis (=bilgi) kelimesiyle anılan din fikrine indirgenebilir olduğunu düşünüyordu. Gnosis kaygısına indirgenebilen yaygın olarak paylaşılan bir dogma bütününe açık bir katılım yoluyla, bilim adamlarının Gnostisizm adı verilen görünüşte ayrı bir geleneği tanımlamasına ve tartışmasına olanak tanıyan Geç Antik Çağ'a ait belirli dini geleneklerin karakterizasyonu, eski dinler tarihindeki en tartışmalı tanımsal çalışma alanlarından biri olmaya devam etmektedir. 31 Bkz. Puech 1949, 150, nt. 264. 32 Puech 1949, 69.

--- SAYFA 22 ---

11 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar Tartışmanın özü, bu dogma bütünü'nün kökeni ve modern akademik araştırmalar tarafından nesneleştirilmesiyle ilgilidir; her ne kadar bunların çoğu, aktif olarak 'gnostik' fikir ve yazılara karşı kampanya yürüten ataerkil bir kültürden alınmış olsa da; ve gnostik öğretilerin ve grupların ataerkil temsili'nin akademik yorumcular tarafından o dönemde normatif Hristiyanlıktan bağımsız bir geleneğin varlığını varsaymak için - bazen tamamen eleştirmeden - ne ölçüde kullanıldığı.³³ Michael Williams, Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Şüpheli Kategori adlı çalışmasında bu kaygıların incelikli bir özetini sunuyor: Başlangıçta, modern bilimde 'gnosis' veya 'gnostisizm' kategorisi Valentinianus veya Ptolemy'nin takipçileri gibi erken dönem Hristiyan "sapkınların" kendilerini tanımlaması olarak algılanan temel üzerine inşa edildi. . . veya ikinci yüzyılın başlarında Mısırlı Hristiyan öğretmen Basilides ve diğerleri gibi figürler. . . 'Gnosis' veya 'gnostisizm' kategorisi, sonunda, kendini 'gnostikler' olarak tanımlayan gerçek ifadenin kullanıldığına dair kanıt olsun veya olmasın, Valentinianus ve diğerleriyle belirli doktrinsel benzerliklere sahip olduğu algılanan tüm grupları kapsayacak şekilde yapıldı. Son olarak, karşılaştırmalı araştırma, pek çok bilim insanının, 'gnostisizmin' sadece 'gnostiklerin' dini kimliğinde yalnızca ikincil bir unsur olmadığı sonucuna varmasına yol açtı. Bu görüşe göre, 'gnosis' veya 'gnostisizm' olarak adlandırmamız gereken bir din modeli, Hristiyanlıktan ayrı ve hatta muhtemelen ondan önce bile mevcuttu ve 'gnostik' dini fenomenler, bir bütün olarak, 'Gnostik din' olarak ele alınabilecek kadar tutarlı ve farklıydı.³⁴ Gnostisizm hakkında kabul edilen fikirlere, 19. yüzyıl boyunca karşı çıkıldı. Geçen yüzyılda - ve aslında revize edilmeye de devam ediyor - patristik yazarların meydan okuduğu çok "gnostik" gruplar ve kişilikler tarafından derlenen metinlerin analizinden ortaya çıkan yeni bulgularla birlikte, bunların en ünlüleri Yukarı Mısır'daki Nag Hammadi kasabasında ortaya çıkarılan apokrif İnciller ve kıyametler - yani Yeni Ahit'in oluşumu sırasında reddedilen orijinal olmayan yazılar - 1945-6.³⁵ Bu metinlerin birçoğunun içeriği (muhtemelen dördüncü yüzyıldan kalma bir manastır kütüphanesinin bir parçasını oluşturan) sapkın bilimciler tarafından polemik yoluyla iletilen gnostik inanca ilişkin genel izlenimlerin bazılarını güçlendiriyor, ancak bunların hepsi değil: bununla birlikte, Gnostisizm hakkında genelleme yapma olasılığı giderek daha uzak görünüyor ve son araştırmalar, Gnostisizmin kökenlerine ilişkin büyük teoriler oluşturmak yerine, bireysel çalışmalar üzerinde yapılan çalışmalar yoluyla ayrıntıları belgelemekle ilgileniyor.³⁶ 33 Bu, tarihsel derinliği bakımından burada ele alınabilecek olandan çok daha karmaşık bir sorunun çok kısa bir özetidir. İlgili konuların en teşvik edici revizyonist açıklamaları Williams 1999 ve King 2005'e aittir. 34 Williams 1999, 30-1. 35 Nag Hammadi'deki keşifler ve koleksiyona ilişkin ilk akademik çalışmalar için bkz. Pagels 1990, 13-32. 36 Bkz. Logan 2004, kısa not.

--- SAYFA 23 ---

12 Maniheizm Ancak Puech'in Maniheizm'in içsel unsurunu araştırması ve bu özün gnostik olduğunu iddia etmesi, onun yirminci yüzyılda gnostik çalışmalara yönelik iki baskın yaklaşımdan birine taraftarlığının bir göstergesidir. Karen King'in belirttiği gibi, modern Gnostisizm çalışmaları, ya 'motif tarihi' yaklaşımında açıkça ortaya çıkan tarihsel-soybilimsel modele göre (yukarıya bakınız) ya da Gnostisizmin özünün, 'Gnostisizmin temel özelliklerinin tipolojik (fenomenolojik) bir şekilde sınırlandırılması' şeklinde damıtılabileceği kabul edilen tipolojik modele göre gerçekleştirilen gnostik geleneğin esaslarının araştırılmasıyla meşgul olduğunu ortaya koymuştur. Gnostisizm'i tanımlamak ve onun varoluşsal anlamını açıklamaktır'.³⁷ İkinci yaklaşım aslında, bulgularının oluşumu ve yayılması için çoğu zaman şüpheli etnik yargılara (Oryantalizm) ve sorgulanabilir analitik çerçevelere (Tarihselcilik) dayanan 'genetik yöntemin şaşırtıcı hasadı'³⁸ olarak değerlendirilen ilkinin karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.³⁹ Gnostisizm üzerine yirminci yüzyıldaki üç önemli çalışmadan⁴⁰ önderlik ederek⁴⁰ ve Puech, esas olarak etkili Gnosis ve Hans Jonas'ın geç antik Zihin (Gnosis und spatantiker Geist) eserinden yola çıkarak, Maniheizm doktrini Gnostisizmin fenomenolojisi perspektifinden tartışır: 'Maniheizm, insanlığa bu kurtarıcı bilgiyi sağladığını veya uyandırdığını iddia eden bir dinden başka nedir?'⁴¹ Puech'in dinin özünü, 19. yüzyılda ortaya çıkan fenomenolojik yaklaşıma göre tasvir etmesi. Önceki yüzyıldaki Gnostisizm çalışması - Mani'nin dinini, Nag Hammadi yazıları üzerinde çalışan en eski bilim adamlarından biri olmasıyla açıklanabilen bir gnostik dinin başka bir örneği olarak kategorik değerlendirmesi - radikal, dualistik bir kozmogoni - mutlak iyinin mutlak kötülüğe karşı kaybı - bu iyinin daha sonra iyileşmesi ve bu sürecin içselleştirilmesi vurgusuyla gnostik fenomenolojinin 'klasik' modelini takip ediyor. Bireysel insanın karşı karşıya olduğu 'varoluşsal ikilem'. Tüm Gnostisizmlerde olduğu gibi Maniheizm de insanlık durumunun doğasında olan ıstıraptan doğar. İnsanın içine düştüğü durum onun tarafından yabancı, dayanılmaz ve son derece iğrenç olarak deneyimlenir. Kendini bedene, zamana ve dünyaya bağlı hisseder ve kötülükle karışmış olması onu sürekli tehdit eder ve karartır. Bu deneyimden kurtuluş arzusu doğar. Ama eğer bu ihtiyacı deneyimleyebilirsem, eğer onu keşfetme veya gerçekten yeniden keşfetme arzusuna sahipsem (çünkü bu kayıp bir durumun hatırasıdır), varlığımın kendisi, gerçek özüm olan özgürlük ve tam bir saflık içinde kendimi idrak ettiğim bir durumsa, o zaman gerçekten durumumdan üstünüm ve bu bedene, bu zamana ve bu dünyaya yabancıyım. Bu noktadan sonra, ³⁷ King 2005, 115. ³⁸ Jonas 1992, önsöz, xvii. ³⁹ King 2005 boyunca ileri sürülen çekinceler. ⁴⁰ Puech 1949, 151, nt. 270. ⁴¹ Puech 1949, 70.

--- SAYFA 24 ---

13 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar Mevcut durum tam anlamıyla bir çürüme olarak görünecektir. Kendim için cevaplar aramalıyım: nasıl ve neden var olduğum ve özellikle buradaki mevcut durumumla ilgili olarak.⁴² Puech'in açıklaması böylece Maniheizm araştırmalarında bir başka önemli aşamayı, yani Mani dininin birçok yönüyle gnostik olduğunun modern yorumcular arasında neredeyse evrensel kabulünü gün ışığına çıkarıyor. Hans Jonas, Maniheizm'den "Gnostisizmin en önemli ürünü"⁴³ olarak bahsetmiştir ve dinin daha yeni yaklaşımları onu irfanın "doruk noktası": "büyük kadim irfan sistemlerinin gelişiminin sonucu" olarak görmektedir.⁴⁴ Gerçekte, Maniheizm üzerine yapılan araştırmaların sadece Gnostisizm hakkında düşünmenin gelişmesine yardımcı olmadığı, aynı zamanda birçok açıdan Gnostisizm fikrini de ortaya çıkardığı tartışılabilir. - eski dinin kategorik bir olgusu olarak - mümkün. Antik çağın soyu tükenmiş imparatorluklarının uzun zamandır unutulmuş odalarından ve çöplüklerinden Maniheizm din için birincil kaynakların keşfi - popüler hayal gücünde Nag Hammadi'deki buluntulara eşlik eden ihtişamın her zaman gerisinde kalan - Puech'in çalışmasında öncelik verdiği yaklaşımın, yani Gnostik-Maniheizm fenomenolojisinin geliştirilmesinde etkili olmuştur. Maniheizm metinlerden yağmalanan veriler, özellikle yorumcuların gnostik mitolojiyi, kurtuluş hakkındaki gnostik fikirleri ve gnostik ritüelleri ve münzevi uygulamaları kavramsallaştırmaları açısından, gnostik inançlar ve düşünce alışkanlıklarına ilişkin geniş bir anlatının oluşturulmasına yardımcı olmuştur. Bu kavramsallaştırmanın son noktası, Mani'nin dinini fenomenolojik terimlerle tartışmayı seçen Jonas ve Puech gibi bilim adamlarının tercih ettiği, Gnostisizmin ayırt edici özelliklerini içeren bir 'kontrol listesi' gibi bir şeyin üretilmesi olmuştur. Ayrıca, Gnostisizmin tarihsel kökenleri arayışında, önceki yüzyılın ilk yıllarında gün ışığına çıkan İran Maniheizm kaynakları, Mani'nin, Gnostisizmin İran kolu için başlıca kültürel kanallardan biri olarak rolünü gösterdiği şeklinde okunmuştur. Bu argüman, Mani'yi ve onun öğretilerini Mazdean (yani, Zerdüştlüğün başlıca tanrısı Ahura Mazda'ya tapınma) için araçlar olarak tasvir eden belirli metinlerin yorumlanmasına ve kurtuluşla ilgili fikirlere⁴⁵ - öncelikle 'İlk İnsan' olarak adlandırılan Maniheizm kozmik kurtarıcı ile 'Kurtarılmış Kurtarıcı'nın gnostik soteriyolojik motifi arasındaki görünürdeki benzerliğe dayanmaktadır. - Mani'nin Babil geçmişi ve onun Sasani Persleri ile olan ilişkileri hakkında onuncu yüzyıl İslam yazarı el-Nadim tarafından tanımlandığı şekliyle ailesel köklerinin ötesinde bilinen çok az şey ve bazı Zerdüşst tanrıları ve iblislerinin isimlerinin kullanımı (örn., Zurvan, Ahriman, Ohrmezd, Mithras ⁴² Puech 1949, 70) dikkate alındığında özellikle inandırıcı görünen bir teori. ⁴³ Jonas 1992, 208. ⁴⁴ Marksches 2003, 101. ⁴⁵ Widengren 1983, 973f. ⁴⁶ King 2005, 85.

--- SAYFA 25 ---

14 Maniheizm [Mihr]), Mani'nin kendi yazılarından biri olan Şābuhragān da dahil olmak üzere Orta Asya'daki Maniheizm yazılarında yer almaktadır.⁴⁷ Maniheizm'in⁴⁸ 'pan-İranizmi' ve onun gnostik karakteri, bu nedenle, yirminci yüzyılın önemli bir kısmı için din üzerine yapılan araştırmaların baskın kolunu oluşturmuştur. Bu arada, Puech'in Maniheizm'in gnostik niteliklerine yaptığı vurgu, yirminci yüzyıl Maniheizm araştırmalarındaki pan-İran eğilimlerine karşı bir tepki olarak okunmuştur⁴⁹ ve bu, bilim adamlarının Maniheizm'i, ilk günlerinden itibaren sadece evrensellik hırsına sahip olmakla kalmayıp aslında Mani tarafından bu şekilde uydurulmuş bir din olarak temsil etme girişiminin yalnızca bir örneğidir; başka bir deyişle, yerel etkilerin Mani tarafından aktif olarak alt edildiği yer. kültürlerarası bir dini sisteme doğru bir hareket içinde. Bununla birlikte, Gnostisizm kategorisinin dayandığı genelleme ve anakronik yargılara yönelik eğilime son zamanlarda meydan okunmuştur: Gnostik çalışmaların, belirli gnostik teolojilerin ve duyarlılıkların 'Yunan', 'Yahudi' veya 'İran' kökenlerini belirlemeye yönelik tarihsel-soykütüksel araştırma modeliyle ilgilenmesi, çok gevşek tanımlanmış olması ve belirli kültürel ve etnik kökenlerle ilgili önyargılı varsayımları yeniden üretme eğilimi göstermesi nedeniyle eleştirilmiştir. formlar. Benzer şekilde, fenomenolojik konum da, oldukça farklı gelenekler ve kültürler arasında çok geniş bir benzerlikler dizisi varsayması ve dolayısıyla kategori oluşumuna yönelik yapılandırmacı bir yaklaşım yoluyla yerel detayların bağlamdan arındırılması riskini taşıması nedeniyle sorgulanmıştır. Gnostisizmin ya diğer dinlerden bağımsız bir kökene sahip olduğunu ya da mevcut dinsel biçimlerden bağımsız olarak ortaya çıktığını öne süren bu araştırma yaklaşımlarının birleştirilmiş sonuçlarının, artık aynı zamanda antik dünyadaki dinlerin ve kültürlerin karmaşık ve dinamik işleyişine ilişkin yanlış anlamalar olduğu yargısına varılmaktadır.⁵⁰ Gerçekten de, Maniheizm üzerine çalışan pek çok bilim insanı, özellikle Mani dini ile Gnostisizmin standart, tipolojik tanımları arasındaki temel farklılıkların uzun zamandır farkındadır. Ancak bu, bazı yorumcuların "Maniheizm ile Gnostisizm'i dikkatsizce birleştirmelerine" engel olmamıştır.⁵¹ Gnostik mitoloji, kozmogoni ve antropolojinin fenomenolojik tanımları, örneğin evrenin kötü bir yaratıcı tanrının ürünü olduğu (Gk demiurgos = bir işçi), ruhun yaratılış sürecinin getirdiği kafa karışıklığının bir sonucu olarak dünyaya düştüğü ve her iki maddenin etik eğilimlerinin ve ruhun önceden belirlenmiş olması, bunların hepsi bir arada ele alındığında "kozmik bir karamsarlığa" yol açar (yukarıdaki Puech'in değerlendirmesiyle karşılaştırın),⁵² bu kaygıların Maniheizm mit ve teolojide formüle edilme şekliyle önemli ölçüde çelişir (bu konular hakkında daha fazla bilgi için 4. Bölüm'e bakınız). Bununla birlikte, aynı açıklamaların bizzat Gnostisizm hakkında daha yakından incelendiğinde ayakta kalamayan klişeler olduğu da akılda tutulmalıdır: aslında bunların çoğu şu anda 47 Cf. Colpe 1983, 836-840. 48 Nyberg 1977, 17. 49 Reeves tarafından tespit edildi 1992, 5 nt. 5. 50 Sorunların tam özeti için bkz. King 2005, 218-36. 51 BeDuhn 2005, 12. 52 Bkz. King 2005, 123-4.

--- SAYFA 26 ---

15 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Gnostik inançlarla ilgili modern kategorik varsayımların oluşturulması sürecine katılan yorumcular tarafından yeniden değerlendirilen Tartışmalar ve Kaynaklar.⁵³ Bununla birlikte, tarihsel açıdan, Maniheizm dinin Gnostisizm kategorisine yerleştirilmesine ilişkin en ciddi çekince, bunun, Maniheizm'in kökenlerindeki Hristiyan temellerinin tanımı ve takdiri üzerinde devam eden etkisi ile ilgilidir. yani Mani'nin yaşamı boyunca ve dinin erken tarihi boyunca kurumsal yapılarının oluşumu sırasında. Bu bağlamda, Gnostisizm çalışmalarında ortaya çıkan çok sayıda özellik, özellikle de gnostik araştırmalardaki, Hristiyan inancından ve uygulamasından bağımsızlığını ima ettiği düşünülen eski gnostik geleneklerin görünürdeki oryantal kökenlerini ve görünürdeki senkretik eğilimlerini vurgulayan baskın eğilimler devreye giriyor. Ancak gördüğümüz gibi, Gnostisizmin (ve Gnostisizm kategorisine dahil edildiğinde Maniheizm'in) Hristiyan olmayan doğası hakkındaki yargılar, sonuçta sapkın, "gnostik" dinlerin türev ve sahte karakterli olduğu yönündeki arketipsel patristik şikayetten türediği ve dolayısıyla bunu sürdürdüğü için, bu özellikler özellikle sorunludur. Bu nedenle Gnostisizm çalışmalarından elde edilen, Maniheizm'in 'bağımsız bir din' olduğu yönündeki bulguları destekleyen değerlendirmeler. . . [ve] önceki geleneğin kasıtlı bir sentezine yönelik bir girişim'⁵⁴, her ne kadar bu tür iddialar artık Gnostisizm için Hristiyan bir köken öne sürse de, Maniheizm içindeki 'gnosis odaklı' bir unsura ilişkin argümanın Maniheizm teolojisinin soteriolojik karakterini anlamanın değerli bir yolu olmaya devam etmesine rağmen en azından sorgulanmalıdır: başka bir deyişle, kişinin gerçek benliğine dair bilgisi gerçekten de din tarafından sunulan kurtuluş stratejilerinde çok önemli bir rol oynamıştır. 4. Maniheizm Kimlikler Ancak, Hristiyan boyutunun Geç Antik Çağ'da Maniheizm için merkezi bir konumda olduğundan, dinin Hristiyan bileşenlerini elimizde bulunan diğer herhangi bir kategorik seçeneğin üzerinde önceliklendirebileceğimiz noktaya kadar emin olabilir miyiz? Bunun ışığında cevaplanması gereken soru şu olabilir: 'Hristiyan' Mani ve takipçileri için ne anlama geliyordu? Dahası, Maniheizm'in Hristiyan karakterine ilişkin bir beyan, Mani'nin takipçileri için bir kimlik işareti olarak oldukça görünür olan 'Maniheizm' etiketiyle uyumlu olabilir mi? Gerçekten de kategorik 'Maniheizm' veya 'Maniheizm' terimi nereden geliyor? Bu, Mani'nin takipçileri tarafından kendilerinin belirlediği bir şey gibi mi görünüyor, yoksa rakipleri tarafından mı onlara empoze edildi?⁵⁵ Heterodoks Hristiyanları, gruplarının gerçek veya sözde kurucusu veya mevcut liderinin adıyla adlandırma şeklindeki sapkınlık pratiğinden ortaya çıkan 'Maniheizm'ten şüphelenmek için iyi nedenlerimiz var:⁵⁶ örneğin, dördüncü yüzyılın önde gelen sapkın bilimcilerinden Epiphanius, 53 Örneğin, bkz. Williams 1999, 98-100; 189-212 54 Marksches 2003, 101; ayrıca, Böhlig 1983. 55 Bkz. Lim 2008; ayrıca S.N.C. Lieu 1998b. 56 Bauer 1972, 22.

--- SAYFA 27 ---

16 Maniheizm Tıp Sandığı, Filistin bölgesindeki Maniheistlerin, Mani'nin öğretilerini Batı'da yaymak için Mezopotamya'dan dönen kıdemli bir asker olan Acuas'tan sonra Acuanitler olarak bilindiğine dair bilgiyi içermektedir.⁵⁷ Epiphanius'un gözleminin tarihsel değeri, değerlendirmemizin ötesindedir; bunun yerine, bu adlandırma eyleminin Maniheizmin uygulayıcılarından mı yoksa muhaliflerinden mi kaynaklandığına karar verirken vardığımız karar, bizim araştırma çizgimizin merkezinde yer almaktadır. İnananların 'kendini tanımlamasını' da içeren, uygulayıcılar tarafından sağlanan kanıtların oynadığı rol, bir dinin kategorik kimliğini belirlemeye çalışan yorumcular tarafından sıklıkla ayrıcalıklı kılınır, çünkü bu onlara 'incelediğimiz kişilerin kendilerini nasıl gruplandırıdıklarına [ve] kendi toplumsal veya geleneksel kimliklerini nasıl inşa ettiklerine [katılmalarına] olanak sağlar.'⁵⁸ Bununla birlikte, bir topluluğun dini kimliğinin inşasını anlamak, bir geleneğin kaynaklarında görünen kendini tanımlama etiketlerini takip etmek kadar basit değildir. Judith Lieu'nun vurguladığı gibi, kimlik hem bağlamsal hem de olumsal bir olgu olarak görülmelidir; Maniheistleri tartışırken büyük önem taşıyan hususlar.⁵⁹ Dinlerin yayılmasına ilişkin coğrafi, dilsel ve kronolojik bağlamlar, Maniheizm'de kimlik çalışmasında büyük öneme sahiptir, çünkü Maniheizm'in 'evrensel erişiminin' kapsamı sonuç olarak Maniheist kimliklerin kendi içinde etkilendiği, pekiştirildiği veya dönüştürüldüğü anlamına gelmektedir. Diğer dinler ve kültürel formlarla etkileşimler, bu da Maniheist öz kimliğinin varlığının on altı yüzyıl kadar devam ettiği süre boyunca tamamen sabit kalmadığını gösteriyor. Dahası, Maniheistleri ele alırken, neredeyse yalnızca edebi metinlerde oluşturulan kimliklerle baş başa kalıyoruz: dolayısıyla, kaynakların çeşitliliğini, edebi biçimlerin ve türlerin çeşitliliğini ve Maniheistlerin yazılarını oluşturmak için kullandıkları kaynak dillerin genişliğini göz önünde bulundurduğumuzda, çeşitli dinsel öz-adlandırmaların ifade edildiğini bulmayı bekleriz. Mezopotamya bağlamında dinin ilk kuruluşuna ve misyoner yayılmasının ilk dönemlerine zaman açısından en yakın olan metinlere dönerken bile, Maniheist dini kimliğinin doğasını anlamak zorlu bir iştir. Ne Mani ne de takipçileri tarafından Hristiyan ya da Maniheist bir kimliğe dair açık beyanlar mevcut değil:⁶⁰ diğer günah çıkarma kalıplarını takip ederek (eski şehitlik eylemleri gibi) Mani takipçilerinin kimliklerini görünüşte açık ifadelerle ilan ettiklerini görüyoruz ("Ben Felix, bir Hristiyan, Mani kanunlarına tapan biriyim"⁶¹), ancak bu tür örnekler açıkça sadece istisnai durumlarda, özellikle de piskoposluk tarafından desteklenen dönemlerde ortaya çıkıyor. hukuki davalar ⁵⁷ Epiphanius, *Medicine Chest* 66.1.1; trans. Amidon 1990; bkz. Stroumsa 1985; ayrıca S.N.C. Lieu 1992, 96. ⁵⁸ Williams 1996, 29, vurgu eklenmiştir. ⁵⁹ J.M. Lieu 2004, 18. ⁶⁰ Bu bağlamda öne çıkan, Kephalaia'da Mani'ye atfedilen (105.259.13) 'beni seven insanlara benim adımla çağrıldıkları' (çev. Gardner 1995, 264) iddiasıdır; bu iddianın belirsizliği Pedersen 2004, 8-10'da tartışılmıştır. ⁶¹ Augustine'de Felix, Felix I.20'ye Cevap; trans. Teške 2006, 297.

--- SAYFA 28 ---

17 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar, burada tüm süreç günah çıkarma kimliğinin ortaya çıkarılmasına yöneliktir.⁶² Bununla birlikte, bazı Maniheiztlerin kendilerini nasıl gördüklerine dair kısa bilgiler antik kaynaklardan alınabilir. 1990'larda Dakhleh Vahası'nın Yukarı Mısır bölgesindeki Kellis Roma köyünde keşfedilen dördüncü yüzyıl Maniheizt yazıları koleksiyonunun editörleri olarak (aşağıya bakınız), Iain Gardner, Anthony Alcock ve Wolf-Peter Funk, Maniheiztlerin 'mezhepçiliği veya bazı özel statüleri ima eden terminoloji'ye olan düşkünlüğüne dikkat çekmişlerdir.⁶³ Kıpti dilindeki kişisel yazışmalar koleksiyonunda, aralarında değiş tokuş edilen, Mani'nin takipçileri, Kellis bulgusunun bir parçasını oluşturan, dini uygulayıcıların bir araya geldiği Yunanca kilise anlamına gelen ecclesia kelimesi, mektuplarda birçok kez yer alır (örneğin, P.Kell.Copt. 31.2-3; P.Kell.Copt. 32.1-2), ancak özel seçilmişlik duygusunu ima eden ek terimlerle nitelendirilme eğilimindedir. Muhtemelen bir kilise büyüğü tarafından yazılan ve bölgedeki Maniheizt topluluklara gönderilen, sadaka talebinde bulunan bir 'genel mektup'ta (P.Kell. Copt. 31; çev. I. Gardner, A. Alcock ve W.-P. Funk (1999), 209-13), yazar mektubunu şu şekilde açar: Benim tarafımdan büyük saygı duyulan sevgili kızlarım: Kutsal kilisenin üyeleri, [Işık Aklının kızları, onlar da Tanrı'nın çocukları arasında sayılanlardır; ayrıcalıklı, kutsanmış, Tanrı'yı seven ruhlar; shona çocuklarım. Sana yazan, Mısır'daki baban benim; Tanrı adına - selamlar! (P.Kell.Copt. 31.1-9; çev. I. Gardner, A. Alcock ve W.-P. Funk 1999, 211). 'Kutsal kilise' ve 'Tanrı'nın çocukları' terimleri muhtemelen Maniheizt 'topluluk isimleri'dir ve Maniheizt kiliseye kurumsal bir yapı olarak atıfta bulunurken, kilisede yol gösterici ilahi gücün (Işık-Zihin veya Işık-Nous) adını çağrıştıran 'Işık-Zihnin kızları' ifadesi muhtemelen kadın katkımenlerin (İşiticilerin) sınıfını ifade eden hiyerarşik bir isimdir. kilisenin lojistik omurgasıdır (bkz. Bölüm 4). Gerçekten de, Kellis'teki diğer metinlerde Maniheizt olmayan (yani ortodoks) Hristiyanları ifade eden "Katolik kilisesi"nden söz eden tasdiklerin aksine, mektupların editörleri "kutsal kilise" kullanımını bizzat Hristiyanlığın ayırt ediciliğinin bir göstergesi olarak görüyorlar.⁶⁴ Bu nedenle, en azından Mani'nin geç antik takipçilerinin kendilerini farklı bir ekklesia oluşturduğuna dair açık bir fikir var; bu terim içinde uzlaşıldı. kurumsal bedenin İsa'ya, Mani'ye, kendi inançlarına, kendi ritüellerine ve kendi iç hiyerarşilerine olan çoklu bağlılıkları. Bununla birlikte, çoğu kimlikte olduğu gibi, ilişkisel karmaşıklıklar Maniheizt öz-kimliği karakterize eder: Gerçekten de, Maniheiztler tarafından bireysel ve toplumsal bağlılıklar açıklandığında, bunlar, bir kimliğe dair iddiaların - Mani'nin bizzat "İsa Mesih'in Havarisi" olarak ileri sürdüğü iddialar gibi - diğer iddialarla örtüştüğü, dini tarza sahip bir Venn diyagramının eşdeğeri içinde bir yerde dururlar ⁶² Bkz. Humfress 2007, 243-68. ⁶³ Gardner, Alcock ve Funk 1999, 74. ⁶⁴ Gardner, Alcock ve Funk 1999, 74.

--- SAYFA 29 ---

18 Maniheizm ve belirli bir teolojik çerçeve bağlamında okunmaya bağlıdır. Bununla birlikte, Michael Williams'ın da işaret ettiği gibi, 'kişi prensip olarak bir bireyin kendine verdiği belirli etiketler dışındaki şeylere bakarak, bir bireyin dini öz tanımının yönlerini keşfedebilir.'⁶⁵ Bu nedenle, şimdilik, özellikle Geç Antik Çağ'da Maniheiztlerin dini kimlikleri hakkında daha net bir izlenim edinmenin bir yolu, onların o dönemdeki rakip Hristiyanlarla çatışmalarının bazı nedenlerini incelemektir. Bireyler ve gruplar, deyim yerindeyse, ortak zemin ve ortak çıkarlar üzerinde çatışmalar ve tartışmalı nesnelere, rakip otorite ve mülkiyet iddialarına karşı savunulmaya değer oldukları anlamına gelen bir anlam yüklerler. Başka bir deyişle, kimlikler ortaklaşa ele alındığında anlaşmazlıklar ortaya çıkar. Bu nedenle, Mani'nin öğretilerinin Hristiyan içeriği ve yönelimine dair bazı bariz ipuçları, neredeyse tüm Maniheizm karşıtı eserlerdeki temel tartışma noktalarının, öz kimliğini 'Hristiyan' olarak ilan eden birinin içkin bileşenleri olan belirli temalar ve konularla ilgili olduğu gerçeğiyle bağlantılı olarak, ataerkil kültürün edebi polemiklerinde bulunabilir: bunların vazgeçilmez rolü, kendine özgü bir Hristiyan tanımlaması olmadığında bile kanıttır. Bu nedenle, eski Hristiyan kimliğinin özünün içkin bir parçasını oluşturduğu söylenebilecek bir takım farklı kaygılar tanımlanabilir; Geç Antik Hristiyanlıkların kültürel ve dilsel çeşitliliğine rağmen, bu da Hristiyan grupların bu konulardaki düşüncelerini formüle etme biçimlerinde zorunlu olarak farklılıklar anlamına gelir, yine de dönemin literatüründe Hristiyan kimliğinin ortak bileşenlerinin merkezi olduğu söylenebilecek kadar sıklıkla yeniden ortaya çıkar. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: (i) İsa'nın dini düşünce ve eylemdeki rolü ve statüsü; (ii) İncil'in (Eski ve Yeni Ahit'ten oluşan) tefsirsel kullanımı ve yorumlanması ve Geç Antik Çağ Hristiyanlıkları için kültürel bir belirleyici olarak yeri; (iii) dini otoritenin belirlenmesinde havarisel geleneğe duyulan ilgi. Bu üç konu hem Maniheizt hem de Hristiyan metinlerinde baskın konulardır ve iki inanç arasındaki edebi alışverişlerdeki ana anlaşmazlık alanlarını oluşturur. Bunu akılda tutarak, Katolik Hristiyanlar ile Maniciler arasında bu üç alanla ilgili olarak neredeyse tam bir tutum kutuplaşmasının mevcut olduğu açıktır. Hristiyanlığın bu iki eski modeli arasındaki uçurum, görünüşe göre en çok Maniheiztlerin Kristolojilerini formüle etme biçiminde belirgindir. İsa Mesih'e ilişkin normatif Hristiyan deneyimlerinin merkezinde, bir bağışlama müjdesini öğreten Nasıralı tarihi kişi olan logos'un enkarne figürü vardı ve İsa'nın ilahi ve insan mirası arasındaki ilişkinin formülasyonu, erken Hristiyanlık döneminin kristolojik tartışmalarına işaret ederken, dikkatler yalnızca bir figür üzerinde yoğunlaşmıştı. Bunun tersine, Maniciler sadece enkarnasyon fikrine karşı çıkmakla kalmamış, aynı zamanda tarihsel İsa'yı çeşitli rollere bölerek, örneğin bir havari ("Havari İsa"), kozmik bir vahiy ("İhtişam İsa") ve evrensel acının sembolü olarak İsa'nın kendi gelenekleri için önemine ilişkin anlayışlarını ifade etmişlerdir.

('İsa patbilis'). Ancak Manicilerin İsa'yı bir figür olarak anlama arzusu ⁶⁵ Williams 1999, 31-32.

--- SAYFA 30 ---

19 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve aşkın gücün ancak içkin dayanıklılığın kaynakları muhtemelen bu formülasyonları destekledi ve bu anlamda bunlar, İsa'nın Hristiyanlar için öneminin normatif ifadelerinden biraz farklıydı.⁶⁶ Bununla birlikte, Augustinus'un, İsa patibilis hakkındaki Maniheizt öğretiyeye karşı iğneleyici tepkisinin gösterdiği gibi,⁶⁷ patristik yazarların bu alanların herhangi birini veya tümünü ele almalarındaki geniş stratejisi, Mani ve takipçilerinin meseleler hakkında otoriter bir duruşa yönelik iddialarını baltalamak ve daha sonra Maniheiztleri sapkın (sapkın) Hristiyanlar olarak nitelendirerek doldurdukları bir 'güvenilirlik boşluğu' bırakmak: 'Öteki'ni damgalamaya yönelik klasik yaklaşım. Bununla birlikte, Maniheizt iddiaların istikrarsızlaştırılmasında, ataerkil kaynaklarda daha da incelikli stratejiler fark edilebilir; bunlardan biri, Maniheiztler için başlıca otoritenin İsa değil, Mani olduğunu ileri sürmektir⁶⁸ ki bu gerçekten de doğru olabilir; ancak göreceğimiz gibi, Mani'nin öz kimliği, kendi öğretilerini İsa merkezli dinsel havarisellik kavramı içine yerleştirme yeteneğinden türetilmiştir (bkz. Bölüm 2). Gördüğümüz gibi, modern bilim, uzun zaman önce ölmüş olan bu mezhep bilimcilerin kararlarını bir dereceye kadar devam ettirdi. Ancak Mani'nin ve kilisesinin Hristiyan kimliğinin temel unsurlarındaki asıl rolü ancak yirminci yüzyılda ortaya çıktı. Mani'nin bizzat yazdığı eserlerden sınırlı sayıda parça da dahil olmak üzere, birincil Maniheizt kaynaklardaki keşiflerin yorumlanması, bu unsurların Mani ve takipçileri için önemine işaret etmektedir. Maniheizm'in Hristiyan karakterinin bağlamı ve bileşiminin tanımlanması ve kodunun çözülmesi, devam ederken, yine de, tartışmasız en az iki ana nedenden dolayı, belki de umulabilecek olandan daha yavaş bir ilerleme kaydetmiştir. Başlangıç olarak, yorumcular Maniheizm içindeki pek çok unsura bir 'Hristiyan' etiketi atama konusunda isteksiz veya isteksiz olmuşlardır, çünkü kaynak materyalde karşılaştıkları endişeler, görünüşte Hristiyan olmasına rağmen yine de erken Hristiyanlığın (esas olarak Akdeniz kıyısında) normatif modelleriyle karşılaştırıldığında alışılmadık görünmektedir. Maniheizm bilim adamları, esas olarak, birlikte çalıştıkları metinlerin sofistike yorumcuları olsalar da, materyali anlama çabalarında kendi tercihlerine son derece duyarlı olsalar da, erken Hristiyanlığın normatif modelinin, neyin Hristiyan olup olmadığına ilişkin tanımları bulanıklaştıran her yerde bulunduğu tam olarak farkında olsalar da, bilimsel yargıların, Maniheizt Hristiyanlığın görünüşte alışılmadık doğasından etkilenmeye devam ettiği temel gerçek olarak varlığını sürdürüyor. Aslına bakılırsa, Maniheizt kaynaklar bağlamında gerçekte neyin "Hristiyan" olabileceğine dair takdir eksikliği, örneğin akademik fikir birliğinin Zerdüşt olduğunu varsaydığı teolojisinin dualizminin olası bir açıklaması olarak süregelen bir endişedir:⁶⁹ yine de bu eksiklik aynı zamanda ilk Maniheizt yazar ve yazıların kökenlerinin olduğu bölgelerin, özellikle de Sasani kontrolündeki Mezopotamya'nın dini profili hakkındaki göreceli bilgi eksikliğine de bağlıdır. ⁶⁶ Bkz. Franzmann 2003, 141–5. ⁶⁷ Bkz. Augustine, Faustus 2.5'e Cevap; trans. Teske 2007, 73–4. ⁶⁸ Mesela Augustine, Secundinus'a Cevap 25; trans. Teske 2006, 387–8. ⁶⁹ De Blois 2000, özellikle. 13–14.

--- SAYFA 31 ---

20 Maniheizm Ve böylece, bu bölüme başladığımız Pers ve Roma imparatorluklarını ayıran imparatorluk tarafından tanımlanmış kültürel sınırın değerlendirilmesine dönüyoruz. Üçüncü yüzyılda, bu bölünmenin batı tarafında, Hristiyan kimliği daha tek biçimli bir kabuk geliştirmeye başlamıştı: Önceki yüzyılın Roma dünyasındaki Hristiyan manzarasını belirleyen çeşitli Hristiyan grupların çoğalmasında yavaş yavaş azalmaya başladı ve Hristiyan kimliğinin ve dogmasının belirli yönlerinin kademeli olarak pekişmesi ortaya çıktı; bunlar zamanla ve gerekli himayeyle dördüncü yüzyıl ve sonrasında imparatorluk tarafından desteklenen Hristiyanlığı karakterize eden ortodoksluğa dönüştü. Bu dönemde Roma dünyasında Hristiyan kimliğinin sertleşmesinden sorumlu olan en etkili faktör, imparator Decius (hükümdarlık yılları 249-51) ve Valerian (253-60) tarafından başlatılan ve üçüncü yüzyılın sonlarında Hristiyanlar ile yönetici Roma seçkinleri arasındaki ilişkiyi karakterize eden zulümler dizisiydi.⁷⁰ Buna karşılık, sınırın doğu tarafında, Sasani yönetiminin erken döneminde dinsel çeşitlilik büyük ölçüde günün düzeniydi. kraliyet selefleri Arşaklar tarafından teşvik edilen hoşgörü ortamı. Geç Antik İran'daki pek çok dinin kökenleri, özellikle Hristiyanlığın orada aldığı yayılma ve biçimler açısından efsane ve gizemle örtülse de,⁷¹ yine de, ironik bir şekilde, tam da eirenik tutumların sertleştiği bir aşamada, eski bir dinsel çoğulculuğa bir göz atabiliyoruz. Gerçekten de, bu dönemde diğer inançların varlığı o kadar belirgindi ki, rakip gelenekler tarafından uygun bir şekilde tehdit edildiğini hisseden Zerdüşt başrahip Karder,⁷² II. Vahram'ın (hükümdarlığı 276-93) yönetimi altında, "[İran] topraklarına saldırmak" için harekete geçti. Hristiyanlar ve Karder'in Persepolis yakınlarındaki Nakş-ı Rüstem'deki küp şeklindeki kule yapısı üzerindeki kitabesinde anılan Yunanca konuşan Hristiyanlar dikkate alındığında, Hristiyan yönelimli diğer iki grubun da bu listeye dahil edilmesi yönünde bir tartışma yapılabilir. 'Vaftizciler' Elchasaite (bkz. Bölüm 2) ya da Mandaean partilerine⁷⁴ ya da belki her ikisine birden atıfta bulunabilir; ikisi de suyun arındırıcı özellikleriyle ilgili ritüel bir ilgiyi paylaşıyor da sayısız inanç ve uygulama alanında birbirlerinden temel olarak farklıdır. Her ne kadar yorumcuların çoğunluğu bunun Mani'nin takipçilerine bir gönderme olduğunu varsaysa da, 'kafirlerin' tanımlanması daha az nettir.⁷⁵ Maniheizmle bağlantı 70 Lane-Fox 1988, 450'de yapılmıştır; özellikle 450-92. 71 Asmussen 1983, 924-48. 72 Pourshariati 2008, 328. 73 Karder'in Zerdüşt Kabe'sindeki (Ka'ba-yi Zardusht) 276 ile 293 yılları arasına tarihlenen kitabesinden; trans. Boyce 1984, 112, yazıtın M. Back'in ana baskısından alınmıştır, Die sassanidischen Staatsinschriften. Acta Iranica 18 (Leiden, 1978). Ayrıca bkz. Dignas ve Winter 2007, 215-16; ve BeDuhn ve Mirecki'nin yorumları 2007b, 3. Yazıttaki 'Mazdean Heretikleri' ile Kafirlerin alternatif bir özdeşleştirilmesi Duchesne-Guillemin 1983, 882 tarafından ve bölümün ekinde Bailey tarafından yapılmıştır, 907-8. 74 Buckley 2002, 4-5. 75 Dignas ve Winter 2007, 215-16'da olduğu gibi.

--- SAYFA 32 ---

21 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar, Karder'in İran toplumunda Mazdeci bir restorasyon gerçekleştirme girişimleri ve Mani'nin, Mani'nin hapsedilmesine ve sonunda ölümüne yol açan, iktidardaki kral I. Vahram (hükümdarlık 273-6) tarafından kınanması sırasındaki varlığı hakkında bilinenlerin temelidir.⁷⁶ Karder'in Orta Farsça yazıtında⁷⁷ sapkınları (zndyky) belirtmek için kullanılan terim, buradan türetilmiştir. Zerdüştlüğün kutsal metinlerinin (toplu olarak Avesta olarak bilinir) vahyedilen kelimenin ötesine geçen bir yorumunu (zand = şerh) yayanları tanımlamak için kullanılan kelime.⁷⁸ Bu nedenle, 'yorumcu' kelimesi 'kafir' ile eş anlamlıydı ve Karder'in zihnindeki bir kafir, kanonik bir pasajın (yani, 'yerleşik' bir yoruma karşı) kendi yorumunu üreten kişi olurdu; Mani'nin İranlı takipçilerini belirtmenin anlamı belki de Mani'nin öğretilerinin Sasani dini elitinin ilgisini çektiğinin ve üzüntüsünü uyandırdığının bir göstergesidir.⁷⁹ Ancak bu, eğer 'Kafirler' gerçekten Maniheist iseler, Mani'nin 'Hristiyan yüzünün' ne kadarının Karder'e gösterildiği sorusunu akla getirir; kişisel olarak abone olmadım. Bunun yerine Mani ve/veya takipçilerinin Karder tarafından Zerdüşst öğretisinin bazı yönlerini bozarak gücendiren kişiler olarak algılandığı varsayımını yapmak durumunda kalıyoruz. Bununla birlikte, aşağıda Maniheist kaynakları ele alan bu bölümün son kısmında göreceğimiz gibi, Mani I. Şapur'un eğitimi için Orta Farsça (Šābuhragān) yazılmış bir eser sunmuştur; bu eserde Mani, fikirlerini Zerdüşst düşüncesinden alınan isim ve terimleri kullanarak çerçevelemiştir - her ne kadar fikirler ağırlıklı olarak Hristiyan yönelimli olsa da.⁸⁰ Bu nedenle, Karder'in kısmen sertleşme yoluyla eski İran milliyetçiliğini yeniden canlandırmayı başlattığı gerçeği dikkate alındığında Mani'nin, 'yabancı' inançlara yönelik dini tutumların bir sonucu olarak, Hristiyan fikirlerini Sasani elitlerinin kullandığı dili ve dini terminolojiyi kullanarak sunma girişimleri, büyük olasılıkla Mani ve takipçilerinin 'kafir' olarak damgalanmasına yol açtı. Yazıtın vurguladığı şey, ilgili tarafların daha ayrıntılı açıklamalarının bulunmamasının yanı sıra, modern yorumcuların farklı dinleri ve dini kimlikleri, özellikle de o dönemde Babil ve Mezopotamya'da var olan 'Hristiyan'ı indirgemek ve kategorize etmek için kullandıkları etiketlerin uygulanmasındaki kavramsal yetersizliktir. Kabe'deki yazıtın da belirttiği gibi, Sasani kontrolündeki Mezopotamya'da Semitik konuşan gruplar ve halklar, Aramice konuşan Hristiyanların yanı sıra en önemlisi tarihsel olarak yerleşik bir Yahudi nüfusundan oluşan hatırı sayılır bir varlığa sahipti.⁸¹ Bölgedeki Helenistik etkilerin tarihsel varlığı göz önüne alındığında, Yunanca konuşan Hristiyanların da yazıtta tasdik edilmesi beklenebilir - Seleukeia şehrinin kuruluşunda da kanıtlanmıştır (bkz. Dicle) - en son 76 See Gardner ve Lieu 2004, 79-85 tarafından pekiştirilen bir varlık. 77 Bkz. Daryaei 2009, 100. 78 Pourshariati 2008, 341-2. 79 Bkz. Skjærvø 1997. 80 Bkz. Hutter 1992, 139. 81 Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 33-5.

--- SAYFA 33 ---

22 Manihaizm Şapur'un, üçüncü yüzyılın ortasındaki başarılı askeri seferleri sırasında Mezopotamya ve diğer Sasani kontrolündeki eyaletlere, Antakya da dahil olmak üzere Doğu Roma şehirlerinden esirleri yerleştirmesi.⁸² Karder'in bu tür Hristiyanları tanımlamak için kullandığı terimin (klstyd'n, Süryanice krystyn'⁸³den) aynı zamanda ikinci yüzyılda Marcion adlı Sinoplu Hristiyan'ın takipçilerini belirtmek için kullanılmış olması anlamlıdır, ancak buna öncülük edemez. kategorik olarak yerleşik Romalıların Markionit Hristiyanlar olduğu sonucuna vardık. Yazıtın nispeten geç bir tarih olması aynı zamanda, Mani'nin öğretilerinin şekillendiği dönem boyunca Mezopotamya'da aktif olmuş olabilecek Hristiyan yönelimli grupların statüsü ve karakteri hakkında daha kesin bir resim sunmanın mümkün olmadığı anlamına gelir; buna en az yarım yüzyıl önce takipçileri çekmedeki ilk başarısı da dahildir.⁸⁴ Her ne kadar Mani'nin oluşum yıllarının dini bağlamı hakkında 1970'ler ve 1980'lerde yayınlanması öncesine göre kesinlikle daha iyi bilgi sahibi olsak da, Mani'nin Yunan Maniheist biyografisi (Köln Mani Kodeksi [CMC] olarak anılır: bkz. Bölüm 2), üçüncü yüzyılda Mezopotamya ve Babil'deki Hristiyanlığın tarihsel bağlamına ilişkin ayrıntılı kanıtlar hâlâ eksiktir. Dahası, bu Sami, Yunan ve İran kültürel formlarının (Karder'in yazıtında kanıtlandığı gibi) özellikle dini bir bağlam içindeki etkileşimi de çok az anlaşılmaktadır; ve aralarındaki etkileşimin, hem eski hem de modern yorumcuların (oldukça beceriksizce ama alışkanlık ve zorunluluktan dolayı) dışlayıcı, tek kültürlü terimlerle örneğin 'Yahudi', 'Hristiyan' veya 'Zerdüş't olarak adlandırdıkları dini ifade biçimlerinin ortaya çıkmasına ne ölçüde yardımcı olduğu. Bu nedenle Mani ve öğretilerine ilişkin kanıtların önemi bu bağlamda çok önemlidir, çünkü bir dizi Maniheist yazıda Sami, Yunan ve İran etkilerinin 'kültürel üçgenlenmesine' tanık oluyoruz.⁸⁵ Mani'nin fikirleri, üçüncü yüzyılda Mezopotamya bölgesinde var olan çeşitli dini ve kültürel formların sonucu gibi görünüyor ve bir anlamda Maniheizm, Geç Antik Batı Asya ile ilişkilendirilen tarihsel boşluğu, izin vererek işgal ediyor. O dönemde bölgede bir tür Hristiyanlığın nasıl görüldüğünü görmemizi sağladı. Bununla birlikte, Maniheist çalışmalarda yalnızca Mani'nin dini tutkularını ve faaliyetlerini değil, aynı zamanda Mani ve takipçilerinin ortaya çıktığı dini ortamı tanımlamak için 'gnostik' veya 'senkretik' gibi terimlere bağımlı olmayı teşvik eden şey, bu ayrı dinler ve bunların birbirleriyle etkileşim biçimleri, özellikle de Mezopotamya'daki Hristiyanlığın doğası ve statüsü hakkında sonradan edindiğimiz bilgi eksikliğidir. Tarihçi ve ilahiyatçı Walter Bauer'in 1934'te yayınladığı tez, birçok yorumcunun gözlerini Hristiyanlığın Batı Asya'da ("doğunun tehlike bölgesi": Bauer, s. 230) ilk üç yüzyıl boyunca aldığı çeşitli biçimlere açmış olsa da, Mani'nin öğretileri Hristiyanlıktan daha fazlası, hatta Hristiyanlıktan farklı bir şey olarak görülmeye devam ediyor. Bununla birlikte, Jason BeDuhn ve Paul Mirecki'nin de 82 Dignas and Winter 2007, 254–9'u çok iyi anladıkları gibi. 83 BeDuhn ve Mirecki'nin ardından 2007b, 3. 84 Bkz. Tardieu 2008, 9. 85 BeDuhn ve Mirecki 2007b, 6.

--- SAYFA 34 ---

23 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar şunu beyan ediyor: 'Mani, [Mezopotamya] ortamında kendisine sunulan ifade tarzları dahilinde çalıştı; başkasını tanıımıyordu. Düşünebileceği, söyleyebileceği ve yapabileceği şeylerin sınırları bu koşullar tarafından belirlenmişti.'⁸⁶ Bu 'ifade tarzları', Mani'nin CMC tarafından açığa vurulduğu ve kararlı bir şekilde uygulamaya çalıştığı Mezopotamya Hristiyanlığında kısmen pekişmişti. Aslında, Mani'nin çabalarını karakterize etmek için 'Gnostisizm' veya 'Senkretizm' etiketlerinin kullanılması yerine, kanıtlar Mani'nin en uygun şekilde, yaşamının gelişim yıllarında karşılaştığından daha eski ve daha özgün bir dini inanç biçimini geri kazanmaya çalışan reformcu bir Hristiyan olarak düşünülmesini önermektedir. Ve yine de Maniheizm araştırmalardaki tartışmasız en sorunlu etiket, Mani'nin fikirlerinin ortaya çıktığı orijinal kültürel bağ gizlemesi ve bu fikirlerin neyle ilgili olduğunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını engellemesi anlamında 'Maniheizm' teriminin kendisi olmaya devam ediyor. Bu sorunun özü, Mani'nin eski Hristiyan muhalifleri tarafından geliştirilen bir tanımlayıcının, Mani'nin öğretilerini ve bu öğretilerin geç antik dönemde kilisesi tarafından sistematize edilmesini tanımlamak için geriye dönük olarak uygulanmış ve uygulanmaya devam etmesidir. 'Maniheizm' kelimesinin antik sapkınlık biliminin adlandırma stratejileriyle çağrıştırılması ve özellikle ataerkil yazarların kendi 'Hristiyan' kimlikleri için çok önemli sayılan unsurların - örneğin kristolojik tanım, kutsal metinlerin tefsiri ve havarisellik - Maniheizm yorumuna karşı çıkma yönündeki açık amaçları, bu kelimenin her kullanıldığında ayağa kalkmamıza ve bunu fark etmemize neden olmalıdır. Dördüncü yüzyılın sonlarına doğru, Roma imparatoru I. Theodosius ve halefleri döneminde Hristiyan inancının yasal düzenlemesi ile ilgili olarak teolojik hatayı - yani sapkınlığı - suç saymayı amaçlayan hukuki tanımlarla 'Maniheizm'in hizalanması, bizi iki kez bilinçlendirmelidir.⁸⁷ Aslında, nihai amacı 'birini bir din adamı olmakla suçlamak' olan 'Maniheizm'in 'ötekileştirme' anlamı değildir. Maniheizm [ki bu] iyi bilinen bir karalama taktiği olarak hizmet ediyordu⁸⁸, bu terimin ortaya çıkardığı tek zorluktur; daha ziyade, 'Maniheizm' veya 'Maniheizm'in devamı, hem eski hem de modern yorumculara, Mani'nin öğretilerinin mutlak yeniliğini önermiştir; bu, onu yalnızca öğretilerini sürekli bir gelenek içinde sabitlemek için biçimlendirici etkilerin kaldığı tarihsel bir paradigma içinde görülmekten kurtarmakla kalmamış, aynı zamanda Mani'nin öğretilerinin, Mani'nin yayılmaya başladığı ilk günlerden itibaren tamamen biçimlendirilmiş, sistemleştirilmiş ve kurumsal olarak uygulanmış görüldüğü yönündeki ilgili varsayımı da teşvik etmiştir. Mezopotamya ve ötesindeki fikirleri. Bu oldukça kaba ve yanlış yönlendirilmiş varsayımların hiçbiri, başka herhangi bir antik Hristiyan geleneğine yönelik modern araştırmalarda hoşgörüyü karşılanmayacaktır, ancak Geç Antik Çağ dinlerine genel girişlerde ve ayrıca ara sıra konunun sözde uzman incelemelerinde Maniheizm tartışıldığında bu durum böyle olmaya devam etmektedir. Bu endişelerin çoğunun kadim polemik kökenlerini gösterebilmemiz, Maniheizm'e yönelik ataerkil karalamanın ne kadar uzun ömürlü olduğunu göstermektedir. ⁸⁶ BeDuhn ve Mirecki 2007b, 6. ⁸⁷ Bkz. Lim 2008, 150f. ⁸⁸ Lim 2008, 164.

--- SAYFA 35 ---

24 Maniheizm Ve böylece, Maniheizm yazılarıyla ilgili bu bölümün son bölümünde göreceğimiz gibi, açıkça ayırt edilebilir devamlılık çizgileri, Mani üzerinde etkili olan Hristiyan etkilerinden onun düşüncesinin formüle edilmesine ve sistemleştirilmesine doğru ilerlemektedir. Bu nedenle bu çalışma, Mani öğretilerinin yüzyıllar boyunca tarihsel ilerleyişinin tanımlayıcıları olarak 'Maniheizm' veya 'Maniheizm'e bir alternatif önermese de, Maniheizm'i Hristiyanlığın eski Mezopotamya biçiminin bir örneği olarak ele almak için bir gerekçe oluşturulabileceği açık olmalıdır. 5. Maniheizm Yazıların Yeniden Ortaya Çıkışı Yukarıdaki tartışma, Mani öğretilerinin incelenmesinde yer alan bazı hususları tanıtmmanın bir yolu olarak üçüncü yüzyıl Mezopotamya'sındaki duruma odaklanmıştır. Bununla birlikte, Maniheizmi incelemenin ana düşüncelerinden biri, bu öğretilerin zaman içinde ve Mani'nin kendi teolojisinin ilk formülasyonu sırasında karşılaştığından farklı tarihsel koşullar altında sistematik hale getirildiğinin - yani kurumsal yapıya sahip bir dine dönüştürüldüğünün - farkındalığıdır. Bu gözlem, Maniheizm'in edebi kaynakları, hem Maniheizm kilisesinin içinden çıkanlar, hem de Hristiyan sapkın bilimcilerin yanıtlarında yer almasına rağmen Maniheizm düşünce ve uygulama hakkında değerli bilgiler aktaran kaynaklar dikkate alındığında özellikle önemlidir. Maniheizm çalışmalarının Maniheizm tarafından yazılan metinlerin keşfiyle dönüşüme uğradığı iddiası artık disiplinde yaygın bir iddiadır. Modern Maniheizm çalışmalarda genel olarak vurgulanan dört ana edebi keşif vardır; bunların tümü, dinin algılarını şekillendirmedeki etkileri nedeniyle, yine de dikkate değer olan diğer keşiflerden önce gelen, uzun süredir unutulmuş Maniheizm yazılarıyla metinsel karşılaşmalar oluşturur (örneğin, 1918'de Cezayir'in Tebessa kentinde bulunan Geç Antik Latin Maniheizm dini inceleme⁸⁹). Bu metinsel karşılaşmalar, Mani'nin öğretilerinin Roma Mısır'ındaki Narmouthis (Medinet Madi) ve Kellis'ten (ve muhtemelen ayrıca Lycopolis'ten) Orta Asya'nın kalbindeki Turfan ve Dunhuang şehirlerine kadar dilsel ve coğrafi yayılımını göstererek dinin dinamizmini yavaş yavaş ortaya çıkardı. Dahası, metinsel ve filolojik bilimlerdeki gelişmeler, Maniheizm yazıların din karşıtlarının polemik literatürünün ortasından kurtarılmasına başka önemli entelektüel katkıların da sağlanmasına yol açmıştır. Aşağıda bu katkıların kısa bir incelemesi ve bunların bu yüzyılda ve önceki yüzyılda Maniheizm çalışmalar disiplininin şekillenmesi üzerindeki etkileri yer almaktadır. Bu bölümün temasına uygun olarak ve geç antik bağlamda dinin Hristiyan yönelimini açığa vuran yukarıda tanımlanan üç alanı göz önünde bulundurarak, buradaki tartışma Mani ve takipçilerinin 'Hristiyan kültürü' kaygılarıyla meşguliyetlerini vurgulamaya çalışacaktır. 89 Bkz. Stein 2004; Metnin bazı bölümleri Gardner ve Lieu'nun İngilizce çevirisinde bulunabilir (2004, 268-72).

--- SAYFA 36 ---

25 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar On dokuzuncu yüzyılda gelişen Maniheizm çalışmalarına bilim adamlarının önemli katkıları üzerine inşa edilen - bunların arasında en önemlisi, Müslüman ansiklopedist el-Nedim'in (bkz. Bölüm 2) onuncu yüzyıla ait Fihrist adlı eserinde Mani ve onun öğretileri hakkındaki girişin Gustav Flügel tarafından yapılan baskısıdır - 19. yüzyılın başında Orta Asya'da yapılan bir dizi kazı. Yirminci yüzyıl, Maniheizm sanat eserlerinin örnekleriyle birlikte, oldukça parçalanmış eyaletlerde bulunan çok çeşitli Maniheizm yazıları gün ışığına çıkardı. Çin'i Batı'ya bağlayan ticaret yolları ağı olan 'İpek Yolu' üzerinde yer alan Turfan ve Dunhuang şehirlerinden ele geçirilen metinler, dinin bir dizi teolojik, ayinle ilgili, didaktik ve tarihi kaygılarını kapsamaktadır.⁹⁰ Yazılar, sekizinci yüzyılda bu dine geçişin önde gelenleri olarak bölgeye yerleşmiş olan yönetici Uygur Türkleri tarafından toplanmış ve sağlamlaştırılmış bir edebi hazineyi temsil etmektedir. dokuzuncu yüzyılda yaşamış ve metinlerin üretiminden sorumlu olan Maniheizm manastır vakıflarından oluşan bir ağa sponsor olmuştur. Turfan'ın Maniheizm edebiyatı çeşitli İran (Part, Orta Fars, Soğd), Türk ve Çin dillerinde yazılmıştır ve yazılar üzerinde yapılan araştırmalar 'Turfanoloji'ye benzer bir şey olan kendi akademik disiplinini doğurmuştur.⁹¹ Toplu olarak ele alındığında metinler, uzun bir süre boyunca biraz inişli çıkışlı bir tarih yaşayan Maniheizm'in İran ve Orta Asya tezahürlerine ışık tutmaktadır.⁹² Bununla birlikte, Maniheizm'in büyük bir anlatısını yaratmanın zorlukları da vardır. Tematik ve dilsel olarak bu kadar çeşitli metinlerden elde edilen Maniheizm tarih ve düşünce, Werner Sundermann'ın, Maniheizmlerin kendi kökenlerine ilişkin kendi tarihsel açıklamalarına atıfta bulunarak Almanca yayınlanan *Altorientalische Forschungen* (1986-7) dergisindeki üç ana makaledeki ("İran Maniheizmlerinin Kilise-Tarihsel Edebiyatı Çalışmaları") üç ana makalesindeki kararlarında da gösterildiği gibi, tamamen kabul edilmektedir. Her ne kadar geç antik dönem Maniheizm kilisesinin en eski kişilikleri ve onların Mani'ye hizmet eden faaliyetleri (Mani'nin kendi kişiliği ve faaliyetlerine ilişkin önemli tasvirler dahil) hakkında paha biçilmez kanıtlar sağlıyor gibi görünse de, Turfan koleksiyonundaki tarihi parçalar, önemli geçmişe dair diğer birçok anlatımda olduğu gibi, daha sonraki yazarlar tarafından, kendi özel durumlarıyla ilgili Maniheizm kökenlere dair belirli bir izlenim sunmak amacıyla inşa edilmiştir; bu nedenle okuyucu dikkatli olun.⁹³ Turfan, Mani'nin en tartışmalı yazılarından birinin yeniden ortaya çıkması gibi inanılmaz sonuçlar üretti. Maniheizm'in hem eski hem de modern tarih yazımı, Mani'nin bilinçli gerçekçiliğini, kaygılarını yazmayı başaramayan diğer peygamberlerin ve vizyonerlerin kaderinden kaçınmak için öğretilerinin yazılı anlatımlarını geride bırakma konusundaki belirgin arzusunu vurgular.⁹⁰ Orta Asya metinlerinin keşfine mükemmel bir giriş, aynı zamanda İngilizce çevirisinde Turfan metinlerinin bir koleksiyonunun da bulunduğu Klimkeit 1993'ün önsözünde bulunabilir. ⁹¹ Tremblay 2001, 9. ⁹² Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 219-42. ⁹³ Sundermann'ın makalelerine yapılan referanslar bu kitabın kaynakçasında bulunabilir.

--- SAYFA 37 ---

26 Maniheizm onların öğretilerini unutulmaya mahkûm etti.⁹⁴ Mani'nin geleneksel olarak hepsi Süryanice olarak bilinen kendi doğu Aramice lehçesinde yazılmış -kendi kanonu olarak kabul edilen- yedi yazısı olduğu kabul edilir (bkz. Bölüm 3): ancak bu yazıların hiçbirisi sağlam olarak hayatta kalmaz, şu anda sadece çeşitli parçalı hallerde mevcuttur ve çoğu zaman sadece muhaliflerinin yazılarından alıntılar olarak kurtarılabilir. Bununla birlikte, bu yedi katlı kanonda yer almayan bir çalışma, o zamandan beri, kesinlikle bütünüyle değil, Mani'nin bazı fikirlerini takdir etmeye ve bu fikirlerin iletilmesinde iş başında olan çeşitli kültürel etkilerin karşılıklı etkileşimine tanık olmaya yetecek kadar eksiksiz bir durumda yeniden ortaya çıktı. Šābuhragān adlı söz konusu eserin doğuşu, Mani'nin Sasani kraliyet sarayıyla olan temaslarından, muhtemelen 240 ile 250 yılları arasında ortaya çıkmıştır.⁹⁵ Eserin içeriğinin ötesinde, önemi, Mani'nin eseri, görünüşe göre tercih ettiği edebi dil olan Süryanice yerine Orta Farsça yazması gerçeğinde yatmaktadır; bu da onun, iktidardaki hükümdarın meraklı hassasiyetlerine hitap etmeyi amaçlayan bir eser olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Şapur I, çalışmaya verilen başlıkta da bu niyet açıkça görülmektedir (yani Şapur'a ithaf edilmiştir). Šābuhragān, İran ve Orta Asya dışında bilinmiyor gibi görünüyor: Yazılarının Maniheizm kanonik formülasyonlarının çoğunda tasdik edilmemiştir; bunun kanıtları ağırlıklı olarak Batı Maniheizm kaynaklardan alınmıştır.⁹⁶ Bu ve diğer nedenlerden dolayı Šābuhragān, Mani'nin yazılarındaki anormallik olarak görülüyor, ancak meselenin asıl özü içeriğiyle ilgili. Mani, dünya anlayışını sunarken ve onun sonundan önce gelen ilahi yargıya özel bir odaklanmayla - bu nedenle yanlış da olsa sıklıkla Mani'nin "eskatolojik çalışması" (Gk eschaton = "son kez") olarak anılır) - Mani, fikirlerini Zerdüş t panteonunun Mithras (Mihir), Ohrmazd ve Ahriman dahil olmak üzere tanrıların ve iblislerinin adlarını kullanarak aktardı. Šābuhragān'daki bu 'İranlaştırıcı eğilimler', kısmen eserin hedef kitlesi tarafından açıklanabilir, Mani'nin teolojisinin algılanan İran kökenine anlaşılır bir şekilde katkıda bulunmuştur. Dahası, Mani'nin öğretilerini herhangi bir zamanda hitap ettiği kitleye göre uyarlayan bir "baş senkretist" olduğu yargısı için görünüşte tartışılmaz kanıtlar sunmuştur: ve böylece, Šābuhragān ile ilgili olarak, Mani'nin, ilan ettiği şeyin babaların Zerdüş t inancı olduğu inancını aşılmasını sağlayan, dualist olanlar da dahil olmak üzere İran kavramlarını ve geleneklerini tamamen yeni bir biçimde sunabildiği söylenir. belki Zurvanitik hatlara göre değiştirilmiş. Bu, temelde onun, Aramice lehçesinde yazdığı ve öğretisini Süryani Hristiyanlığı da dahil olmak üzere senkretik dinlere uyarladığı diğer eserlerinde ileri sürdüğü ile aynıydı.⁹⁷ Burada da, senkretizm dili (ve politikası), Mani'nin kasıtlı olarak diğer din ve kültürlerden alıntı yaptığına ilişkin gözlemden açıkça görülmektedir.⁹⁴ Bkz. Stroumsa 2009, 36-8. ⁹⁵ Bkz. Reck 2010. ⁹⁶ Bkz. Reeves'in yorumları 1992, 10-13. ⁹⁷ Colpe 1983, 857.

--- SAYFA 38 ---

27 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Öğretilerinin yayılmasına hizmet eden Tartışmalar ve Kaynaklar. Bununla birlikte, kültürel sınırların ötesine geçme tutkusu olan herhangi bir dinin - ister ölçeği büyük olsun, yani "ulusötesi" isterse küçük, yani "mezhepçi" olsun - mutlaka hedef gruplarının dilsel ve kültürel aygıtlarından ödünç alması ve bunlara uyum sağlaması kesinlikle doğrudur: Bu, geniş anlamıyla çeviri eylemidir. Maniheizm araştırmalarında, özellikle 'anormal' Şābuhragān ile ilgili olarak bu yorum tarzının yaygınlığı, müfessirlerin metnin en çarpıcı özelliklerini takdir etmelerini engellemiştir. Şābuhragān, Mani'nin her şeyden önce Yahudi-Hristiyan teolojik ve kutsal metin geleneklerine hakim bir dini düşünür ve İncil yorumcusu olduğunu ortaya koyar. Şābuhragān'ın el-Biruni'nin daha sonraki bir Arapça eserinde korunan açılış bölümünde (bkz. Bölüm 2), Mani kendisini ve öğretilerini ilahi olarak görevlendirilmiş havariler dizisinin son noktasına yerleştirdi: Mani'nin içinde büyüdüğü topluluğun teolojisinin bir parçasını oluşturan bir gelenek, İncil'deki atalardan oluşan bir kadroyu atalarına öğretilerin ilahi vahiyleri olarak gören ve Elchasaite olarak adlandırılan bir gelenek. kendi geleneklerinin ve inançlarının temelini oluşturdular (bkz. Bölüm 2). Şābuhragān'da Mani, muhtemelen Elchasaite yetiştirilme tarzına bir tepki olarak, bu silsilenin kapsamını, eski Yahudi-Hristiyan dindaşları tarafından havari veya peygamber olarak kabul edilmesi muhtemel olmayan kişileri de içerecek şekilde genişletti: 98 Bilgelik ve amel, insanlığa her zaman zaman zaman Tanrı'nın elçileri tarafından getirilmiştir. Yani bir çağda Buda adı verilen elçi tarafından Hindistan'a, başka bir çağda Zerdüş't tarafından İran'a, bir başka çağda ise İsa tarafından Batı'ya getirilmişlerdir. Bunun üzerine bu vahiy, bu kehanet benim aracılığımla, hakikat Tanrısının Babil'e elçisi Mani aracılığıyla bu son çağda indi (The Chronology of Ancient Nations 207; çev. C.E. Sachau 1879, 190). Mani öğretilerini Babil bağlamına oturtmuş gibi görünse de, "muhtemelen Şābuhragān'dan türetilen" 99 diğer korunmuş fragmanlardan (M5794 I ve M5761) onun vahiyleri için evrensellik tutkusunu da ifade ettiği açıkça görülmektedir. 100 Mani'nin bu diğer fragmanlarda ana hatları çizilen mevcut dinlerde yapmayı iddia ettiği "iyileştirmeler" - daha sağlam dini yapılar da dahil olmak üzere, ve onun gelişine kadar yerine getirilmeyen mevcut öğretilerin ve vahiylerin tamamlanması - yukarıda Biruni'den alıntılanan kısma ek olarak Şābuhragān'ın açılış bölümünden bir bölüm oluşturunuyordu. Mani'nin iyileştirmelerinin, "kadim dinlerin diğer dinlerinin üzerinde ve onlardan daha iyi" olacağı şeylerin tasviri (çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 109) - bunların hepsi Mani'nin havarisel selefleri tarafından oluşturulmuştu - daha sonraki Maniheizt yazılarda, örneğin Kipti eseri The Chapters'ın 101 daha sonraki bir bölümünde önemli bir gelenek oluşturdu ve bu geleneğin ayrılmaz bir parçasını oluşturdu. doruktaki dini gelenek olarak Maniheizt kimliğinin. 98 Tardieu 2008, 13-19. 99 Gardner ve Lieu 2004, 109. 100 Parçalar Gardner ve Lieu 2004'te toplanmış ve çevrilmiştir, 109. 101 İngilizce çevirisi Gardner ve Lieu 2004, 265-8.

--- SAYFA 39 ---

28 Maniheizm Bununla birlikte, pek çok yorumcunun bu iddialarda Mani'nin "hazır" bir din taslağını görmesi nedeniyle, bu iddialardan çok fazla yararlanıldığı söylenebilir. Šābuhragān'ın imparatorluk dinleyicileri neredeyse kesinlikle Mani'yi kendisi ve öğretileri için mümkün olan en cesur iddialarda bulunmaya teşvik etti; bu, Shapur'un kendisine ve takipçilerine sağladığı himaye tarzının derinleşmesi beklentisiyleydi: dolayısıyla Šābuhragān'ın teolojik emperyalizmi, Shapur'un imparatorluk otoritesini tamamlayan bir şey olarak görülmelidir. Çalışmanın kendisi, Manfred Hutter tarafından çalışmaya ait olduğu belirlenen M98/99 I ve M7980-M7984 parçalarında ilişkili olduğu üzere evrenin yaratılışının mekaniğine ve nihai kararın ardından nihai çöküşüne ve çöküşüne odaklanan Mani'nin fikirleri için etkili bir araçtır. Hutter'ın gösterdiği gibi, Mani'nin kozmogoni ve kozmolojisindeki temalar ile sözde Enochic gelenekten gelen Yahudi kıyamet yazılarında bulunan temalar arasında benzerlikler vardır; bu, Mani'nin Yahudi edebiyatını oldukça kapsamlı bir şekilde, teolojisinin birçok yönü için bir ilham kaynağı ve rehber olarak kullandığı görüşünü güçlendirmiştir.¹⁰² Šābuhragān'ın eskatolojik kısımları, Mani'nin bir İncil yorumcusu olarak yeteneklerini daha da ortaya koymaktadır.¹⁰³ Çalışmanın son bölümünün odak noktası, Maniheizm düşüncesindeki eskatonun doğası ve ilahi figürün, Xradesahryazd'ın (Pehlevi: 'Bilgelik Dünyasının Tanrısı', yani 'İhtişam' İsa'¹⁰⁴) ruhları yargılamadaki rolüydü; Mani tarafından İsa'nın Kıyamet Günü hakkındaki öğretilerinin 25. ve 26. bölümlerden uyarlanması temelinde ortaya konan ayrıntılı bir sahne. Matta'nın müjdesi. Temel düzeyde, çalışmadaki müjde pasajlarının ve imaların rolü, Mani dininin dini yapılarına ve özellikle de münzevi yaşam tarzı yalnızca İşitenler tarafından sağlanan sadakalar sayesinde mümkün olan en üst düzey taraftarların, Seçilmişlerin yaşamlarına destek sağlamaktı (bkz. Bölüm 4). Dolayısıyla kurtulacak olanlar, "dindarlar" yani Seçilmişler ve onların "yardımcıları" yani İşitenlerdir. Böylece, müjde metninden alıntı yapılarak ve daha sonra uyarlandığında, Maniheizm kilisenin temel, toplumsal yapısı sanki müjdeden türetilmiş gibi görünüyordu. Bununla birlikte, çalışmanın açılış bölümü olan 'Havari'nin Gelişi Üzerine'yi göz önünde bulundurarak, son havari olarak Mani aynı zamanda, örneğin müjdede anlatıldığı gibi, kendi öğretilerinin selefi İsa'nın öğretilerini nasıl hayata geçirdiğinin açık bir kanıtını da sağlıyordu. Mani'nin eserin ilk bölümlerinden alınan bu parçalı kısımda belirttiği gibi, havarisinin önceki vahiyleri tamamlama yolları - 'önceki dinin tüm yazıları, tüm bilgelikleri ve tüm kıssaları buna (benim dinim geldi...)'¹⁰⁵ - Mani'nin kendisini Hristiyan müjdesinin merkezine yerleştirme konusunda haklı hissettiği ve kendisini bu yazıları uyarlayan biri olarak görmek yerine, onların gerçek dini anlamlarını tamamladığı anlamına geliyordu: dolayısıyla bu anlamda son havarinin tüm kutsal metinlerin kesin yorumunu sunan kişi olduğu kabul edilir.¹⁰⁶ 102 Hutter 1992, 135-9; çalışmadan kozmogonik parçalar toplanmış ve Klimkeit 1993, 225-35'te tercüme edilmiştir. 103 İngilizce çevirisi, Klimkeit 1993, 242-7. 104 Franzmann 2003, 103-4. 105 Çev. S. Lieu, Gardner ve Lieu 2004, 109. 106 Bkz. Baker-Brian 2009, 103-6.

--- SAYFA 40 ---

29 Maniheizmin Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar Şābuhragān, Mani'nin kendi öğretilerinin gelişiminin nispeten erken bir aşamasında olduğuna dair kanıtlar sunarken, yirminci yüzyılda Mısır'daki Fayyum'daki Medinet Madi'de yapılan bir sonraki büyük Maniheizt metin keşfi, kültürel ve kurumsal gelişiminin oldukça ileri bir aşamasında olan dini bir geleneğe ait yazıları (toplamda yedi kodeks) ortaya çıkardı. İlk olarak 1929'da keşfedilen Medinet Madi kodeksleri (aynı zamanda eski adı Narmouthis ile de anılır), Geç Antik Mısır'daki Yunanca konuşmayan Hristiyanların dili olan Kıpti dilinde yazılmış eserlerdir.¹⁰⁷ Koleksiyon, esas olarak Maniheizt materyallerin tercüme edilmiş şaşırtıcı bir bütünü temsil eder ve birçok bireysel metin orijinal olarak Süryanice yazılmıştır.¹⁰⁸ Koleksiyonda ibadete yönelik eserler yer alır. ve ayinle ilgili doğa, örneğin Vaazlar¹⁰⁹ ve Mezmurlar kodeksi¹¹⁰, yaşayan ve iyi organize edilmiş bir inancın kanıtı olarak yorumlanmıştır. Kıpti koleksiyonunda temsil edilen yazıların birçoğu muhtemelen Mani sonrası dönemde, üçüncü yüzyılın sonlarında Mezopotamya ortamında, orada yeni oluşan Maniheizt toplulukların Sasani yetkililerin elinde zulüm yaşadığı bir dönemde ortaya çıkmıştır.¹¹¹ Koleksiyondaki bazı vaazlar ve mezmurlar, Maniheiztlerin o dönemde tekrarlanan acılarına, güçlü bir bağlılık duygusunun gelişmesine katkıda bulunan deneyimlere gönderme yapmaktadır. Geç Antik Maniheiztlerin bir "şehitler kilisesi" oluşturması ve bu aynı zamanda Maniheizm davası uğruna I. Vahram'ın zindanlarında ölen Mani'nin dinin prototip şehidi olarak kimliği üzerine meditasyonu da etkilemiştir.¹¹² Bu tür edebiyatın dördüncü yüzyıldaki Roma Mısır'ında rağbet görmesi, kısmen o yüzyılda Mısırlı Maniheiztlerin bu kez hem paganların hem de paganların ellerinde yaşadığı aralıklı zulümlerle açıklanabilir. ve Hristiyan imparatorlar.¹¹³ Mısır'daki Maniheizt topluluklar da, Medinet Madi zulasında bir koleksiyon ortaya çıkarılan Mani'nin kendi mektuplarının çevirilerine büyük değer verdiler, ancak yaprakların büyük çoğunluğu daha sonra kaybolmuş - bu aynı zamanda dinin erken tarihinin öyküsünü anlatan başka bir Kıpti el yazması, bir tür Havarilerin Maniheizt Elçileri (sözde Elçilerin İşleri kodeksi) tarafından da yaşanmıştır.¹¹⁴ Muhtemelen en iyi bilineni, ve kesinlikle en sık alıntı yapılan, Medinet Madi koleksiyonundaki kodeks, Bölümler (Kephalaia) olmaya devam ediyor. Eser iki ayrı elyazmasında varlığını sürdürmektedir; biri "Öğretmenin Kephalaia'sı" (Berlin'de muhafaza edilmiştir), diğeri "Lordum Mani'nin Bilgeliğinin Kephalaia'sı" (107'de muhafaza edilmiştir) başlıklıdır. Bkz. Gardner ve Lieu'nun giriş yorumları 1996, 148-54. 108 Bkz. Lieu 1994, 65-78. 109 Kıpti'nin tam İngilizce tercümesi Maniheizt vaazlar Pedersen tarafından yapılmıştır 2006. Çevirisi yapılmış vaazlardan bir seçki de Gardner ve Lieu 2004'te mevcuttur. 110 Maniheizt Mezmurlar kitabının geliştirilmiş basımları ve Almanca çevirileri Wurst 1996 ve Richter 1998 tarafından ortaya çıkmış olsa da Allberry'nin 1938 tarihli İngilizce tercümesi yine değerli olmaya devam etmektedir. Gardner ve Lieu 2004. 111 Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 106-15.

Vahram II'ye yapılan zulümlere atıf, Gardner ve Lieu 2004, 79-108. 113 Bkz. Brown 1969 ve S.N.C. Lieu 1992, 192-218. 114 Daha detaylı tartışma için bkz. Robinson 1992.

--- SAYFA 41 ---

30 Dublin'de Maniheizm). 'Berlin' Kephalaia, yıllar boyunca bir dizi akademisyen tarafından düzenlendi¹¹⁵ ve büyük bir kısmı da Iain Gardner (1995) tarafından İngilizce'ye çevrildi; 1995'te Gardner tarafından ele alınmayan sayfaların yeni bir İngilizce çevirisi de Gardner ve Samuel Lieu tarafından 2004'ten itibaren düzenlenen kaynak ciltte yer aldı (154; 226-9; 265-8). 'Dublin' Kephalaia'nın zayıf ilişkisi devam ediyor; el yazmasının kötü durumu, metin üzerinde editoryal çalışmayı büyük bir zorluk haline getiriyor; ancak, Uluslararası Maniheizm Araştırmalar Derneği Bülteni'nde (no. 23. 2008-9) yakın zamanda yayınlanan bir bildirim, Dublin kodeksinin düzenlenmesine başlamak için uluslararası bir projenin devam ettiğini gösterdi. Bu kitaptaki Bölümlere yapılan atıflar ve alıntılar yalnızca 'Berlin' Kephalaia'dan alınmıştır. Bölümler geçmişte Mani'ye atfedilen bir çalışmadır, ancak Kipti kodeksi Maniheizm tarihinde daha sonraki bir aşamaya aittir: ' . . . birçoğu [Maniheizm] kanonda bulunan belirsizliklerden kaynaklanıyor gibi görünen geniş bir dizi spesifik soruya yanıt vermeye çalışan daha sonraki teolojik gelişmelerin ve incelemelerin ürünüdür.'¹¹⁶ Çalışma, Maniheizm teolojideki belirli belirsizlikleri, Mani'nin kendisi de öğrencileri tarafından ortaya atılan sorulara çözümler sağlayan biri olarak tasvir edilecek şekilde sistematize ederek çözüme ulaşır - bu belki de bireysel bölümlerin ilk versiyonlarının aktarımında da geçerli olabilir. Mani ve yakın çevresinden gelen bu kişiler daha sonra dördüncü yüzyılın başlarında bir ara bir araya toplanmış ve güvenilir bir çalışma oluşturmak üzere düzenlenmiştir.¹¹⁷ Bölümler'in Medinet Madi koleksiyonuna dahil edilmesinin gösterdiği gibi Mani, Mısırlı Maniheizmler için merkezi bir otorite figürü olmayı sürdürmüş ve kendi kendini İsa Mesih'in bir havarisi olarak tanımlaması nedeniyle büyük saygı görmüştür.¹¹⁸ Havarisel ardılığın geçerli hatlarının belirlenmesi aynı zamanda Mani'nin Yunanca yazılmış bir 'biyografisi' - aslen Süryanice yazılmış bir eser olmasına rağmen - dördüncü veya muhtemelen beşinci yüzyıldan kalmaz. 1960'ların sonlarına doğru Köln'de ortaya çıkan çalışma, muhtemelen Geç Antik Çağ'da Maniheizmin merkezi olarak kabul edilen Yukarı Mısır'daki antik Lycopolis'ten türetilmiştir. Mani'nin erken yaşamı ve üçüncü yüzyılda Güney Mezopotamya'da (Elchasaites) Yahudi eğilimi olan Hristiyanlar arasında yetiştirilme tarzı hakkında değerli bilgileri açıkladığı için modern yorumcular tarafından yutulan Köln Mani Kodeksi (bundan böyle CMC olarak kısaltılacaktır), antik çağlardan kalma en küçük kodekslerden birinin örneğidir (38 mm 3 45 mm ölçülerinde, kabaca bir pasaport fotoğrafıyla aynı boyuttadır). yaratıcısı/yaratıcıları tarafından muska olarak vücuda takılmak üzere tasarlanmıştır.¹¹⁹ Kodeks 115 Polotsky ve Böhlig 1940; Böhlig 1966; Funk 1999; 2000. 116 Pettipiece 2009, 9. 117 Bkz. Pettipiece 2009, 12-13. 118 The Chapters'ın (The Kephalaia of the Teacher) İngilizce çevirisi için bkz. Gardner 1995; seçimler Gardner ve Lieu 2004'te de mevcuttur. 119 CMC'nin J.M. Lieu ve S.N.C. tarafından İngilizce çevirisi. Lieu, Gardner ve Lieu 2004, 47-73'e dahil edilmiştir. CMC'nin basımı Princeps, Henrichs ve Koenen tarafından 1975'ten 1982'ye kadar bir dizi makaleyle düzenlenmiştir. Çalışmanın eleştirel baskısı, Koenen ve Römer 1988 tarafından düzenlenmiştir.

--- SAYFA 42 ---

31 Maniheizm'in Yeniden Keşfi: Tartışmalar ve Kaynaklar, eser boyunca devam eden bir başlık olarak 'Bedeninin Doğuşu Üzerine' başlığını taşıyor: CMC'nin anlatımında Mani ile manevi kişiliği, ikizi arasındaki ilişki, havari Mani'nin doğum öncesi ilahi bir varoluşa sahip olduğu ve daha sonra onun 'enkarnasyonu' ile sona eren inancını akla getirirse de, başlığın önemi şu ana kadar eser hakkındaki modern yorumcuların gözünden kaçmıştır. insanlığın son havarisi olarak kendisine verilen görevi yerine getirebilmesi için bedensel formda. Dolayısıyla '(Mani'nin) bedeninin doğuşu', onun öğretilerinin başlangıcına (yani onun doğumuna) ve kilisesinin kuruluşunun başlangıcına atıfta bulunuyor gibi görünüyor. CMC'nin ayrıntılı bir incelemesi bu kitabın 2. Bölümünde verilecektir, ancak bu aşamada Mani'nin, Kodeks'te defalarca 'Kurtarıcı' olarak anılan İsa'nın havarişel mirasının haklı halefi olarak eserde ne ölçüde tasvir edildiğini belirtmekte fayda var. CMC, eserin son bölümlerinin büyük oranda okunamadığı¹²⁰, çok kötü bir onarım durumunda keşfedilmiş olmasına rağmen, okuyucuları yine de yaşamı Hristiyan geleneğinin başlıca figürlerini taklit ederek biçimlendirilmiş bir din öğretmenin gözüne ilişiyor: dolayısıyla Mani'nin, Hristiyan İncillerinde tasvir edildiği şekliyle İsa'nın çatışmacı coşkusunu ve çileci hırslarını taklit ettiği görülüyor; ve Mani'nin hayatının geri kalanını öğretilerini yaymaya adanmış arzusu, Kodeks'in sonraki bölümlerinde anlatıldığı gibi, açıkça Tarsuslu Pavlus'un MS birinci yüzyıldaki seyahatlerinin tasvirlerine dayanmaktadır. Dahası, CMC, Mani'yi, takipçilerinden yalnızca ritüel uygulamalara özel bir bağlılık değil, aynı zamanda düşünce ve eylemin saflığını talep eden tek bir otantik dini geleneğin var olduğuna dair bir farkındalık ('hakkında bilgi sahibi olmak'; krş. irfan) yoluyla, kendisi ve havarişel selefleri İsa ve Pavlus arasında teolojik bir ilişki kuran biri olarak tasvir eder; CMC'nin, İsa'nın havariliği döneminde duyurmuş olduğunu kabul ettiği öğretiler. Ve böylece Mani, Elchasaitlerin uygulamalarıyla yüzleşerek, vahiylerinin içeriğini dindashlarına aktaran bir ifadeyi seslendiriyor: '[İsa'nın bahsettiği] saflık. . . bilgi yoluyla saflıktır; ışığın karanlıktan, ölümün yaşamdan, canlı suların bulanık olanlardan ayrılmasıdır; böylece (siz) her birinizi bilebilirsiniz. . . diğerlerinden, ve sen kurtarıcının emirlerini (tutacaksın) ki o, (ruhunu) yıkımdan ve cehennemden kurtarsın'.¹²¹ CMC tarafından anlatılanların çoğunun temeli, Mezopotamya'daki bir Yahudi-Hristiyan vaftiz cemaatinin ortamında yer alırken, bunun temsili Kodeksin yaratmak istediği Mani imajına uyum sağlamak için kısmen hayal edilmiştir. Maniheizm araştırmalar bize Geç Antik Mısır'daki Maniheizm inananlardan oluşan gerçek bir tarihi topluluğa ilişkin bir görüş sağlar. 1990'larda Dakhleh Vahası'nda yapılan kazılar sırasında çeşitli antik metinlerden oluşan bir koleksiyon gün ışığına çıktı. CMC'den alınan dikkat çekici yaprak görüntüleri, Köln papirüs koleksiyonunun web sitesinde çevrimiçi olarak görülebilir: www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/Manikodex/mani.html 120 Bkz. Römer 1994. 121 CMC 84.12-85.1; trans. J.M. Lieu ve S.N.C. Gardner ve Lieu'da Lieu 2004, 61.

--- SAYFA 43 ---

32 Modern İsmant el-Kharab köyünün Maniheizm bölgesi. Geç Antik Çağ'da köy Kellis olarak biliniyordu ve arkeolojik kompleksin içindeki belirli bir alan - Ev 3 olarak anılır - oldukça büyük bir papirüs ve ahşap tahta deposu içeriyordu; bunların restore edilip çevrildiğinde Maniheist kökenli olduğu ve dördüncü yüzyılın ortası ile sonu arasında bir döneme ait olduğu ortaya çıktı.¹²² Kipti, Yunanca ve Süryanice ile Kipti'nin iki dilli parçaları, editörleri tarafından iki ana bölüm halinde toplanmıştır: edebi metinler, edebi metinler, Mezmurlar ve dualar;¹²³ ve belgesel metinler içerir; ana hatları Kellis'te olan bir Maniheist topluluğunun üyeleri arasında Mısır genelinde değiş tokuş edilen mektuplardan oluşur.¹²⁴ Kellis malzemesinin ortaya çıkışı, Geç Antik Maniheizm tarihinde bir dönüm noktasıdır, çünkü metinlerin antik bir bölgede keşfi ilk kez Maniheistlerin Roma dünyasındaki faaliyetleri için durumsal bir bağlam sağlar. Kellis materyali üzerinde çalışmalar devam ederken, düzenlenen metinler, Dakhleh Vahası'ndaki Maniheistlerin, Mani'nin öğretileri ve iddialarında yine de uzlaştırılan karmaşık dini tutum ve kimlikler yelpazesine (yukarı bakın) abone olduklarını ortaya çıkardı.¹²⁵ Maniheizm, antik çağlardan beri en tartışmalı dinlerden biri olmaya devam ediyor ve modern araştırmalar genellikle dinin 'özünü' kavramaya çalışıyor. Maniheizm'i bir dizi terminolojik etikete göre ele almak, Mani'nin öğretileri ve kilisesinin tarihi hakkında yorum yapma ve bunları kategorize etme yeteneğimize yardımcı olsa da, gerçek şu ki, uygulamayı seçtiğimiz terim ne olursa olsun, genellikle Geç Antik Çağ'daki Maniheizm'in kökenleri ve tarihi hakkında tam bir açıklama sunma konusunda yetersiz kalıyor. Yorumcuların Maniheizm hakkındaki yorumlarını inşa ettikleri tarihsel kanıtlar çok çeşitlidir; din tarihinin farklı dönemlerinden ortaya çıkmakta ve farklı dillerdeki birçok farklı yazar tarafından derlenmektedir. Bu nedenle Maniheizm hakkında tek tip bir izlenim elde etmek zordur. Bununla birlikte, Maniheizm'in bazı yönleri, uzun tarihi boyunca sabit kalmış gibi görünmektedir: Bazı yorumcular, Maniheistler tarafından gerçekleştirilen ritüel uygulamalarda en belirgin olan istikrar durumlarına öncelik verirken,¹²⁶ diğerleri, Mani'nin öğretilerinin yakın takipçilerine tercümesinde ortaya koyduğu orijinal benlik duygusuyla bağlantılı olan Maniheist dini kimliğinin özündedir. Ancak bu bağlamda bile, tarihsel bir figür olarak Mani hakkında bildiğimizi düşündüğümüz şeyler de irdelenmelidir; çünkü kendi kimlik duygusu kendisi ve ilk takipçileri tarafından, kişiliğinin veya yakın çevresinin tarafsız veya doğru bir tasvirini sunuyormuş gibi algılanması amaçlanmayan edebi metinlerde aktarılmıştır. Bölüm 2'de bu endişeler tartışılacaktır. ¹²² Gardner ve Lieu 1996, 161-8'deki yorumlara bakınız. ¹²³ Edebi metinlerin basımları ve İngilizce çevirileri için bkz. Gardner 1996 ve 2007a. ¹²⁴ Belgesel metinlerin basımları ve İngilizce çevirileri için bkz. Gardner, Alcock ve Funk 1999; ayrıca bkz. Gardner 1997, 77-94. ¹²⁵ Kellis arşivinden çevrilmiş materyallerden bir seçki Gardner ve Lieu 2004, 259-81'de bulunabilir. ¹²⁶ BeDuhn 2002, geçiş.

--- SAYFA 44 ---

33 2. Bölüm Mani'nin Yaşamları 1. Giriş: Maniheist Kimliğin Oluşumunda Dini Biyografi Bu bölüm, Mani'nin yaşamını yalnızca biyografisinin temel bileşenleri - örneğin aile geçmişi, Mezopotamya dini topluluğundaki ilk yaşamı ve bir havari olarak sonraki başarıları - açısından ele almakla kalmıyor, aynı zamanda Geç Antik Çağ'ın dini manzarasında bir edebi tür olarak biyografinin rolünü çevreleyen bazı konuları da gündeme getiriyor. Mani 'insan'ı hakkında bilgi edinme konusunda özellikle iyi bilgi sahibiyiz; Maniheizm'in modern çağda yeniden ortaya çıkışının hemen hemen her aşamasında, antik dünyanın uzun süredir terk edilmiş kasabalarından, meskenlerinden ve mağaralarından gelen yazıların keşfi yoluyla ortaya çıkan, onun yaşamının ayrıntılarını veren kaynaklarla bilgi sahibiyiz. Hayatının ayrıntılarını veren Arapça kaynaklar, on dokuzuncu yüzyıldan beri modern Avrupalı bilim adamlarının erişimine açılmıştır. Turfan'da ortaya çıkarılan bazı parça ve metinler 'biyografik' olup, örneğin Mani'nin ilk keşif yolculukları sırasında kendisi ve takipçileri için güçlü patronlardan destek alma konusundaki 'ağ kurma yetenekleri' hakkında önemli kanıtlar sağlıyor (çev. H.-J. Klimkeit 1993, 201-21). Mani'nin Yunan yaşamı, 1. Bölüm'de tanıtılan Köln Mani Kodeksi (CMC), Mani'nin bugüne kadar bilinen oluşum yıllarının - onun bir ışık havarisi olarak ortaya çıkışının - tartışmasız en kapsamlı resmini sağlar. Bu geç antik Mezopotamyalı öğretmenin hayatını ve zamanını aydınlatan bilgi sıkıntısı yoktur, çünkü biyografi yazımı Maniheistlerin Mani'nin anısını onurlandırma yollarından birini temsil ediyordu. Ancak Mani'nin hayatına dair açıklamalar da muhalifleri tarafından yazıldı. Bu nedenle biyografi sadece Mani'nin itibarını sarsmak için kullanılmadı, aynı zamanda onun başarılarına meydan okuyarak rakipleri onun öğretilerine dayanan dinin güvenilirliğini zayıflatmaya çalıştı. Dördüncü yüzyılın başlarında Maniheizm karşıtı bir çalışma olan Archelaus'un İşleri'ndeki Mani'nin biyografisi, kafir Mani'nin anılmasında son derece etkili oldu; Kamuya mal olmuş kişilerin itibarını yerle bir etmek için yerleşik edebi şablonlardan yararlanan bir tasvir. Ve yine de takipçileri tarafından yazılan Mani'nin ibadet biyografileri, Mani'yi tasvir etme açısından ona düşman olanlardan daha az yapmacık değildi. Özellikle kendi toplumsal inanç ve kimlik duygularını, hayal ettikleri Mani'nin "kişiliği" anlayışına aktarmaya hizmet ettiler, böylece antik biyografinin neredeyse her zaman öncelikle acil kaygıları yansıttığı gerçeğini vurguladılar.

--- SAYFA 45 ---

34 Yazarın Maniheizmi, konunun yaşamındaki 'gerçekleri' karmaşık olmayan bir şekilde aktarma arzusundan ziyade. 2. Bilinmeyeni Mani mi? Modern Maniheizm çalışmaları için 'Mani'nin Hayatı' (veya onun varyasyonları) başlıklı en az bir bölümün yer alması bir gelenek haline gelmiştir.¹ Bu tür biyografik incelemeler hemen hemen aynı şablonu paylaşmaktadır; bunların temel kaygısı, Mani'nin dini hassasiyetlerinin ortaya çıkışına, mesajının amacı doğrultusundaki seyahatlerine ve maceralarına ve güçlü güçlerle olan ilişkilerine vurgu yaparak - antik kaynakların sunduğu kanıtlara dayanarak yeniden inşa ederek - doğumdan ölüme kadar Mani'nin yaşamını özelleştirmektir. zamanının kralları ve prensleri. Maniheizm çalışmalarda biyografik bir bileşenin varlığı kesinlikle uygunsuz değildir, çünkü antik kaynakların sunduğu kanıtlar Mani'nin genellikle takipçilerinin endişelerinin tam merkezinde yer aldığını göstermektedir. Medinet Madi Mezmurlar koleksiyonundan, Mani'nin yaşamı ve ölümünün anılması sırasında gerçekleştirilen (Maniheizm topluluk tarafından bir şehitlik olarak şekillendirilen) litürjik bir Bema metninde, Maniheizmler, portresinin bir yargı kürsüsüne (Gk bēma) yerleştirilmesiyle sembolize edilir², Maniheizmler yüksek sesle şu doksolojiyi konuşturlardı: Yücelik sana, babamız Manichaios, şanlı olan, tanrıların (sevinci). . . , günahların tamamen bağışlanması, yaşamın vaaz edilmesi, yükseklerdeki elçisi; bema'na, veren koltuğuna şan olsun. . 3 Teolojik açıdan, hem Mani'nin kendisi hem de daha sonraki Maniheizm yazarlar, Mani'nin dindeki merkeziliğine dair bir anlayış formüle etmeye çalıştılar; bu, onun dinin baskın peygamberlik modeli içindeki yerine göre kimliğini aktaracak bir tarzdaydı (aşağıya bakınız). Dolayısıyla Maniheizm, dinin öğretilerinin genel anlamı açısından peygamberlik şahsiyetlerinin rolünün esas olduğu bir dinsel gelenek gibi görünmektedir. Mani'nin hayatına olan bu eski ilgi yoğunluğu göz önüne alındığında, güney Mezopotamya'daki bir peygamberin biyografisini sunmaya çalışan modern yazara, Mani, ailesi, çocukluğu, etkileri, faaliyetleri ve başarıları hakkında görünüşte bir bilgi hazinesi sunan geniş bir antik kaynaklar yelpazesi sunulur. Maniheizm içerisinde, Mani'nin hayatının çeşitli aşamalarındaki tanımlarını içeren ve değişen tarihsel karakter ve kaliteye sahip, büyük ölçüde parçalı tarihsel, vaaz ve mecazî materyaller vardır. Maniheizm olmayan eserlerden açıklamalar, 1 Özellikle bkz. Puech 1949, 15-57; Klima 1962; Widengren 1965, 23-42; Ort 1967; Kararname 1974, 44-71; Merkelbach 1986; Tardieu 2008, 1-30. 2 Klimkeit 1993, 145. 3 Bema Mezmurları 222. 30-33; trans. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 240; aynı mezmurun bir kısmının daha eski bir versiyonu Kellis'te ortaya çıkarılmıştır, bkz. Gardner 1996, 33-41.

--- SAYFA 46 ---

35 Çoğunlukla dine düşman olan Mani'nin yaşamları, uygun şekilde ele alınırsa biyografik amaçlar için de faydalı olabilir. Dahası, bazı Maniheizt eserler, sanki eski yazarları tarafından Mani'nin biyografileri olarak hizmet etmeleri tartışmasız bir şekilde amaçlanmış gibi kabul edilmiştir: Mani'nin modern biyografik portrelerinin çizilmesinde gerekli olan her şeyi sağlamak için temel metin olarak kullanılan CMC'nin modern kabulü bu bağlamda dikkate değerdir. Bu tür yaklaşımlarda Mani'den en çok yeni bir dinin kurucusu, kendi adını taşıyan inancın kurucusu olarak söz edilir. Yaşam yazımına yönelik modern yaklaşımlardaki baskın kalıplardan etkilenen Mani'nin biyografi yazarları, aynı zamanda bu geç antik Mezopotamya'yı onun "kişiliğini" ortaya koyarak tartışmayı seçmişlerdir.⁴ Bununla birlikte, Mani'nin modern bir biyografisi, konusuna ilişkin pozitivist bir açıklama sunma iddiasında bulunursa - yani Mani'nin yaşamının ayrıntıları tartışılmaz olarak - böyle bir anlatımın bir şekilde yanlış değerlendirildiğini düşünmek için muhtemelen makul gerekçelerimiz vardır. Açıkça görülüyor ki, yazarların bu tür çalışmaların okuyucularını yanıltmaya yönelik kasıtlı bir niyeti yoktur: Disiplinsel moda, eski dinlerin araştırılmasında, eski geleneklerin oluşumunda veya yeniden biçimlendirilmesinde etkili olduğu düşünülen kişilerin biyografik bir anlatımının sağlanmasına en azından biraz önem verilmesi gerektiğini dikte etmiştir. Gerçekten de, bu dürtünün Geç Antik Çağ araştırmalarında özellikle baskın olduğu kanıtlanmıştır; burada 1960'ların sonlarından bu yana, hem pagan hem de Hristiyan aziz erkek ve kadınların antik yaşamlarına, özellikle de antik yazarlar ve onların izleyicileri için bu yaşamların sembolizmini ve önemini tanımlama ve "kod çözme" konusunda giderek artan bir ilgi açıkça ortaya çıkmıştır.⁵ Gerçekten de, bu tür araştırmaların gösterdiği gibi, antik çağdan kalma figürlerin hayatlarını yazmaya çalışan modern biyografi yazarları, antik kaynaklar gözden geçirildiğinde ortaya çıkması muhtemel sorunlara karşı dikkatli olmalıdır. sanki bilgi 'hazineleri'ymiş gibi ele alınıyorlar. Bu nedenle, bu sorunlardan bazılarını tanımlamanın başlangıç noktası, çağdaş biyografi kompozisyonuna hakim olan kültürel ve entelektüel eğilimleri tanıma ihtiyacıdır. 'Hayat yazısı'nın hem popüler hem de akademik örnekleri sıklıkla birbiriyle çelişen bir dizi unsuru birleştirir: örneğin, yazarın bir konunun sunumunda bir dereceye kadar nesnellik elde etme çabası; mevcut hayata ilişkin muamelede tarafsız bir tutum; ve kişiliğin oluşumunu ve psikolojik gelişimini keşfetme arzusu.⁶ Modern biyografinin amaç ve tutkuları, aslında çok farklı olan antik biyografinin kaygılarıyla çatışmaya bu kaygılarla bağlantılı olarak başlar. Modern biçimiyle biyografi artık kendi kuralları ve gelenekleri tarafından yönetilen, kendi başına çok ayrı bir türdür: Bununla birlikte, eski biçiminde biyografi, yalnızca çeşitli edebi ve retorik işlevleri yerine getirdiği, 'övgü veya suçlama için' yazıldığı sürece bir tür olarak var olmuştur. . . örnek teşkil edecek şekilde, ahlaki amaçlar için. . . didaktik veya bilgi için. . . büyük bir adamın anısını korumak için. . . ya da sadece eğlendirmek için.⁷ Bu tür tutkular 4 Örneğin, Williams Jackson 1938; Ort 1967; ayrıca Widengren 1965, 135-44. 5 Bkz. Dillon 2006. 6 Bkz. Baker-Brian 2007. 7 Burridge 2006, 38.

--- SAYFA 47 ---

36 Maniheizm aslında tek bir temel gözleme indirgenebilir: Antik biyografide yazarın niyeti - yani eserinin hizmet ettiği amaç - ile konusunun tasviri arasında var olan ilişkiden başka pek bir şey önemli değildi: dolayısıyla antik biyografi yazarının niyeti, konusunun hayatının portresinde hem fark edilebilir hem de aktarılabilir. Dolayısıyla, modern bir biyografi yazarının bakış açısına göre bu değerlendirme muhtemelen hem yabancı hem de rahatsız edici görünebilir. Mani örneğinde bunun bariz anlamı, 'tarihsel Mani'nin bilinemez hale geldiğidir, çünkü bu yorum çizgisini takip edersek antik edebiyatta karşılaştığımız 'kişilik', yazarın niyetlerinin gerçekleştirildiği ortamdır. İster bir yazıt, ister bir aforizma koleksiyonu, bir mektup seçkisi veya bir "otobiyografi" olsun, bir tür metinsel eserin hayatta kalması yoluyla "kendi adına konuşabilen" eski bir kişiye sahip olduğumuz istisnai durumlarda bu genellikle aşılabılır: ancak ikincisiyle ilgili olarak tarihçiler, antik "otobiyografinin" yazarı gerçekte olduğu gibi - ne düşündüğünü ve yaptığını - ortaya çıkarma ihtimalinin, antik yaşam yazılarının bir anlam aktarmasının beklenmesinden daha fazla olmadığını akılda tutmalıdır. Konunun tarafsız bir şekilde ele alınması.⁸ Bununla birlikte, bu, modern biyografi yazarlarının eski "otobiyografiyi" sanki bireyin özel düşüncelerine ve eylemlerine bir pencere sağlıyormuş gibi ele almalarını engellememiştir: Bu örnekteki açık ara en iyi örnek, Kuzey Afrika'daki Hippo Katolik piskoposu Augustine'in İtirafı'dır (ö. 430), bu mürted Maniheizm'in modern biyografilerinin aldığı şekil üzerinde önemli bir etkiye sahiptir ve onun diğer yazılarının sağladığı materyale ek olarak, hem miktar hem de malzeme çeşitliliği açısından oldukça şaşırtıcıdır. Ancak bu tür materyallerin benimsenmesi sorunsuz değildir.⁹ Aslında Mani'nin kendisi de bazı yazılarında 'kişisel ayrıntıları' açıklamıştır. Mani'nin ilahi öğretileri yayma göreviyle görevlendirilmiş bir havari olarak kendi kimlik anlayışına ışık tutan Şābuhragān ve Yaşayan İncil'deki ifadelerin yanı sıra Mani, diğer eserlerinin kalıntılarında da kendisiyle ilgili ayrıntılara yer vermiştir. Yakın zamanda Mani tarafından yazılan ve Kıpti tercümesi günümüze ulaşan bir mektupta Mani, mektubun muhatabına süregelen bir bedensel hastalığı anlatıyor: Bedenim çok hastaydı. Oturup onu dinlemek için bir saat bile ayırmanın yolunu bulamadım; ne de kendimi düzeltebildim (?), çünkü çok acı çekiyordum. Hatta, o mektupta benim için yazdığın sözleri dinlediğimde, bedenimin ıstırabından dolayı tüm uzuvlarım benimle birlikte gevşedi ve acı verici bir şekilde kötüleşti (P.Kell.Copt. 53.31 – On Kelimenin Mektubu; çev. I. Gardner 2007a, 74; ayrıca bkz. 74-83). Ancak mektubun içeriğinden, Mani'nin son zamanlarda takipçilerini rahatsız eden pastoral bir sorunla ilgilendiği ve mektupta, yeni oluşan bir takipçi topluluğunun acılarını teselli etmek için kasıtlı olarak kendi fiziksel kırılganlığına dikkat çektiği açıkça görülüyor. Dolayısıyla kişisel bir ifşa örneği olarak kabul ettiğimiz şey aslında 8 Baker-Brian 2007'nin hizmetine sunuldu. 9 En yakın zamanda bkz. O'Donnell 2005; bkz. Chadwick 2009.

--- SAYFA 48 ---

37 Mani topluluğunun yaşamı: antik dünyada alışılmadık olmayan kişisel bilgilerin paylaşımına bir örnek. Bununla birlikte, Mani'nin yaşamına ilişkin anlatımlarda, tarihsel olarak şeffaf olan ve onun gerçek deneyimlerini ve başarılarını açığa vuran anlar ve olaylar olduğu açıktır: Mani'nin seyahat etmesi, misyonerlik çalışması yapması ve krallar ve yüksek rütbeli kişilerle tanışıp fikirlerinin doğruluğu konusunda ikna etmesi, erken Maniheizm tarihinde gerçekten olmuş gibi tartışılmaması gereken olaylardır. Daha ziyade incelememiz gereken şey, bu olayların tam olarak bize söylendiği gibi gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Gerçekten de, daha sonra Mani ve Maniheizm'e ilişkin efsanevi anlatılar geliştirme çabalarının hizmetinde idealize edilenler de muhtemelen aynı olaylardır. Bu bağlamda, Werner Sundermann'ın üzerinde oldukça hakim bir varlık sergilediği Orta Asya'da ortaya çıkarılan İran Maniheizm materyallerinin ortaya çıkardığı sorunların ve meselelerin karmaşık dünyasında buluyoruz kendimizi; Sundermann'ın Maniheizm yazarların efsanevi ve tarih yazımı alışkanlıklarına ilişkin spesifik bulgularının çoğu, Mani'deki İngilizce öğrencileri tarafından büyük ölçüde bilinmezken, onun Maniheizm edebiyatın tarihsel olarak ele alınmasına yaptığı kapsamlı katkı, tarihçilerin Mani hakkındaki biyografik geleneklerin tarihselliğini ve kilisenin erken tarihini ele alırken büyük özen gösterilmesi gerektiği bilinciyle Maniheizm çalışmaları genelinde açıkça görülmektedir.¹⁰ Bunu akılda tutarak şunu belirtmek gerekir: Antik Maniheizm literatürde anlatılan Mani biyografilerine yaklaştığımızda, ölümünden hemen sonra onun yaşamının tüm yönlerini, özellikle de çocukluğunu ve erken yetişkinlik dönemini idealleştirme eğilimiyle karşılaşıyoruz. Kutsal bir adamın yaşamının edebi olarak idealleştirilmesine hagiografi ("bir azizin öyküsü") adı verilir ve Mani'nin yaşamını anlatan Maniheizm eserler, hagiografik temalar ve motiflerle doludur. Bu ilk idealleştirmenin kanıtları CMC'nin tamamında mevcuttur; burada metnin ana meşguliyeti, Mani'yi çok erken yaşlardan itibaren göksel güçlerin sürekli rehberliği altında sunmak ve Mani'ye verilen vahiylerin anlatımlarını, Mani'nin "İkizi" (Gk syzygos) olarak anılan ve özellikle 12 ve 24 yaş olmak üzere 12 yıllık döngülerde iki kez Mani'ye görünen belirli bir göksel figür tarafından ilişkilendirmektir. genç adama sadece derin manevi hakikatlerin öğretmeni olarak rolü hakkında değil, aynı zamanda Tanrı'nın iradesini yerine getirmek için dünyevi bir varoluş bahşedilen manevi bir varlık olarak 'gerçek kimliği' hakkında da bilgi verir. O (Syzygos) (beni bir tarafa) çekti. . . ve kim olduğumu ve vücudumun ne olduğunu, nasıl geldiğimi ve bu dünyaya gelişimin nasıl gerçekleştiğini ve en seçkin kişiler arasında kim olduğumu ve bu bedensel bedene nasıl doğduğumu veya hangi kadın aracılığıyla doğup bu bedene getirildiğimi ve kim tarafından evlat edinildiğimi (gösterdi) (CMC 20.16-21.16; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, içinde) I. Gardner ve S.N.C. 2004, 50). Böylece İkiz, Mani'ye aslında bir ve aynı olduklarını, Syzygos'un Mani'nin alter egosu, onun fikirlerinin kısa bir açıklaması için onun manevi kişiliğinin kalıntısı olarak hizmet ettiğini açıklar.

--- SAYFA 49 ---

38 Maniheizm, bedensel bedene büründüğü sırada Mani'den ayrılmıştı: Böyle bir tanımlamadan çıkan sonuç, Mani'nin, Mezopotamyalı öğretmenin bedeninde enkarnasyonundan önce daha eski, ruhsal bir varoluşa sahip olduğudur.¹¹ İkiz'in ortaya çıkışıyla birlikte, aynı kişiliğin iki tarafı artık yeniden birleşmiştir - Mani nihayet sarhoşluğun sersemliğinden çıkmış gibi kim olduğunu hatırlamaktadır (CMC 22.14) - ve onun havarisel görev artık başlayabilir. CMC, takipçilerinin onun hakkında nasıl düşündüğü ve konuştuğu açısından, Mani'nin makul derecede erken bir insan peygamberi ve öğretmenden başka bir şeye dönüştüğüne dair hayal edebildiğimiz şeye önemli bir tanık olarak hizmet eder; bu, Mani'nin öğretileri için ilahi bir görev aldığına dair daha önceki iddialarının Mani'nin daha sonraki takipçilerine açıkça önerdiği bir dönüşümdür. Örneğin, CMC'de Mani'nin kendi benlik duygusunun açık bir kanıtını sunan Yaşayan İncil adlı çalışmasının açılış kısmı alıntılanmıştır: Ben, Mannichaeus, İsa Mesih'in havarisi, Hakikat Babası Tanrı'nın iradesi aracılığıyla, benim de kendisinden var olduğum kişi. O, sonsuza kadar yaşar ve kalır. Her şeyden önce odur ve her şeyden sonra da o kalır. Olmuş ve olacak her şey O'nun kudretiyle tesis edilir. Ben varlığımı ondan aldım ve onun iradesine göre de varım. Ve doğru olan her şey bana açıklandı ve ben (onun) gerçeğinden varım (CMC 66.4-20; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 156-7). Yine CMC'de korunan Yaşayan İncil'in başka bir bölümünde Mani, İkizinin ortaya çıkışını ve Syzygos'un kendisine açıkladığı öğretilerin doğasını duyurdu: Babam bana iyilik gösterip bana acıma ve ilgiyle davrandığında, oradan beni yönetenlerin hatasından fidye verip kurtarabilecek ölümsüzlüğün tam meyvesi olan asla başarısız olmayan Syzygos'umu gönderdi. O bana geldi ve bana en asil umudu, ölümsüzlüğün (kurtuluşunu), gerçek talimatları ve babamın el koymasını getirdi. Gelip başkalarına tercih ederek beni seçti ve beni bir kenara bırakarak, içinde büyüdüğüm kuralların ortasından uzaklaştırdı (CMC 69.9-70.9; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 158-9). Mani'nin kendi ilahi seçilmişlik duygusu, ilahi yoldaşıyla yaşadığı vahiy deneyimlerinin anlatımı ve bunun sonucunda içinde büyüdüğü topluluğun dini yönetiminden (Gk nomos = Kanun) çekilme kararı, Mani'nin gerçek kişiliği hakkında ileri teolojik spekülasyonların geliştirilmesine ilham kaynağı oldu ve bu, bir bakıma CMC'nin ayırt edici özelliğidir. Bu nedenle Kodeks, Mani'nin bir biyografisinden daha fazlası olarak görülmelidir: Daha ziyade takipçilerinin Mani'nin kişiliğinin önemi hakkındaki kanaatlerinin edebi ifadesidir, bu da onu harekete geçiren bir önemdir.

--- SAYFA 50 ---

39 Mani'nin Yaşamları, yaşamı boyunca eleştirdiği daha geniş, kozmik gerçeklikteki rolünü açıklamak için tarihsel görünümünün ötesinde. Antik biyografinin doğasına ilişkin bu kısa açıklamalardan sonra bile, Mani'nin hayatına ilişkin pozitivist bir anlatım oluşturma olanağının (sanki ana rolü Mani'nin hayatı ve zamanına ilişkin gerçekleri sunmakmış gibi eldeki kaynak materyalin çeşitliliğini ampirik bir tarzda değerlendiren bir açıklama) oluşturma ihtimalinin (en azından bu yazarın görüşüne göre) uzak görüldüğü açık olmalıdır. Ancak bu, Mani'nin yaşamına ve kişiliğine ilişkin bazı sabit ayrıntılara göz atmadığımız anlamına gelmez; ancak herhangi bir tartışmanın, mevcut antik kaynak materyalin sınırlamalarını kabul etmesi ve Mani'yi tasvir eden yazarların amaçlarını ve tutkularını belirlemesi gerekir. Bu bölüm bu nedenle esasen Geç Antik Çağ'da hem Maniheist hem de Maniheizm karşıtı literatürde ve özellikle de Mani ve onun yakın müritlerinin üçüncü yüzyılın sonundaki ölümünü takip eden ve Mani'nin öğretilerinin dinin Babil 'anayurdu'nun ötesinde daha geniş bir coğrafi dağılıma ulaşmaya başladığı 300'lü yıllara kadar olan dönemde Mani portrelerinin nasıl inşa edildiğini incelemekle ilgilenecektir. Böylece Maniheist kilise bu dönemde hem kurumsal hem de doktrinsel olarak geliyordu ve aralarında teolojik incelemeler, biyografiler ve tarihler, vaazlar ve ayinle ilgili metinler bulunan ve Mani olgusunu (bkz. Bölüm 1) yansıtan pek çok büyük yaratıcı anıtının üretimine tanık oldu; öyle ki o sadece takipçilerinin ibadetlerinin odak noktası olmakla kalmadı, aynı zamanda tarihsel bir havariden efsanevi ve efsanevi bir adama dönüştü. yarı ilahi figür. Aynı zamanda, Maniheizm'in muhalifleri bu yeni ortaya çıkan geleneğe toplu bir tepki veriyorlardı ve Maniheistler tarafından dinin tarihsel hafızasının oluşumunda Mani kişiliğine verilen artan önem nedeniyle Mani, Hristiyan sapkınlığının saman adamı haline geldi, bir yandan fikirleri ve öğretileri nedeniyle saldırıya uğradı, diğer yandan da Ortodoks Hristiyan kimliklerinin belirlenmesinde bir folyo olarak kullanıldı. Dolayısıyla Mani'nin bir öğretmen, yazar, havari ve Hristiyan olarak ünü, Hristiyanlar arasındaki bu çatışmanın merkezinde yer aldı. 3. Dezenformasyon ve Enformasyon Peki, modern biyografi yazarları Mani'nin hayatlarını oluşturmak için hangi kaynaklardan yararlanmışlardır? Yaklaşık on altı yüzyıl boyunca, Mani'nin en önde gelen portresinin, Maniheizm karşıtı eser olan Archelaus'un İşleri'nde yer alan portre olduğu düşünülmüştür.¹² Elçilerin İşleri, Mani ve onunla ilişkilendirilen din hakkında hem patristik hem de ortaçağ anlatıları üzerinde orantısız bir etki yaratmıştır; bu eser, Mani'nin bir sapkın, yani sapkın bir Hristiyan mezhebinin kurucusu olarak ortak tarihsel temsilini bilgilendirmek ve güçlendirmek için geleneksel olarak hizmete sunulmuştur. ¹²'ye verilmiştir. Eserin ana 'Mani-vita'sı Archelaus'un İşleri 62.1-65.9'da bulunmaktadır; trans. M.Vermes 2001, 140-7. 13 Bkz. Puech 1949, 99, nt. 10.

--- SAYFA 51 ---

40 Maniheizm bu bölümün ilerleyen kısımlarında yer alan bu çalışmada, bu aşamada Elçilerin İşleri'nin karakteri ve etkisi ile ilgili bazı dikkat çekici noktaların ana hatlarını çizmeye değer. Dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde, eski geleneklerde adı geçmeyen bir yazar olan Hegemonius tarafından yazılan Elçilerin İşleri, yüzyıllar boyunca bilim adamlarının ilgisini çeken bir eserdir. İmparator Probus'un (hükümdarlık 276-82) hükümdarlığı sırasında, Mani ile Roma'nın Mezopotamya sınır kasabası Carchar'da Archelaus adındaki bir Hristiyan piskopos arasında yapılan bir dizi tartışmanın - yarı hukuki görüşmeler olarak sunulan - bir kaydı olarak hizmet ettiği iddia edilse de, eserin tarihselliği, yani anlattığı olaylar için belgesel bir kaynak olarak güvenilirliği, Maniheizm'in ortaya çıkmaya başladığı zamandan beri sorgulanmıştır. 18. yüzyılın başlarında bir dereceye kadar tarihsel nesnellik ile incelenecektir.14 Aslında, bir dizi konuyla ilgili olarak sorular açık kalmaya devam etmektedir, örneğin: eserin kompozisyonunun gerçek tarihi, büyük ihtimalle tartışmanın gerçekleştiği (hayal edilen) zamandan daha geç bir tarihtir (Resullerin İşleri'nin dördüncü yüzyılın ilk yarısına ait olması çok muhtemeldir);15 Elçilerin İşleri'nin yazıldığı orijinal dil, eser artık yalnızca Latince versiyonunda bütünüyle hayatta kalmıştır, ek materyaller de Latince versiyonda korunmuştur. dördüncü yüzyıl Yunan yazarları Epiphanius ve Cyril of Jerusalem'in sapkınlık bilimi eserleri;16 ve eserin varsayılan yeri - eğer bir 'akademik fikir birliği'nden bahsetmek mümkünse - şu anda Kuzey Mezopotamya bölgesi Osrhoene'deki Carrhae'yi (Harran) tercih ediyor gibi görünüyor.17 Konsensüs aynı zamanda Elçilerin İşleri'nin büyük ölçüde bir kurgu eseri olduğunu öne sürüyor - bu sonuca yukarıda bahsedilen alanlardaki belirsizliğin ağırlığı ve buranın soğuk, sert gerçekliği nedeniyle varılmıştır. böyle bir değerlendirme, Mani ile Carchar'ın kutsal ve laik ileri gelenleri arasında üçüncü yüzyılın ortalarında bir aşamada yapılan toplantıların büyük olasılıkla gerçekte hiçbir zaman gerçekleşmediğidir. Bununla birlikte, Hegemonius'un edebi tartışmasını yaratmaya girişirken bir dizi gerçek Maniheizm eserinden yararlandığı açıktır. Mani ve müritlerinin ağzından çıkan Maniheizm kozmogoni ve kutsal metin tefsirlerine ilişkin yaklaşımların, uzun süredir Mani ve onun yakın takipçileri tarafından yazılan birincil kaynaklardan yararlanıldığı kabul edilmiştir. Dahası, Hegemonius'un, o günün 'siyasi' gerçeklerine, yani Katolik ve Maniheizm Hristiyanlar arasındaki gerilimlerin nedenlerine dikkat ederek ve eserini, yine de Romalı Hristiyanlar tarafından tanınabilecek yeterli sayıda kültürel ve ırksal stereotipi kullanan hayali bir ortama yerleştirerek, okuyucularına Mani'nin hatalarına dair reddedilemez kanıtlar sunmak amacıyla, eserini olayların özgün bir anlatımı olarak sunmaya çalıştığı açıktır. Hegemonius'un gerçekleşmiş olarak tanımladığı şeyin, bir dereceye kadar, Roma İmparatorluğu'nun en doğu sınırında dini ve politik açıdan olduğuna inandıkları şeyleri yansıttığını gösteriyordu. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Elçilerin İşleri'nin gerçekliğine ilişkin sorular aslında yüzyıllar boyunca bu çalışmalara yönelen yazarlar tarafından hiçbir zaman gündeme getirilmemiştir. 14 Bkz. Ries 1988, 36-42. 15 Bkz. BeDuhn ve Mirecki 2007b, 9. 16 Bkz. S.N.C. Lieu 2001, 13-16. 17 Bkz. S.N.C. Lieu 2001, 16-23.

--- SAYFA 52 ---

41 Mani'nin Yaşamları, dinin hatalı doğasına ilişkin görüşlerini doğrulayan bir Maniheizm portresine erişiyor. Çalışmanın eleştirel değerlendirmeleri yalnızca önceki yüzyılın ilk on yıllarına aittir ve Maniheizm'in başlı başına bir inanç olarak araştırmaya değer olduğu yönündeki daha geniş kültürel değerlendirme içinde yer almaktadır. Bununla birlikte, herhangi bir belirsizliğe konu olmayan şey, eserin karakteridir: kesinlikle Maniheizm karşıtıdır; amacı, Mani'nin bir dizi doktrinsel meseledeki öğretilerinin mantıksızlığını ve savunulamazlığını ortaya koyarak, Mani'nin öğretilerinin mantıksızlığını ve savunulamazlığını ortaya koyarak, Mani'nin tehdidi karşısında Roma Hristiyanlığının yorulmak bilmez doğasını göstermektir; bunların arasında en başta dualizm, teodise (yani, Tanrı'nın iyiliği ile ilişkili olarak kötülüğün doğası), Kristoloji yer alır. ve İncil'in tefsiri: yani Hristiyanlığın iki rakip (Roma ve Mezopotamya) versiyonunun farklı görüşlere sahip olduğu ve geç antik dönemde muhtemelen çatışacakları konular olarak hizmet eden noktalar (bkz. Bölüm 1). Maniheizm öğretiyi meydan okuma ve ardından gelen yıkım, Elçilerin İşleri'ndeki anlatımda Mani'yi Archelaus'a karşı iki tartışma bağlamında gerçekleştirilir; ilki Carchar vatandaşlarının önünde yapılır ve başkanlığını şehrin önde gelen Yahudi olmayan vatandaşlarından oluşan bir jüri yapar - burada Yahudi olmayan, pagan anlamına gelir; Hegemonius'un Hristiyan (=Archelaus) ya da Maniheizm davaya taraf olmadığını göstermek için yaptığı tartışmalı bir girişim.¹⁸ Her iki durumda da Mani tamamen aşağılanır ve Archelaus'u Diodoris kasabasında bıraktıktan sonra bir süreliğine "kaçar", ardından Mani'nin oğlunu hastalıktan tedavi edememesinin intikamını almak için peygamber gönderen "Pers kralı" tarafından tutuklanır. derisi yüzülmüş ve derisi doldurulmuş ve kraliyet şehrinin kapılarında sergilenmiştir.¹⁹ Eserin Maniheizm karşıtı stratejisini oluştururken baskın yaklaşımlarından biri, dinin hem erken hem de geç edebi kaynaklarında yansıtıldığı şekliyle Maniheizm'in erken dönem tarihsel kimliğinin merkezinde yer alan doktrinsel kaygıların ve tarihi olayların parodileştirilmesinde yatmaktadır. Örneğin, Maniheizm tarih yazımında efsanevi bir boyut kazanan, hem Mani'nin hem de öğrencilerinin öğretilerini Sasani Mezopotamya'sının batı ve doğu bölgelerinde yayma konusundaki kararlılığının tasviri, Elçilerin İşleri kitabının yazarı tarafından bilinçli olarak tersine çevrilmiştir. Örneğin, Mani'nin şehrin önde gelen vatandaşı Marcellus'a yazdığı tanıtım mektubunu savurarak Carchar'a vardığında, mürit Turbo (aksi takdirde Maniheizm bir mürit olarak tanınmaz), Turbo'nun şehre yolculuğu sırasında karşılaştığı söylenen zorluklar nedeniyle, Mani'nin ikamet ettiği söylenen İran'a dönme zahmetine giremez: aslında, yavaş Turbo daha sonra Archelaus'un Hristiyan versiyonuna dönüşür ve ona bir Hristiyanlık rütbesi verilir. diyakoz. Dahası, Maniheizm kilisesinin lideri olarak Mani'nin halefi, II. Vahram'ın 280'lerin sonlarında Maniheizmlere ve Hristiyanlara uyguladığı zulüm sırasında şehit olan ve anısı daha sonraki Maniheizm literatüründe azizleştirilen Sisinnios, Hegemonius tarafından, Maniheizmlerin yaşamının ve soyunun gizli ayrıntılarını Archelaus'a 'sızdıran' bir dönek olarak tasvir edilmiştir. Eserde Mani'nin biyografisi yer almaktadır. Böylece, Elçilerin İşleri devam ediyor

18 Archelaus'un İşleri 15.5 hakkında iftira ve dezenformasyon sağlayarak Maniheizm karşıtı rotasında; trans. M. Vermes 2001, 59. 19 Archelaus'un İşleri. 66.3; trans. M. Vermes 2001, 148.

--- SAYFA 53 ---

42 Maniheizm konusu ve Mani'nin yapay bir portresini sanki gerçekmiş gibi sunmak: En kurnazca, eserin özgünlüğü, bir Hristiyan piskopos ile yabancı bir "sapkın" arasındaki tartışmayı anan bir stenografik kayıt olarak temel edebi biçimiyle pekiştirilir.²⁰ Bu strateji - gerçek bir ayrıntı gibi görünen dezenformasyon - Hegemonius tarafından 19. yüzyılın sonlarına doğru Mani'nin biyografisi aracılığıyla en hararetle sürdürülür. çalışmak. Daha sonraki yazarların baş sapkın Mani'nin hayatı hakkında bilgilendirilmesinde en önemli etkiyi taşıyan şey bu hayattır. Dahası, birçok yazar tarafından Maniheizmin hatalarını tespit etmek için temel sağlayan şey, Elçilerin İşleri kitabında Mani'nin yaşamının ayrıntılarıdır. Dördüncü yüzyılda, Kudüs Piskoposu Cyril ve Kıbrıs'taki Salamis Piskoposu Epiphanius gibi sapkınlıkbilimciler, Archelaus'un Elçilerin İşleri'nin Yunanca versiyonundan (Latince versiyonunda aktarılmayan bazı bilgi ve bölümleri koruyarak) ve özellikle de sapkın hataların bir tarihini oluşturmak için Ortodoks Hristiyanlar tarafından inşa edilen daha geniş manzara içinde Mani'nin hatalarını tespit etmek ve bulmak için ilk önce baktıkları taraflı biyografiden geniş ölçüde ödünç aldılar: dolayısıyla daha sonraki Hristiyanlara. Yazarların Elçilerin İşleri'nde belirtilen Mani'nin hatalı yaşamı, onun teolojik fikirlerinin hatalı doğasının en iyi açıklamasıydı. Bu bölümün son bölümünde göreceğimiz gibi, Hegemonius, Mani'nin yaşamını bir "anti-biyografi" bağlamı içine yerleştirmek için büyük bir özen ve dikkat harcadı; hayatı ve başarıları hakkında ahlaksızlık, entrika, ikiyüzlülük ve yoksul bir soyla dolu bir anlatı üreterek (Elçilerin İşleri, Mani'yi zengin bir dul tarafından satın alınıp daha sonra azat edilen bir köle çocuk olarak şekillendirdi); yazarın, suçlama ve kınama eserleri hazırlamak için eski retorik teorisinin kurallarına olan aşinalığını ortaya koyuyor. Bu konuları akılda tutarak, Elçilerin İşleri'nin ve daha spesifik olarak Mani'nin biyografisinin gündeme getirdiği diğer büyüleyici husus, bunun, Maniheiztlerin geç antik dönemde Maniheiztler tarafından derlenen ve muhtemelen hayatta kalan tek örneği olan Mani'nin hayatı ve yetiştirilme tarzına ilişkin idealize edilmiş anlatımlara ortodoks bir yanıt olarak yazılmış olması ihtimalidir. CMC'nin Mani'yi sunumundaki temel unsurlar, onun İsa Mesih'in bir havarisi olarak öz kimliği, ilahi olarak onaylanmış peygamberler ve havarilerin soykütüğüne dahil edilme isteği, duyurmak istediği mesajdaki Hristiyan inancının merkeziliği ve samimiyeti ve bu konuda kendisine yardımcı olacak güçlü koruyucular bulma çabaları, Elçilerin İşleri'nin biyografisinde parodiye alınmıştır. Her ne kadar Elçilerin İşleri'nin ve CMC'nin (aşağıya bakın) kesin tarihlendirilmesiyle ilgili problemler, belirli terimlerle ilkinin ikincisine bir yanıt olarak ortaya çıktığını öne sürmeyi zorlaştırsa da, Mani'ye ve onun Elçilerin İşleri'ndeki itibarına yönelik saldırının son derece kişisel olduğu belirtilmelidir; bu, en azından yazarın, Mani'nin takipçilerinin teolojisini ve dindarlığını şekillendirmede oynadığı merkezi rol hakkındaki farkındalığını gösterir; bu rol, Maniheizt literatürdeki biyografik ve tarihsel eğilimlerin aracılık ettiği bir roldür. Elçilerin İşleri'nin Mani ve Maniheizm algıları üzerindeki uzun süreli etkisi nihayet başladı

on dokuzuncu yüzyılda çözülecek. Ayrıntılı bilgi veren antik kaynaklar 20 Özellikle bkz. Scopello 1995.

--- SAYFA 54 ---

Archelaus'un İşleri'nden oldukça farklı kültürel ve politik koşullar altında yazılan Maniheizm'e gönderme yapan Mani'nin Yaşamları, bu sıralarda Avrupa'da ortaya çıkmaya başladı ve başta Süryanice ve Arapça olmak üzere, kaynak materyalle ilgili bir dizi doğu diline hakim bir avuç bilim adamı tarafından çevrildi. Maniheist araştırmalar için bu kaynakların en önemlileri arasında el-Biruni'nin Arap tarihi ve hesaplamalı eseri The Chronology of Ancient Nations (C.E. Sachau'nun 1879'daki başlığın tercümesi olan Athar-ul-Bakiya'yı takiben) on birinci yüzyıldan kalmadır ve önceki bölümde belirttiğimiz gibi Mani'nin Şābuhragān'ından bazı kısımları muhafaza etmektedir; ve onuncu yüzyıldan kalma Arap ansiklopedisi, el-Nedim'in Fihrist'i. Her iki yazar da, Hristiyanların Maniheizm'e yönelik mezhep sapkınlığı yaklaşımını karakterize eden açık iftira türünden kendilerini arındırmış gibi görünseler de, ne el-Biruni'nin ne de en-Nedim'in Mani ve onun öğretilerine dair portrelerinde tamamen tarafsız olmadıklarına dikkat edilmelidir: sonuçta onlar, İslami sapkınlığın köklü bir geleneği içinde çalışıyorlardı ve bu nedenle, teolojik ve ahlaki bir düalizmi benimseyen mezheplere karşı olumlu bir eğilim göstermeleri muhtemel değildi. doğa. Her iki yazarla ilgili diğer önemli nokta da, Mani'nin kendi eserlerinin Arapça çevirilerine erişim sahibi olmalarıydı; bu tercümeler, diğerlerinin yanı sıra, Emevi döneminin son on yıllarında, diğerlerinin yanı sıra, çevirmen ve memur İbnü'l-Mukaffa (ö. yaklaşık 759) tarafından yapılmıştı; ayrıca, yaklaşım üzerinde merkezi bir etki oluşturan dokuzuncu yüzyıl figürü Ebu 'İsa el-Varraq tarafından yazılan gibi din üzerine daha önceki İslam yazarlarının ayrıntılı özetlerini kullanmışlardı. En-Nedim'in Fihrist'inde yer alan bilgiler.²¹ 'Peygamberin Gelişi Üzerine' başlıklı bölümde bizzat Mani'nin Şābuhragān'ından verdiği ifadenin ardından el-Biruni, Mani'nin doğum yerinin ayrıntılarını anlatır: Güney Mezopotamya'da Kutha kanalı üzerindeki Mardin köyünde, 'Babil gökbilimcileri döneminde [İskenderiye'yi takip ederek 527 yılında] doğmuştur. döneminde], kral Adharban'ın [yani son Arşak hükümdarı V. Artabanus'un] dördüncü yılında, yani MS 216'ya denk gelen bir tarihte, Mani ilk ilahi vahyini MS 228'de 13 yaşındayken aldı (krş. En-Nedim, "on ikinci yaşını tamamlarken").²² En-Nedim'in anlatımında bu kadar kesin ayrıntılar bulunmamakla birlikte, Mani ve Mani ile ilgili genişletilmiş bölümü ve Yine de eserinin dokuzuncu bölümündeki Maniheizm, Mani'nin gençliği hakkında Kronoloji'de sunulandan çok daha kapsamlı bir anekdotal değerlendirme içermektedir; öyle ki, Mani'nin öğretileri hakkında Mani'nin kendi yazılarından alınan ayrıntılı açıklamalarının yanı sıra, Fihrist'in Maniheizm hakkındaki yazısı herhangi bir eski gelenekte (Hristiyan, Zerdüşt veya İslam) dinin en eksiksiz heresiyojik açıklaması olarak görülmektedir.²³ Yayınlanmadan önce Gustav Flügel'in eserinin Maniheist bölümünün 1862'deki basımı ve yorumunda (Mani, Öğretileri ve Yazıları), el-Nedim tarafından Mani, hayatı, kariyeri ve dinin erken tarihi hakkında sağlanan ayrıntılar şöyleydi: 21 Bkz. Widengren 1965, 127-32; S.N.C. Lieu 1992, 113-14; Browder 1992, 328-33; de Blois 2005, 37-45. 22 Eski Milletlerin Kronolojisi 208; trans. C.E.Sachau 1879, 190; bkz. Tardieu 2008, 1-2. 23 Tardieu 2008, 98.

--- SAYFA 55 ---

44 Maniheizm büyük ölçüde bilinmiyor. Mani'nin şüpheli soyuna dair Batılı Hristiyan kaynaklar tarafından tipik olarak tekrarlanan iddiaları bir kenara bırakan el-Nedim, Mani'nin ilk yıllarına ilişkin, ebeveynlerinin isimleri ve ayrıntıları da dahil olmak üzere taze ve şaşırtıcı materyaller sundu: Böylece, Mani'nin babasının Fatıq (Gk Pattikios; Teğmen Patticius) olarak adlandırıldığını, onun Medlerin eski İran başkenti Hamadam (Gk Ecbatana) vatandaşı olduğunu ve annesinin Mays (veya Marmaryam), el-Nedim tarafından iktidardaki Arşak hanedanı olan Aşkanyan'ın soyundan geldiği söylenmektedir.²⁴ El-Nedim'in Mani ve Maniheizm hakkındaki yazısının tamamı büyük önem taşıyor olsa da, onun tarafından sağlanan, Mani'nin gelişim yıllarına ilişkin izlenimlerini doldurmada yorumculara yardımcı olan ve CMC tarafından sağlanan kanıtları anlamlandırmada kesinlikle paha biçilmez olduğunu kanıtlayan üç açıklamaya dikkat çekmeliyiz. 1970'lerin başından itibaren. Babasıyla ilgili bilgilerle başlayan el-Nedim şöyle yazar: Babasının aslen Hemedanlı olduğu ve Babil'e taşındığı, el-Mada'in'e (yani Seleukeia ve Ktesiphon'un "İkiz Şehirleri"), bir tapınağın (putlarla dolu bir evin) bulunduğu Tisfun (Ktesiphon) denilen yere yerleştiği söylenir. Fatih de herkes gibi bu mabeddeydi ve bir gün mabedin iç kısmından bir ses ona seslendi: 'Fatık! Et yemeyin, şarap içmeyin ve kimseyle ilişkiden uzak durun.' Fatık bu çağrının üç gün boyunca defalarca tekrarlandığını duydu. Buna şahit olan Fatık, Dastumisan civarındaki Temizleyiciler (el-Muğtasile) olarak bilinen bir grup insana bağlandı. Onların kalıntıları bugüne kadar o yerde ve bataklıklarda [Arapça: Bata'ih] varlığını sürdürüyor. Bu kişiler, (böylece) Fatık'ın, karısı Mani'ye hamileyken katılması emredilen mezheptendi. (Onu) doğurunca, onun hakkında güzel rüyalar gördüğünü iddia ettiler. Ve (bir kez) bilincini kazandığında, onun bir güç tarafından havaya kaldırıldığını ve muhtemelen bir veya iki gün sonra (yukarıda) onu geri getirdiğini gördü. Ve sonra, geri döndüğünde, babası öne çıktı ve onu büyütme ve toplumuna bakmak için onu ikamet ettiği yere götürdü (çeviri şu şekilde: I Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, M. Laffan'a atfedilmiştir, 46–7; bkz. B. Dodge 1970, II.773–4). Pek çok yorumcunun belirttiği gibi, el-Nedim'in bu pasaja ilişkin kaynak(lar)ı büyük ihtimalle Mani'nin hayatını açık, kutlama niteliğinde terimlerle anan Maniheizm hagiografik geleneğe aitti: Mani'nin ebeveynlerinin kraliyet soyu, babasının Mezopotamya pagan tarikatından din değiştirmesi²⁵, Fatık'ın Mani'nin kendi ilahi ilhamlı deneyimlerinin habercisi olan vahiyleri ve Mani'nin soylu doğuş, Mani'nin ilk yıllarını geleneksel, hagiografik terimlerle idealize eden bir geleneğe işaret eden ayrıntılardır. Hatta el-Nedim'in, Mani'nin CMC'nin temsil ettiği türden bir geç antik dönem biyografisini doğrudan veya dolaylı olarak teslim etmek zorunda kaldığını öne süren bir iddia bile ileri sürülebilir.²⁶ 24 Fihrist 9.1; trans. Dodge 1970, II.773. 25 Bkz. Tardieu 2008, 3. 26 Bkz. Luttikhuisen 1985, 168–72.

--- SAYFA 56 ---

Fatık'ın kendisini bağladığı ve aynı zamanda küçük oğlunu da dahil ettiği grup, Yunanca'da 'Vaftizciler' anlamına gelen Arapça bir isim olan Muğtesile'ydi ("yıkananlar"). Al-Nedim daha sonraki bir pasajda Muğtesile'nin kısa bir tanımını yapar: Bu insanların sayısı Bata'ih bölgelerinde oldukça fazladır; bunlara Sabat al-Bata'ih [lit. 'Bataklıkların Sabiileri']. Abdesti bir ibadet olarak görürler ve yedikleri her şeyi yıkarlar. Başları el-Hasih olarak bilinir ve mezheplerini kuran da odur. İki varlığın erkek ve dişi olduğunu, şifalı otların erkeğe, parazit bitkilerin ise dişi benzerliğinden, ağaçların ise damar olduğunu ileri sürerler (Fihrist, 9.1; çev. B. Dodge 1970, II.811). Dolayısıyla El-Nedim'in ifadesi bize Muğtesile'nin güney Mezopotamya vaftizcileri olduğunu, tüketecekleri yiyecekler üzerinde temizlik ayinleri uyguladıklarını ve el-Hasih tarafından yönetildiklerini bildirmektedir. Bu pasajdaki bazı detayların güvenilirliği sorgulanmış olsa da,27 bunun önemi, Fatık'ın hem kendisini hem de Mani'yi bağladığı grubun ayırt edici ritüel yönünü, yani abdest alma uygulamasını sağlamada yatmaktadır; bu özellik, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Flügel'in Fihrist baskısının yayınlanmasından sonra ortaya çıkan Maniheist kaynakların aktardığı şekliyle Mani'nin yaşamında önemli bir unsur oluşturan bir özelliiktir (aşağıya bakınız). Son olarak el-Nedim, okuyucularını Mani'nin Muğtesile'den ayrılışını çevreleyen koşullar hakkında bilgilendirir ve yine muhtemelen Mani'nin ilk yıllarına ait Maniheist menkıbe geleneğine dayanır: Mani bilge söz sanatını çok genç yaşta edinmiştir. Ve on ikinci yaşını tamamladığında, ona yukarıdan, Nur Bahçelerinin Kralı dediği (bir varlık) ilham verdi, (çünkü) ona hitap eden Yüce Allah'tı. Ve ona (bu) vahyi getiren meleğe, Nebati dilinde 'arkadaş' anlamına gelen kelimededen gelen el-Tevm adı verildi. Melek de ona şöyle dedi: 'Bu topluluğu terk et, çünkü sen onlardan değilsin. Kusursuz olmalısın ve arzulardan uzak durmalısın. Ortaya çıkmanın zamanı doğru değil, çünkü hâlâ gençsin.' (Böylece) yirmi dört yaşına geldiğinde, Tavm onu şöyle diyerek dışarı çıkardı: 'Şimdi ortaya çıkmanın ve (başkalarını) davana çağırmanın zamanı geldi.' Et-Tawm'ın Mani'ye söylediği: 'Hem benden hem de beni sana gönderen ve mesajı için seni seçen Rab'den sana selam olsun, Mani. O, size (başkalarını) kendi hakkınızla davet etmenizi ve O'nun adına Hakikati vaaz etmenizi emretmiştir ve bunu tüm gücünüzle yapmanızı emretmiştir.' (Fihrist, çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, M. Laffan'a atfedilmiştir, 47; bkz. B. Dodge 1970, II.774-5.) Fatıq'ın sesinden gelen katı talepleri yerine getiren topluluk tapınağın iç kısmındaki kutsal odadan çıkan görüntüler yine de genç Mani'yi etkilemeyi başaramadı, 27 Özellikle Luttikhuizen 1985, 165-72.

--- SAYFA 57 ---

46 Maniheizm, en yüce Tanrı tarafından gönderilen ilahi yoldaşının (et-Tawm) rehberliği altında, babasının vaftizcilerinden kopmaya çalıştı. Bu bilgi gelişen Maniheizm çalışmalar disiplini açısından ne kadar değerli olsa da, vaftizcilerin ait olduğu geleneğin daha kesin bir şekilde belirlenmesi, liderleri el-Hasih hakkında daha fazla ayrıntının keşfedilmesi ve Mani'nin toplumdan nihai kopuşuna neyin yol açtığıнын bulunması da dahil olmak üzere pek çok soru cevapsız kaldı. Bu soruların büyük bir kısmı cevapsız kalmasıyla, yirminci yüzyılın en iyi döneminde Maniheizm çalışmalarının merkezinde bir boşluk ortaya çıktı; bu, Turfan materyalleri üzerinde çalışmalar ilerledikçe gelişen dinin kökenleri ve karakteri hakkında (ana seçenekler İran, Gnostik, Zerdüşt veya Hristiyan) hakim olan özcü varsayımları, Mani'nin Arap kaynaklarından gelen başlangıcına ilişkin kanıtlarla uzlaştırmayı zorlaştırdı. Bu boşluğu doldurmaya çalışan yorumcuların analitik yükünün ön saflarında yer alan Geo Widengren, dinlerin tarihi araştırmalarında 'motif' yaklaşımının son döneminde ikamet ederek (bkz. Bölüm 1), bu baskın araştırma dallarını Mani'nin Muğtesile'den türetilmesiyle uzlaştırmaya çalıştı. Widengren'e göre sonuç o kadar kesindi ki "Patik'in (Fatiq) güney Babil'de bir Mandaean grubuna katıldığını ve Mani'nin bu vaftizci topluluk içinde büyüdüğünü rahatlıkla varsayabiliriz"; ve dahası, 'Mani güney Babil'de, gnostik ve daha açık bir ifadeyle Mandaean, vaftizci bir toplulukta büyüdü ve orada geleceği için çok önemli izlenimler aldı.'²⁸ Bununla birlikte, Widengren için bir zorluk, bu baş döndürücü etki karışımındaki Hristiyan bileşenlerinin nereye atanacağıydı; bu sorun, Mandaizm'in Hristiyan gelenekleriyle iyi belgelenmiş 'kardeş rekabeti'nin bir sonucu olarak tezinin çok ciddi bir şekilde yaşadığı bir sorundu.²⁹ Widengren, öncesi ve sonrası birçokları gibi, Böylece Maniheizm'in Hristiyan unsurlarını basit bir şekilde kullanışlı "eklentiler" olarak görme şeklindeki kadim sapkınlık tuzağına düşmüştü; bu iddia, 1. Bölüm'de gördüğümüz gibi, yalnızca Mani'nin kendi yazılarındaki Hristiyan öğretileri ve uygulamalarının rolü göz önüne alındığında değil, aynı zamanda öğretilerinin daha sonraki takipçileri tarafından kodlanmasıyla da ilişkili olarak kolayca tersine çevrilebilir. Widengren'in Mani ve Maniheizm adlı kitabının İngilizce tercümesi 1965'te ortaya çıktı ve bir bakıma din üzerine yapılan belirli bir araştırma dönemine işaret ediyordu. Beş yıl sonra CMC'nin ortaya çıkışıyla Maniheizm araştırmaların tarihinde yeni bir dönem başladı. 4. Mani'nin Yunan Yaşamı (CMC) 1970 yılında yayınlanan 'A Greek Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)' (Köln koleksiyonundaki Codex'in katalog numarasına atıfta bulunan numara) başlıklı artık ünlü makalesinde, CMC'nin ilk editörleri Albert Henrichs ve Ludwig Koenen, dünyaya küçük parşömen kodeksinin içerdiği harikaları duyurdu. Henrichs ve Koenen için önemli bir endişe, Mani'nin CMC'deki yaşamına ilişkin bu "yeni verilerin" ²⁸ Widengren 1965, 25-6 ile mutabakatıydı. ²⁹ Buckley 2002, 150.

--- SAYFA 58 ---

47 Mani'nin Hayatı, onun ilk yıllarına ait mevcut bilgiler ve onların dikkatleri kaçınılmaz olarak el-Nedim'in Fihrist'ten verdiği ifadeye ve onun Mani'nin güney Mezopotamya'dan gelen bir vaftizci grup arasında yetiştirilme tarzına ilişkin açıklamasına yöneldi. CMC'den alınan ve Mani'nin yetiştirdiği mezhebin özelliklerine ışık tutan kanıtların bir birleşimi - cemaatin taraftarlarının kendi bedenleri ve tükettikleri yiyeceklerle günlük abdest almaları yoluyla elde edilen fiziksel saflık çabaları, topluluk içinde ve eserin kendisinde hem Yahudi hem de Hristiyan temaları ve metinlerinin varlığı ve en önemlisi s. Alchasaïos kodeksinin 94'ünde (krş. al Nadim'in el-Hasih'i), vaftizciler Kanunu'nun kurucusu (Gk archēgos) olarak anılır; bunların hepsi editörleri, CMC'deki vaftizcilerin, Elchasaïos'un (Elchasaï) takipçileri olan Elchasaïtes'in bir mezhebi olduğu sonucuna götürdü. Elchasaïos, bir dizi sapkınlık raporunda gölgeli bir figür olarak karşımıza çıkıyor; Yahudi kökenli olmasına rağmen yine de Yahudi geleneklerine sırt çeviren imparator Trajan'ın (MS 97-117) hükümdarlığı döneminde ortaya çıkan bir adam olarak çeşitli biçimlerde tasvir ediliyor. Kendisi, Apamea'lı Alcibiades tarafından Roma'ya tanıtılan gizemli, kıyametle ilgili bir kitap yazdığına inanılır³⁰ ve adı, Pavlus'un mektuplarını kesinlikle reddetmesine rağmen, Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinden seçilmiş ilkelere göre yaşayan, Yahudi-Hristiyan eğilimlerini sergileyen Origen tarafından bilinen bir mezhep ile ilişkilendirilir.³¹ 1978'den sonraki bir makalede, Henrichs ve Koenen, CMC'deki vaftizcilerin ve patristik tanıkların aktardığı Elchasaïtes'in inançları ve uygulamaları.³² Böyle bir çaba, büyük bir dedektiflik çalışması ve tarihsel beceri gerektirdi ve şaşırtıcı bir şekilde bazı akademisyenleri, özellikle de tarihsel olarak yeniden inşa edilenler arasında iddia edilen bağlantılara ek olarak, Henrichs ve Koenen'in Mughtasilah ve Elchasaïtes arasında kurduğu ilişkilerden şüphe eden Gerard Luttikhuisen'i ikna etmekte başarısız olmadı. Elchasaïtes ve CMC'nin vaftizcileri.³³ Henrichs ve Koenen'in bulguları yine de galip geldi ve Mani'nin ilk yıllarının güney Mezopotamya'daki Yahudi-Hristiyan vaftizciler topluluğu arasında geçtiğini tanımlamaları, modern bilimde yeniden oluşturulan Maniheizm'in kabul edilen tarihsel anlatısının esaslı bir parçasını oluşturuyor. Böylece, Michel Tardieu'nun Que sais-je serisindeki ustaca kısa kitabı Maniheizm'in son İngilizce çevirisinde, Mani'nin erken dönem oluşumuna dair bir anlatı, kadim kanıtların birbirinden farklı ve sorunlu parçaları arasındaki kusursuz geçişlerle birlikte sunulur; buna sapkın bilimcilerin Elchasaïte'leri, CMC'nin vaftizcileri ve el-Nedim'in Mughtasilah'ı arasındaki tarihsel süreklilik çizgisini oluşturmadaki zorluklar da dahildir. İkinci yüzyılın başında: İkinci yüzyılın başında Yüzyılımızda Elchasaïtik Yahudi-Hristiyanlık Maveraünnehir'de sağlam bir şekilde yerleşmişti ve M.S. 30'da çok aktifti. Jones 2004. 31 Elchasaï ve Elchasaïtlere ilişkin ataerik tanıklıklar Klijn ve Reinink 1973'te toplanmıştır. 32 Henrichs ve Koenen 1978, 183-4. 33 Luttikhuisen 1985.

--- SAYFA 59 ---

48 Maniheizm Arabistan. Üçüncü yüzyılın başında, Mani'nin babası Babil topluluklarından birine katıldığında, Apamea'lı Alkibiades onun Roma'daki savunucusu oldu. Aynı yüzyılın ortalarında Origen, Filistin'deki 'son' ilerlemeyi, [Roma imparatoru] Arap Philip (224-249) döneminde kaydetti. Sonraki yüzyılda, Filistin ve Suriye'deki dini hareketler konusunda otorite olan Epiphanius, Ürdün'deki vaftizci toplulukların neredeyse her yerde Elchasaitizm tarafından asimile edildiğini kaydetti. Bu nedenle güçlü bir hareketti. Yaklaşık altı yüz yıl sonra, Hicret'in dördüncü yüzyılında yazan İbnü'n-Nedim, onun Mezopotamya'nın bataklıklarında Mughtasila adı altında varlığını sürdürdüğünü doğruladı.³⁴ Bununla birlikte, Mani'nin biyografisini bir araya getirmek için CMC'yi birincil bilgi kaynağı olarak kullanırken, modern yorumcular eserin eski Maniheistler için dini ve edebi önemini sıklıkla gözden kaçırıyorlar. Bu kitabı derleyenlerin, Mani'nin erken dönem yaşamına ve hatta Mezopotamya Elchasaitizmine ilişkin tarihsel olarak doğru bir açıklama sağlama kaygısı taşımadıklarını öne sürmek mantıklıdır: CMC'nin sıklıkla bu şekilde kullanılması, eserin Mani hakkında pozitivist açıklamalar yazmaya çalışan modern okuyuculara hizmeti konusunda fazla iyimser bir görüş oluşturduğu temelinde muhtemelen yeniden değerlendirilmelidir. Bu nedenle, CMC muhtemelen 'Mani'nin ve onun gnostik dünya dininin temel kökenlerini'³⁵ sunsa da, geç antik dönemde dinin genel kimliğinin merkezinde yer alan özellikleri aktarmanın bir yolu olarak Mani'nin spesifik tasvirinde - bir dizi uydurma ikilem ve duruma belirli bir şekilde hareket etme ve tepki verme - eserin orijinal amacına daha uygun bir endişe muhtemelen görülebilir. Şimdi bu düşüncelere dönüyoruz. CMC'nin edebi biçimi karmaşıktır ve Mani'nin Elchasaites'le ilişkisi içinde ve ötesinde yaşamını ve zamanlarını detaylandıran birçok anlatım katmanını içerir. Eserin birçoğunun Mani'nin deneyimleri üzerine yansıttığı sözlerini ve açıklamalarını içerdiği iddia edilen bölümleri, Mani'nin deneyimlerinin ve öğretilerinin aktarıcıları olarak hizmet ettiği anlaşılan Mani'nin ilk müritlerinden bazılarının isimleri aracılığıyla tanıtılmaktadır. Her ne kadar CMC'nin derlenmesi ve redaksiyonu çok daha sonra gerçekleşmiş ve muhtemelen beşinci yüzyıla ve hatta ötesine uzanmış olsa da, bu tanıklıklar aslında üçüncü yüzyılın ortalarından sonlarına kadar uzanan bir döneme ait olabilir ve Mani'nin gerçek "sözlerini" oluşturabilir.³⁶ Bu nedenle, bu anlamda, Codex'in muhtemelen birçok yazarı ve çok sayıda editörü vardı, ancak eserin yazarlarının Mani'nin öğretilerini ve sözlerini aktaranlardan ve derleyenlerden başka bir şey olma duygusuna ne ölçüde sahip olduğu tartışmalıdır. ³⁷ CMC'nin edebi biçimi, Mani'nin eylemlerini ve maceralarını takip eden ilkel kilisenin varsayımsal bir anlatımı olan, Kıpti'deki büyük ölçüde kaybolan Maniheist kilise tarihi formatını paylaşıyor gibi görünüyor. ³⁴ Tardieu 2008, 8. ³⁵ van Oort 2001a, 30. ³⁶ Bkz. 2009, 144-60.

--- SAYFA 60 ---

49 Mani'nin Yaşamları ve müritlerinin ilk misyonları.³⁸ Bazı yorumcular tarafından önerilen bir teori olan CMC'nin böyle bir tarihin ilk bölümünü oluşturduğu, Mani'nin İkiziyle yaşadığı ilk (doğum öncesi?) deneyimlerinden başlayıp Mani'nin İran'ın Farat limanından Mani'ye olan yolculuğunu detaylandıran çok hasarlı bir yaprak dizisinin (CMC 144-8) ortasında biten Kodeks'te anlatılan ayrıntı ve olay türleri ile doğrulanıyor gibi görünüyor. Hindistan. CMC içindeki çok büyük bir endişe, Mani'nin havarisel kimlik bilgilerinin belirlenmesidir: Mani'nin yaşamı sırasında veya sonrasında bir aşamada bunlardan şüphelenildiği, ilk mürit Öğretmen Baraies'in tanıklık rehberliği altında aktarılan ve hepsi Mani'ye benzer ilahi coşkular yaşamış olan önemli İbrani patriklerine atfedilen bir dizi kıyamet eserinden alıntılar içeren uzun bir bölümün sonunda yer alan aşağıdaki ifadeyle açıkça ortaya konmuştur. Mani'nin davası İkizinin müdahalesiyle. Mani'nin bu konudaki kendi deneyimleri CMC'nin aşağıdaki bölümünde, Yaşayan İncil'den (yukarı bakınız) ve ayrıca Mani'nin Edessa'daki Maniheist topluluğa yazdığı mektuptan alıntılarla birlikte yer almaktadır: Babamızın (yani Mani'nin) kitaplarında, onun vahiyini ve misyonunun coşkusunu bildiren bunlara benzer çok sayıda olağanüstü olay vardır. Çünkü Hakikat ruhu Paraklit aracılığıyla (bize) gelen bu muhteşem geliş büyüktür. Bu misyonun vahiylerinde üstün olduğuna bir kez daha ikna olmuşken, hangi amaçla ve hangi sebeple bu tür şeylerle uğraştık? Kendilerine küfür süsü veren ve babamızın bu vahyi ve vizyonu hakkında hiçbir şey düşünmeyenlerin akıl yürütmeleri yüzündendir ki, atalarımızdan onların vecdini ve her birinin vahyi tekrarladık ki, onlar (önceki) elçilerin görevlerinin de (bu mahiyette) olduğunu anlasınlar. Çünkü onlardan her biri yakalandığında (gördüğü her şeyi) ve duyduğunu yazdı ve bildirdi ve kendisi de kendi vahyinin şahidi oldu; öğrencileri ise onun gönderilmesinin mührü oldu (CMC 69.23-72.4; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 58). Mani'nin vahiy deneyimlerinin, CMC'de adı geçen ataerkil ataların yaşadığı coşkuların yanı sıra, geç antik Maniheizm'in dini kimliğinin tam merkezinde yer alan bir endişe olan -Tardieu tarafından "peygamberlik" olarak adlandırılan- kehanetsel bir soyağacı ortaya çıkar. Kodeks'in peygamberliği, el-Biruni tarafından aktarılan Şabuhragân'ın biyografik kısmında, 'Peygamberin Gelişi Hakkında' adlı eserin bölümünde ilk kez bizzat Mani tarafından dile getirilen kaygının bir örneğini oluşturur (bkz. Bölüm 1). CMC'de ve diğer Maniheist yazılarda sergilenen peygamberlik modeli - ışığın havarisi (sırasıyla Işık-Nous ve İhtişamlı İsa'nın himayesi altında hareket eden) olarak adlandırılan ilahi şahsiyetten ilham alarak, kendi kendi kurumlarını kurarak insanlığa derin gerçekleri bildiren peygamberlerin tekrar tekrar ortaya çıkışı.

--- SAYFA 61 ---

50 Maniheizm 'kiliseleri' - özellikle Elkhasalılar arasında öne çıkan bir endişe olan 'Gerçek Peygamber' kavramına ilişkin Yahudi-Hıristiyan kaygısının Maniheizm bir uyarlamasıdır. CMC'nin Mani'yi peygamberin bir tezahürü olarak tasvir etmesi açısından çok önemli olan bir bölümde, Mani, Baptistlerin konseyinin (Gk sunedron; cf. NT: sanhedrin) bir toplantısı sırasında, Syzygos tarafından kendisine açıklananların doğasını ve bu vahiylerin, Mani'nin Elkhasaite inanç ve uygulamalarını reform etme konusundaki fikirleri açısından sahip olabileceği sonuçları açıklar. Bu açıklamaya dayanarak, Elchasaite tahminlerine göre Mani'nin bir peygamber ve öğretmen olarak uygunluğu (yani bir Işık Havarisinin iki ana rolü) konseyin bazı üyeleri tarafından ilan edildi. Aşağıdaki pasajda Mani, vaftizci sanhedrin'in tepkisini hatırlatıyor: Bazıları bana bir peygamber ve öğretmen muamelesi yaptı; bazıları şöyle dedi: 'Yaşayan söz onun aracılığıyla söyleniyor. Onu öğretimizin öğretmeni yapalım.' Bazıları şöyle dedi: 'Onunla gizlice konuşan bir ses mi var ve ona vahyedileni mi söylüyor?' Bazıları da şunu önerdi: 'Rüyasında ona bir şey mi göründü ve gördüğünü mü söylüyor?' Bazıları sordu: 'Bu, öğretmenlerimizin "Aramızdan bir genç çıkacak ve yeni bir öğretmen olarak (ileriye) bizim inancımızı sorgulamak için gelecek" derken öğretmenlerimizin hakkında kehanet ettikleri kişi mi? atalarımızın 'giysinin geri kalanı' hakkında söyledikleri gibi mi?' Ancak başkaları şöyle dedi: 'Onun dile getirdiği şey hata değil mi, milletimizi saptırmak, öğretiyi bölmek mi istiyor?' Bazıları kin ve gazapla doluydu, bazıları da ölüme oy verdi. Diğerleri şöyle dedi: 'Bu bizim (kuralımızın) düşmanıdır.' (CMC 86.1-87.6; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 61). Dolayısıyla, Mani'yi gerçek peygamberin aile soykütüğünde konumlandırmak amacıyla, 'giysinin geri kalanı' hakkında esrarengiz bir şekilde konuşan kadim, kıyametvari bir kehanet bizzat Elkhasalılar tarafından ileri sürülmüştür.³⁹ Bununla birlikte, CMC'nin yazarları/derleyicileri ve eseri anlayan Maniheizm izleyicilerin bakış açısına göre, Mani'nin bir havari olarak kimliği onun tam olarak bir peygamber tipi olmaması gerçeğiyle belirlenmişti. ortodoks Elchasaite öğretilerinin öngördüğü; Bu, söz konusu kadim kehanetin kendi toplumlarının öğretilerini (Gk dogmasını) 'sorgulayacak' birinin gelişini öngördüğünü belirten konseyin bir bölümü tarafından kabul edilen bir gerçektir. Gerçekten de, CMC'nin olaylara ilişkin anlatısına göre, Mani'nin göksel bir peygamber olarak vasıflandırıldığının göstergesi, Elchasaite yönetiminin tüm yönlerini altüst etmesinde yatıyordu. Bunu akılda tutarak, Mani'nin CMC'deki havariliğinin Maniheizm sunumuyla ilgili bir dizi başka noktaya dikkat çekmekte fayda var. İlk olarak, İncil'deki atalar Adem, Seth, Enoş, Şem ve Hanok'un (CMC 45-60) yaşadığı ilahi coşkulardan alıntı yaparak - hepsi bu ilkel, efsanevi şahsiyetler (sözde epigrafik literatür olarak anılır)⁴⁰ tarafından derlenmiş gibi sunulan kıyamet metinlerinden alınmıştır - Mani'nin deneyimlerini 39 Bkz. Koenen 1986, 285-91. 40 Bkz. Reeves 1996, pasim.

--- SAYFA 62 ---

51 Mani'nin Yaşamları ve vahiy öğretileri, Yahudi-Hristiyanların geçerli olarak kabul etmekte pek zorluk çekmeyecekleri bir peygamberlik modeli dahilindeydi. Böyle bir yaklaşım, Mani'nin öğrettiği şeyin kehanetsel emsallere bağlı olduğu ve benzer şekilde esinlenen diğer şahsiyetler tarafından da "deneyimlendiği" iddiasına bir temel sağladı. Bu nedenle, CMC'nin Mani'si, yeni veya devrimci iddiaların yönlendirdiği bir yenilikçi değildir; daha ziyade, eski Yahudi bilgisinde anılanların emsallerine bağlı kalarak ilahi bilginin insanlığa lekesiz bir şekilde tercüme edilmesini arzulayan muhafazakar bir reformcudur. O, sapkın Elchasaite'ler arasında ilahi bilginin yeniden sağlayıcısıdır. Ancak yine de Kodeks, bir takım tartışmalı unsurları devreye sokarak bu modeli alt üst ediyor. Yahudi atalarının tanıklıklarının hemen ardından, Pavlus'un mektuplarından bölümler (Gal. 1.1; 2 Kor. 12. 2-5; Gal. 1.11-12) Pavlus'un İsa Mesih'in bir havarisi olarak görevlendirilmesinin ilahi doğasını vurgulamak için öne sürülüyor: Şam yolunda (Elçilerin İşleri 9), Pavlus, kendisi tarafından anlatılan dirilmiş Mesih'in ortaya çıkışıyla ilahi bir coşku yaşadı (2 Korintliler 1:1). 12) onun havarilik duygusunun kökenini vurgulamak için. Pavlus'un deneyiminin Kodeks'e dahil edilmesi cesur bir harekettir: Pavlus'un, İsa'ya inananların Yahudi geleneklerinin ritüel kanunlarıyla bir ilişkiyi sürdürme ihtiyacını sorgulayan yazıları, muhtemelen onun, Mani'nin oluşum yıllarındaki Yahudi-Hristiyan Elchasaite topluluğu tarafından dini bir otorite olarak reddedilmesine yol açmıştı. Bu reddiye sadece sapkınlık bilimcilerin raporlarında değil (örneğin, Eusebius'ta Origen; bkz. Klijn ve Reinink 1973, 147), aynı zamanda Elchasaite topluluğunun Mani'ye yönelttiği, Pavlus'un yazılarına uyarak "[Mani] Yahudi olmayanlara gitmek ve (Yunan) ekmeği yemek istiyor" şeklindeki çekişmede de belirtilmiştir.⁴¹ Bununla birlikte CMC, Mani'nin Pavlus'u Elkasalıların kendi peygamberlik ardılık modeline dahil etti. Mani'nin eylemlerinin cesareti, Mani'nin ikizi tarafından kendisine açıklanan öğretileri Elchasaite konseyi önünde açıklamasıyla ilgili tartışma bağlamında büyüdü. CMC'nin, Kodeks'in 80'den 101. sayfalarına kadar uzanan ve konseyin hoşnutsuz üyeleri tarafından Mani'ye yapılan şiddetli bir saldırının açıklamasıyla sonuçlanan ana tartışmalı bölümünde, Kodeks, Mani'nin vaftizcilere yönelik şikayetlerini ve vaftizcilerin genç inisiyelerine yönelik karşı suçlamalarını ortaya koyuyor. Mani'nin Elchasaite'lere meydan okuması, odak noktasını, onların günlük abdestler yoluyla elde etmeye çalıştıkları ritüel saflık (Gk katharotēs) anlayışlarına yönelik itirazlarından alıyor. Anlaşmazlık noktası, kendi başına saflığa ulaşma ihtiyacında değildi; daha doğrusu, CMC'nin Mani'si saflığın ne olduğuna dair odak noktasını bedensel bir bağlamdan etik bir bağlama taşımaya çalıştı. Gerçekten de, Mani'nin Sitaïos ("Konseyin büyüğü") tarafından ayartılmasını konu alan bir hikayede, liderlerinin etik bir şekilde hareket etme konusundaki yetersizliğinin de vurguladığı gibi, Elchasaite'lerin ritüel meşguliyetlerinin değeri sifıra indirgenmiştir (örneğin, CMC 74-7). Yanımızda hiç kimse yokken (Sitaïos) elimden tuttu ve ileriye doğru (kazdı) ve gizlice sakladığı büyük hazineleri bana gösterdi. Bana dedi ki: 'Bu hazineler benimdir ve bende

41 CMC 87.19-21: bkz. Gardner ve Lieu 2004, 61-2, nt. 42.

--- SAYFA 63 ---

52 Maniheizm onlar üzerinde kontrol sahibidir. Artık onlar senin olacak; çünkü ben bu hazineleri vereceğim kimseyi senin gibi sevmiyorum.' O bana bu sözleri söyleyince içimden şöyle dedim: 'En mübarek babam önce beni aldı ve bana ölümsüz ve solmaz bir hazine verdi. Bunu kim miras alırsa, ondan (ölümsüz) bir hayat kazanacaktır.' Sonra büyüğü Sitaïos'a dedim ki: 'Bizden önce bu dünya hazinelerine sahip olan ve onları miras alan (atalarımız) neredeler? Çünkü işte, öldüler, telef oldular ve onları kendilerine saklamadılar ve henüz yanlarına almadılar.' Ona dedim ki: 'Bu hazineler, onlara sahip olan herkese hata ve kusur getirdiğine göre bana ne faydası var? Çünkü Tanrı'nın hazinesi çok büyük ve çok değerlidir ve onu miras alan herkese hayat sağlar.' Sitaïos, bana gösterdiği hazineleri (benim) zihnimin (kabul etmeye) teşvik edilmediğini görünce bana tamamen hayret etti (CMC 74.8-77.2; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 59'da). Dolayısıyla eserin mesajı açıktır: Baptistler bedenini sağlığını elde etmiş olabilirler, ancak onu kontrol eden zihnin sağlığını sağlayamamışlardır (çapraz başvuru CMC 14. 4-12). Pek çok yorumcunun Kodeks'teki bu bölümleri, Mani'nin dini ritüellerin, özellikle de beden bakımıyla ilgili kısmının "gnostik" bir reddi olarak okuması anlaşılabilir bir durumdur; bununla birlikte, Jason BeDuhn'un belirttiği ve 4. Bölüm'de tartışacağımız gibi, Maniheizm gerçekten de insan vücudunu katı ritüelleştirilmiş uygulamalara tabi tutarak ritüel kullanışlılığını yeniden şekillendirmiştir.⁴² Bununla birlikte, bu bölümün gerçek anlamı sayfalar boyunca değişmektedir. 80-101, CMC'nin, her ikisi de İsa'nın öğretilerini desteklediğini iddia eden iki rakip Hristiyan geleneği arasındaki çatışmayı incelikli bir şekilde ortaya koymasında yatmaktadır. Bir yanda Yahudi-Hristiyan vaftizcilerin inançları ve uygulamaları, onların ritüelleri arasında 'geri kalanı', yani Şabat'ın kutlanması öne çıkıyor; ve diğer yanda vaftizcilerin kutsal bir duruma ulaşmak için üstlendikleri, yiyeceklerin durulanması ve vücudun yıkanmasını da içeren abdest alma faaliyetleri. Bu uygulamalar açıkça Pentateuch'ta ortaya konan çeşitli talimatlardan kaynaklanıyor olsa da, Elchasalılar bunları büyük olasılıkla, kökenleri Yahudi tarihinin İkinci Tapınak dönemine dayanan mezhepçi Yahudi grupları arasında ortaya çıkan değiştirilmiş biçimlerde aldılar.⁴³ CMC'nin konuyu sunduğu gibi, bu 'Yahudi' unsurlar, vaftizciler tarafından 'Kurtarıcı'nın, yani İsa'nın emirleri' ile bağdaştırılabilir olarak değerlendirildi ve aslında onlar tarafından, onlar tarafından türetilmiş olarak kabul edildi. İsa'nın kendisinden. Böylece, Mani'nin Elchasaite'nin fiziksel saflık fikrini baltalama girişimleri şu tepkiyi doğurdu: Beni toplantılarına çağırdılar ve bana şöyle dediler: 'Gençliğinden beri bizimle birlikteydin ve hükümdarlığının emir ve geleneklerine göre doğru bir şekilde yaşadın. Aramızda mütevazı bir gelin gibiydin. Şimdi sana ne oldu ya da sana ne göründü? Çünkü sen bizim (kuralımıza) karşı çıkıyorsun ve bizim (öğretimizi) geçersiz kılıyorsun (ve) kaldırıyorsun. Siz bizimkinden farklı bir yol izlediniz. Babanı tutuyoruz [Patticius; bkz. 42 BeDuhn 2002, 209-33. 43 Özellikle bkz. Gruenweld 1983; ayrıca Jones 2004.

--- SAYFA 64 ---

53 Mani Fatih'in el-Nedim'deki Yaşamları] büyük bir şerefle: o halde neden şimdi bizim ve babamızın uzun süredir yaşamakta olduğumuz hükümdarlığının ritüel yıkanmasını geçersiz ilan ediyorsunuz? Kurtarıcının emirlerini geçersiz kılıyorsunuz (CMC 90.8-91.11; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 62).⁴⁴ Bu suçlama karşısında açıkça dehşete düşen Mani, kurtarıcının emirlerini asla küçümsemeyeceğini söyleyerek yanıt verdi. Aslında Mani, olayları anladığı şekliyle, İkizi tarafından kendisine doğrudan iletilen kurtarıcının özgün öğretilerini savunuyordu. Elchasaite'lerin sapkın uygulamalarını, aralarında "bu aslında size uygulamanız için teşvik edilen en doğru saflıktır"⁴⁵ şeklinde güçlendirerek düzeltmek onun göreviydi. İsa tarafından ve şimdi de Mani tarafından benimsenen bu gerçekler, Maniheizm dininin temel ilkeleri anlamına gelen "hakkında bilgi sahibi olmak" (Gk gnosis) ile ilgili olarak sunulmaktadır: bu nedenle, CMC'nin Mani'si öğretilerini oldukça ayrıntılı bir şekilde sunmaktadır. genel terimlerle, 'ışığı karanlıktan, ölümü hayattan ve canlı suları zehirli sulardan (CMC 84.12-17)' ayırma ihtiyacının tanınması olarak, yani ölüm getirenin aksine hayat veren öğretiler. Böylece, havariliğinin tanımlayıcı vahiyi olarak Mani'nin ağzına geriye dönük olarak geniş, doktrinsel bir ifade yansıtılır. Dahası, Mani'nin Elchasaite büyüklerinin huzurunda yaptığı açıklamalar, bir düzeyde, Mani'nin içinde büyüdüğü toplumdan tecritini göstermenin bir yolu, vaftizcilerin doktrinsel sapkınlığını vurgulayan vahiylerin getirdiği tecriti göstermenin bir yolu iken, aynı zamanda Maniheizm kilisenin ayrıcalık duygusunu güçlendirirken, aynı zamanda Mani'nin özel anlamda gerçek bir peygamber olarak kimliğini yeniden teyit etmenin bir yolu olarak da hizmet eder. Dördüncü yüzyılda Kellis'ten gelen mektuplarda kanıtlanan topluluk isimlerinin Bölüm 1'de vurguladığı gibi, Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık pazarındaki Maniheizm kimliğinin önemli bir özelliği. CMC bu sayede yalnızca Mani'nin kendi kişisel yolculuğunun öyküsünü idealize edilmiş bir şekilde anlatmakla kalmıyor, aynı zamanda havari tasviri aracılığıyla çağdaş Maniheizm kimliğini yeniden doğruluyor. Mani'nin havariliği, CMC'nin önerdiği gibi, İsa'nın öğretilerini yerine getirmek için geleceğini vaat ettiği (örneğin Yuhanna 14.16) ve CMC'de Mani'nin İkizi için ek bir kimlik görevi gören Paraklit, "Gerçeğin Ruhu" (CMC 46; 70) olarak kimliğinin tanınmasıyla karakterize edilir. Mani'nin Faraklit ile özdeşleştirilmesinin, Mani havarilerinin, peygamberlik vahiyleri döngüsündeki son dönemeci temsil ettiğine dair Maniheizm için bir işaret olduğu, aynı zamanda diğer Maniheizm yazılarda ve muhtemelen Mani'nin kendi İncilinde de görülebilir; el-Biruni'nin Kronoloji'sinde aktardığı gibi: '[Mani], [Aramice] alfabesinin yirmi iki harfine göre düzenlenmiş olan İncilinde, kendisinin Faraklit, Mesih [İsa] tarafından duyurulmuştur ve onun peygamberlerin (yani sonuncularının) mührü olduğudur.'⁴⁶ Bu iddianın anlamı ⁴⁴ Vurgularım. ⁴⁵ CMC 85.1-4; trans. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu in Gardner ve Lieu 2004, 61. ⁴⁶ Al-Biruni, The Chronology of Ancient Nations 207; trans. C.E. Sachau 1879, 190. Pasajın tartışması ve Johannine Paraclete'nin Maniheizm tahsisi için bkz.

Koenen 1978, 167-76. 'Peygamberlerin Mührü' ifadesi Stroumsa 1986'da tartışılmaktadır.

--- SAYFA 65 ---

54 Maniheizm CMC'deki geç-antik Maniheizm açıktır: Mani'den sonra başka hiçbir peygamber gelmeyeceğinden, onun kilisesi bu nedenle İsa'nın öğrettiği dini ilkeler üzerine kurulu en son gelenektir. Mani'nin son havari olarak ortaya çıkmasının zorunlu doğası, CMC tarafından, İsa'ya ve onun emirlerine bağlılıklarını beyan ederken yine de aynı öğretileri gereksiz yere Yahudi uygulamalarıyla kirlüten bir grup olan Elchasaites'in karakterizasyonu yoluyla iletilmektedir. Pavlus'un diğer efsanevi ataların yanına dahil edilmesi bu bağlamda netlik kazanıyor. Pavlus, Geç Antik Çağ'daki bazı Hristiyan gruplar tarafından, İsa'nın İncili ile Yahudi geleneklerinin yasallığı arasında mesafeyi koruyan bir öğretmen olarak görülüyordu; bu kaygı, ikinci yüzyıldan itibaren, Pavlus'un mektuplarını Yahudi öğretilerinin kökünü kazımak için bir rehber olarak gören Marcion'un yazıları aracılığıyla daha geniş bir tanımlamaya ulaşmıştı; bu, kendi tahminine göre, yine de Yahudi geleneklerine taraf olan Hristiyanlar tarafından müjde anlatılarına eklenmiştir. Bu Pavlusçu bölünmeyi destekleyen Hristiyanlar, klasik Yahudi geleneklerinin metinsel mirasını, yani Ortodoks Hristiyanlık tarafından alınan Eski Ahit'i kabul etmeye isteksizdiler ve hem Markioncu hem de Maniheist Hristiyanlar, İsa'nın anısını tüm klasik Yahudi yasaları, kehanetleri ve gelenekleriyle temastan izole eden bir modele bağlı kaldılar. Bu nedenle, Paulus'un fikirlerinin - Mezopotamya ve Suriye'deki Markionit Hristiyan kiliseleri aracılığıyla aracılık ettiği gibi - erken dönem Maniheist teolojisi üzerinde güçlü, ancak büyük ölçüde kabul edilmemiş bir etkisi vardı. Antinomianizm (Yahudi kutsal metinlerinin yasa ve geleneklerinin reddi) olarak adlandırılan bu etkiden doğan yorumlayıcı konum, İncil'in Maniheist yorumunu karakterize etti ve Roma İmparatorluğu'ndaki Maniheist ve Katolik Hristiyanlar arasındaki ana çekişme alanlarından birini oluşturdu.⁴⁸ CMC'de bu tür açık ayrıntılar bulunmamasına rağmen, bunlar yine de metnin Mani'nin, gerçekliği şaşmaz bir şekilde doğrulanan bir havari olduğu hakkındaki ana fikrini desteklemektedir. Elchasaites'in getirdiği Yahudi yasacılığından arındırılmış 'Kurtarıcı'nın emirlerine' bağlılık. CMC'nin Mani tasviri karmaşık olsa da, Mani havariliğinin, Nasıra'dan gelen dini lider olan tarihsel İsa'nın havariliğinin doğrudan varisi olduğunu gösterme girişimlerinde şaşmaz; Maniheist geleneğe göre her ikisi de, nihai kaynağı arketipik vahiy olan İhtişam İsa olan ilahi vahiylerin doğrudan alıcılarıydı (bkz. Bölüm 4). Kodeks kesinlikle Mani hakkında İslami mezheplerle ilgili kaynaklardan alınan tanıklıkları doğrulayan biyografik veriler içerse de, eserin yazarları ve editörlerinin Mani'nin dikkat çekici yaşamını belgelemekten çok daha fazlasını yapmak istedikleri de açık olmalıdır: Mani portreleri Geç Antik dönemde dinin baskın öz kimliğini otantik Hristiyan geleneği olarak aktarmanın bir yolu olarak hizmet ediyordu. 47 Bkz. Lampe 2003, 241f. 48 Bkz. Baker-Brian 2009, 1-79.

--- SAYFA 66 ---

55 Mani'nin Yaşamları 5. Archelaus'un Elçilerin İşleri'nde 'Mani-biyografi' CMC, Mani'yi tasvir ederek, geç antik dönem Maniheiztlerinin kolektif kimliği hakkında net ifadeler sağladığı gibi, Archelaus'un İşleri de Mani'nin soyu ve yaşamı hakkında söylediklerine dayanarak din hakkındaki yargısını sunar. Bu ayrıntılar genel olarak sapkınların tasviri için yerleşik bir şablondan alınmış olsa da, eserin varsayılan yazarı olan Hegemonius'un, özellikle Maniheizmin varsayılan kurucusu olarak Mani tarafından üstlenilen önemli rol başta olmak üzere, Maniheizt geleneğin ayırt edici özelliklerinin tam olarak farkında olmadığını düşünmek bir hata olur. Mani'nin "biyografisi", Elçilerin İşleri kitabının 61. bölümünden 66. bölümüne kadar uzanır ve Carchar'ın Katolik piskoposu Archelaus'un Diodoris kasabasında Mani'ye karşı yaptığı ikinci konuşmanın ortasında yer alır; bu konuşma, Carchar'da olduğu gibi, antik geleneklerde başka yerlerde de kanıtlanmamıştır; ancak açıkça Mezopotamya'da, Roma'yı Sasani topraklarından ayıran sınıra yakın, Romalılaştırılmış bir sivil ortamı temsil etmesi amaçlanmaktadır. Anlatının gösterdiği gibi Mani, Carchar'da Archelaus'un elindeki ilk yenilgisinin ardından Diodoris'e kaçmıştı. Hegemonius'un belirttiği gibi, Diodoris nüfusunun yanı sıra, tüm eyaletin ve "komşu bölgelerin" sakinleri, Archelaus'un Mani'ye yönelik suçlamasını dinlemek için şehre gelmişlerdi: Carchar piskoposunun Hristiyan öğretilerine yaygın bir halk desteği önermek için anlatıda bariz bir retorik araç. Gerçekten de, metnin okuyucusunun, eserin iki rakip Hristiyanlık arasındaki bir savaşı detaylandıran bir savaş olarak anlaşılmasına yönlendirildiği, Archelaus'un Elçilerin İşleri kitabının 61. bölümünde kilise geleneği ve havarilik kavramıyla ilgili olarak Katolik tutumunun ana hatlarını çizen ifadeden açıkça anlaşılmalıdır: Tüm dünyanın tanıklık ettiği ve havarilerin öğrettiği gibi, Kurtarıcımıza olan arzumuz nedeniyle Hristiyan olarak adlandırılıyoruz; Üstelik en iyi mimar Paul hem bizim temelimizi, yani Kilise'nin temelini attı, hem kanunları aktardı, hem de Kilise içinde bakanlar, papazlar ve piskoposlar atadı. Özel pasajlarda, Tanrı'nın hizmetkarlarının nasıl atanması gerektiğini ve ne tür insanlara ihtiyaç duyulduğunu, kimlerin papaz olması gerektiğini ve ne şekilde olması gerektiğini ve ne tür adamların piskoposluk makamını araması gerektiğini anlattı. Bütün bu iyi ve yerinde düzenlemeler günümüze kadar varlığını korumuştur ve bu formaliteye uyulması da bizde kalmıştır (Acts of Archelaus 61.7-8; çev. M. Vermes 2001, 140). Bu pasajın modern okuyucusunu şaşırtması muhtemel olan şey, Archelaus'un ana hatlarını çizdiği şekliyle Katolik konumu ile Maniheiztlerin teolojisi ve kurumsal gelenekleri arasında var gibi görünen doktrinsel benzerliklerdir: Kurtarıcı İsa'ya bağlılık, Pavlus'un geleneği tanımlamadaki rolü ve öğretilerin bir havariler silsilesi aracılığıyla aktarılmasına dayanan kilisenin kurumsal yapıları, bunların hepsi, çok farklı kültürel geleneklere göre formüle edilmiş olsalar da, hem Maniheizt hem de Katolik Hristiyanlar tarafından benzer şekilde paylaşılan endişelerdir. eski Hristiyan teolojisinin Eğer Archelaus'un bu noktada Katolik Hristiyanlığı hakkında konuştuğundan gerçekten habersiz olsaydık, o zaman konunun dışına çıkmazdık.

--- SAYFA 67 ---

56 Maniheizm, bu sözlerin Maniheist Hristiyanlığın bir sözcüsüne atfedilmesinin işaretidir. Bununla birlikte, Archelaus'un ateşlediği bu giriş niteliğindeki salvonun asıl amacı, Maniheist Hristiyanlığın hem Mezopotamya hem de Roma dünyasında başarılı bir şekilde sahip olduğu zemini geri kazanmaktır. Hegemonius, bir bireyin veya bir topluluğun itibarını zedelemenin kabul edilen yoluna aşına olduğunu, konusunun temel hatalarına ve kusurlarına dikkat çeken bir konuşmayla gösterir. Suçlama konuşması (Gk psogos) antik çağda bir rakibe saldırganın ana yollarından biriydi ve her ikisi de epideiktik retoriğin daha geniş konusunun unsurlarını oluşturan övgü konuşmasıyla (Gk enkōmion) çelişiyordu: Roma dünyasının seçkin sınıflarının - politikacılar, hukukçular ve eğitimciler - Yunan kültürel atalarından devralıp kendilerine ait kıldıkları bir yüksek eğitim disiplini. Disiplinin benimsenmesi aynı zamanda geç Roma Hristiyanlığının ayırt edici özelliklerinden biriydi; çünkü "yeni seçkinler" - Hristiyan piskoposlar, teologlar ve mezhep bilimcileri - muhaliflerin fikirlerini karalamak için retorik tekniklerinden kapsamlı bir şekilde yararlandılar; bunların arasında en başta da bu süreçte "sapkın" olarak damgalananlar vardı.⁴⁹ Övgü ya da suçlama içeren bir konuşmanın inşası ve ardından gelen başarısı, yazarın, söz konusu davranışı belirleyen önceden belirlenmiş bir erdemler ya da kötü alışkanlıklar listesini takip etme becerisine bağlıydı. Argümanın retorik açıdan ikna ediciliği: yani bir konuşmanın dinleyicinin bir kişi hakkındaki zihnindeki değişikliği gerçekten ne ölçüde etkilediği. Antik küfürlerle ilgili olarak, eldeki konunun genel bir "olumsuz" tasvirine katkıda bulunan gerekli öğeler arasında düşük doğuma (doğrudan veya dolaylı ve genellikle kölelikle bağlantıları içeren), suç faaliyeti örneklerine (hırsızlık) ve cinsel uygunsuzluğa (ne kadar ahlaksızsa o kadar iyi) göndermeler yer alıyordu: Mani ve onun "dindar ataları"nın karakterize ederken, Elçilerin İşleri listedeki ilk ikisini çok etkili bir şekilde kullanıyor.⁵⁰ Geç Antik Çağ'ın elit edebiyat sınıfının üyeleri olarak, Heresiologlar klasik retorik modelini izlediler, ancak retorik öncülleri tarafından konularının ahlaki karakteri ile sıradan tarihsel kişilerin, kahramanların ve bazen de tanrıların ahlaki karakteri arasında paralellikler kurmak için kullanılan örnekleri (Gk topoi) -tarihsel kişilikler ve olaylar- takip etmediler. Elçilerin İşleri örneğinde, Ester Spät, Hegemonius'un, Mani ile seleflerinin kurgusal yaşamı arasında bir dizi paralellik kurmak amacıyla, erken Hristiyan apokrif edebiyatındaki (Mani'nin yanı sıra) diğer baş sapkın kişi olan Simon Magus'un tasvirine nasıl yoğun bir şekilde yer verdiğini göstermiştir.⁵¹ Ek mezhepsel basmakalıp sözler de biyografi boyunca açıkça görülmektedir, özellikle de Mani'nin bir din adamı olarak stilizasyonu açısından. Hegemonius'un öğretilerine dayanarak dinin doğasıyla ilişkilendirebildiği baş senkretist. Ve böylece, Hegemonius'un Mani'nin değerine ilişkin değerlendirmesi, Maniheist dinine ilişkin değerlendirmesinin hükmü altındadır ve onunla birlikte yürür; onun niyeti, Mani'nin hatalarının ve kusurlarının genişletilmiş biçimde karakterde yansıtıldığını göstermektir. ⁴⁹ Antik retoriğe giriş için bkz. Pernot 2005, passim; Geç Antik Hristiyanların retoriğe yönelik tutumlarının güncel bir analizi için bkz. Quiroga 2007.

50 Bu konuyla ilgili daha fazla ayrıntı Knust 2006, 17-50'den derlenebilir. 51 Spät 2004.

--- SAYFA 68 ---

57 Maniheizmin Mani'sinin Hayatı. Mani'nin ilahi vahiylerden haberdar olmadığı ve ilişki yoluyla ne (iddia ettiği gibi) 'İsa Mesih'in Havarisi' ne de aslında Paraklit (Acts of Archelaus 65. 6; Vermes 2001, 147) olmadığı, Hegemonius tarafından, Mani'nin evrenle ilgili düalist fikirlerinin insani kökenlerini açığa çıkarmasıyla ortaya konmuştur. Anti-apostolik bir gelenek oluşturmak yoluyla - büyük ihtimalle yalnızca sapkınliğin ataerkil temsilinde Katolik Hristiyanlığın havarisel geleneğine bir antitez sağlamanın önemi konusunda değil, aynı zamanda havarisel miras fikrinin Maniheizm'in Mani'nin kimliğine yansması açısından ne kadar önemli olduğunun farkındalığıyla bir araya getirilmiş - Elçilerin İşleri, Maniheizm düalizmin ilk olarak "halkın ırkından gelen" belirli bir İskit aracılığıyla ortaya çıktığını öne sürer. Saracens'in (Acts of Archelaus 62.4; Vermes 2001, 141). Bununla birlikte, Scythianus'un fikirlerinin nihai kaynağının Yunan filozofu Pythagoras olduğu kabul edildi; bu, Hegemonius'un kuracağı önemli bir bağlantıydı; çünkü sapkınlık geleneğine göre, felsefenin İsa'nın vahiyleriyle kesişmesine izin verildiği noktada Hristiyan öğretilerinin kirlenmiş (yani sapkın) hale gelmesinin muhtemel olduğu yargısına varılırdı: dolayısıyla ilahi öğretilerin insani, "pagan" spekülasyonlarla kirlenmesinin "antik bir senkretizm" yarattığı kabul edilirdi.⁵² Elçilerin İşleri Mani'nin nahoş soykütüğüne katman katman sapkınlık bilimsel karakterizasyon ekler: Scythianus, Epiphanius tarafından kullanılan Elçilerin İşleri'nin Yunanca versiyonunda (İlaç Sandığı 66.2.4), Scythianus'un bir genelevden kurtardığı güzel ama ahlaksız bir fahişe olan bir kadın mahkumla evlenir; bu ayrıntı, Simon Magus'un eşi Helen'i çevreleyen patristik geleneklerden ödünç alınmış gibi görünen, çeşitli biçimlerde Belirli gnostik mitolojik romanların sapkınlık bilimsel yeniden anlatımında, utanmış ve düşmüş bir Bilgeliği (Sophia) ya da 'Tanrı'nın İlk Düşüncesi'ni temsil eden fahişe ve mahkum.⁵³ Hegemonius, bu kadına Scythianus'un arkadaşı olarak atıfta bulunurken, Maniheizm'i, daha önceki patristik literatürde tanımlandığı gibi, mitopik eğilimler sergileyen diğer 'gnostik' sapkınlıklar ile aynı hizaya getirmek istemiş olabilir ya da daha çok, daha fazlası gibi. muhtemelen Mani'nin öğretileri ile bunların Simoncu gelenek içinde algılanan kökenleri arasındaki bağlantıları güçlendirmek istiyordu. Ayrıca Hegemonius tarafından Scythianus'a, Elçilerin İşleri kitabının eski okuyucuları için çifte önem taşıyan Mısır ile bir bağlantı verilmiştir: Burası sadece erken dönem Maniheizm misyonerlik faaliyeti alanı ve bazıları manastır çevrelerinde, diğerleri Romalılaştırılmış köy ve kasabalarda (örneğin Kellis) yaşayan çeşitli Maniheizmlere ev sahipliği yapmakla kalmıyordu; aynı zamanda, sapkınlık terimleriyle Mısır, aynı zamanda kafirlere karşı yöneltilen standart bir suçlama olan büyü ritüeli ile de eşanlamlıydı. Ataerkil gelenekler.⁵⁴ Hegemonius'un alaycı bir şekilde belirttiği gibi, bu, sonunda Mani'nin öğretilerinde yolunu bulan "Mısırlıların bilgeliğidir". Mani'nin diğer ikici selefi Scythianus'un müridi Terebinthus, Hegemonius tarafından dört kitabın yazarı olarak anılır; bunların başlıkları Mani ile ilgili yazılardan alınmıştır (bkz. Bölüm 3): 52 Bkz. Scopello 1995, 216-17. 53 Bkz. Pearson 2007, 26-33; ayrıca Spät 2004, 12. 54 Bkz. Spät 2004, 7.

--- SAYFA 69 ---

58 Maniheizm [Scythianus], doğruyu söylemek gerekirse, onu tanıyanların bize aktarılan kayıta da tanıklık ettiği gibi, zeka ve yetenekler açısından çok yetenekliydi. Kendisi için dört kitap yazan özel bir öğrencisi vardı; bunlardan birine Gizemler kitabı, diğerine (Bölümler), üçüncüsüne İncil ve sonuncusuna da Thesaurus adını verdi (Acts of Archelaus 62.5–6; çev. M. Vermes 2001, 141–2). Scythianus Yahudiye'yi ziyaret etmeyi ve oradaki eğitimli adamlarla fikir alışverişinde bulunmayı planlarken (ziyaretinin genişletilmiş versiyonu için bkz. Epiphanius, Medicine Chest 66.3.1–7) vefat etti; Şöhret ve servet fırsatını hisseden Terebinthus, yazdığı kitapları çaldı ve Babil'e kaçtı. Pers topraklarına gelen Terebinthus, adını Buda olarak değiştirdi ve 'Parcus ve Mithras'ın oğlu Labdacus adında bir peygamber' ile diyaloga girdi (Acts of Archelaus 63. 3; Vermes 2001, 142): ancak, onun 'onlara şimdiki çağdan önce var olanı, küre ve iki ışık kaynağı hakkında, ayrıca ruhların nereye, nasıl ve ne şekilde ayrıldığını açıklayacağı' şeklindeki açıklamalarını kınadılar. tekrar bedenlere dönerler ve bu doğadaki birçok şey ve bunlardan daha da kötü şeyler, örneğin Tanrı için elementlerle savaş başlatıldı. . .'.55 Bu bağlamda, Hegemonius açıkça Mani'nin birlikte sonsuzluk, savaş ve Aydınlık ve Karanlığın güçlerinin nihai ayrılığı aşamalarına ilişkin öğretilerinin bir taslağını sunuyor ("Üç Ders" olarak adlandırılan: bkz. Bölüm 4), Terebinthus'un (=Mani'nin) düalizminin o kadar yanlış yönlendirildiğini ve hatta (Hegemonius'un algıladığı şekliyle) Ortodoks öğretilerinden bile saptığını iddia ediyor. Parcus ve Labdacus figürleriyle temsil edilen Zerdüştlük. Mani'nin son selefi için utanç verici son, Terebinthus'un dul bir kadının yanına taşındıktan sonra büyüyle "havanın prenslerini" çağırmak ve böylece fiziksel uçuşu gerçekleştirmek için çıktığı yüksek bir çatıdan düşmesiyle geldi. Spät'in da gösterdiği gibi, bu örnekte Hegemonius açıkça, Simon Magus'un benzer bir hırsını anlatan ve yine aynı kaderle sonuçlanan apokrif Petrus'un Elçilerin İşleri geleneğini takip ediyordu.56 Bununla birlikte, Elçilerin İşleri'nin "biyografisindeki" diğer sayısız unsur gibi, Hegemonius'un parodik tekniğinin arkasında da muhtemelen gerçek bir Maniheizm geleneği yatıyordu. Bu nedenle Paul Mirecki şunları kaydetmiştir: 'Ritüelcinin ilahi sırlara erişimini kanıtlayan manevi gücün sergilenmesi, görünüşe göre Mani tarafından kullanılan din propagandası yöntemlerinde ortak bir özellikti. . . Hegemonius. . . Bu tür ritüellerin Maniheizm kullanımını şeytani büyü, şarlatanlık, samimiyetsizlik, başarısızlık ve -zavallı Terebinthus örneğinde- ölümle özdeşleştirerek, Maniheizm din propagandası yapma niyetini etkisiz hale getirdi.'57 Kendini yalnız hisseden dul kadın, Corbicius adında 'yedi yaşlarında' küçük bir çocuğu köle olarak satın aldı (Acts of Archelaus 64.2; Vermes 2001, 143–4). Corbicius yetişkinliğe ulaştığında (on iki yaşında), yakın zamanda ölen dul kadından miras olarak Scythianus'tan Terebinthus'a devredilen kitapları aldı. Genç Corbicius büyüüp olgun bir Mani oldu ve adını değiştirdi. 55 Archelaus'un İşleri 63. 3–4; trans. M.Vermes 2001, 142–3. 56 Spät 2004, 8–11 57 Mirecki 2007, 155.

--- SAYFA 70 ---

Yol boyunca Mani'nin Yaşamları, Mısır'a ve İskit'e (Tuna'dan Volga ve Kafkasya'ya kadar olan topraklar) müritler göndererek Maniheist kilise kurumunu kurmaya başladı. Yine Mani'yi bir doktor olarak tasvir eden hagiografik gelenekleri taklit ederek peygamber, kendisini oğlunu bir hastalıktan iyileştirmekle görevlendiren isimsiz bir Pers kralının sarayına katıldı. Ancak çocuk öldü ve Mani hapsedildi (Archelaus'un İşleri 64.8-9; Vermes 2001, 145-6).⁵⁸ Mani, hapishanede çürürken, müritleri tarafından ziyaret edildi ve onların din değiştirme konusunda başarısız olduklarını anlattı. Görevlerinin güvenilirliğini kazanmak için müritlerine 'Hristiyanların kitaplarını' satın almalarını emretti; Mani, iddialarını destekleyen İncil'den kutsal metinlerden pasajlar bularak ikiliğini yapay olarak Hristiyanlaştırdı. Üstelik, . . . [Mesih'in adını] benimsiyormuş gibi yaptı, böylece tüm şehirlerde Mesih'in kutsal ilahi adını duyduklarında öğrencilerinden nefret etmesinler veya sürgüne göndermesinler. Üstelik Kutsal Yazılarda Faraklit ile ilgili ayeti bulduğunda, o kişinin kendisi olduğunu zannetti. . . (Archelaus'un İşleri 65.5-6; çev. Vermes 2001, 147). Ancak İsa'nın adının sunduğu popülerlik yanılsaması Mani'ye çok az fayda sağladı ve Pers kralının gazabına uğradı; kral, muhtemelen Mani'nin artık Hristiyan dinini tebliğ eden biri olmasından korktuğu için ona daha da büyük cezalar verdi. Ancak Mani hapishaneden kaçmayı başardı ancak Archelaus'la ters düştü. Böylece, Hegemonius'un Mani'nin hayatına ilişkin anlatısı, onun Diodoris'te görünmesi (Acts of Archelaus 66; Vermes 2001, 147-8) ve "biyografisinin" sunumuyla "gerçek zamanlı" olarak sona erer. Dolayısıyla, Elçilerin İşleri, sapkınları, ilahi vahiyleri açgözlülük ve gösterişten kaynaklanan insan yapımı şeylerle kirletmekten suçlu olarak tasvir etme şablonunu takip ediyor: çalışma, Mani'yi, öğretilerinin daha fazla teşhir edilmesini isteyen oportünistlerden biri olarak senkretik bir Hristiyan olarak konumlandırıyor. Bununla birlikte, Hegemonius'un Mani ve öğretilerine ilişkin tasviri, Mani'nin İsa Mesih'in ve Paraklet'in bir havarisi olduğu iddialarının merkeziliği nedeniyle sapkınlaraya yönelik diğer ataerkil yaklaşımlardan daha büyük önem taşır; bu iddialar, Hegemonius'un dayandıkları ikiz temellerden, yani Maniheist havarisel ardıllık kavramından ve Mani'nin öğretileri ve kilisesinin öğretileriyle bağlantılı Hristiyan kimliğinden ayırmayı başardığı iddialardır. Bu, Mani için alternatif bir soykütüğü oluşturularak başarıldı: Kökenleri, Elçilerin İşleri 8.9-24'teki Samiriyeli öngörü sahibi Simon Magus tarafından gerçekleştirilen vahşetlere ilişkin ataerkil tasavvurlardan doğan havarisel ardıllığın sapkınlık versiyonundan gelen bir model. Archelaus'un İşleri'nin Mani'nin yaşamıyla ilgili belgesel bir kaynak olarak tarihsel değerine haklı olarak itiraz edilirken, Mani'nin CMC'de temsili, "gerçekler" arayan yorumcular için daha az zorlayıcı olmamalıdır. ⁵⁸ Mani'yi I. Vahram'ın sarayında anlatan Orta Farsça M3 parçasının İngilizce çevirisi için bkz.

--- SAYFA 71 ---

Metinden Mani'nin hayatı, eylemleri ve kişiliğinin doğası hakkında 60 Maniheizm. Bununla birlikte, bu bölümün önerdiği gibi, bu eserlerin her ikisinin de bu şekilde okunması, her ne kadar değerli ya da kötü bireylerin hayatlarıyla meşgul olduğunu gösterse de, yine de bir bireyin, deyim yerindeyse, "derinin altına girebilme" beklentisiyle biyografiyle ilgilenen modern yazarların ve onların okuyucularınıninkinden çok farklı kaygılara sahip olan antik edebiyatın doğasına dair temel bir yanlış anlama oluşturur. CMC gibi ibadete dayalı, hagiografik bir çalışmada, pozitivist anlamda üçüncü yüzyıl öngörü sahibi Mani hakkında güvenli bir şekilde bilinebilen şey, Maniheist topluluğa yalnızca Mani'nin son havari olarak birincil kültürel hafızasını değil aynı zamanda aynı iddia üzerine kurulmuş olan Maniheist topluluk kimliğinin baskın duygusunu güçlendirecek bir Mani imajı sunmaya çalışan yazar(lar)ın ezici amacı tarafından gizlenmiştir.

--- SAYFA 72 ---

61 3. Bölüm Maniheist Teoloji I: Teoloji ve Metin 1. Giriş: Edebi Havari Mani Mani, rakipleri tarafından erken bir aşamada kolaylıkla yazıların üretimiyle ilişkilendirildi. Archelaus'un İşleri'nde elçinin Marcellus'un huzuruna ilk çıkışı, sol kolunun altına sıkıştırılmış bir 'Babil kitabı' bulunan Mani'nin görüntüsüdür (Acts of Archelaus 14.3; Vermes 2001, 58). Mani'nin kendisi de ana fikirlerinin çoğunu yazılı biçimde sunmaya çalıştığı için bu çağrışım kesinlikle yersiz değildi; parçalı bir metinde bahsettiği "yaşayan kitaplarım" (M5794 I vb., çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 109). Bu bölümde, Mani'nin yazıları hakkında bildiklerimizi araştırarak, Mani'nin geç antik Hristiyanlığın edebi geleneklerine katkısını tartışacağız; ancak bunların hiçbiri günümüze bütünüyle ulaşamamıştır. Aslına bakılırsa, akademisyenlerin yıllar boyunca Mani'nin kitaplarının biçim ve içeriğini nasıl yeniden oluşturmaya çalıştıklarına dair farkındalık da bu bölümün ilgi odağı olacaktır. Mani'nin yazılarından oluşan bir kanonun ortaya çıkışı da bu bölümde gündeme getirilen sorunlarla el ele gidiyor. Maniheist araştırmalardaki bir eğilim, kanonu, öğretilerinin ve vahiylerinin uzun ömürlülüğünü garanti etmenin bir yolu olarak yazıların kanonlaştırılmasına değer veren, bilinçli bir edebi şahsiyet olarak Mani'nin Bölümler gibi eserlerdeki temsili ve sözlerine dayanan, bizzat Mani'nin eseri olarak kabul etmektir. Bu süreçten bizzat Mani'nin sorumlu olup olmadığı önemli, ancak belki de yanıtlanamaz bir sorudur. Mani'nin çalışmaları hakkında bildiğimiz çok az şey, Mani'nin kahramanı Paul'un mektup yazma alışkanlıklarından çok da farklı olmayan bir tarzda yazmaya yönelik pragmatik bir yaklaşıma işaret ediyor. Mani, yeni oluşan topluluklarının öncüsüydü ve yazdıkları, şüphesiz bu konumu yansıtıyordu; zira onun pek çok eserine ilişkin seyrek deliller, bunların yeni takipçilerini eğitmek, ikna etmek ve teselli etmek için kullanıldığını gösteriyor. 2. 'Bütün bu sırları bronz tabletlere yazın': Mani'nin Mesajının Korunması Modern araştırmalarda sık sık tekrarlanan, Maniheizm'in ilkeleri ve uygulamalarının en başından itibaren sistematik hale getirilmiş görüldüğü - yani Mani'nin yaşadığı süre boyunca veya hemen sonrasında tam olarak şekillenmiş olarak ortaya çıktığı - yönündeki ifade, Maniheist kilisenin Geç Antik Çağ'daki gelişimi hakkında düşünürken bir yanlış anlama oluşturmaktadır. Böyle bir varsayım yine de anlaşılabilir çünkü

--- SAYFA 73 ---

62 Kilisenin Maniheizm kurumları ve uygulamaları ilhamlarını bizzat Mani'nin fikirlerinden, beyanlarından, planlarından ve beklentilerinden almıştır. Dinin ilk dönemi, Mani'nin mesajının sağlamlaştırılmasıyla işaretlenirken, bu, öncelikle Mezopotamya içindeki ve ötesindeki yönetici seçkinler arasında stratejik olarak yayılması yoluyla başarıldı, dinin ritüel karakteri ve toplumsal yapıları, Mani'nin zihninde ve onun yakın müritleri ve takipçilerinin gelişen çabalarında ve uygulamalarında zar zor fark edilen fikirler olarak hayatta kaldı. Önceki bölümde kısaca tartışılan On Kelimenin Mektubu'na (Kellis zulasının bir parçası olarak yakın zamanda keşfedilen ve Iain Gardner tarafından titizlikle restore edilen Mani tarafından keşfedilen mektup) tekrar dönersek, bize, Mani'nin, ifşaatları için kurumsal bir geleceği güvence altına almadaki kendi rolü hakkında bir fikir veriliyor. Bazı bağlamlar yoluyla - ki bunu yine de mektup boyunca tam olarak saptamak zordur - mektubun kendisi, belki de söz konusu yeni oluşan topluluğun huzurunu bozan biri ya da bir şey karşısında bir teselli duygusu taşıyor gibi görünüyor ve Mani, alıcıya seçtiği dini inançlar konusunda güvence vermekle ilgileniyor gibi görünüyor: Gençliğinizde sahip olduğunuz ilk inancınızı hatırlayın: Henüz bir din dersi veya kilisenin olmadığı bir zamanda mezheplerin cemaatlerinde nasıl çalıştım. Kutsal yoksulluğun daha iyi hale getirdiği insanlar oldunuz. Şimdi, katkımenleri ve kiliseleri ortaya çıkardığınız için - bunu ilan ettiniz ve onlar sizi dinlediler - mezhepler ve dünya üzerinde zafer kazanacağınız bu yoksulluğun nimetini mükemmelleştirmeye artık daha çok mecbursunuz (P.Kell.Copt. 53.51.1-14; çev. I. Gardner 2007a, 75). Bir sonraki bölümde daha derinlemesine ele alınacak olan, Maniheizm toplumun yapısal işlemleri hakkında ayrıntılara değinme konusunda kendimizi biraz ön plana çıkarırken, Mani'nin bu mektubunda söz konusu olan pratik konuları bağlamsallaştırmak için bu aşamada bazı giriş niteliğinde açıklamalarda bulunmak faydalı olacaktır. Maniheizm kilisenin normatif biçimindeki yarısı, Dinleyiciler olarak da bilinen bir din eğitimi kurumunun varlığıyla temsil ediliyordu. Onlar, topluluğun geri kalan diğer yarısı olan Maniheizm Seçilmişlerin yürüttüğü ritüelleştirilmiş faaliyetlerin temel taşıydı. İşitenler, Seçilmişleri son derece etik yaşam tarzlarının kusursuz doğasından herhangi bir şekilde ödün vermekten korumak amacıyla Seçilmişler için sadaka olarak yiyecek toplamak da dahil olmak üzere günlük ihtiyaçları için gerekli olan her şeyi sağlayarak Seçilmişlerin bakımını üstlendiler. Bu iki meclisli (iki katlı) yapının kurulması, Maniheizm'in kendileri tarafından Maniheizm kilisenin en büyük kurumsal başarısı olarak kabul edildi, çünkü bu, kurumsallaşmış bir Maniheizm'in nihai mantığını, yani dinin merkezi kurtuluş eylemi olarak duran Seçilmişler tarafından bir ritüel yemeğin ifa edilmesini mümkün kıldı (bkz. Bölüm 4). Mani'nin mektubunda belirttiği gibi, mektubun hitap ettiği kişilerden "bu [kutsanmış] yoksulluğun nimetini mükemmelleştirmeleri" isteniyor, çünkü artık onlara münzevi çabalarında yardımcı olacak bir dini öğretiler organı mevcut. Geç antik dönemin diğer önemli kültürel figürleri gibi Mani de mektup yazma pratiğine büyük bir istekle girişti. El-Nedim, Fihrist'inde (Dodge 1970, II.799-800) uzun bir liste sunar.

--- SAYFA 74 ---

63 Maniheizm Teolojisi I: Teoloji ve Metin "Mani tarafından yazılan ve ondan sonraki İmanların [yani Mani sonrası kilisenin başkanlarının] yazdığı mektupların başlıkları" (toplam 52) ve "bunlara ek olarak" (toplam 21) başka bir liste, yine de Mani tarafından yazılan mektuplar ile halefleri tarafından yazılanlar arasında daha net bir ayırım yapmakta başarısız olmak; dahası, listesi muhtemelen Mani'nin gerçekte yazdığı toplam mektup sayısının tamamlanmamış bir kataloğunu temsil etmektedir.¹ Medinet Madi'nin Kıpti eserleri arasından kısa ömürlü olarak ıslah edilmelerinin de gösterdiği gibi, bir aşamada - belki de Mani'nin yaşadığı dönemde bile - havarinin mektupları tek bir yetkili koleksiyon oluşturmak üzere bir araya getirildi:² Aslında, Mani'nin mektuplarının koleksiyonları Turfan'dan gelen metinlerde de tasdik ediliyor.³ Mani için mektupların yazılması, Yeni ortaya çıkan hareketinin yürüttüğü misyonlarla el ele, büyük ihtimalle başlangıçta kendisini ve müritlerini mühtedilere tanıtmaya aracı olarak hareket ediyor ve neredeyse kesinlikle onun için erken dönem Maniheizm topluluklarındaki gelişmeleri takip etmenin en uygun yolu olarak hizmet ediyordu. Bu anlamda, Mani'nin mektup yazma "iletişimsel teknolojisini" kullanması ile Aziz Paul'un mektup uygulamaları arasında bir karşılaştırma çok uygundur; Maniheizm çalışmalarda Mani'nin bu konuda Pavlus'u taklit ettiğini öne sürmek olağan bir durumdur. Paul gibi, Mani'nin mektupları da muhtemelen kendi topluluğu içindeki kriz anları tarafından harekete geçirilmişti; bunun bir örneği On Kelime Mektubu'nda ümit verici bir şekilde ima ediliyordu. Mani tarafından yazılan mektuplardan geriye kalanlar çok az olsa da, kanıtlar pastoral meselelerin ele alınmasının Mani'nin mektup yazmaya olan ilgisinin önemli bir özelliği olduğunu gösteriyor; bununla birlikte, Mani'nin Roma İmparatorluğu'nda dolaşan en ünlü mektubu olan Vakıf'ın⁴, el-Nedim'in bahsettiği 'Futtuq'a uzun mektup'la aynı olabileceği -mektubun şöhreti Augustinus'un buna verdiği yanıtta kaynaklanmaktadır⁵- aslında Mani'nin, Filistin ve Mısır'ın Romalaştırılmış eyaletleri arasındaki müritleri (yani Patig) tarafından kullanılacak ana kozmogonik ilkelerinin kısa bir ifadesiydi. Bir mektup yazarı olarak çalışkanlığı, bir papaz ve ilahiyatçı olarak yazılı sözün iletişimsel rolüne olan daha geniş ilgisinin en açık işaretidir. Geç Antik Çağ Maniheizmi'nde, bizzat Mani'nin öğretilerini gelecek nesiller için yazmanın önemi konusunda ısrar ettiğini öne süren bir gelenek ortaya çıktı. Bölümler'in girişinde Mani, öğretilerinin başarısını onları yazılı bir forma dönüştürme eylemiyle ilişkilendiriyor olarak sunulur; bu sayede başarı, vahiylerin yazılmasının onların dünyadaki uzun ömürlülüğünü garanti ettiği fikrine eşittir: Mani'nin bu eserinde belirttiği gibi, onun ünlü havarisel öncülleri -İsa, Zerdüşt ve Buda- kiliseler öğretmiş ve kurmuş, ancak "bilgeliklerini kitaplara yazmamışlardır." . . [ve sonuç olarak] ¹ Sundermann 2009b, 260. ² Gardner 2001, 98-100. ³ Sundermann 2009b. ⁴ Bkz. Stein 2002; İngilizce çevirisi Gardner ve Lieu 2004, 168-72. ⁵ Augustine, Vakıf olarak bilinen Mani'nin Mektubuna Cevap; trans. R.J. Teske 2006, 234-67. ⁶ Bkz. Gardner 2001, 103-4.

--- SAYFA 75 ---

64 Maniheizm, onların doğruluğu ve kiliseleri dünyadan yok olacak.⁷ Mani sonrası dönemde yazarlar tarafından böyle bir iddia açıkça Mani'nin yazdığı eserlerin yanı sıra kendi eserlerinin de varlığını haklı çıkarmak için kullanılmış olsa da (özellikle Bölümler'in girişinde öne çıkan bir husus), dinsel öğretilerin metin halinde ortaya konulmasıyla elde edilen dokunulmazlık fikrinin tohumları Mani'nin kendi yazılarında mevcuttur. Mani, Yaşayan İncil'inin açılış konuşmasında şunu belirtiyor: "Umudumu ilan ettim ve bu vahiyi açıkladım: ve bu seçkin gizli ayinleri [Gk orgia] yazdığım ve büyük eylemleri, aslında en yüce güç eylemlerinin en büyük ve en kutsallarını ilan ettiğim bu ölümsüz müjdeyi yazdım." Bu öğretileri bu dünyada ölümsüz bir varoluşa en yakın şeyi sunarak, yani yazılı sözcüklerde kutsal sayarak kabul ettik. Yazılı metnin sunduğu uzun ama yine de sınırlı maddiliğin ötesinde uzun ömürlülük kavramının arkasında yatan şey, Mani'nin öğretilerini dogma öğretileri tarafından kirlenmekten koruma arzusuydu - Yunan Maniheizm yazarların hatalı dini mezhepleri belirtmek için tercih ettiği bir terim - Maniheizm zihninin Mani'nin havarisel seleflerinin isimleri altında oluşturulmuş gelenekler tarafından keskin bir şekilde deneyimlenen bir sorun. Örneğin, Maniheizm tahminlere göre, İsa'nın İncili, "Yahudileştiriciler" tarafından -öncelikle dört kanonik İncil ile ilişkili olarak anlaşılan- çok büyük bir kirlenmeye maruz kalmıştı; bu, Yahudi geleneklerinin İsa'nın öğretileriyle kasıtlı olarak karıştırıldığını önermeyi amaçlayan bir fikirdi: Mani'nin kendisi tarafından, 19. yüzyıldaki Yahudi-Hristiyan (Elchasaite) grupların kutsal yazı eğilimlerine ve ritüel faaliyetlerine orijinal bir meydan okuma olarak ortaya çıkmış olabilecek bir yargı. Mezopotamya. Somut bir ifadeyle bu, Maniheizm'in İncil'deki, sanki İncil'in genel mesajına yabancıymış gibi görünen materyali kınadıkları anlamına geliyordu; örneğin, İsa'nın kendi antinomik mesajı pahasına Pentateuch'un yasasını desteklediğinin duyulduğu sözler (Gk logia), örneğin: 'Yasayı ve peygamberleri ortadan kaldırmaya geldiğimi sanmayın; Ben ortadan kaldırmaya değil, tamamlamaya geldim' (Mt. 5.17). Mani tarafından Roma dünyasına gönderilen en eski misyonerlerden biri olan Adda - Batı geleneğinde Adimantus ("Korkusuz") lakaplı - eserlerinden birinde (Tartışmalar), "klasik" Yahudi kutsal metinlerinin, yani Pentateuch ve Peygamberlerin (bazı Yahudi gelenekleri Maniheizm tarafından olumsuz olarak değerlendirilmektedir: aşağıya bakınız) kirleticisi etkisini ortadan kaldırmak ve Hristiyan grupların Hz. İsa.9 Adda ve Roma dünyasındaki daha sonraki Maniheizm için, Yahudi kutsal yazılarını (Eski Ahit) İncil'e (Yeni Ahit) bağlayan teolojik vaat ve gerçekleşme temaları, iğrenç bir teolojik değerlendirme hatası oluşturuyordu. Maniheizmlere gelince, sadece 7 The Chapters 8.8-10: çev. I. Gardner 1995, 13.8 CMC 67.11--21; J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, in. Gardner ve Lieu 2004, 157. Oldukça ne

Mani'nin "gizli ayinler"le kastettiği, bunlarla ilgili ayrıntıları yayınlama kararı bağlamında tartışmalı bir konudur. 9 Bakınız Baker-Brian 2009.

--- SAYFA 76 ---

65 Maniheizm Teolojisi I: Teoloji ve Metin İsa'nın önemini tanımlamak için ihtiyaç duyulan kehanet bağlamı, onu Mani'nin de kendi yazılarında ve beyanlarında üyeliğini iddia ettiği gerçek peygamberlik kapsamına yerleştirmekti. Aslında bu bizi Mani ve Maniheizmlerin dinlerinde yazıların önemi konusunda yükledikleri rolle ilgili çok önemli bir düşünceye götürüyor. Mani'nin kendisinin ve dolayısıyla takipçilerinin onun olduğuna inandıkları kişinin (yani Paraklit ve İsa Mesih'in havarisi) bir sonucu olarak, onun vahiylerini ve öğretilerini yazıya dökmek bir bakıma Mani'nin "havarisel görevinin" bir parçası olarak görülüyordu. 'Ulusal havariler', Zerdüşt (Pers), Buda (Hindistan) ve İsa ("Batı dünyası") öğrettikleri şeylerin yazılı anlatımlarını bırakmakta başarısız olmuş (Bölüm 7.18-8.28'in girişine göre) ve deyim yerindeyse, öğretilerini yazmaları için müritlerine güvenerek "işleri şansa bırakmış" olsalar da, Mani aynı zamanda büyük olasılıkla, kutsal kitaplara atfedilen yazılardan oluşan zengin bir kutsal geleneğin de farkındaydı. bazı çok arkaik figürler. İncil'deki ataların - Adem, Seth, Enoş, Şem ve Enok'un (krş. CMC 45-60) kıyametleri, kökleri Yahudi tarihinin İkinci Tapınak dönemine uzanan Yahudi sözde epigrafik edebiyatının (pseudepigraphicum terimi, varsayılan bir isimle anılan bir edebi eseri ifade eder) "kutsal olmayan" bir geleneğinden Maniciler tarafından ayrıntılı bir şekilde uyarlanarak türetilmiştir.10 CMC'deki bu 'kıyametvari' metinlerin bazı bölümleri, modern yorumcular arasında, Mani ve takipçilerinin, dünya ve kozmogoni olarak adlandırılan, dünya ve onun daha geniş evrenle ilişkisi hakkında kendi teolojik fikirlerini geliştirmek amacıyla Yahudi sözde epigrafisinin önemli eserlerini ödünç aldıkları, uyarladıkları ve dönüştürdükleri şeklindeki halihazırda yerleşik farkındalığı güçlendirdi; ve Mani'nin ilahi olarak seçilmiş ilahi havariler 'ailesi'nin bir üyesi olduğu yönündeki merkezi dini iddiayı konumlandırmak, yani 2. Bölüm'de tartışılan peygamberlik kavramı. Mani'nin Yahudi sahte epigrafik literatürünü okumuş ve ondan etkilenmiş olduğu, Maniheizm kutsal metin kanonuna Devler Kitabı adlı bir eserin bizzat Mani tarafından yazılmış olarak dahil edilmesinden açıkça anlaşılmaktadır; bu eserin daha önceki ve oldukça parçalı bir versiyonudur. Kumran metin koleksiyonunun bir parçasını oluşturdu - sözde 'Ölü Deniz Parşömenleri' - bu da sözde epigrafik çalışmanın ayrı ve genişletilmiş bir tefsirsel incelemesini temsil ediyordu, 1 Enoch bölüm 6-11 (aşağıya bakınız).11 CMC'de ilahi olarak görevlendirilmiş havariler olarak İncil'deki atalar ile Mani'nin havarisel kimliği arasında kurulan ilişki, bu nedenle havarilerin yazı yazmakla görevlendirilmesi yükümlülüğü aracılığıyla kurulur. Uzun ömürlerini ve yozlaştırıcı etkilerden korunmalarını sağlamanın en iyi yolu olarak, ilahi ilham anlarında onlara vahyedilen öğretiler. CMC, Maniheizm için önemli olan - muhtemelen Mani'nin kendisinden türeyen - dini otoritenin büyük ölçüde metinlerden türediği fikrini yansıtır: "En büyük Işık Meleği" Balsamos, Adem'e "benden al ve sana açıkladığım bu şeyleri çabuk bozulamayan veya solucanlanmaya yatkın olmayan en saf papirüs üzerine yazmaya" çağırdığında,12 10 İkinci Tapınak döneminin tarihi ve edebiyatına son derece yararlı bir giriş için bkz. Helyer 2002.

11 1 Enoch ve onun erken Hristiyan yazıları üzerindeki etkisi hakkında bkz. Helyer 2002, 77-92. Mani'nin Devler Kitabı'nın önceki gelenekleriyle ilişkisi Reeves 1992'nin temel kaygısıdır. 12 CMC 49.3-12; trans. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu in Gardner ve Lieu 2004, 54.

--- SAYFA 77 ---

66 Maniheizm ve Enoş'a benzer şekilde bir melek tarafından "tüm bu sırları bronz tabletlere yazması"¹³ emredildiği gibi, Tanrı'nın bir elçisi olarak rolünün farkına varmak istiyorsa Mani'nin de yazması gerekir.

3. Mani Yazıları ve Maniheizm Kanon Yazılarının üretimini bozulmamış bir dini otoritenin gelişimi ve sağlamlaşmasıyla ilişkilendiren Bölümler gibi eserlerde yapılan iddialara dayanarak, birçok yorumcu Mani ve Maniheizm'in geç antik dini kimliğin daha ayırt edici yönlerinden birini etkilemede önemli bir rol oynadığını düşünüyor: yetkili taşıyıcılar olma iddialarını oluşturmanın bir yolu olarak kutsal metinlerin üretimine merkezi bir rol atfeden geleneklerin ortaya çıkışı. 'Kitabın Dinleri'nin doğuşu fikriyle daha yaygın olarak bilinmesine rağmen, 'Kutsal Yazılara Dair Hareket' olarak anılan bir eğilim olan ilahi yasanın ortaya çıkışı. İkinci ifadenin kendisi, eski dinlerin incelenmesinde uzun ve tamamen sorunsuz olmayan bir tarihe sahip olsa da, dini otoritenin metinsel araçlarla elde edildiği çeşitli katmanları açığa çıkarmayı amaçlayan daha yoğun bir çalışma ancak son zamanlarda üstlenilmiştir.¹⁴ Hristiyanlık, Maniheizm ve İslam - ve aslında geç antik dönemin felsefi okulları (örneğin Neo-Platonculuk) dahil olmak üzere diğer gelenekler - hepsi, öğretilerini teşvik ederken aynı zamanda da savunmadaki yeni gelişmelerle meşgul olmaya çalıştı. belirli geleneklerin (özellikle Hristiyanlığın) devraldığı ve kendilerine ait kıldığı kodeks gibi formlarda metinlerin üretimi: CMC'nin minyatür boyutlarında görüldüğü gibi, muska kodekslerine yönelik Maniheizm taraflılığı hatırlayın (bkz. Bölüm 1). Bu farklı gelenekler, kendi öğretilerinin üstünlüğünü çeşitli şekillerde tesis etmek için yazılı sözü kullansa da (Maniheizm ve İslam, kendilerini vahyedilen dinler tarihinde doruk otoriteler olarak konumlandırıyor ve kendi kitapları (Mani'nin yazıları ve Kur'an) bu iddianın önemli bir unsurunu oluşturuyor) - 'Kitap Dinleri' kavramı yine de esas olarak kutsal metin olarak bilinen süreçle bağlantılıdır ve gerçekten de sadece onunla ilişkili olarak düşünülebilir.

kanonlaştırma: başka bir deyişle, - rızayla ya da başka şekilde - bir geleneğin normatif öğretilerini temsil ettiği kabul edilen bir kutsal metinler bütünü toplu bir biçimde sabitleme kararı. Mani'nin yazılarının ne zaman ve neden bir kanona sabitlendiği bir sır olarak kalıyor. Elçinin yazılarından oluşan bir koleksiyonun, Mani'nin Maniheizm kilisesine öğretilerinin mirasında önemli bir bileşen oluşturduğunun kabul edildiğine dair en eski gösterge, Medinet Madi'den alınan bir dizi eserde bulunur. Narmouthis'teki Kıpti Homilies'in büyük koleksiyonuna ait olan 'Büyük Savaş Üzerine Vaaz' adlı vaazlardan birinde, Koustaïos adlı ilk müridlerden birine atfedilir; Mani'nin zamanların sonunu haber veren büyük ve son çatışma hakkındaki öğretileri üzerine sürekli bir meditasyonu temsil eden bir çalışma¹⁵ 13 CMC 54. 11-12; trans. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu in Gardner ve Lieu 2004, 55. 14 Bkz. Stroumsa 2008; ve Stroumsa 2009, 28-55. 15 Özellikle bkz. Pedersen 1996, 399-403.

--- SAYFA 78 ---

67 Maniheist Teoloji I: Teoloji ve Metin – Mani'nin yazıları Heptateuch (yedi kitaptan oluşan bir koleksiyon) olarak listelenmiştir, 16 ancak diğer kaynaklarda kanon bir Pentateuch'a (beş kitaptan oluşan bir koleksiyon; The Chapters 148. 355.4–2517) indirgenmiştir. Heptateuch şu şekildedir: 1. İncil (Yaşayan İncil) 2. Yaşam Hazinesi 3. Pragmateia 4. Gizemler Kitabı 5. Devler Kitabı 6. Mektuplar 7. Mezmurlar ve Dualar Yukarıdaki eserlerin tümü orijinal olarak Süryanice (yani Mani'nin ana dili) dilinde yazılmıştır, ancak bu yazılardan geriye kalanların büyük ölçüde çeviriler (örneğin, Yunanca, Yunanca) olduğunu belirtmek gerekir. Latince, Kipti, Arapça ve birçok İran dili), onun teolojik fikirlerini çürüten Hristiyan ve İslam sapkınları ve daha sonraki takipçileri için 'Mani'nin hatasına' tanıklık etmelerinden başka hiçbir neden olmaksızın gelecek nesiller için korunmuştur. Ancak Turfan ve Kellis'ten elde edilen kanıtlar, Mani'nin yazılarının hem geç antik hem de ortaçağ Çin dünyasındaki takipçileri tarafından okunan çevirilerini gün ışığına çıkardı ve gerçekten de çıkarmaya devam ediyor. Maniheist literatürde kanona yapılan diğer atıflarda bireysel çalışmaların sıralamasındaki bazı farklılıklara rağmen, dinin tarihi boyunca temsilinde önemli derecede bir tekdüzelik açıkça görülmektedir.¹⁸ Kanonun klasik formülasyonlarında iki eserin yer almaması dikkat çekicidir; bunlardan biri tefsir-kozmogonik-eskatolojik Şābuhragān (aşağıya bakınız), diğeri İmaj olarak adlandırılmıştır. Mani'nin yazılarının kutsal sayılmasından sorumlu olanlar muhtemelen birinci veya ikinci nesil Mezopotamya Maniheistleri olduğundan, ilki muhtemelen bu tür listelere dahil edilmedi; onların 'yaşayan dilleri' Pehlevi (Orta Farsça) yerine Süryanice idi (aşağıya bakınız). Homilies'teki (25. 5) Kipti-Yunanca Eikōn (Orta Farsça başlığı, Ārdhang) başlığı altında yedi yazıdan oluşan listeden sonra ortaya çıkan ikinci çalışma, nesiller boyu Maniheist bilim adamlarının ilgisini çekmiştir. İmge'nin işlevi hakkındaki daha eski görüşler, onu bir tür resimli tamamlayıcı cilt olarak Yaşayan İncil'in içeriğiyle doğrudan ilişkilendiriyordu; bu fikir o zamandan beri gözden düşmüş durumda. Daha ikna edici olan ise, İmge'nin, Mani'nin kozmogonisini tasvir eden aydınlatılmış sahneler içerdiği, bu görüntülerin, Mani'nin Işık ve Karanlığın evrensel çatışmasına ilişkin dramatik açıklamasını oluşturan ilahi karakterlerin ve olayların özenle örülmüş kadrosunun aktarılmasında anımsatıcı işlevi gören görüntüler.¹⁹ Bu nedenle, eğer yapıt, Mani'nin temel yapıtlarına eşlik eden bir cilt olarak kabul edilecekse, yapıta yapılan göndermeler, onun "doğal" yoldaşının, onu ortaya çıkaran Pragmateia, yani Pragmateia olabileceğini düşündürmektedir. 16 Maniheist Vaaz 25. 2–5'in temel kozmogonik öğretilerini ortaya çıkarın; ed. ve trans. N.A. Pedersen 2006, 25. 17 Bkz. Pettipiece 2009, 209. 18 Bkz. Tardieu 2008, 48–51. 19 Bkz. Tardieu 2008, 43–4.

--- SAYFA 79 ---

68 Maniheizm Mani. Eserin Bölümler'de (92. 234.24-236.6: I. Gardner 1995, 241-2) ele alınan içeriğinin bir kısmının tartışılması, İmaj'ın sırasıyla Seçilmiş ve günahkar hakkında verilen hükümlerle bağlantılı olarak son zamanlardan sahneleri tasvir ettiğini ortaya koymaktadır. Çalışma aynı zamanda bireysel resimlere eşlik eden açıklayıcı notlarla birlikte bir yorum da taşıyor gibi görünüyor.20 Mani'nin resim sanatına öğretilerini aktarmanın bir yolu olarak değer vermesi, onun yazılı sözle eşit değerde olduğunu düşündüğü bir ortama olan bağlılığının bir göstergesidir; bu tutum, daha sonraki tezhipli Maniheizt eserlerin geleneklerini neredeyse kesinlikle etkilemiştir.21 Mani'nin yazılarının yedi katlı bir koleksiyonunun 'Büyük Savaş Üzerine Vaaz' bağlamında ortaya çıkışı, anlayışa biraz ışık tutabilir. Maniheizt topluluğun Mani'nin yazılarını bir kanonda toplama kararı. Nils Arne Pedersen'in (1996) 'Büyük Savaş Üzerine Vaaz' hakkındaki yorumunda gösterdiği gibi, vaazın tarihsel bağlamı, üçüncü yüzyılın sonlarında, Sasani kontrolündeki topraklarda Maniheizt topluluklara yönelik yoğun zulümler döneminde yatıyordu. Maniheiztlerin ölümünden hemen sonra Maniheiztlere yapılan zulüm ve bunu takip eden üçüncü yüzyılın sonuna ve dördüncü yüzyıla kadar uzanan dur-başla zulümleri, Maniheiztler için aslında ana vatanları olan Mezopotamya'da gerçek kriz anları getirdi: Bu zulümlerin bizzat Maniheiztler tarafından dini saikli olduğu ve Sasani sarayındaki Zerdüşt din adamlarının entrikaları yoluyla meydana geldiği düşünülüyordu. teolojik Hata (Gk planē) kavramının, yönetici Zerdüşt rahip seçkinleri olan Magi'nin kötü niyetli niyetleriyle hizalanması yoluyla vaazda. Bu nedenle, Mani'nin takipçilerine yönelik zulmün acil sonuçları, Maniheizt bağlılıklarını koruyanlar için hem hapse atılmayı hem de idam edilmeyi veya Sasani egemenliği dışındaki bölgelere kaçmayı içerecektir; ya da cezadan kaçmak isteyenler için Mani'nin isminden ve irtidat utancından vazgeçmek. Bu tür kriz dönemlerinde, Mezopotamya Maniheizt topluluklarının ritüel ve kültürel geleneklerindeki dramatik kopuşlar kaçınılmaz olmuş olmalı ve bu nedenle 'Maniheizt' kimliğe özgü unsurları pekiştirme arzusu muhtemelen çok keskin bir şekilde deneyimlendi; bunun bir yönü Mani'nin yazılarını toplama, düzenleme ve kapatma (yani kanon oluşumunun aşamalarını) girişimlerinde görülmelidir. Bu anlamda, bir kanonun gelişimi, kendisini bir 'hafıza aracı' olarak yazmanın temel rollerinden birini genişletir; bu, kanon'un, vahiysel ve normatif olarak kabul edilen öğretileri hafızalaştırmaya doğru bir hamlede koruduğu ve kanonlaşma süreci boyunca normatifliklerinin arttığı anlamındadır. Dahası, üçüncü yüzyılın sonlarındaki çalkantılı olayların ortasında, Maniheizt bir kanonun gelişimi şüphesiz 'kalıcılık arzusunu, geçici fenomenler ve geçici dünya arasında sonsuzluk özlemini' temsil ediyordu.23 Gerçekten de, 20 Bkz. Henning 1943, 71-2; ancak Sundermann 2005 tarafından dile getirilen uyarılara dikkat edin. 21 Özellikle bkz. Gulácsy 2005. 22 Assmann 2006, 87. 23 Assmann 2006, 79-80.

--- SAYFA 80 ---

69 Maniheizt Teoloji I: Teoloji ve Metin Bölümler'de Mani'ye atfedilen, (Zerdüşt, Buda ve İsa'nın sözlü sözlerine karşı) vahiylerini yazmaya yönelik hareketinin getirdiği kalıcılığa ilişkin açıklama, bizzat Mani'nin sözleri olarak değil, daha ziyade Bölümlerin yazarları/editörleri tarafından havarinin yazılarının bir kanonunu yaratmanın mantığına ilişkin bir açıklama olarak görülmelidir: '[Mani konuşuyor] . . . [Buda] onlara umudunu açıkladı. Ancak şu var ki; o, bilgeliğini kitaplara yazmamıştır. Ondan sonra gelen öğrencileri, Buda'dan duydukları bilgeliği bir ölçüde hatırlayanlardır. Bunu kutsal kitaplarda yazdılar (Bölümler 8.3-7; çev. I. Gardner 1995, 13).' Giriş bölümündeki ifade özellikle önemlidir çünkü Bölümler muhtemelen Vaazlarla aynı zamandan ve aynı sorunlu Mezopotamya ortamından türetilmiştir ve bu nedenle Mani'nin eserlerinin kanonlaştırılmasının Maniheizm'in erken tarihinin bu döneminden kalma olması çok muhtemeldir. Kanonun kapatılması, en azından teoride, Mani'nin öğretilerini yıpratıcı etkilerden korumuş olsa da, Mani'nin kendi yazılarının ortaya çıkardığı belirsizlikleri çözmek için çok az şey yaptı. Kanonlaştırma böylece Maniheizm içinde "alt-kanonik" edebiyatın üretimini teşvik etti; bunun en iyi örneği muhtemelen Mani'nin öğretilerine yorumlar ekleyerek ve anlaşılabilir yönlerini açıklığa kavuşturarak "skolastik" bir amaca hizmet eden Bölümler'in kendisidir.²⁴ Bölümler'in yazar(lar)ının Mani'nin fikirlerini sistemleştirme ihtiyacı duyması, Mani'nin yazdıklarının, kendisini görev yaptığı dönemde içinde bulunduğu olaylar ve koşullar tarafından belirlendiğinin bir göstergesidir. Gezici bir öğretmen ve dini reformcu olarak günlük deneyimleri: Bir öğretmen olarak yazdı, takipçilerinin ihtiyaçlarına cevap verdi ve tek gözü kilisesini genişletmeye odaklandı, sıklıkla geliştirdiğine inanılan "sistematik bir teoloji" yaratmaya çok az özen ve zaman ayırdı.²⁵ Kanonun Maniheizt teoloji ve edebiyattaki ilk ve sonraki gelişmeler üzerindeki etkisi bu nedenle benzersiz derecede güçlüydü: Maniheiztler arasında belirgin bir kültürel kimlik duygusu yarattı, kendi dinlerini de etkiledi. Din tarihinin neredeyse tüm dönemlerinden gelen geniş mezmur ve ilahi geleneği gibi, çoğu Mani'nin yazdıklarını taklit eden dini ifade biçimleri. Mani'nin yazılarına ilişkin birçok modern tartışma, eserlerinin kanonunun Maniheizt kilisesine bıraktığı mirasın önemli bir bölümünü oluşturduğu iddiasıyla başlar. L.J.R. Ort'un bu bağlamdaki gözlemi tipiktir: '[Mani] kilisesine açıkça tanımlanmış bir kitap kanonu bahşetmeyi seçti.'²⁶ Diğerleri, Mani'nin mesajını bu kadar kısa bir süre içinde bu kadar başarılı bir şekilde yaymadaki başarısını, 'yetkili yazılardan oluşan bir kanon yaratmasından' kaynaklanan bir hata olarak değerlendirdiler.²⁷ Bununla birlikte, bu tür iddialar, Maniheizm'in tarihsel gelişiminin anlaşılmasında daha büyük bir yanlış anlamının bir yönünü oluşturur; dinin gelişme olasılığını reddetmek için artık tanıdık bir arzu - kasıtlı olarak veya başka şekilde formüle edilmiş - 24 Bkz. Pettipiece 2009, 79-91. 25 Bkz. Rudolph 1987, 334-6. 26 Ort 1967, 115. 27 van Oort 2004, 282.

--- SAYFA 81 ---

70 Maniheizm tarihsel olarak, Maniheizmin Mani'nin kişiliğinde ve öğretilerinde hazır biçimlendirilmiş görüldüğü fikrinin dayatılması yoluyla, dolayısıyla tarih dışı bir nesil sürecini ima ederek. Aslında, Maniheizm kanon üzerine yapılan tartışmalarda yapılan vurgu, aynı zamanda Maniheizm Heptateuch'u oluşturan bireysel yazıların incelenmesinin olması gerekenden daha az kapsamlı olduğu anlamına da geliyordu. Bununla birlikte, yazılar yerine kanon üzerinde yoğunlaşmak, Maniheizmi inceleyenlerin karşı karşıya olduğu pratik durumun miraslarından biridir; çünkü yüzyıllar boyunca dinin katlandığı birçok zulmün ve bu tür baskıcı eylemlerin bir parçası olan Maniheizm'in kültürel olarak yok edilmesine yönelik kaçınılmaz girişimlerin bir sonucu olarak, Mani'nin bireysel eserlerinin çok az bir kısmı sağlam kalmıştır. Aslında, Maniheizm araştırmalarındaki en büyük ironilerden biri, Mani'nin yazılarının kanonlaştırılmasının havarinin öğretilerini yolsuzluktan korumuş olmasına rağmen, onları neredeyse tamamen yok olmaktan kurtarmak için çok az şey yapabileceği gerçeğiyle ilgilidir. Bu bağlamda, kültürel antropoloji teorilerinin tarih ve arkeoloji disiplinlerine uygulanmasında önde gelen bir akademisyen olan ve metinsel kanonizasyon fenomeni hakkında geniş terimler yazan Jan Assmann tarafından bazı ilginç gözlemler yapılmıştır; kanon oluşumundaki eski gelişmelerin, modern akademik perspektiflerde, toplu olarak bir kanon oluşturan bireysel eserlerin eleştirel incelemesinden uzaklaşarak, 'gelişimi, büyümeyi, gelişmeyi motive eden güçlerin' dikkate alınmasına doğru kaymayı teşvik ettiğini belirtmiştir. birlikte ve metinlerin kutsanması.'28 Kanonlaştırma yoluyla 'metinlerin kutsanması' ifadesi özellikle Mani'nin yazılarına ilişkin modern çalışmalarla ilgilidir, çünkü onun eserleri bireysel bir perspektiften ziyade kanonik bir perspektiften görülme eğiliminde değildir, ayrıca bir başka sonuç olarak bunlar aynı zamanda tuhaf bir şekilde seyrekleştirilmiş türde teolojik yazılar olarak da kabul edilir. Bununla birlikte, Mani'nin yazmaya yönelik yaklaşımı neredeyse kesin olarak, eserlerinin Maniheizm kanondaki varlığı aracılığıyla kavranmasının önerdiğinden çok daha kademeli ve pragmatik bir olaydı. Gerçekten de, Mani'nin yazılarının arka planını ve amacını vaka bazında - oldukça parçalanmış hallerinde bile - daha iyi anlayabilmenin bir yolu, yazıları tartışılırken Mani'nin bir havari ve öğretmen olarak temel (ve kendine özgü) rollerini akılda tutmak olacaktır. Bu roller, özellikle Mani'nin havarilerinin vahiyleri için yönlendirme noktasını oluşturan ve onun Şābuhragān'unun bir parçası olabilecek parçalı metinlerde (M5794 I 1 M5761) öne sürülen iddialar ışığında, Mani'den öğretilerinin yayılmasına tamamen pratik bir yaklaşım talep ediyordu: [Mani konuşuyor] Benim tarafımdan seçilen bu din, eskilerin diğer dinlerinden on şey daha üstün ve daha iyidir. Birincisi, eski dinler tek ülkede ve tek dildeydi; ama benim dinim her ülkede ve her dilde tecelli edecek ve uzak ülkelerde öğretilecek türdendir (çev. S. Lieu, I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 109). 28 J. Assmann 2006, 65.

--- SAYFA 82 ---

71 Maniheizt Teoloji I: Teoloji ve Metin Mani'nin öğretisinin Hristiyan karakterinin temel bir yönünü oluşturan havarinin planı, başından itibaren dininin, öğretilerinin tercüme edilmesinin dilsel ve kültürel eylemlerinde gerçekleştirilen kapsamlı bir misyon duygusuyla belirlenmesiydi. Öğretmen ve dilbilimci olarak yetenekleri sayesinde bu çevirileri kendileri yapan ilk Maniheizt müritlerin yanı sıra - Mani, Mezopotamya'nın ünlü "ikiz şehirleri" Seleucia-Ctesiphon ve daha sonraki Roma imparatorluğunun asi yan krallığı Palmyra gibi kozmopolit kasaba ve şehirlerden kendisine bir dizi şehirli, çok dilli müritleri seçmişti - mesajının iletilmesinde kendi eserlerinin üstlendiği rol vardı. Dolayısıyla dinin ilk zamanlarında metin ve misyon yakından iç içe geçmişti. Mani'nin bir iletişim aracı olarak yazılı sözün etkinliğini arttırma arzusu, eserlerinin İranlı izleyicilere ulaşabilmesi için mevcut İran Pehlevi alfabesini Süryanice alfabesindeki karakterleri barındıracak şekilde uyarlamasından açıkça görülmektedir. Michel Tardieu bu başarının sarsıcı tarihsel-kültürel önemine dikkat çekiyor: . . . Mani, İran kültüründe ve daha genel olarak yazı tarihinde merkezi bir yere sahiptir. Kehanetini modern ve açık bir şekilde yazılmış bir dille yaparken, devlet dinine hizmet eden (arkaikleştirilmiş dil, modası geçmiş dini uygulamaların işaretidir) ve İslam'ın gelişini takiben İran'da Arap yazısının benimsenmesinin yolunu hazırlayan dilsel hiyeratizm koruyucularına kararlı bir şekilde sırtını döndü. Mani ve Muhammed'in kehanetlerinin her biri kitabın dinini oluşturunuyordu. Böyle bir dinin, Tanrı'nın sesini duyurabilmesi için dil ve yazının netliğine sahip olması gerekir.²⁹ Mani'nin yazılarının öğretilerinin yayılmasındaki rolüne ilişkin belki de iki senaryo tasavvur etmeliyiz. İlk senaryo, Mani'nin onlardan yokluğuna rağmen otoritesinin sembolik varlığı olarak, misyonerlerin kendi doğasında var olan bir özellik olarak aldıkları yeri, müritlerin hedef kitlelere eğitim vermek amacıyla yazıların kopyalarını yanlarında götürmelerini ve öncü misyonerler ayrıldıktan sonra yeni oluşan topluluklardan ayrılmalarını içerir. Bu önerinin kanıtı, Turfan'dan ele geçen, kilisenin erken tarihini detaylandıran Orta Farsça bir parçada (M2) görülebilir; bu parça, Mani'nin Mezopotamya'da kaldığı süre boyunca Roma dünyasındaki misyonların gidişatını denetlemede kendisinin rolüne paha biçilmez bir bakış açısı sağlar: [Mani'nin müritleri] Roma İmparatorluğu'na gittiler ve dinlerle birçok doktrinsel anlaşmazlık gördüler. Birçok Seçilmiş ve Dinleyici seçildi. Patig bir yıl boyunca oradaydı. (Sonra) elçinin huzuruna döndü (ve göründü). Bundan sonra efendi [Mani] Adda'ya üç yazıcı, [Yaşayan] İncil ve diğer iki yazı gönderdi. Şu emri verdi: '[Görevi] daha ileri götürmeyin, hazine toplayan bir tüccar gibi orada kalın' 29 Tardieu 2008, 33.

--- SAYFA 83 ---

72 Maniheizm (çev. J.P. Asmussen 1975, 21; I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 111'de çoğaltılmıştır). Dinin kanon listelerinin başında yer alan Yaşayan İncil'in, dinin Batı'daki ilerlemesinde vazgeçilmez bir rol oynadığı açıktır. Ancak İran fragmanının da gösterdiği gibi Mani, batı misyonu yola ilk gönderildiğinde eseri yazmayı aslında bitirmemiş olabilir. Aynı metinde, başka bir erken dönem misyonunun (her ikisi de 260'ların başlarında bir dönemde gerçekleşti) bir açıklaması bulunabilir, ancak bu kez ters yönde daha doğuya, Horasan'ın batı kesimlerindeki Abarshahr'a gönderildi; burada Adda'nın doğudaki mevkidaşı Mar Ammo, Kuşan imparatorluğunun sınırında Doğu'nun ruhu Bagard ile karşılaştığında Mani'nin kitaplarından birine başvurma ihtiyacı duydu. Her ne kadar söz konusu anlatım açıkça yarı masal niteliğinde olsa da -aslında her iki anlatım da, kaydettikleri olaylara ilişkin kadim tarihsel anılara dayanmakla birlikte, yine de daha sonraki Maniheizm tarih yazımı geleneklerinin efsanevi eğilimleri tarafından dönüştürüldüğüne dair işaretler göstermektedir- Mani'nin yazılarının ilk misyonlarda üstlendiği merkezi öğretici role ilişkin bir izlenim aktarmayı başarmaktadır: Kuşan'ın gözetleme noktasına geldiklerinde, işte, Doğu sınırının ruhu bir biçimde ortaya çıktı. Kız. Ve bana sordu Ammo, 'Ne istiyorsun? Sen nereden geldin?' dedim. 'Ben bir müminim, Havari Mani'nin müridiyim.' Ruh dedi ki, 'Seni kabul etmeyeceğim. Geldiğin yere dön!' Sonra benden sonra ortadan kayboldu. Daha sonra ben Ammo, iki gün oruç tutmak için güneşe dua ettim. Sonra Elçi bana göründü ve şöyle dedi: 'Korkma. Dirilerin Hazinesi'nden "Kapıların Toplanması" bölümünü oku (bölüm).' Ertesi gün ruh tekrar ortaya çıktı ve bana şöyle dedi: 'Ülkene neden dönmedin?' Ben de, 'Din uğruna uzaktan geldim' dedim. Ruh, 'Senin getirdiğin din nedir?' dedi. Ben de şöyle dedim: 'Biz et yemiyoruz, şarap içmiyoruz. Biz de kadınlardan uzak duruyoruz.' 'Benim krallığımda senin gibiler çok var' dedi. Yaşayanların Hazinesi'nden 'Kapıların Toplanması' bölümünü okudum. Sonra (ruh) bana hürmet etti ve şöyle dedi: 'Sen çok temiz bir salihsin. Bundan sonra sana artık "din sahibi" değil, "dinin gerçek taşıyıcısı" diyeceğim, çünkü sen diğerlerinin hepsinden üstünsün (çev. H.-J. Klimkeit 1993, 204).30 İkinci senaryo, bu eserlerin ortaya çıkışıyla ve yazıları üretme kararının, Mani'nin Sasani imparatorluğunun içinde ve aynı zamanda kontrolü dışında kalan bölgeleri gezmekle meşgul olduğu sırada ortaya çıkma olasılığıyla ilgilidir. Bununla birlikte, Mani'nin ilk misyonları hakkında bilinenler parçalıdır; bu durum, bu ilk yolculuklar için alternatif rotalar öneren görünüşte farklı iki geleneğin varlığıyla daha da karmaşık hale gelmiştir. Bir 30 Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 219–20.

--- SAYFA 84 ---

73 Maniheist Teoloji I: Teoloji ve Metin geleneği, Bölümler'de korunduğu şekliyle, Mani'nin ikiziyle kesin karşılaşmasının hemen ardından İran topraklarının uzak doğu sınırlarına ve Hindistan'ın ötesine doğru bir ilerleme kaydettiğini kaydeder (1. 15.24-16.2; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 75; bkz. bölüm 76, 'Lord Manichaios'a ilişkin, nasıl yolculuk ettiği'; çev. I. Gardner 1995, 193-7). Bölümler, Mani'nin Hindistan'a yaptığı yolculuğu din propagandası yapan terimlerle anlatıyor: 'Kızılderililerin ülkesine geçtim. Onlara yaşam umudunu vaaz ettim. Ben orada iyi bir Seçim seçtim (yani bir topluluk kurdum).' CMC'de bulunan diğer gelenek (107.1-147.12; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 66-73), Doğu ve Hindistan'a gitmeden önce İran'da daha karmaşık ve geniş kapsamlı bir Batı misyonuna işaret ediyor.³¹ Ayrıca Mani'nin daha sonraki seyahatlerinin ayrıntıları, onun katılımı da dahil. I. Şapur'un maiyetinde bulunanlar düzensizdir ve hakkında en iyi ihtimalle sadece tahminde bulunulabilir.³² Erken dönem Maniheist misyonunun daha dengeli bir değerlendirmesi kesinlikle gereklidir; bu değerlendirme, Mani'nin öğretilerinin destekçisi olarak becerilerini, görevlendirildiği görevlerin kapsamı ve sayısında açıkça görülen yeteneğini doğru bir şekilde kabul ederken, aynı zamanda bu girişimlerin çoğunun pragmatik doğasını vurgularken, bunların bazıları aslında hiç misyonerlik niteliğinde olmayabilir. Erken dönem Maniheizm'in misyonerlik tarihini yeniden inşa etmedeki ana engellerden biri, izlenimlerimizin alındığı daha sonraki İran kaynak materyalinin doğasıyla ilgilidir; bunların çoğu, Mani ve müritlerinin Sasani toprakları içindeki ve dışındaki eyalet ve bölgelerdeki faaliyetlerinin, hükümdarları din değiştirmelerine, mucizeler gerçekleştirmelerine ve diğer "dogmaların" ve "yanlış inançların" öğretilerinin üstesinden gelmelerine ilişkin muzaffer bir portre sunar. Mani'nin "bugünkü Belucistan'da küçük bir Budist krallığı"³³ olan Turan Şahı'nı din değiştirmesiyle ilgili olan ve Part dilinde parçalar halinde anlatılan (M48; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 206-8) özel bir olay, Orta Asya Maniheist materyallerinin belgesel değerinin değerlendirilmesindeki karmaşıklıkları göstermektedir. Werner Sundermann'ın, Mani'nin (belki de Budist bir öğretmene işaret eden) "dürüst biriyle" olan tartışmasını anlatan ve ardından Şah'ın Mani'nin Buda olduğunu itiraf etmesini de içeren talimat ve din değiştirmesini anlatan anlatıma ilişkin tartışması, olayla ilgili çelişkili bir değerlendirmenin neredeyse kaçınılmaz olduğunu kabul ediyor: Mani'nin kendisi bir Buda olarak tanımlanıyor ve Mani'nin burada kendisini eskatolojik Buda Maitreya, yani eskatolojik olan Buda Maitreya olarak gördüğünü varsaymak muhtemelen fazla ileri gitmemiş olacak. Daha sonraki Orta Asya Maniheist metinlerinde sıklıkla adı geçen Mahayana Budizminin kurtarıcısı. Kuşkusuz, Turan-şah'ın din değiştirme öyküsü, Maniheist hagiografik stilizasyonun pek çok özelliğini göstermektedir. Ancak Turan adı ve unvanı ve bir Turan-şah'ın üçüncü yüzyılın ortalarına kadar var oluşu tarihidir ve coğrafi veya kronolojik bir açıklaması yoktur. Römer 1994; ayrıca Deeg ve Gardner 2009. ³² Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 70-80. ³³ Klimkeit 1993, 206.

--- SAYFA 85 ---

74 Mani'nin neden bu bölgeyi ziyaret etmemesi ve hatta bir kralı dönüştürmemesi gerektiğinin Maniheizm nedeni.³⁴ Dolayısıyla, The Chapters gibi nispeten erken bir çalışmada bile, 'yüksek statülü' görevlere, özellikle de Mani'nin Hindistan'a yolculuğuna öncelik verme eğilimi açıkça görülmektedir ve bu, tarihsel olarak konuşursak, Mani'nin birincil seyahatlerinin gerçek rotasını çarpıtıyor gibi görünmektedir. Bu nedenle, Maniheizm misyonerlik tarihiyle ilgili anlatımlarda, dinin tarih yazımına (geçmişin hafızaya alınması) ve hagiografiye (Mani'nin kişiliğinin ve faaliyetlerinin idealleştirilmesi) eğilimlerinin, Mani'nin ilk yıllarına ait biraz daha temel kaygılardan bazılarının değerlendirilmesini engellediği tartışılabilir. Mani'nin seyahatleri muhtemelen din propagandası faaliyetlerinden daha fazla olmasa da eğitim ve diğer mezhep ve geleneklerle tartışmayı içeriyordu. Maniheizmlerin haklı olarak gurur duyduğu Mani'nin Hindistan'a yaptığı efsanevi yolculukla ilgili olarak Max Deeg ve Iain Gardner, dinin bu seferi tarihsel olarak anmasına ve yolculuğun misyonerlik amacına ilişkin akademik değerlendirmelere karşı çıktılar: Mani'nin Hindistan'a yolculuğunun koşulları oldukça parçalı farklı kaynaklardan toplanmalıdır, ancak bunun 240 ile 242 yılları arasında gerçekleştiği açıktır. Bu çok önemli ve biçimlendirici bir dönemdi. [Bölümler]'deki Maniheizm gelenek, Mani'nin kesin "vahiy"ini 240 yılında aldığını bildirir. Dolayısıyla, Mani'nin öğretisinin gerçekte daha sonraki gelenek tarafından ileri sürülenden daha aşamalı bir gelişme gösterdiğini varsayarak, bu tarihten sonraki yılların hâlâ onun dini sisteminin oluşum dönemine ait olduğu ileri sürülebilir; ve Maniheizmlerin kendileri tarafından bir misyon yolculuğu olarak stilize edilen şeyin daha ziyade İran anavatanının doğusundaki erişilebilir bölgelere yapılan 'eğitimsel' bir gezi olduğu.³⁵ Ancak, Werner Sundermann'ın belirttiği gibi (yukarıya bakınız; 1986), Mani'nin Hindistan'da bir tür cemaat vakfı başlatmasının lehine olan deliller basitçe göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. CMC (107.1-147.12), Mani'nin ilk seyahatleri için Bölümler'de doğuya doğru Hindistan'a doğru doğrudan bir ilerleme izlenimine kıyasla batıya doğru alternatif bir yönelim kaydeder ve Mani'nin, muhtemelen oluşum yıllarındaki Elchasaitlerle "genetik olarak" bağlantılı olan vaftizci gruplarla (bkz., örneğin, 140.8-143.12) temasını koruduğunu iddia eder. Mani'nin vaftiz yasasına ilişkin alternatif fikirlerine ne ölçüde karşı çıktığı ve aynı zamanda bu fikirleri kabul ettiği bilinmemektedir, ancak stratejik bir bakış açısından tanıdık olanla başlamak mantıklıydı: Böylece, İsa (Mt. 4.23), Stephen ve Pavlus'un (Elçilerin İşleri 6.8ff.; 9.20) sinagoglarda öğretilerine başlaması gibi, Mani de vaftizciler arasındaki görevine başladı.³⁶ Ancak diğer dini gruplar arasında Mani'nin öğretileri öyle değildi. her zaman iyi karşılandı: biyografinin bir parçasını oluşturan özel bir olay 34 Sundermann 1986, 13. 35 Bkz. Deeg ve Gardner 2009, 12-13. 36 Henrichs ve Koenen 1981, 276.

--- SAYFA 86 ---

75 Maniheist Teoloji I: Teoloji ve Metin Phy'nin kötü korunmuş son sayfaları, Mani ile bir meclisin dini lideri (Gk sunagōgē = sinagog) arasında, Mezopotamya'nın en güney sınırına yaptığı seyahatler sırasında gerçekleşen bir alışverişi anlatır ve Mani, gerçek hagiografik üslupla bunu kazanmayı başarır: (. (Mani konuşuyor) ben geldim) (bir) köye S(.) ve hakikatin sözde (oğulları) (.) topluluğunun (topluluğuna) gitti. Haksızlık(mezhebin) başı (bana) şöyle dedi: '(Atalarımızın) öğretisinin tam olarak anlaşılması...' 10 satır kayıp O, (a) benimle kendi inancının adamlarının önünde tartıştı. Her noktada (yenildi) ve kendi üzerine güldü (çekti), böylece (kıskançlık) ve kötülükle doldu (CMC 137.2-138.9; çev. J.M. Lieu ve S.N.C. Lieu, Gardner ve Lieu 2004, 71-2.) Metnin bu bölümünün parçalı yapısı, bunun hangi mezhep olduğuna ilişkin kesin bir tanımlamayı engellemiştir - muhtemelen Magi, muhtemelen Yahudiler³⁷ - ve CMC'deki yeri, Mani'nin idealize edilmiş bir biyografisini oluşturmakla ilgilenen bir metindeki propaganda değeri konusunda bizi uyarmalıdır (bkz. Bölüm 2). yine de Mani'nin öğretilerini savunmak ve uyarlamak için zaman zaman gerekli olduğu önemli düşünceyi ortaya çıkarmaktadır. Bu süreçlerin CMC'de sergilenen sözlü modele ek olarak yazılı sözcük kullanılarak, yani yazıları aracılığıyla sürdürülmesi, Mani'nin ve Maniheizm'in dini gelişiminin evriminde önemli bir konudur. En önemlisi, Mani'nin Gizemler Kitabı için el-Nadim tarafından sunulan ifade (Dodge 1970, II.797-8; cf. M. Tardieu 2008, 38-41), Mani'nin Mezopotamya ve Suriye'nin daha yerleşik dini geleneklerine meydan okumasının eserin önemli bir kaygısı olduğunu göstermektedir (aşağıya bakınız). Yaşayan İncil ve Yaşam Hazinesi'nin 260'larda zaten yazıldığını öne sürüyor - Mani'nin bazı yazılarının ilham aldığını ve bir dereceye kadar onun mesajına muhtemelen düşman olan bireyler ve topluluklar arasındaki öğretilerinin yayılmasındaki doğrudan deneyimlerini yansıttığını varsaymak mantıklıdır. Bu nedenle, Mani'nin bazı eserlerinin en azından - muhalefet karşısında fikirlerinin savunulması olarak - özür dileme rolünü üstlendiği önerisi. Kıpti yazılarındaki kanon listelerindeki eserlerin sırasını takip ederek (örneğin, Homilies 25. 2-5; Bölümler 5. 23-6), sonraki bölümde Mani'nin yazıları hakkında bildiklerimizi ele alacak ve aynı zamanda Widengren ve Tardieu da dahil olmak üzere birçok Maniheist bilim adamı tarafından benimsenen bir yaklaşım olan, bunların yeniden inşasını çevreleyen karmaşık metinsel sorunları da akılda tutacağız. Bununla birlikte, Mani'nin yazılarının 'Batılı' kanonik formülasyonlarında yer almayan çalışmayla başlıyoruz; Şābuhragān, 37 Tartışma için bkz. S.N.C.

--- SAYFA 87 ---

76 Maniheizm yine de el-Nedim gibi otoriteler tarafından Mani'nin eserlerinden biri olarak adlandırılmıştır; o sadece 'Mani'nin yedi kitap yazdığını, bunların biri Farsça [yani Šābuhragān] ve altısı Suriye'nin dili olan Süryanice yazdığını' belirtir (çev. B. Dodge 1970, II.797). Šābuhragān Šābuhragān'ın öğretilerine ilişkin tartışma 1. Bölüm'de gündeme getirilmiş ve 4. Bölüm'de daha detaylı tartışılacak olmasına rağmen, aşağıdaki ilgi çekici noktalara dikkat edilmelidir. Šābuhragān'ın, Mani'nin metni mesajının iletilmesi için bir araç olarak benimsemesini takdir etmedeki önemi, onun, muhtemelen yeni oluşan öğretileri için I. Şapur'un himayesini kazanma veya pekiştirme girişimi olarak, iktidardaki Sasani hükümdarına bir eser ithaf etmesiyle bir adım daha ileri götürülmüştür. Maniheizm peygamber ile kral arasındaki ilişkiyi kutladılar; bu, el-Nedim'in Fihrist'teki (Dodge 1970, II.776) Mani'yi ilk kez gördüğünde Şapur'da meydana gelen fikir değişikliğini anlatan açıklamasında kanıtlanmıştır: Başlangıçta Mani'yi öldürmeyi amaçlayan Şapur, Mani'nin omuzlarının üzerinde iki lambanın parıldadığını gördü ve onun üstünlüğünü fark etti.³⁸ Kendisini Şapur'la tanıştırmamanın bir yolu, Šābuhragān'ın kalıntıları, havarinin kendisini kendi öğretilerinin tam merkezine yerleştirmeye çalıştığı bir çalışmaya işaret etmektedir: el-Biruni, Kronoloji adlı eserinde (207-8; çev. C.E. Sachau 1879, 189), Mani'nin kraliyet okurlarına yalnızca dünyevi kökenleri ("Kutha'nın üst kanalındaki Mardinu adlı bir köyde doğmuş") hakkında değil, aynı zamanda ilahi kökeni hakkında da bilgi verdiğini belirtmektedir: Her zaman zaman zaman bilgelik ve amelleri getiren havariler soyunun son elçisi. . . 39 Orta Farsça Mani tarafından bestelenen ve Mary Boyce'nin meydan okuduğu bir ortodoksluk olan ve eserin orijinal dilinin Aramice olduğunu savunan⁴⁰ Turfan'dan beş farklı el yazması Šābuhragān'dan parçalar içerir; bunlardan iki grup - M470 vb. ve M49 - güvenli tanımlamalardır, geri kalan üçü - M98 I ve M99 I, M7980 ve M506 - ortak terminoloji temel alınarak atanmıştır.⁴¹ Eserin 'eskatolojik' bölümleri (M470 vb.) David MacKenzie tarafından 1979 ve 1980 tarihli iki makalede düzenlenmiş ve tercüme edilmiştir; bunlar arasında kanonik Hristiyan İncillerinden alınan nihai hükmün kıyamet sahneleri de bulunmaktadır (bkz. Bölüm 1). Manfred Hutter (1992), 'kozmozgonik' parçaları (M98 I, M99 I ve M7980-M7984) Šābuhragān'a tahsis etmiştir; burada Mani'nin, evrenin yaratılışı ve amacı hakkındaki Yahudi-Hristiyan fikirlerini uyarlamasına ve geliştirmesine tanık oluyoruz (bkz. Bölüm 4). Bu kozmozgonik metinlerin tahsisinin güvenli olduğu ortaya çıkarsa, Šābuhragān açıkça Şapur'a Mani'nin kökenleri, amacı ve ³⁸ Bkz. S.N.C. hakkındaki mesajının renkli ama kapsamlı bir tanımını sağlamaya çalıştı. Lieu 1992, 76-8. ³⁹ Bu pasaj için bkz. Reck 2010. ⁴⁰ Boyce 1983, 1196-7. ⁴¹ Özellikle bkz. Reck 2010.

--- SAYFA 88 ---

77 Maniheizt Teoloji I: Teoloji ve Metin sonunda dünyanın dağılması. Eserin etkisi kesinlikle uzundu ve Maniheizt kanonun "Batılı" formülasyonlarında görünmemekle birlikte, yine de Mani'nin ilk takipçilerinden biri olan Koustaïos'a atfedilen bir Kıpti tercümesi olarak Roma dünyasında aktarılan önemli eskatolojik vaaz olan "Büyük Savaş Üzerine Vaaz"ı etkilemiş gibi görünüyordu.⁴² Yaşayan İncil Maniheizm'in kutsal metin geleneklerini hatırlarken, Hristiyan ve İslam sapkınlığı önemli ölçüde ortaya çıktı. Bir müjdeye sahip olduğu yönündeki Maniheizt iddialara yönelik şüphecilik; 'kafirlerin müjdelerini' Yeni Ahit'in kanonik müjdeleriyle olumsuz bir şekilde karşılaştıran, sapkınlık söyleminin tipik karşılaştırmalı dilinde ifade edilen bir şüphecilik. El-Biruni Kronolojisinde şöyle yazmıştır: Marcion ve Bardesanes mezheplerinin her birinin özel bir İncil'i vardır. . . Ayrıca Maniheiztlerin de kendilerine ait bir İncilleri vardır; bunların içerikleri başından sonuna kadar Hristiyanların öğretilerine karşıttır; ancak Maniciler bunları dini kanunları olarak kabul ederler ve bunun doğru İncil olduğuna, içeriğinin gerçekten Mesih'in düşündüğü ve öğrettiği şey olduğuna, diğer tüm İncillerin sahte olduğuna ve takipçilerinin Mesih'e karşı yalancı olduğuna inanırlar (The Chronology of Ancient Nations 23; çev. C.E. Sachau 1879, 27). Ne yazık ki el-Biruni'nin kesinlik eksikliği, burada söz konusu 'İncil'i tanımlamamızı engellemektedir ve onun bu eser hakkındaki tartışması öncelikle onun 'Yetmişlerin [Havarilerin] İncili' olarak tahrif edilmesiyle ilgilidir.⁴³ Bununla birlikte, eserinin ilerleyen kısımlarında el-Biruni, Mani'nin Yaşayan İncili'nin tartışmasız özünü eserin kısa bir tanımıyla sağlar: 'İncil'in yirmi iki harfine göre düzenlediği İncilinde, [Süryanice] alfabesiyle kendisinin Mesih tarafından ilan edilen Faraklit olduğunu ve peygamberlerin mührü olduğunu söyler.'⁴⁴ El-Biruni'nin eserinin sekizinci bölümündeki ilgisi genel olarak sahte peygamberler ve kehanetlerle ilgiliyken ("Sözde Peygamberler ve onlar tarafından aldatılan Cemaatler hakkında"), Yaşayan İncil'in kehanet bağlamına yaptığı vurgu şu ayetlerle de desteklenmektedir: işin diğer tanıkları. Metnin bazı bölümleri CMC, 66-70'te yer almaktadır (çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 156-9), özellikle açılış hitap formülü ('Ben, Mannichaeus, İsa Mesih'in havarisi'; bkz. Bölüm 2) ve bu alıntıların hakim teması, Mani'nin - birinci şahıs ağzından sunulan - 'Tanrı, Tanrı'nın Babası tarafından yaptığı peygamberlik görevinin doğasını anlatan tanıklığıyla ilgilidir. İsa ve onun (Mani'nin) İkizinin aracılıkları aracılığıyla Hakikat. Michel Tardieu, Mani'nin Yaşayan İncil'deki iddialarının Hristiyan İncili'ndeki iddialara göre şekillendiğini ileri sürer.⁴² Pedersen'in tartışmasına bakınız 1996, 115-52. 43 Bkz. Puech 1991, 380-1. 44 Eski Milletlerin Kronolojisi 207; trans. CE Sachau 1879, 190.

--- SAYFA 89 ---

78 Maniheizm'de İsa'nın Eski Ahit kehanetlerinin gerçekleşmesi olarak sunulması; Mani'nin kendisini İsa'nın kişiliğini ve öğretilerini yerine getiriyormuş gibi sunması; dört kanonik İncil'den ve Pavlus'un mektuplarından önemli pasajların yorumsal olarak ele alınmasıyla elde edilen bir sunum.⁴⁵ Çalışmanın, İsa'nın havarişel kimliğini bulmanın bir yolu olarak Hristiyan kutsal metinlerini yorumsal olarak ele alması olasılığını inkar etmiyoruz. Mani – Şābuhragān'ın yorumlayıcı çekirdeğini karşılaştırm (bkz. Bölüm 1) – Yaşayan İncil yine de, Mani'nin hayatı ve eylemlerinin anlatısal anlatımının hakimiyetinde olması anlamında, yalnızca Yeni Ahit İncillerinin edebi formatını takip etmemiş gibi görünüyor; daha ziyade eserin Evanjelik statüsünü belirleyen, edebi biçiminden ziyade eserin içeriği ve Mani'nin öğretilerine ilişkin "iyi haberler"i duyurmasıdır. Dolayısıyla bu bakımdan, yorumcuların Nag Hammadi'de ortaya çıkarılan Gerçeğin İncili Valentinian eserine atfettiği vaaz niteliğindeki rolle karşılaştırılabilir.⁴⁶ Yaşayan İncil, Mani'nin bir hakikat havarisi olarak vasıf beyanını ve onun öğretilerinin ilahi kökenini vahiyşel bir bağlam içinde ortaya koyan eseri temsil ediyordu. Bu nedenlerden dolayı, bu eserin neden Maniheizt kanonun başında yer aldığı ve müritlerinin kütüphanelerinde neden vazgeçilmez olduğu açıktır. Gerçekten de, yayılım aralığı, parçaları Orta Asya'dan ele geçirilen Orta Farsça (M17) ve Soğdca (M172) dillerine çevrilmesinin kanıtlarından görülebilir (çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 157-8). Yaşayan İncil'in İran parçalarının önsözünde ayrıca, Görkemli İsa ve Işığın Kızı (Bakire) de dahil olmak üzere, Maniheizt panteondaki önemli tanrılara övgüler yer alır; bu, eserin en azından bazı bölümlerinin Bema festivali sırasında yüksek sesle okunduğunu ve kapsamlı ayinlerin bir parçasını oluşturduğunu düşündürür.⁴⁷ El-Biruni'nin de belirttiği gibi, eserin iç bölümü Alef'ten Alef'e kadar Süryanice alfabesinin 22 karakterini takip ediyordu. Taw: Alef döneminde aktarılan öğretinin bir kısmı Turfan metni M17'de verilmektedir. Her ne kadar 'devam eden çalışma'nın bir örneği olsa da, Medinet Madi'nin en az iyi korunmuş kodeksi olan Synaxeis kodeksi üzerinde yapılan araştırma, bu çalışmanın Yaşayan İncil'den çok sayıda alıntı içerdiği ve aslında Karen King'in (çalışmanın birçok transkripsiyoncusu ve editörlerinden biri) kodeksin bu kodeks için geçerli olduğu yönündeki öneriyi öne sürdüğü noktaya kadar hakim görüş olan metin üzerinde bir yorum olarak hareket etmekten çok daha yakından ilişkili olduğu yönünde daha net bir değerlendirmeye doğru ilerliyor. 'ayinsel okumaya yönelik bir biçimde sunulan Yaşayan İncil'in kendisidir. Synaxeis sayısı [yani, çalışmadaki 'alt bölümlere' atıfta bulunan 'toplantılar' için Gk] - kabaca elli - yıllık bir döngünün haftalık okumalarını gösterebilir.⁴⁸ Çalışmanın baş editörlerinden biri olan Wolf-Peter Funk tarafından 2009'da yazılan bir makale, kodeksten kendi şaşırtıcı çevirilerinden bazılarını gün ışığına çıkardı; ilk bölümler veya 'söylemler' (45 Tardieu 2008, 36. 46'nın ardından Bkz. Robinson 1990, 38-9. 47 Bkz. Klimkeit 1993, 146. 48 King 1992, 286).

--- SAYFA 90 ---

79 Maniheizt Teoloji I: Teoloji ve Süryanice alfabesinin metin harfleri) Mani'nin mitolojik fikirlerinin ayrıntılarını ve Mani'nin diğer rakip inançların öğretilerini (ve hatalarını) vurgulama konusundaki endişesini gösteren daha sonraki söylemleri içerir: özellikle bir pasaj, Mani'nin Hindistan'a yaptığı yolculuğun ayrıntılarını ve onun isimsiz bir bölgenin mezhepleri ve kastlarıyla karşılaşmasının ayrıntılarını anlatır; buna "Kast sınıfı"nın ölçülü ama eleştirel bir değerlendirmesi de dahildir. Brahmanlar. . . Onların [yasalarına] yakından baktım ve liderlerin ve öğretmenlerin . . . kehanet ve [çilecilik], özel becerilerde. . . kafalarındaki saçlar. Onlar kendi öğretmenlerini dinlerler - hatta peygamberlerinden, babalarından bu yana.'49 Hayat Hazinesi Orta Asyalı Maniheiztlerin Mar Ammo'ya dinin uzak doğuya doğru yolunu açmasında yardımcı olduğunu düşündükleri eser (yukarıya bakın), sınırlı sayıda parça halinde varlığını sürdürüyor (başlangıçta en az yedi kitaptan oluşan bir çalışma); bu eserin ana teması Mani'nin kozmogonik unsurlarının aktarılmasıyla ilgiliymiş gibi görünüyor. öğretiler. El-Biruni, 11. yüzyıla ait Hindistan (Tahqiq mā lil-Hind) adlı eserinde, Pavlus'un Galatyalılara mektubunu hatırlatan bir dille, Mani'nin, Yaşayan Ruh'un kurtuluşunu düzenlemekten sorumlu tanrılardan biri olan Üçüncü Elçi (= ışık parçacıkları: bkz. Bölüm 4) tarafından ortaya çıkarılan formların (meleksel ordular) doğasını tartıştığı görünen Hazine'nin bir bölümünden alıntı yapar (3. 28).50 Üçüncü Haberci'nin soteriolojik süreçteki rolü, aynı zamanda Augustinus'un Maniheizm karşıtı özeti olan İyinin Doğası Üzerine kitabının 44. bölümünde alıntılanan eserin bir bölümünde de açıkça görülmektedir (çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 159-60), bu eser, 'Arhontların Baştan Çıkarılması' olarak anılan kozmogonik olayı anlatır: Üçüncü Haberci'nin burada yaşadığı bir olay. ilahi formlarını, formların güzelliğinden büyülenen ve esir tuttukları canlı ruhu (meni olarak) boşaltan kötü arkonlara (güçlere) maruz bırakır. Mani'nin cinsel çağrışımlar yapan imgeler kullanması, tahmin edilebileceği gibi, Augustine gibi sapkın bilimcilerin öfkelerini artırdı: Bu arada, bu tür imgeler, Maniheizt ritüeli, cinsel nitelikteki mitolojik dili kasıtlı olarak ritüel uygulamalarla ilişkilendiren sapkınlık bilimsel bir strateji tarafından belirlenen, insan sperminin tüketimini içeren bir iftira niteliğindeki girişimin arkasında yatıyor olabilir (Augustine tarafından ortaya atılmıştır, On Heresies 46. 9; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 144):51 Mantık onların erkeklere görünmelerini gerektirdiğinde, bir anda kendilerini güzel bakireler şeklinde gösterirler. Yine kadınların yanına gelmek zorunda kaldıklarında bakire görünümünü bir kenara bırakıp sakalsız erkek çocuk görünümüne bürünüyorlar. Bu güzel manzara karşısında şevkleri ve şehvetleri artar ve bu şekilde o kötü düşüncelerin hapishanesi kırılır ve aynı (varlıkların) üyelerine bağlı tutulan canlı ruh 49 Funk 2009, 123. 50 Alberuni's India 3.19; trans. CE Sachau 1910, I.39. 51 Bu konu hakkında bkz. Goehring 2000.

--- SAYFA 91 ---

80 Maniheizm bu fırsatla serbest bırakılır ve kaçır ve kendi doğal unsuru olan en saf havayla karışır (Augustine, On the Nature of the Good 44, çev. J. Burleigh, Gardner ve Lieu 2004, 159-60).⁵² Hazine'den ek bir parça da Augustine tarafından, Augustine ile Felix arasında Hippo'da düzenlenen bir kamuya açık tartışmanın kaydı olan Felix'e Cevap adlı eserinde korunmuştur. Maniheist öğretmen, MS 404. Hazine'den alınan bu parça özellikle önemlidir çünkü Mani'nin, insanın kurtarılmayı isteyip istemediğine dair bir seçim yapabileceği fikrine olan bağlılığını vurgulamaktadır (Özgür İrade doktrininin bir yönü), Mani teolojisinin bir özelliği, Mani'nin teolojisinin, insan doğası hakkındaki Maniheist öğretiyi sabit bir gidişat üzerinde sabitlenmiş olma duygusuyla tanımlanan şekilde karakterize etmeye çalışan Katolik polemiklerinin ağırlığı altında sıklıkla kaybolmuş olmasıdır. Maddenin (= insan bedeninin) irade üzerindeki yozlaştırıcı etkisinden etkilenen günahkarlık (Determinizm olarak anılır: bkz. Bölüm 4): Ancak ihmalleri nedeniyle bu ruhlar, daha önce bahsedilen ruhların kirliliğinden arınmalarına izin vermediler ve Tanrı'nın emirlerine bütünüyle itaat etmediler ve kurtarıcıları tarafından kendilerine verilen yasayı tam olarak yerine getirmek istemediler ve kendilerini olması gerektiği gibi yönetmediler. . . (Augustine, Felix'e Karşı 2.5: çev. R. Teske 2006, 301). Kıpti eseri The Chapters'da (91.230; çev. I. Gardner 1995, 237-8), Mani, dinin emirlerine şaşmaz bağlılığıyla (bkz. Bölüm 4) doğrudan kurtuluşa ulaşan ve böylece İhticilerin ruhun yeniden doğuşunu gerektiren olağan kaderinden kaçınan idealleştirilmiş bir İhticinin kaderiyle ilgili bir müritle yaptığı soru-cevap oturumu sırasında Hazine'ye atıfta bulunur. ruhun nihai kurtuluşuna bir adım daha yakın olan geliştirilmiş bir form (yani bir Seçilmiş kişinin bedeni). Mani bu idealleştirilmiş İhticiden bir 'arketip' (Gk tupos) olarak söz eder: 'Tıpkı iyi inci gibi [krş. Matta'nın müjdesi 13.45-6], sizin için Treasure of Life'ta yazdığım ve paha biçilmez olandır' (91.230.7-9; çev. I. Gardner 1995, 237). Buna ek olarak Mani, Hazine'de tüm İhtitenlerin (yani idealize edilmiş 'tipler' olmayanların) ruhlarının nihayet serbest bırakılması ve arındırılması için ne yapmaları gerektiğini ortaya koyduğunu da belirtiyor (Bölüm 91.230.20-3). Yirminci yüzyılda Maniheist araştırmalarındaki eğilimler (bkz. 1. Bölüm), 'Hazine' başlığının, Mandeian ve Maniheist edebi gelenekler arasında bir karşılaştırma noktası olarak kabul edildiği anlamına geliyordu, çünkü Mani'nin çalışması, Manda kutsal yazıları olan Ginza (yani Hazine) ile benzer bir başlığı paylaşıyordu.⁵³ Bununla birlikte, Mani'nin Hristiyan (ve aslında İncil'e ait) köklerine ilişkin artan farkındalık, kutsal metinlerin etkisi anlamına geliyordu. çünkü eserin başlığı ihtimal dışı değildir (krş. Matta 6. 19-21). ⁵² Bkz. Moon 1955, 226-34. ⁵³ Widengren 1965, 77.

--- SAYFA 92 ---

81 Maniheist Teoloji I: Teoloji ve Metin Pragmateia Bu çalışma hakkında kesin olarak çok az şey söylenebilir. Maniheist kanonun pentatökal anlatımlarında Pragmateia, Gizemler Kitabı ve Devler Kitabı ile birlikte yer alır: 'bu üç kutsal yazı tek bir yazıdır, ışık İkizinin [yani Syzygos'un] armağanlarıdır'.⁵⁴ İçeriğini belirlemeye yönelik daha önceki girişimlerde, bir dizi varsayım öne sürülmüştür; bunlardan biri Pragmateia'yı 'Patticius'a Büyük Mektup' ile aynı hizaya getirmiştir (örn. el-Nedim'den "Fattuk'a uzun mektup"; yukarıya bakınız), bu mektup Mani'nin Vakıf mektubuyla (Roma dünyasında dolaşan ve hatırı sayılır bir etki yaratan mektup) bir ölçüde haklı olarak ilişkilendirilmiştir. Çalışmaya ilişkin yargısını büyük Augustinusçu ve Maniheist bilim adamı Prosper Alfarc'in (hala vazgeçilmez, iki ciltlik, Fransızca yazılmış bir eseri olan The Manichaeen Scriptures'ın 1918'den 1919'a kadar yazarı) fikirlerine dayandıran Francis Crawford Burkitt, Pragmateia'ya ve 'Patticius'a Büyük Mektup'a tek ve aynı eser olarak birbirinin yerine gönderme yapabildi.⁵⁵ Diğer yorumcular daha fazlası olmuştur. Geo Widengren'in şu ifadesiyle örneklenen ihtiyatlı bir itidal tutumu: 'İçerik muhtemelen pratik etik türdendi, ancak ne yazık ki içeriğiyle ilgili parçalar, alıntılar veya ifadeler bulunmadığından bu çalışma hakkında yorum yoluyla kesin hiçbir şey söylenemez. . .'.⁵⁶ Kanonun Kıpti, Arapça (Fihrist: Dodge 1970, II.798) ve Çince (Gardner ve Lieu 2004, 155-6) anlatımlarında sadık bir şekilde aktarılan eserin Yunanca başlığı (Pragmateia = Treatise) şaşkınlıkla çevrelenmiştir. Mani bizzat bu Süryanice esere Yunanca bir başlık mı verdi? Michel Tardieu, pragmateia teriminin klasik tarihçiler tarafından (örneğin, Polybius'un Yunan Tarihleri'nde) geçmiş olayların ve kişiliklerin, özellikle tarih öncesi olayların efsanevi anlatımlarının sistematik bir şekilde ele alınmasını ifade etmek için kullanılmasıyla ilişkili olarak ele aldığı inceleme hakkındaki teorisinin başlangıç noktası olarak eserin başlığını almıştır: 'Klasik öncesi dönemin Yunancasında, (gramatik olarak tekil) ifade böyledir. troikè pragmateia, Truva Savaşı'na ilişkin bir "inceleme"yi değil, Truva Savaşı'nın efsanevi anlatımlarını - ya da daha basit bir ifadeyle efsaneleri - ifade eder. Dolayısıyla bu efsaneler (pragmateia), mitlerle (muthoi) veya mitolojik icatlarla (muthologika) eşanlamlıydı'.⁵⁷ Eserin başlığına ilişkin bu açıklama, Pragmateia'yı (Chin po-chia-ma-ti-yeh) 'geçmişe tanıklık eden eğitim kitabı'⁵⁸ olarak tanımlayan sözde Çin Özeti'nin (S3969) Pragmateia için sunduğu kanıtlarla gerçekten örtüşüyor. Tardieu'ya göre Pragmateia, Maniheistlere evrenin kökeni ve doğası hakkında kapsamlı bir açıklama sunan farklı anlatı fikirlerinin bir koleksiyonu olan Mani'nin kozmogonisi olmalıdır. Tardieu'nun Pragmateia'dan aldığı bu efsanevi materyale, sekizinci yüzyılda yaşamış Nestorian tarafından kapsamlı bir şekilde alıntı yapılmış ve yalanlanmıştır. Gardner ve Lieu 2004, 154. 55 Burkitt 1925, 32; 66. 56 Widengren 1965, 77-8. 57 Tardieu 2008, 42. 58 Çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 156.

--- SAYFA 93 ---

82 Maniheizm Hristiyan, Theodore bar Koni: Dolayısıyla Tardieu'nun yargısı, Pragmateia'nın içeriğine ilişkin kanıtların bu geç Hristiyan eserinde bulunabileceği yönündedir.⁵⁹ Theodore'un Süryanice eseri Scholia Kitabı'nın 11. bölümü (Syr. memra), Işık ve Karanlık arasındaki büyük kozmik çatışmayı çevreleyen olaylar ve koşullar hakkında 'Kötü Mani'nin öğretilerini doğrudan alıntılarla ortaya koyar ve şu şekilde biter: Adem'in Görkemli İsa tarafından 'gnostik tarzda' uyandırılması (bkz. Bölüm 4).⁶⁰ Mani ve Theodore'un her ikisi de Süryanice'nin edebi kullanımını paylaştığı için, Theodore'un eserinin de Mani'nin baş tanrıların, güçlerinin ve yayılımlarının kimliklerini belirtmek için kullandığı aynı veya benzer isim ve terimleri aslına sadık bir şekilde aktardığı varsayılır.⁶¹ John C. Reeves'in (1992, 197) gösterdiği gibi, Maniheizm Theodore tarafından alıntılanan çalışma, Mani'nin Yaratılış kitabının altıncı bölümüne dayanan Gözcüler ve Devler (1 Enoch 6-11) efsaneleriyle ilgili Yahudi Enoch geleneklerine olan ilgisini ve bunları kullandığını açıkça göstermektedir. Tardieu'nun Pragmateia'yı Theodore'un Scholia Kitabı'ndaki pasajlarla özdeşleştirdiği kabul edilirse, Mani'nin bu çalışmada yalnızca evrenin Maniheizm dönemlendirmesinin Başlangıç ve Orta zamanlarını çevreleyen efsanevi malzemeyi sağlamakla ilgilendiği anlaşılmalıdır.⁶² Tardieu'nun argümanı geçerliyse -ki aksi yönde şüphe etmek için çok az neden var- Pragmateia tartışmasız Mani tarafından yazılmış en tarihsel açıdan en önemli eserdir; Maniheizmin muhaliflerinin çoğunun dine meydan okuma ve onu zayıflatma çabaları sırasında sürüklendiği Maniheizm kozmogonik dramaya yöneldi. Bu nedenle yüzyıllar boyunca Mani ve Maniheizm'in kültürel temsilleri neredeyse yalnızca Mani'nin öğretilerinin efsanevi unsurlarına odaklanmıştır ve özellikle Batı dünyasının tarihsel hafızasında hatırlanan Maniheizm'in baskın izlenimini şekillendiren de Theodore'un ki gibi anlatımlardır. Tardieu'nun tersi yönde ilerleyen Iain Gardner ve Samuel Lieu'nun 2004 tarihli kaynak kitabı Manichaeen Texts from the Roman Empire'da Mani'nin Pragmateia'sına yapılan atıfların ortaya çıkmasıdır. Gardner ve Lieu, Mani kutsal metinleri (151-75) hakkındaki bölümlerinde, 'Mani'nin isimsiz bir eserinden, muhtemelen Pragmateia'dan' ihtiyatlı bir başlık altında, altıncı yüzyılın başlarında Antakya patriği Severus tarafından 123. vaazında alıntılanan ve çürütülen bir Maniheizm eserinden alıntılar sunar (Yunanca yazılmış, ancak şimdi Süryanice tercümesi günümüze ulaşmıştır).⁶³ Aralarında dikkate değer bir fark vardır. ⁵⁹ Theodore bar Koni'nin tarihsel bağlamı Hunter 2005, 165-78 tarafından tartışılmıştır. ⁶⁰ Kapsamlı bir yorum içeren İngilizce çeviri için bkz. Reeves 1992, 189-205. Theodore'un özgeçmişinin A. Yohannan tarafından çevrilmesiyle birlikte Williams Jackson'ın (1932, 221-54) yorumu önemini koruyor. ⁶¹ Bkz. S.N.C. Lieu 2005, 245-54. ⁶² Her ne kadar Sundermann 2005, 382'nin işaret ettiği gibi, Maniheizm'den vazgeçmeye ilişkin Kısa Yunanca formül (ed. Adam 1969, 94), eserin başlığını 'Her Şeyin İncelemesi' olarak taşır. ⁶³ Çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 160-3. Bir İngilizce trans. detaylı yoruma Reeves 1992, 165-83'te de ulaşılabilir.

--- SAYFA 94 ---

83 Maniheizm Teolojisi I: Teoloji ve Metin Severus'un vaazında sunulan Maniheizm eser ve üç yüzyıl sonra Theodore bar Koni tarafından alıntılanan Maniheizm eser: Maniheizm dramatis kişilik listesinde görünen mitolojik isimlerin sağlanması konusunda Enoch geleneğine borçlu olan ikinci eserin borcu, 'soyut, neredeyse felsefi tat' ile tezat teşkil etmektedir (Reeves 1992, 173) Severus tarafından alıntılanan çalışma. Tuhaftır ki, Gardner ve Lieu, Severus'un vaazını kayıp Pragmateia için olası bir aday olarak seçtikleri konusunda hiçbir açıklama yapmıyorlar ve bu editörlerin kafasında, eserin Yunanca başlığı ile başlığın, eserin kendi tasarladıkları şekliyle niyetini yansıttığına dair söylenmemiş bir varsayım arasında bir bağlantı kurulabileceği varsayılabilir, yani Mani'nin kendi karmaşık Yahudi-Hristiyan mitinin rasyonel bir açıklamasını sağlama girişimi. Helen izleyicisinin entelektüel hassasiyetleriyle. Bununla birlikte, Tardieu'nun Pragmateia tanımını efsanevi malzemenin açıklanmasıyla ilgili olarak ele alırsak, Severus tarafından alıntılanan Maniheizm eserin, Mani'nin etkili kozmogonik eseri için muhtemel bir aday olmadığı görülmektedir, çünkü rasyonalistler için efsanelerden kaçınmak Severian-Maniheizm eserin en çarpıcı özelliğidir.⁶⁴ Gizemler Kitabı Yukarıda belirtildiği gibi, Mani'nin yazılarında gündeme getirdiği temalar ve meseleler, Mani'nin bir öğrenci olarak hayatından ne ölçüde etkilenmiştir? İlahi bir kaynaktan gelen bir dizi vahiyden haberdar olan Hristiyan öğretmen ve özellikle de Mani'nin bir havari olarak yaşamının temel bir unsuru olarak tasavvur ettiği peripatetik dini görev duygusu, Maniheizm araştırmalarında nadiren tartışılır. Bununla birlikte, geç antik dönem Sasani imparatorluğunun dinsel açıdan çeşitlilik gösteren doğası (Pers topraklarını belirleyen sınırların her tarafında görülen kanıtlardaki çeşitlilik) göz önüne alındığında, Mani'nin yaşayan diğer inançlar ve geleneklerle karşı karşıya gelmesi ve bu etkileşimlerden bazılarının onun yazılarının kapsadığı konulara yansması beklenebilir. Bu tür dinsel ve kültürel alışverişin kanıtlarının, Mani'nin Gizemler Kitabı için Arap geleneğindeki yazarlar tarafından sağlanan tanıklıklarda fark edilebildiği görülüyor. Fihrist'te Mani'nin yazılarına ilişkin girişte el-Nedim, Safar al-Asrâr, yani Gizemler Kitabı olarak adlandırdığı eserin bölüm başlıklarını (Arb. bāb: Dodge 1970, II.797-8; cf. Tardieu 2008, 38-41) verir. Dolayısıyla Fihrist'in tanıklığına göre Mani'nin Gizemleri toplamda 18 bölümden oluşuyordu. El-Nedim'in bu eserinde sağladığı ayrıntılar, Maniheizm mektupların mektup başlıkları dışında, Mani'nin diğer yazıları için sağladığı ayrıntıları çok aşıyor ve bu dikkat, kısmen Gizemler Kitabı'nın olası hedefi ve konusuyla açıklanabilir. Eser, klasik felsefenin koruyucuları olarak şefaatçi rollerinin bir sonucu olarak 'yaratma ve ruh'la meşgul olduklarını gösteren Müslüman entelektüellerin özel ilgisini çekmiş olmalı.⁶⁵ Göz alıcı 64 Bkz. Reeves 1992, 170-4. 65 Drijvers 1966, 200-7.

--- SAYFA 95 ---

Bu bağlamda Maniheizm, eserin birinci, on iki ve on üçüncü bölümleriydi; bunların tümü, ruhun doğası ve beden ölümünden sonraki kaderi hakkında Bardaisan'ın fikirlerini benimseyen bir mezhep olan Bardesanitlerin öğretilerini çürütmeye ayrılmıştı. Sıklıkla geç antik dönem "Rönesans Adamı" olarak tanımlanan Bardaisan (ö. MS 222),66 yine de ikinci yüzyılın anlaşılabilir bir karakteri olmaya devam ediyor; ancak onun asıl doğumu ve Edessa'nın yönetici ailesiyle olan yakın bağlantıları, bir süre Abgar IX'un ('Büyük', hükümdarlık 179-216) saray mensubu olarak hareket etmesi nispeten güvenli bir biyografik geleneğe ait. Edessa'nın Roma imparatoru Caracalla'nın eline geçmesinden sonra (hükümdarlık 198-217), Bardaisan Ermenistan'a sürgüne gitmiş olabilir ve 222'de ölmüş olabilir.67 Al-Nedim, Bardaisan'ın kendisinden çok takipçilerine hayran olduğunu göstermektedir; Maniheizmlere yaptığı muamelenin hemen ardından Bardesanalılar (el-Dayşānīyah) hakkında kısa bir giriş de dahil olmak üzere, onların onlara ne ölçüde benzediğini gözlemler. ancak Maniheizmlerle tam olarak özdeşleştirilemeyen ve onların Vasit ve el-Basra arasındaki bataklık bölgelerdeki el-Bata'ih bölgesindeki tarihi konumlarına dikkat çeken el-Nedim'in de Muğtesile'nin kökeni olduğunu belirttiği bölge (Dodge 1970, II.806). Mani ve Maniheizm'in Bardaisan'ın öğretileriyle ilişkisi açık olmaktan uzaktır. Bununla birlikte, Bardaisan'ın dualistik-kozmogonik öğretilerinin belirli yönlerinin Mani'nin düşüncesi üzerindeki etkisine dair kanıtlar yorumcular tarafından kabul edilmektedir; buna rağmen, Gizemler Kitabı'nın işaret ettiği gibi Mani, Bardaisan'ın ruhun doğası ve ruh ile beden arasındaki ilişki hakkındaki öğretilerini çürütmekle ilgileniyordu. Aslında dördüncü yüzyılda Hristiyan ortodoksluğunun savunucularından biri olan Ephraim, Hypatius'a Hitap Eden Konuşmalar'ında (I. 122.26-31) Mani'ye saldırırken, Bardaisan'ı Mani'nin öğretmenlerinden biri (diğeri Marcion'dur) olarak tasvir etmeye hevesliydi ve şunu ekliyordu: 'Mani başka bir çıkış yolu bulamadığı için istemeyerek de olsa Bardaisan'ın açtığı kapıdan içeri girdi.'69 Ancak biz buna ihtiyacımız var. Burada başka bir sapkınlık bilimsel basmakalıp söze, yani zamanın "kafirlerini" büyük bir yıpratıcı etki zincirinde birbirine bağlamaya karşı dikkatli olmak gerekir; bu, köklerinin "havari karşıtlığı" şeklindeki ataerkil kavramına dayandığı endişesidir (bkz. Bölüm 2). Mani'nin kendisini Bardaisan'ın öğretilerine ve takipçilerine doğrudan karşı çıktığı ve Ephraim'in işaret ettiği gibi Bardaisan'ın bir "gizemler kitabı" (şu anda kayıp) yazmış olduğu gerçekler ortadadır; bu da Mani'nin benzer adlı eserinin Bardesan öğretilerinin eleştirel bir yeniden değerlendirmesini sunduğunu ve onun "gizemler" hakkındaki talimatlarının Bardaisan tarafından sunulanların yerine geçtiğini öne sürer.70 Tardieu tarafından dört parça tespit edilmiştir: el-Biruni'nin Hindistan'ı orijinal olarak Mani'nin çalışmasına aitti; üçü 13. bölümden ("Yaşayan Ruhla İlgili Bardesanalıların Reddi" başlıklı) ve biri 15. bölümden ("Evrenin Korunması" başlıklı). 13. bölüme ait parçalar, Mani ve Bardaisan'ın 66 Cf.'si arasındaki ana tartışma alanlarından birini açığa çıkarıyor. S.N.C. Lieu 1992, 55. 67 Bkz. Drijvers 1966, 217-18. 68 Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 59. 69 Çev. Drijvers 1966, 225. 70 bkz. Drijvers 1966, 163.

--- SAYFA 96 ---

85 Maniheist Teoloji I: Ruh ve beden arasındaki ilişkiye ilişkin Teoloji ve Metin öğretileri, bu da iki formun doğasına ilişkin farklı görüşlere işaret eder. Bedenin ruhun arınması ve saliverilmesinde bir engel olduğu yönündeki büyük ölçüde (mutlak olmasa da) karamsar bir görüşü aktaran (bkz. Bölüm 4) insan bedeni ve ruhun 'karışık mirası' şeklindeki Maniheist fikrin (BeDuhn 2002, 89) aksine, Mani'nin Bardesancı antropolojiye yönelik eleştirisi, Yaşayan Ruhun özgürleşmesinde bedene merkezi bir rol atfeden bir geleneği ortaya çıkarır. Bu nedenle, bu anlamda, Bardesan'ın beden hakkındaki öğretisi alışılmadık derecede iyimserdir; bu fikir, dünyada kötülüğün oluşmasında veya devamında maddeye bir rol atfetmeme kararından ortaya çıkan bir fikirdir (Mani'ye karşı): Başka bir yerde, [Mani] şöyle der: 'Bardesan'ın partizanları, yaşayan ruhun leşte [yani bedende] yükseldiğini ve arındığını düşünürler, ikincisinin ruhun düşmanı olduğunu, leşin onu engellediğini bilmezler. ruhun dirilmesinden, bunun nefis için bir zindan ve elem dolu bir azap olmasındandır. Eğer bu insan figürü gerçek bir varlık olsaydı, yaratıcısı onun yıpranmasına, yaralanmasına izin vermezdi ve onu rahimdeki sperm yoluyla çoğaltmaya zorlamazdı' (Alberuni's India 5.27; çev. C.E. Sachau 1910, I.55). Ancak Gizemler Kitabı'nın tamamen Bardaisan'ın teolojik mirasına meydan okumaya ne ölçüde adanmış olduğunu anlamak zordur. Çalışmanın diğer temel kaygısı yine Mani'nin önemli apokrif yazıları tefsir yoluyla ele almasıydı; bu, onun ilahi olarak onaylanmış havariler çizgisinin son noktasında yer aldığına dair kendi iddiasının bağlamsallaştırılmasına yardımcı oldu: altıncı bölümün başlıkları ('El-Yamin'in Fethinden Sonra Tanıklığının Başlangıcı': el-Yamin = 'adil' = Enoch? Bkz. M. Tardieu 2008, 39) ve onuncusu ("Adem'in İsa Hakkında Tanığı") muhtemelen Hanok ve Adem'e ışığın havarileri olarak atfedilen sözde epigrafik yazıların CMC'de alıntılanan kıyamet eserleriyle aynı olmasa da benzer olabilecek şekilde ele alındığını göstermektedir. Tarihçi el-Ya'qubi, Gizemlerin "peygamberlerin alametleri"ne yönelik bir saldırı içerdiğini, muhtemelen Musa'nın da dahil olduğu Maniheist peygamberlik havarileri ailesinin bir parçası olmadığı düşünülen kişilere bir meydan okuma içerdiğini belirtmiştir (aşağı bakınız), Mani açısından bu endişe "Peygamberler" ile ilgili 17. bölümde yer bulmuş olabilir.⁷¹ Gizemlerin kıyametleri ele alış akılda tutulduğunda şunu da belirtmekte fayda var. Mani'nin, el-Biruni tarafından korunan ve muhtemelen yine eserin 13. bölümüne ait olan eserin parçalarından alınmış, İsa'ya atfedilen bir deyişten alıntısı. Söz konusu alıntı, İsa'nın öğrencilerine ruhların göçü ve ilahi öğretileri kabul etmeyen ruhların kaderi hakkında talimat vermesiyle ilgilidir: 'Bunun üzerine [İsa] şöyle dedi: "Kendisine ait olan hakikati almayan her zayıf ruh, huzur ve mutluluk olmadan yok olur."⁷² El-Biruni bu söze şu açıklamayla başlar: 'Mani Eranşehr'den (yani İran imparatorluğundan) sürüldüğünde, Hindistan'a gitti, metem-71 See Reeves 1996, 52, nt. 29; ayrıca Tardieu 2008, 41. 72 Alberuni's India 5.27; trans. CE Sachau 1910, I.55.

--- SAYFA 97 ---

86 Maniheizm psikozunu Hindulardan almış ve kendi sistemine aktarmıştır.⁷³ Ancak, modern yorumcular tarafından Mani'nin Hindistan'ın ruh hali değişimi geleneğinden yararlandığının kanıtı olarak yorumlanan el-Biruni'ye karşı Sundermann, alıntının daha çok apokrif bir Hristiyan İncili'nden alındığını ve üçüncü yüzyıl Kıpti eseri Sadık Bilgelik (Pistis Sophia) ile paralelliklere işaret ettiğini ileri sürmüştür.⁷⁴ Devler Kitabı Mani'nin Enoch geleneğinde yer alan yazıların dili ve imgelerine aşinalık, onun Şābuhragān'unda ve Pragmateia'nın olası tanıklarında (yani Theodore bar Koni) ortaya çıkan renkli kozmogonik sahnelerden ve karakter kadrosundan açıkça görülmektedir. Kökenleri Yahudi tarihinin İkinci Tapınak dönemine uzanan metinlerin Mani'nin zihni üzerindeki hatırı sayılır etkisi, onun 1 Enoch olarak bilinen eserin ana bileşenlerinden birini ("Gözcüler Kitabı") yaratıcı bir şekilde yeniden tasavvur ettiğini gösteren parçalı kanıtlara yaklaştığımızda tamamen ortaya çıkar: Maniheizm Devler Kitabı olarak daha iyi bilinen bir hayal. Enoch geleneğinden, yeryüzüne gelen ve insanların 'güzel ve alımlı kızları' (1 En. 6.1)⁷⁵ ile birleşerek devasa yavrular (krş. Yaratılış 6. 1-4) üreten meleksi 'cennetin çocukları' (1 En. 6.2) olan gözlemcilerin (Gk egrēgoroi) efsanevi anlatımının ekstrapolasyonu ve ilgili konularda genişletilmiş bir söyleme dönüştürülmesi Mani'nin Devler Kitabı'nı karakterize eden kozmogoni ve kötülüğün doğası havarinin dehasına özgü bir şey değildi. Artık önemli miktarda ödünç aldığı anlaşılan Mani'nin çalışmasının ana kaynağı, parçalı metinlerin bir araya getirilmesiyle, bir zamanlar Ölü Deniz'in batı kıyısındaki Kumran'da ortaya çıkarılan kütüphaneden sorumlu mezhepçi Yahudi hareketinin elinde olan eski bir Devler Kitabı olarak belirlendi. Devler Kitabı gibi bir eserin Mani için çekiciliği, göksel alem ölümlü dünyayla çarpıştığında ortaya çıkan içgüdüsel sonuçları tasvir etmesinde yatıyordu: Mani'nin iki dünyanın karışımından duyduğu nefret, onun kültürel bakış açısı üzerindeki güçlü Yahudi etkisinin bir göstergesiydi; bu etki, Elchasaites'in Mezopotamya vaftizci topluluğunun "dünya görüşü" arasında şüphesiz mevcuttu. Aslına bakılırsa, Enoch edebiyatının ve daha spesifik olarak Kumran Devler Kitabı'nın (ya da en azından daha sonraki bir versiyonunun) Elhasaite kutsal metinler kanonunda bir yer bulması, en azından güçlü bir olasılık olarak değerlendirilmelidir, çünkü onların Yahudi kıyametlerine karşı bariz taraftarlıklarını biliyoruz: bu nedenle, Mani muhtemelen bu literatürle büyüdü, ancak aynı zamanda erken Hristiyanlığın teolojik hatları üzerinde büyük ölçüde kabul edilmemiş olsa da önemli etkisinin de muhtemelen dikkate alınması gerekir. aynı zamanda Mani ve yakın takipçilerinin 73 Alberuni'nin Hindistan'ının 5.27; trans. CE Sachau 1910, I.54. 74 Sundermann 1986, 16. 75 Çev. M. Siyah 1985, 27.

--- SAYFA 98 ---

87 Maniheizt Teoloji I: Teoloji ve Metin, aynı zamanda bu Yahudi efsanevi metinlerine aşına olan dini topluluklarla da karşılaştı.76 Mani'nin bir Devler Kitabı yazdığı bir süredir bilinmesine rağmen, bu başlık hem Maniheizt hem de antik heresiolojik kanon listelerinde ve erken modern dönem Maniheizt bilim adamlarının (özellikle Isaac de Beausobre) Mani'nin spekülatif düşüncesiyle Enochik bağlantıyı detaylandırmaya yönelik geçici girişimlerinde doğrulanıyordu. teoloji konusunda, Walter Bruno Henning'in çalışması, 1 Enoch'ta yer alan bilgiler üzerine inşa edilmiş bir Maniheizt eserin varlığına ilişkin ayrıntılı kanıtlar sunmuştur.77 Henning'in Turfan'daki İran parçaları üzerine çalışması, 1943'te, Orta Farsça, Soğdça ve Uygurca (karşılık gelenlerle birlikte) parçaların İngilizce tercümesi ile birlikte harf çevirisi içeren Kawān'ın (Devlerin Orta Farsça unvanı) yeniden inşasıyla doruğa ulaştı. Kıpti dilindeki Maniheizt metinler ve Arapça kaynaklardan sağlanan tanıklar) Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu Bülteni'nde yayınlandı. Henning'in makalede iddia ettiği gibi, "[i]Orta Asya'daki yolculuklarında Devler Kitabı'nın hikayeleri yerel geleneklerden etkilenmiştir":78 Eski İran bilgisinden alınan isimlerin, iki dev Ohya ve Ahya'nın - Şemihaza'nın (1 Hanok'un baş mürted Gözcüsü) dev yavruları) Aramice adlarını belirtmek için dev Sahm (kavi) ve Eserin Soğd versiyonundaki Pat-Sahm79, Mani'nin Yahudi ve İran efsanevi malzemelerini bir araya getirme girişimini temsil ediyordu. Bununla birlikte, eserin tercümelerinde ortaya çıkan diğer değişikliklere dair delillerin yanı sıra, Henning, Mani'nin Asya'daki daha sonraki müritlerinin, muhtemelen kendi dinini tebliğ etme amacıyla, ona yerel bir "tat" katmak için eseri değiştirdiği sonucuna varmıştır (ayrıca bkz. onun 52-3 hakkındaki yorumları: '[Mani] İran mitolojik geleneğinden yararlanmamıştır'). Bununla birlikte, Devler Kitabı'nı Mani'nin senkretik yeteneklerinin ve tutkularının temel kanıtı olarak sunan argümanlar ortaya çıkmaya devam etti: Bu bağlamda Widengren'in (1965, 78-80) çalışmasının değerlendirmesi dikkate değerdir: ' . . . hiçbir şey [Mani'nin] İran'ın mitsel-tarihsel geleneğini Süryani-Hristiyan tarihi bakış açısıyla harmanlamaya çalışması gerektiğinden daha doğal olamaz.' John C. Reeves'in belirttiği gibi (1992, 30-1), Henning'in çalışması, Mani'nin Devler Kitabı'nın kompozisyonunda 1 Enoch'un ilgili bölümlerinin Aramice versiyonuna erişimi olduğu varsayımına yol açmıştır. Bununla birlikte, Kumran'daki tomarların keşfedilmesi ve deşifre edilmesiyle ve özellikle Kumran araştırmalarının ilk öncülerinden biri olan Józef T. Milik'in araştırması sayesinde, daha eski, prototip bir Devler Kitabı'nın var olduğu açıklığa kavuştu.80 Kumran'daki Aramice parçaların Maniheizt Turfan parçalarıyla karşılaştırılması, ikincisinin "en azından kısmen, ele geçen metne çok benzer bir metne dayandığını" gösteriyor 76 Bkz. Sundermann 1994. 77 Bkz. Reeves 1992, 9-49. 78 Henning 1943, 55. 79 Henning 1943, 70. 80 Bkz. Milik 1976, 298-310.

--- SAYFA 99 ---

88 Maniheizm Kumran',⁸¹ Mani'nin eseri kendi amaçlarına uyacak şekilde tam olarak nasıl uyarladığı büyük ölçüde varsayımsal olarak kalsa da.⁸² Bununla birlikte, Henning'in 1943 tarihli makalesinde belirttiği gibi, Mani tarafından geliştirilen ve onun Tanrı'nın kusursuz iyiliğini savunmaya hizmet eden teodise, mürted meleklerin (Gözcülerin) kökenlerinin Işık Krallığı'nda (yani Cennette) olmasına izin veremezdi. Bu nedenle [Mani] onları ibislere, yani dünya inşa edilirken Rex Honoris'in (Onur Kralı = tanrısal bir figür) gözetimi altında göklerde hapsedilmiş olan ibislere dönüştürdü. İsyan ettiler ve yeniden yakalandılar, ancak iki yüz kişi yeryüzüne kaçtı. Mani ayrıca egrëgoroi (Kıpti dilinde korunmuştur, bkz. metinler L, M, P, S) veya daha doğrusu Aramice'de yr ['Gözcü'] (bir Orta Farsça parçasında, metin D) terimini de kullanmıştır, ancak doğu kaynaklarında çoğunlukla 'iblisler' olarak anılırlar. .⁸³ Hem Yahudi hem de Maniheizm taraftaki kanıtların parçalı doğasından dolayı, Mani'nin çalışmayı uyarlanabilir bir şekilde ele alma tarzı hakkında kendimizi tam olarak bilgilendiremiyoruz; Mani'yi mevcut Giants geleneğine neyin çektiğini de kesin olarak bilemiyoruz. Guy Stroumsa'nın öne sürdüğü gibi bu, Mani'nin eserinde "dini değere" sahip bir şey keşfetmesinin bir sonucu muydu ve bu onu "devler hakkında Gnostik bir anlayış geliştirmeye - şehvetli arkonlar ve onların tarih boyunca kötü eylemlerine dair yaygın bir efsaneye" itmişti?⁸⁴ Yoksa Stroumsa'nın (1984) da öne sürdüğü gibi, Mani'nin Yaratılış'tan gelen orijinal İncil metninin "gerçek bir yorumunu" sağlama çabalarının bir göstergesi miydi? (belki de 'onun [yani Gözcülerin anlatısının] İbranice İncil ile bağlarının kopmasını' temsil ediyor: 153)? Kesinlikle eserin dini değeri, Mani'nin bir ışık havarisi olarak öz farkındalığıyla birleştiğinde, onun kendi zihninde, Şābuhragān'ında kanıtlandığı gibi (bkz. Bölüm 1) belirli müjde metinlerini kendine mal etmesi ve yeniden tasavvur etmesinden farklı olmayan, efsanevi nitelikteki uzun süredir devam eden bir çalışmayı 'devralıp tamamlayabileceği' anlamına geliyordu. Ancak kesin olarak bildiğimiz şey, Maniheizm geleneğinde Devler Kitabı'na Mani tarafından yazılan bir eser olarak verilen öncelikli yer olup, Bölümler'de (148.355.11-14; Gardner ve Lieu 2004, 154) kanonlaştırılmasına ilişkin yorumlarda ve Pragmateia ve Gizemler Kitabı ile uyumunda belirtilmiştir. Dahası, Yaşayan İncil ve Yaşam Hazinesi gibi Devler Kitabı da dinin ilk müritleri için temel öğelerden biriydi: Turfan'dan alınan bir Part mektup parçası (M5815 II), Part'taki Merv'de bulunan bir kilise yetkilisinin (kilisenin başı olarak Mani'nin halefi Sisin (= Sisinnios olduğu varsayılır)) eserin bir kopyasını Ammo'ya (yukarıya bakın) göndermek için yaptıklarını kaydeder: 'Ve sevgili kardeşim Zurvandad'a çok ama çok minnettarım çünkü o, iyiliğiyle tüm kardeşlere göz kulak oldu. Ve şimdi elimde 81 Reeves 1992, 127. 82 Reeves 1992, 51-164'teki tartışmaya bakınız. 83 Henning 1943, 53. 84 Stroumsa 1984, 165.

--- SAYFA 100 ---

89 Maniheist Teoloji I: Teoloji ve Metin onu Zamb'a gönderdi ve sevgili Mar Ammo'ya ve Horasan (vilayetine) gönderdi. Devleri ve Ardahang'ı (Kitabını) yanına aldı. Ve Merv'deki Devler ve Ardahang'ın bir başka kopyasını (Kitap'ın bir kopyası) yaptım.'85 Devler hakkındaki son söz, Michel Tardieu'nun eserin gizli "siyasi radikalizmi" hakkındaki orijinal ve merak uyandırıcı önerisiyle ifade edilen, eserin pragmatik değerinin değerlendirilmesine bırakılmalıdır: Mani'nin kilisenin başındaki halefleri, onun Aramileri gibi, Devler Kitabı'nı Devler Kitabı'nda muhafaza ettiler. İran kralları artık kilisenin aktif düşmanları haline geldiğinden beri artık hiçbir amaca hizmet etmeyen Šābuhragān'ı kutsal metinlerden hariç tutuyordu. Hatta Devler Kitabı'nın bir nevi Šābuhragān karşıtı olduğu düşünülebilir. Aslında, yaşamının sonunda, "Partlar için"⁸⁶ Yahudi kitabının daha güçlü bir versiyonunu yazan Mani'nin (okuyucuları gibi), bu dünyanın güçlerine karşı nefretle karşı karşıya kalarak, orijinal devlerin şiddet ve yozlaşmalarında, tarihi imparatorlukların ve prenslerinin başına gelen başarısızlık ve ölümün kaderini görmüş ve okumuş olması imkansız değildir - ve bu, Orta Farsça'da "devler" için kullanılan kelime [kawān] gibi, daha da kolaydı. Sasani dönemi, 'zalimler' ile eşanlamlıdır. Maniheist Devler Kitabı bu nedenle alegori ve mit kisvesi altında siyasi bir kitapçık olarak tasarlandı ve algılandı.⁸⁷ Mektuplar Mani'nin "İsa Mesih'in havarisi" olarak kendi kendine belirlediği misyonun dinamik doğası, onun mektuplarından geriye kalanlarda da açıkça görülmektedir. Bununla birlikte, Mani'nin tüm yazılarında olduğu gibi, kalan kaynak materyalin parçalı doğasıyla ilgili olarak büyük sorunlar mevcut; bu sorun, Mani'nin elinden çıktığı iddia edilen ve yine de sahte olma ihtimali yüksek olan mektupların ortaya çıkmasıyla daha da karmaşıklaşıyor; bunların örnekleri arasında şunlar yer alıyor: • Muhtemelen Augustine'in en anlayışlı rakibi olan Eclanum'lu Julian'ın bir eserinde ortaya çıkan, Mani'ye atfedilen muhtemelen sahte 'Menoch'a Mektup';⁸⁸ mektup kullanıldı; Julian'ın zihninde Augustinus'un günah formülasyonunda Maniheist bir etkinin kanıtı olan şeyin kalıntılarını ortaya koyarak Augustine'i utandırmak için Julian tarafından yazılmıştır.⁸⁹ 85 Çev. J.P. Asmussen 1975, 23. 86 Bölüm 5.22-6'daki Maniheist kanon sıralamasında yer alan bir eserin başlığı, bazı yorumcular tarafından Devler Kitabı için alternatif bir başlık olarak alınmıştır; bkz. Tardieu 2008, 45. 87 Tardieu 2008, 46-7. 88 Bkz. Lössl 2001, pasim. 89 Çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 172-4; bkz. Stein 1998, 28-43; ayrıca Harrison ve BeDuhn 2001, 128-72.

--- SAYFA 101 ---

90 Maniheizm • Mani'ye atfedilen ancak beşinci yüzyıla ait dört mektup - biri Mani'nin "batılı müridi" Adda'ya gönderilenler de dahil olmak üzere - kristolojik konumlarını (İsa'nın tek doğası olduğu yönündeki) Mani'nin İsa hakkındaki fikirlerinden kaynaklanıyormuş gibi tasvir ederek başka bir sapkın kiliseyi (Monofizitler) Maniheizm fırçayla lekelemeyi amaçlıyordu.⁹⁰ • Doğulu şizmatik Maniheizm, Denawarlar'ın⁹¹ kendi inançlarını destekleme girişimleri. katı görüşlüler, Mani tarafından kendisine gönderilen ve Mani'nin Ammo'yu doğrudan doğru Maniheizm kilisesi uğruna çalışmakla suçladığı bir mektubu (Part dilinde) uydurarak, ünlü doğulu müridi Mar Ammo'nun anısını kendi amaçları için benimseyerek iddialarda bulunurlar.⁹² • Marcellus'a yazılan mektup, Archelaus'un Elçilerinin Mani'sine (5. 1-6) atfedilir; ancak yine de eserin kötü niyetleri bağlamında uydurulduğu açıktır. Mani'nin kullandığı mektup kuralları hakkında ayrıntılı bir bilgiyle yazıldığına dair pek çok işaret gösteriyor ki bu da Hegemonius'un eserini Maniheizm din ile özgün bir karşılaşma olarak sunmakla ilgilendiğini gösteriyor.⁹³ Mani'nin adını taşıyan mektup sahteciliği üretmeye yönelik çaba, Mani'nin Geç Antik Çağın en üretken mektup yazarlarından biri olarak kendisi için oluşturduğu müthiş şöhretin açık bir göstergesidir. Medinet Madi ve Turfan'daki metinlerin işaret ettiği gibi, Mani'nin mektupları bir araya toplanmış ve koleksiyonlarda dağıtılmıştır, ancak bu tür antolojilerden geriye kalanlar artık ciddi biçimde azalmıştır.⁹⁴ Ancak elimizdekiler, tercüme edilmiş çeşitli mektuplardan parçalardır; bunların tartışmasız en dikkate değer olanı Kellis'in yazıları arasında yer almaktadır. P.Kell.Copt olarak yayınlandı. Iain Gardner ve Wolf-Peter Funk tarafından 2007(a)'da yazılan 53 (envanter no. 'eski P93C ve diğerleri') Mani'nin Kıpti tercümesindeki mektuplarından oluşan bir koleksiyonun kalıntılarıdır: ayrıca P.Kell.Copt. 54 (env. no. 'eski P30/P55/P59B'), bunun da bir zamanlar Mani'nin mektuplarından birinin parçası olduğunu öne sürüyor.⁹⁵ P.Kell.Copt'a atıfla. 53'te Gardner, parçaların hep birlikte en az üç ayrı mektubun parçalarını oluşturduğunu belirtiyor; bunlardan biri On Kelimenin Mektubu, ona verilen başlık el-Nedim'in Mani'nin mektupları listesinden alınmış (Dodge 1970, II.799), bu da Mani'nin mektuptaki teselli edici ifadesine tekabül ediyor: '[Ben] bu on kelimeyi senin için kalbini rahatlatmak için yazdım, çocuğum.'⁹⁶ 90 Çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 174-5; bkz. Lieu 1994, 109-12. 91 Bkz. S.N.C. Lieu 1992, 220. 92 Mektup, Sis'in'in(?) Devleri Ammo'ya gönderme niyetini ayrıntılarıyla anlatan tarihselleştirici metnin (M5815 II) bir parçasıdır; bkz. M. Boyce 1975, 50, metin r; daha fazla yorum ve trans. H.-J. Klimkeit 1993, 259-60. 93 Bkz. Gardner 2007b, 33-48. 94 Narmouthis'teki mektup koleksiyonunun geri kalan 20 yaprağının açıklaması Gardner 2001, 97-100; Orta Asya mektup geleneği için bkz. Sundermann 2009b, 259-77. 95 Gardner 2007a, 84-93. 96 P.Kell.Copt. 53.52.17-19; trans. I. Gardner 2007a, 75.

--- SAYFA 102 ---

91 Maniheist Teoloji I: Teoloji ve Metin Bu bölümün açılış bölümünde belirttiğimiz gibi, Mani'nin mektup yazmaya olan ilgisi, Mezopotamya içindeki ve dışındaki ilk topluluklarının günlük kaygılarına odaklanmış gibi görünüyor. Bu tür kaygılar Mani tarafından, muhtemelen bir dizi vaaz, eğitim ve öğüt niteliğindeki kisvelere bürünen mektupları aracılığıyla karşılandı.⁹⁷ Bu nedenle, Mani'nin mektupları, ünlü açılış formülünde de açıkça görüldüğü gibi, otoritesine dair açık ifadeler taşıyordu: 'Manichaios [Syr. 'Mânî hayyâ' = 'Yaşayan Mani'], Jesus Chrestos'un havarisi [Gk: 'iyi'98] ve benimle birlikte olan tüm kardeşler" (P.Kell.Copt. 53, 12.1-3; Gardner 2007a, 74'teki gibi). Dolayısıyla bu anlamda, Mani'nin, yokluğunda toplulukları için etkili bir varlık olarak hizmet edecek bir edebi profil geliştirmek amacıyla mektup yazma aracını - ve diğer edebi biçimleri - kullandığı ileri sürülebilir. Bu nedenle mektuplar yalnızca onun yetkisini iletmekle kalmıyordu, aynı zamanda başarılarının hatırlatıcıları - anıtları - olarak da işlev görüyordu. Mani'nin hapisshanedeyken yazdığı, Mühür Mektubu adı verilen ve Orta Farsça, Part ve Soğd dilindeki parçalardan elde edilen son mektubun "tarafına gönderilen mirası" olması amaçlanmıştı.⁹⁹ Bu özel mektubun daha sonraki bir İran Maniheist ayin eseri olan Dua ve İtiraf Kitabı'nda (M801) anılması, Mani'nin mektuplarının onun daha sonraki tezahürleri için değerli eşyalar olarak kaldığını gösteren bir kanıttır. kilise.¹⁰⁰ Mani'nin Mühür Mektubu'nun okunması yıllık Bema töreninin bir bölümünü oluşturuyordu ve mektubun açılış selamının son kısmı Kitap'ta korunuyordu: . . . ve [en sevgili] oğlum Ammo'dan ve benimle birlikte olan tüm çok sevgili çocuklardan. Tüm çobanlara, öğretmenlere ve piskoposlara ve tüm Seçilmişlere [ve dinleyenlere, kardeşlere] ve kız kardeşlere, büyük ve küçüklere, dindarlara, mükemmel ve dürüst olanlara ve benden bu güzel mesajı alan ve size öğrettiğim bu öğretiden ve bu dindar eylemlerden memnun olan, imanda sağlam ve şüpheden uzak olan hepinize. Herkese kişisel olarak (M801; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 134). Mani'nin mektuplarının açılış girişi (Lat exordium) bizi Mani'nin zihninde İsa'nın rolü hakkında biraz daha derinlemesine düşünmeye zorluyor. Şu ana kadar, Mani'nin ve onun takipçilerinin zihninde İsa'nın kimliğini tam olarak neyin oluşturduğunu çok ayrıntılı bir şekilde nitelendirmeden, Mani'yi yalnızca "İsa Mesih'in bir havarisi" olarak tartıştık. Bununla birlikte, meselenin aslında Mani'nin otoritesinin doğasını nasıl anlamaya başlamamız gerektiğini etkilediğini belirtmekte fayda var; bu otoritenin ilişkisel tarzı ya i) Maniheist kilisedeki takipçileri ile ilahi aracı olan ⁹⁷ Sundermann 2009b, 267. ⁹⁸ Cf. Lycopolisli İskender, Maniheus Doktrinlerinin Eleştirisi; trans. P.W. van der Horst ve J. Mansfeld 1974, 91. ⁹⁹ Bkz. Reck 2009, 225-39. ¹⁰⁰ W.B. tarafından düzenlenen metin. Henning'in yazdığı ve 1937'de basılan bu kitap aynı zamanda Almanca'da Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch ("Bir Maniheist Dua ve İtiraf Kitabı") adıyla da anılır ve BBB olarak kısaltılır.

--- SAYFA 103 ---

92 Maniheizm onun uyanışı ve öğretileri için nihai kaynaktır; dolayısıyla Mani, İsa adına hareket etmektedir; veya ii) İncilini son haliyle sunarak İsa'nın yerini alan bir otorite olarak; bu durumda Mani'nin öğretileri, İncil'i misyonuna uygun zaman ve koşullar için günceller. Dolayısıyla, Mani'nin İsa'nın bir havarisi olarak kendi kimliğiyle ilgili meselenin merkezinde, Mani'nin kendi İsa anlayışı için aklında hangi rolün olduğu sorusu yer alır; bu, dinin Kristolojisi ile bağlantılı karmaşık bir sorundur, çünkü Maniheizm gelenekler bir dizi "İsa figürünü", yani İsa'nın çeşitli rollerde, "İhtişamlı İsa" (böylece i noktasına yol açan) gibi ilahi bir kapasiteyle hareket ettiğini veya tarihsel anlamda "İsa" olduğunu kaydeder. havari' (belirleyici nokta ii). Mani'nin Kellis'teki parçalı metinlerde görünen mektup otoritesinin ilgili bir yönü, onun Hristiyan İncil metinlerini ele alış biçimiyle ilgilidir. Diğer örneklerde (örneğin Şābuhragān) gördüğümüz gibi, Mani'nin önemli müjde pasajlarını - İsa'nın öğretilerinin kendi düşünceleri ve eylemlerinde yerine getirildiğini öne süren bir şekilde - yorumlaması, Mani'nin kendi 'İsa Mesih'in havarisi' olma duygusu tarafından belirlendi. Başka bir deyişle: İsa'nın başına gelen, Mani'nin de başına gelecektir. P.Kell.Copt'tan bir parça. Editörleri tarafından 'Düşman Mektubu' olarak anılan 53, Mani'nin kendi ihanetini (hiçbir ayrıntı verilmeyen) Fısıh sırasında İsa'nın ihanetiyle benzettiğini ortaya koyuyor; bu, Mani'nin Yuhanna'nın müjdesi 13.18'den yaptığı alıntı ve İsa'nın Mezmur 41.9'dan yaptığı alıntı ("Benimle ekmek yiyen bana karşı döndü") bir sofrada kardeşliği eylemi bağlamında aktardığı bir benzerliktir: Efendimizin ilan ettiği kelime 'Benimle tuz yiyen bana ayağını bastı' sözü ağzıyla yerine getirildi. Ben de, şu şey başıma geldi: Akşam sofrasında benimle, elbisem vücudunun üzerindeyken tuz yiyen, ayağını üzerime bastı; tıpkı bir düşmanın düşmanına yapacağı gibi (P.Kell.Copt. 53.41.5-13; çev. I. Gardner 2007a, 76). Mani'nin mektup tarzına, özellikle de mektuplarının alışlagelmiş açılış formülüne ("Manichaios, İsa Mesih'in havarisi") bakıldığında, Mani'nin Pavlus'u taklit ettiği açıkça görülmektedir. Bununla birlikte, Pavlus'un Mani üzerindeki etkisi yorumcular tarafından dile getirildiğinde, ikisini ayıran iki yüzyıl hakkında nadiren herhangi bir yorum yapılır; bu, iki adamın edebi 'kişiliklerinin' ve daha sonraki niyetlerinin birbirinden çok farklı olduğunu öne süren, kendine özgü bir Hristiyan edebiyat kültürünün gelişimine tanıklık eden çok önemli bir dönemdir. Pavlus'a göre, kutsal yazıların otoriter öğretiler bütünü olduğu fikri Tevrat'ı, yani Pentateuch'u ve Peygamberleri kapsıyordu; oysa onun İsa hakkındaki metinsel kavrayışı, birinci yüzyılda kutsal yazılara dayalı otoriteye benzer hiçbir şeyden hoşlanmayan İsa'nın beyanlarının bir 'Deyişler Koleksiyonu' ile sınırlıydı.¹⁰¹ Gerçekten de, Pavlus'un mektupları, Hristiyan edebiyat kültürü gibi bir şeyin gelişimini başlatan, onlar daha öncesine tarihlenen şeylerdir. İlk Hristiyan İncillerinin ortaya çıkışını yapın. Pavlus'un Yahudi kutsal yazılarını kullanması, 'Hristiyan merkezli' olmaktan ziyade, Yahudiler ve Yahudi olmayanlardan oluşan birleşik bir kilise planına odaklanan, 'din merkezli' bir yorumla yönelme eğilimindedir; burada odak noktası 101 Bkz. Koester 1990, 31.

--- SAYFA 104 ---

93 Maniheizt Teoloji I: Teoloji ve Metin, İsa'nın Mesih olarak eski Yahudi kehanetlerini yerine getirdiği fikri üzerine olacaktır.¹⁰² Birinci yüzyılın aksine, üçüncü yüzyılda Mani, İsa hakkında çok çeşitli Kutsal Kitap geleneklerine sahipti; bunların etkisi Mani'nin yazılarında, özellikle de İsa'nın öğretilerini ve eylemlerini yerine getirdiğine dair kendi iddialarını kapsayacak şekilde 'Hristiyan merkezli' bir yorum modelini genişletmesiyle ilgili olarak açıkça görülüyordu. Hem Pavlus hem de Mani, metinlerarası yazı parçaları yaratmada - yani önceki kutsal metinlerden alıntılar ve imalar kullanarak kendi fikirlerini geliştirme ve sunmada - kendi zamanlarında bir anlamda 'güncel' olan metinler aynı zamanda İsa'ya ilişkin anlayışlarını ve onun öğretilerinin edebi koruyucuları olarak onunla olan kendi ilişkilerinin duygusunu da önemli ölçüde belirledi. Dolayısıyla Mani, mektuplarının kalıntılarında oldukça gelişmiş bir Hristiyan edebiyat kültürünün ürünü olarak karşımıza çıkıyor. Jn'nin değişken formu. 13. 18 - Yuhanna'nın kanonik versiyonunda ekmeğin yerine tuzun kullanılması¹⁰³ - aynı zamanda Mani'nin aşına olduğu İncil metinleri ve gelenekleri hakkındaki önemli düşüncüyü de vurgulamaktadır. Pavlus'u okuması ve Pavlus'un İsa'yı temsilinin Mani'nin Kristolojisi üzerinde yarattığı etkinin yanı sıra,¹⁰⁴ Mani'nin kanonik Hristiyan İncillerini bildiği de açıktır; buna rağmen ister müjdeci, ister evangelist olsun, Süryanice çeviride ("Eski Süryanice" versiyonları olarak anılır) okumuş olsun, ya da müjdelerle İsa'nın yaşamının klasik biçiminde temsil edilen bir tür uyumlulaştırılmış anlatısında karşılaşmış olsun. İkinci yüzyıl ilahiyatçısı Tatian'a atfedilen Diatessaron (Gk lit. "dört [İncil'den]") - sürekli bir biyografi oluşturacak şekilde dört İncil'den pasajların ve sözlerin birbirine eklendiği yamalı bir metinden oluşan bir çalışma - tartışmalı bir konudur. Müjde uyumlarının Maniheizt kullanımına ilişkin kanıtlar, Augustinus'un Maniheizm karşıtı yazıları da dahil olmak üzere dördüncü yüzyılda Maniheiztler tarafından sunulan İncil'den alıntılar arasında ve aynı zamanda Turfan'daki buluntularda bulunmuştur.¹⁰⁵ Bununla birlikte, Eski Süryanice ayrı İncillerin erken dönem Maniheizt kullanımına dair bir gösterge, Roma'daki Maniheizt tefsir yazılarının dolaşımında açıkça görülmektedir. Ama aynı zamanda Mani'nin Hristiyan kütüphanesinde, İsa'nın öğretilerini öğrencilerine koruduğunu iddia eden bazı apokrif İncillerin yanı sıra, Mani'ye Hindistan hakkında bilgi vermiş ve oraya yaptığı seyahatlere ilham vermiş olabilecek Thomas'ın İşleri¹⁰⁷ gibi apokrif eserleri de içermesi muhtemeldir (yukarıya ve Gizemler Kitabı'na bakınız). Özetle ve Iain Gardner'ın gösterdiği gibi (örneğin, 2007a, 81'de ve Mani'nin 'Düşman Mektubu'nda Pauline imgelerinin kullanımında), Kellis'ten alınan kanonik mektup koleksiyonunun kalıntıları, Mani'nin çeşitli kutsal metinlerden alıntılar, kutsal metinlerden alıntılar ve kutsal metinlerden imalarla dolu mektuplar yazma eğilimini göstermektedir. Mani'nin, yine de onun tarafından anlaşılabilen ve kullanılabilen karmaşık edebi eserler yaratma yeteneği

102 See Hays 1989, 86f. 103 Bkz. Gardner'ın yorumları 2007a, 80-1. 104 Bkz. Böhlig 1983. 105 Bkz. Klimkeit 1993, 69-75. 106 Bkz. Baker-Brian 2009, 58-61. 107 Tardieu 2008, 31-2.

--- SAYFA 105 ---

94 Maniheizm topluluğu, Geç Antik Çağ'daki Maniheizm kilisenin İncil okuryazarı karakterinin bir başka göstergesidir. Mezmurlar ve Dualar Kıpti Mezmurlar koleksiyonu (Mezmun Kitabı), Mani'ye "dualarıyla" birlikte iki mezmur atfeder (Gardner ve Lieu 2004, 164). Mısır ve Orta Asya'daki Maniheizm yazıların keşifleri, dinin mezmurlar, ilahiler ve dualardan oluşan -şüphesiz Mani'nin kendi ilahi yazılarını taklit eden- zengin bir ayin geleneği geliştirdiğini gösterirken, yine de havarinin orijinal katkıları hakkında çok az şey biliniyor. Yaşayan İncil ve Mektuplar (yani Mühür Mektubu) ile ilgili olarak gördüğümüz gibi, Mani'nin yazıları Bema festivalinin ayinlerine dahil edildi. Mani'nin bu veya diğer eserleri, toplumun ayin hayatındaki rolleri nedeniyle takipçilerinin zihninde 'mezmur' olarak kabul edilmiş olabilir. Sorumlu olmadığı mezmur ve duaların Mani'ye atfedilmesi yine de Mani'nin takipçileri arasındaki üstün edebi otoritesinin bir başka göstergesidir (krş. Turfan metni M 842, çev. H.-J. Klimkeit 1993, 124). On dokuzuncu yüzyılın sonlarında yazan, doğu dilleri filologu ve 1889'da Maniheizm üzerine oldukça ileri görüşlü bir çalışmanın yazarı olan Konrad Kessler, Mani'nin dinini antik çağın dini manzarasında benzersiz bir şey olarak görüyordu. Dinin, geç antik dönem Katolik Hristiyanlığıyla türetilmiş ve sapkın (= sapkın) bir ilişki olduğunu ileri süren Almanca Manichäismus sözcüğüyle gösterilen aşağılayıcı bir Hristiyan mezhebi olarak etiketlenmesinden kaçınan Kessler, Christentum gibi ayrı bir inancı, bağımsızlığını 'kurucusunun' hırsları ve faaliyetleriyle bağlantılı olarak ifade eden alternatif Manithum terimini önerdi. 108 Kessler'in bu terimi yeniden gözden geçirmesi Maniheizm terimi, devlet destekli bir dini ortodoksluk tarafından Geç Antik Dönem'in birçok farklı Hristiyan hareketine uygulanan 'isimlendirme stratejileri' üzerindeki sapkınlık söyleminin etkisini ortadan kaldırmakla ilgilenen eski Hristiyanlıkların incelenmesine yönelik modern yaklaşımlarla örtüşmektedir. Bununla birlikte, Mani ve takipçilerinin edebi ürünlerinin, Mani'nin öğretilerinin ilk sistematizasyonuna ne ölçüde kanıt olarak iddia edilebileceği, ki bu da Mani'nin benzersizliğini ve mevcut geleneklerden bağımsızlığını ortaya koyabilir, Maniheizm çalışmalarda acil bir tartışma noktasıdır. Bazı yorumcuların Maniheizm dinin ortaya çıkışına ilişkin bazı iddialarda bulunmalarına yol açan şey, şüphesiz Mani'nin yazıları ve esas olarak bunların daha sonraki takipçileri tarafından kanonik bir metin 'paket'i olarak sunulmasıdır; örneğin: 'Hristiyanlığın doktrinlerini formüle etmesi yüzyıllar alırken ve büyük konseylerdeki tartışmalar İsa'nın öğretilerinden çok uzak görünürken, Mani kendi kapsamlı kutsal yazılarına ve vaazlarına dayanan tam bir din oluşturmak için büyük çaba harcadı. . . Maniheizm çalışmalarında 108 Kessler 1889, vii-xxvii'nin izini sürmek için daha az kapsam vardır.

--- SAYFA 106 ---

95 Maniheizm Teoloji I: Teoloji ve Doktrinin Metin Evrimi, çünkü tüm öğretiler Mani'nin kutsal metinlerindeki ilahi sözün ayrıntılarına sıkı sıkıya bağlıydı. 109 Bununla birlikte, bu bölümde gördüğümüz gibi, Mani'nin yazılarının 'topyekün bir din' ya da aslında kelimenin modern anlamında bir 'din' gibi bir şey tavsiye etmesi pek olası değildir. Gerçek muhtemelen bu iddianın ortasında bir yerdeydi; Mani'nin takipçilerine sunulan yazıların onun öğretilerinden bir sistem inşa etme hizmetine sunulduğu yönündeki rehberlik, tam da adanmışlarının Mani'nin eserlerinin herhangi bir zamanda ortaya çıkan her bir teolojik ve pastoral meseleyi ele almayı amaçlamadığını fark etmesi nedeniyle ortaya çıkan bir girişimdi. Bununla birlikte, dördüncü yüzyıla girerken Sasani ve Roma topraklarındaki Maniheizmli karşı karşıya kaldığı sert gerçeklerin bir sonucu olarak, Mani'nin yazdıklarının korunmasına ve bu yazıların onun fikirlerinin somut bir formülasyonunu geliştirmek için kullanılmasına yönelik hamleler beklenebilirdi. 109 Gardner ve Lieu 2004, 9-10.

--- SAYFA 107 ---

96 4. Bölüm Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu 1. Giriş: Mani'nin Efsanesi ve Ekklesia Bu bölümde Mani'nin kozmosa ilişkin mitolojik anlatımı ele alınmaktadır. Efsanenin özet bir tanımını veriyor ve anlatının kendisinin, Mani'nin öğretilerinin temel özelliği olarak hizmet ettiğini, yani Mani'nin teolojisinin temel çıkış noktasını sağladığını ileri sürüyor. Işığın Karanlığa karşı nasıl savaştığının ayrıntılarını içeren efsane, takipçilerine evrende ve 'kendi dünyaları' içinde yerel düzeyde neyin yanlış gittiğini anlattı ve insanlığın karşı karşıya olduğu sorunların çözülebileceği yollardan bahsetti. Ancak Mani'nin mit temelinde savunduğu çözüm, yalnızca dünyanın 'gerçek doğası' hakkında bilgi sahibi olmakla sınırlı değildi, aslında basitçe bir bireye onun bu dünyadaki rolü hakkında bilgi vermekle de sınırlı değildi. Daha ziyade mit, dinin münzevi uygulamaları ve bu uygulamaların Maniheist kilisenin hiyerarşisi ve ayinle ilgili gelenekleri aracılığıyla ritüel icrası ile karşılıklı bir ilişki içinde mevcuttu. Maniheist mitos, Maniheistlerin öncelik verdiği ritüellerin tarih boyunca Maniheist topluluklarda defalarca başarılı bir şekilde tekrarlanması açısından gerekli olan 'evrenin özel konfigürasyonunu'1 sağladı. Bu bölüm, Mani dini ritüellerinin yapısal hiyerarşisi ve ritüellerine giriş yoluyla mitlerin Maniheist ritüellerin uygulanması açısından önemini bütünleştiriyor. Ancak Maniheizm'in karşıtları, Mani'nin mitinin yergiye hazır bir masal olduğu üzerinde yoğunlaştı. Bu bölüm, Maniheizm'e düşman olan hem pagan hem de Hristiyan yazarların bu alaycı tepkilerinden bazılarını tartışarak başlıyor ve bunu yaparak 1. Bölüm'de ortaya atılan fikirlerin bazılarını geriye doğru bir köprü kuruyor. Mani'nin kendi zamanı ve çevresi bağlamında, mit, dinsel gerçeğin izleyicilere iletilmesinin ana yollarından biriydi: Maniheist miti, bir hikaye içinde kozmik bir anlatıyı yücelten eski bir Yahudi-Hristiyan geleneğinde yer alıyordu. Kötülüğün nasıl üstesinden gelineceği ve insanlığın Tanrı ile anlamlı bir ilişki kurma yolları gibi yaşamın 'Büyük Sorularına' hem bir açıklama hem de çözüm sağlamaya çalışan çatışma. Ancak bu Hristiyan gelenekleri ağırlıklı olarak Helenleştirilmiş 1 BeDuhn 2002, 70'dedir.

--- SAYFA 108 ---

97 Maniheist Teoloji II: Batı Asya'dakilerden farklı teolojik ve felsefi etkiler altında şekillenen daha sonraki Roma İmparatorluğu'nun Evren, Ritüelleri ve Topluluk dünyası, Maniheizm'in bu kaygıları iletmek için seçtiği yönetime güçlü bir şekilde tepki gösterdi. Böylece, Mani mitinin muhalifleri tarafından kabul edilmesinde, Geç Antik Çağ'da Roma Hristiyanlığını Mezopotamya Maniheist Hristiyanlığından ayıran büyük uçurumu en açık şekilde görüyoruz. 2. 'Kusursuz Bir Başlangıç, Gevşek Bir Orta ve Mahvolmuş Bir Son': Mitograf Mani Bunu söylememin nedeni, [Maniheistlerin] kanıtları yetersiz kaldığında, her taraftan şiirden türetilen bazı konuları kendi özel doktrinlerinin savunması olarak kullanmak için bir araya getirdiklerini kesin olarak bilmemdir. Ancak, önermek istediğiniz herhangi bir yazara biraz dikkatle danışmış olsalardı bunu yapmazlardı (Alexander of Lycopolis, Critique of the Doctrines of Manichaeus (ed. A. Brinkmann (1895), 16.21-17.2), çev. P.W. van der Horst ve J. Mansfeld 1974, 71). Bu pasajın yazarı, Mısır'daki Lycopolis'ten gelen pagan filozof İskender, üçüncü yüzyılın dördüncü yüzyıla buluştuğu bir zamanda ve Geç Antik Çağ'da Maniciler için önemli bir merkez haline gelen bir eyalette yazıyordu.2 İskender, Mani'nin Roma dünyasındaki ilk takipçilerinin, bazı filozof arkadaşlarının bağlılıklarını, onun çok değer verdiği Platonculuğun rasyonalist öğretilerinden bir dizi düşünceye kaydırma konusunda elde ettiği başarılarla yanıt veriyordu. İskender'e göre bu, tanınabilir herhangi bir felsefi değere sahip hiçbir şey içermiyordu.3 Mani'nin öğretilerinin İskender'in Yunanca eseri Mani Doktrinlerinin Eleştirisi'nde sunulması, ya İskender tarafından ya da Mani'nin Roma Mısır'ındaki takipçilerinin inisiyatifleriyle, Mani'nin 'şaşırtıcı öğretilerini' 'bilimsel' ve etik bir felsefeye eşdeğer bir şeye dönüştürme girişimini temsil ediyor. Aslında bu dönüşümden kimin sorumlu olduğu, İskender'in incelemesini düşünen herkes için çok önemli bir sorudur; ancak İskender'in Mani'nin öğretilerini felsefi olarak ele almasının, onların mantıksal tutarlılık eksikliğini vurgulamayı amaçladığı açıktır; Ortak bir polemik stratejisine varan bir taktik; çünkü yazarlar, belirli bir geleneği, o geleneğe yabancı yaklaşımlar ve terminoloji kullanarak rasyonelleştirme girişimlerinin, genellikle bu geleneğin, orijinal ifade tarzında, ilk etapta görüldüğünden daha da mantıksız ve saçma görünmesine yol açtığını fark ettiler. İskender'in Mani ve Maniheizme verdiği yanıt açıkça dine karşı bir polemik anlamına geliyordu ve bu nedenle eğitimli paganların kaygılarını Mani ve takipçileri tarafından sunulan Hristiyanlık yorumlarıyla ölçmek için oldukça değerli bir birincil kaynağı temsil ediyor. 2 İskender'in faaliyet alanı olarak İskenderiye'nin mi yoksa Lycopolis'in mi atanması gerektiği konusunda bkz. Schenke 1997, 290-1. 3 Manichaeus Doktrinlerinin Eleştirisi (ed. Brinkmann (1895), 8.5-9.5); trans. P.W. van der Horst ve J. Mansfeld 1974, 58.

--- SAYFA 109 ---

98 Maniheizm İskender'in, Mani'nin öğretilerini "Yunan kıyafeti" ile sunması, seçkin bir bilim adamı olan Hans Heinrich Schaeder'i⁴, Mani'nin kendisinin tamamen Helenleşmiş bir düşünür olduğunu ve fikirlerinin çekirdeğini İskender'in eserinde bulunan türden bir Yunan felsefi terminolojisi - Tanrı, Ruh, Ruh ve Madde - ile ifade eden bir tezin geliştirilmesinde bu çalışmaya yoğun bir şekilde dayanmasına yol açtı.⁵ İskender'in Mani'nin öğretilerinin erken dönem biçimlerine dair kanıtlar içeren bu inceleme henüz açık bir soru olarak kalıyor; Ancak bu bağlamda önemli olan, Mani'nin evrenin kökeni (kozmogonisi) ve işleyişi (kozmojisi) hakkındaki merkezi fikirlerinin İskender'in eserinde tasvir edilmesidir; bu, bu fikirlerin, Maniheizm kozmogoni ve kozmojinin ayrıntılarını aktaran Geç Antik Çağ'a ait diğer kaynaklarda ifade edilme biçiminden tamamen farklıdır. Mani'nin evrenin kökeni ve işleyişine ilişkin yaptığı açıklama, modern çağda Maniheizm'in kabul edilmesinin temel taşı haline geldi ve en yaygın olarak kabul edilen unsurların neredeyse tamamını sağladı: dualizmin temel draması, yani Işık'a karşı Karanlık'ın, İyi'ye karşı Kötü'nün ilkel savaşı; İlk İnsan'ın 'yenilgisi' nedeniyle ruhun kaybı; Adem ve Havva'nın şeytani yaratılışı; ve İyinin Kötüye karşı zaferi ve ruhun özgürleşmesi. Birlikte ele alındığında, tüm bu özellikler Maniheizm'in popüler tanımlarını etkilemiştir: Örneğin ünlü ahlakçı Peter Singer, George W. Bush'un etik açıklamalarındaki kıyamet eğilimlerini tartışırken şöyle diyor: 'Dünyayı iyinin güçleri ile kötünün güçleri arasındaki bir çatışma olarak görmek öyle değil. . . Ortodoks Hristiyan görüşü, ancak Maniheizm sapkınlığıyla ilişkili bir görüş.'⁶ Bununla birlikte, Maniheizm düalizmin yapı taşlarının ötesinde, Mani'nin kozmogonisinin kapsamı, modern, sıradan gözlemci tarafından büyük ölçüde bilinmemektedir. Maniheizm kozmogoninin daha ince ayrıntılarının (ilahi varlıkların kadrosu ve insanlık için derin sonuçlar doğuran gelişen bir dramın karmaşık planı) muhalifler tarafından dini küçümsemek amacıyla sık sık alıntılandığı geç antik dönemde durum kesinlikle böyle değildi. Gerçekten de, İskender'in Mani'nin öğretilerine ilişkin sunumunda bu tür ayrıntılar yoktur; bu eksiklik, kısmen İskender'in, tanrıları birbirleriyle rekabete sokan ve aynı zamanda ilahi varlıkları örneğin öfke ve kıskançlık gibi duygulardan etkilenmiş olarak tasvir eden kozmogonik açıklamalara yönelik pek çok antik eleştirmenle paylaştığı felsefi önyargının bir sonucu olarak açıklanabilir. Üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda, Roma İmparatorluğu'ndaki ('Batı') Hristiyanlar ve paganlar, Mani'yi yalnızca evrenin kökenlerini değil aynı zamanda çöküşünü de (yani Maniheizm kıyamet) ayrıntılarıyla anlatan muhteşem bir mitin yaratıcısı olarak anmışlardır; bunun sonucunda Mani mükemmel bir mitograf, bir mitin yazarı haline gelmiştir. Bu karakterizasyonun hakimiyeti, modern dönemde Maniheizm'in hakim kültürel anılarını orantısız bir şekilde etkilemiştir; bu durum, Maniheizmin bilimsel açıklamalarında Mani'nin kozmogonisinin, dinin eski yandaşlarına sunduğu her şeyin üstünde sıklıkla önceliklendirilmesinde tipik bir örnektir. Ancak antik dönemdeki bir dini düşünür için bu 4 Schaeder 1927. 5 Bkz. Villey 1985, 27-32. 6 Şarkıcı 2004, 209.

--- SAYFA 110 ---

99 Maniheizt Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu bu şekilde hatırlanmak mutlaka bir onur değildi. Lycopolis'li İskender'in incelemesi, Mani'nin fikirleri hakkındaki bazı endişeleri, Roma imparatorluğunun felsefi eğitim almış elitleri tarafından yaygın olarak benimsenen ve elbette paganların yanı sıra Hristiyanları da içeren endişelerin bir örneğini oluşturuyor. İskender'in Mani'nin "şaşırtıcı doktrinleri" hakkındaki görüşü, esas olarak, efsanenin Mani'nin öğretilerinde oynadığı merkezi rol tarafından belirlendi. [Maniciler], Uranüs'ün hadım edilmesinden sorumlu olan ya da babasının egemenliğini ele geçirmek isteyen oğlunun Kronos'a karşı yaptığı komplolar hakkında yazan ya da yine Kronos'a oğullarını yutturan ve sonra bir taş parçasının ortaya çıkması nedeniyle ona hata yaptıran mitografçıları açık ara geride bırakıyor. Hikâyeleri şüphesiz aynı türdendir, çünkü maddenin Tanrı'ya karşı düzenli bir savaşını anlatırlar, ancak bunu alegorik olarak bile kastetmezler, örneğin; Homeros, İlyada'sında Zeus'un tanrıların birbirlerine karşı savaşı nedeniyle aldığı hazzı anlatarak evrenin birbirine uyan ve hem muzaffer hem de yenilebilir eşit olmayan unsurlardan oluştuğunu ima etmiştir (Critique of the Doctrines of Manichaeus (ed. Brinkmann (1895), 16.9-21); çev. P.W. van der Horst ve J. Mansfeld). 1974, 70-1). Antik Yunan şairi Hesiodos'un evrenin kökenine dair anlatımı - gök tanrısı Uranüs'ün oğlu Kronos tarafından iğdiş edilmesi, Kronos'un bir gün kendi çocuklarından biri tarafından gasp edileceğinden duyduğu endişe ve bunun sonucunda Kronos'un kendi yavrularını bütünüyle yutması, Kronos'un karısı Rhea'nın kundaktaki bebeğini taş gibi vererek Zeus'un doğumunu Kronos'tan bir sır olarak saklamasındaki ikiyüzlülüğü ve Olimposlular ve Titanlar arasında devam eden uzun savaş, antik felsefeyi en çok skandala sürükleyen mitler arasında belirgin bir şekilde yer alıyordu.⁷ İskender'e göre, tanrısal gücün azalması, öldürücü rekabetler ve bölgesel genişleme, hem Yunan hem de Maniheizt mitolojik geleneklerde ortak olan temalardı ve tanrıların kusursuz olmayan davranışlarının tasvirleriyle sonuçlanıyordu. Ancak İskender, Maniheizt mitlerin klasik teogonilerin aşırı dinsizliklerinin ötesine geçtiği konusunda nettir. Bu argümanın polemiksel bir uzantısı, bir örneği Bölüm 1'de tartışılan Deacon Mark'ın Porphyry'nin Hayatı'ndan (§86) alınan pasajda görülebilecek olan, Mani'nin tanrılar hakkındaki "küfür" fikirlerini Hesiodos'tan ve diğer Yunan şairleri ve tragedya yazarlarından edindiğini öne süren sapkınlık konusundaki basmakalıp sözlerdi. İskender, Maniheiztlerin fikirlerini rasyonel bir şekilde tartışma girişimleri başarısız olduğunda şiire başvurdıklarını gözlemleyerek, mantık terminolojisini kullanmasına rağmen, aynı şeyi söylüyor gibi görünüyor. Bu nedenle, geç antik dönem felsefesindeki bazı eğilimler, tanrıların yanılabılır görüldüğü klasik tasvirlerle belirli bir şekilde tepki gösterdi; yine de, söz konusu mitlerin alegorik bir okuması yoluyla, tanrıların suçları ve kabahatleri, kültürel değer olarak kabul edilebilecek bir şey ortaya çıkardığı sürece, onları korumaya değer olarak gördüler. Bir mitolojinin dinsizliğine ilişkin hükümler 7 Bkz. Villey 1985, 247.

--- SAYFA 111 ---

100 Maniheizm ve onun devam eden felsefi faydası, mitin yorumlayıcısının kültürel varsayımlarına bağlıydı; bu yorumcunun belirli bir açıklamayı mecazi olarak ele alma kararı, söz konusu mitin içeriğinin, yorumcunun değerlendirme tutumlarını ve stratejilerini etkileyen kültürel normların (felsefi, dini veya bilimsel) modeliyle yeterince eşleşmediğinin açık bir kabulüydü. Ancak İskender'in tahminine göre Maniheizm'deki durum çok farklıydı, çünkü Mani'nin yazılarındaki mitopoeik (yani mit yaratmanın yaratıcı eylemi) dürtü, klasik mitolojinin mitopoesinden tamamen farklıydı. Klasik mit yazarlarının çoğunun, eserlerinin metnin derinliklerine gömdükleri gizli anlamlara göre okunmasını amaçladıklarını öne süren felsefi varsayımın ötesine geçen Alexander, Manicilerin kendi mitleriyle ilgili olarak böyle bir yaklaşımın benimsenmesini amaçlamadıklarını, çünkü mitlerin yüzeyinin altında başka bir anlam saklı olmadığını açıkça belirttiklerini belirtti. Bu özel eleştiride örtülü olarak İskender'in, Mani'nin aslında kendi mitinin evrenin kökeni ve işleyişi hakkında gerçek bir "bilimsel" açıklama olarak alınmasını amaçladığı anlayışı yatıyordu - yani, mitinin alegorik bir masal değil, her şeyin neden böyle olduğunu açıklayan gerçek, tanımlayıcı bir açıklama olduğu - İskender için bu durum, Mani'nin tanrıları ve ilahi güçleri hakkındaki saygısız tanımlamalarından daha skandaldı. Öyle görünüyor ki, dinin kozmogonisine yönelik bu harfi harfine yaklaşım, Ephraim'in Mani'ye karşı söyleminin bir kısmını oluşturan sözlerinin de önerdiği gibi doğrudan Mani'nin kendisinden geliyor (210.30-6): 'Çünkü Mani, mantıksız bir şekilde konuştuğunda (hatta) 'Karanlık Işığı severdi, onun karşısı' dediğinde kişiyi doğrudan anlamaya zorlar.⁸ Dinin en tanınmış mürtedi olan Augustinus da Mani'nin bu konudaki ısrarını belirtmiştir. Efsanesinin gerçekliğini havariyel kimliği belirliyordu: Son havari olarak Mani sadece kendi öğretileri hakkında açık ve erişilebilir bir şekilde konuşmakla kalmamış, aynı zamanda öncüllerinin mecazi bir dille, sade ve gerçek bir konuşmayla ortaya çıkardıklarını da açıklamıştır: Ancak Maniheiztler bu şekle dair hayallerinden vazgeçtiklerinde Maniheizt olamazlar. Çünkü kutsal yazıtlarda rakamlarla ortaya konan ilahi gizemlerin, son gelecek olan bu adam tarafından çözülüp açıklanmaya bırakıldığını söylerken, bunu kurucularının övgülerine uygun ve mükemmel bir şey olarak atfederler. Mani'nin rakamlarla ve alegorilerle hiçbir şey söylememesi nedeniyle, kendisinden sonra Tanrı'dan hiçbir öğretmen gelmeyeceğini söylüyorlar. Çünkü o, eskilerin söylediklerini bu şekilde açıklamış ve kendi düşüncelerini açık ve net bir şekilde ortaya koymuştu. Dolayısıyla Maniheiztler, kurucularından onlara okunduğunda başvurabilecekleri herhangi bir yoruma sahip değiller: 'Ama o parlak ve kutsal toprakların bir tarafı ve yanı karanlıklar ülkesiydi' (Augustine, Mani Mektubu'na Cevap The Foundation 23.25; çev. R.J. Teske 2006, 250-1). ⁸ Çev. J.C. Reeves 1997, 232.

--- SAYFA 112 ---

101 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu Pek çok Maniheizm karşıtı yazar, İskender'in Mani miti hakkındaki görüşlerini, kendi doğa bilimi geleneklerinden etkilenen yargılarını ve bunun rasyonalizm, varsayımlar ve kanıtlardan oluşan felsefi dildeki ifadesinden etkilenen görüşlerini paylaştı (bkz. Critique, P.W. van der Horst ve J. Mansfeld 1974, 86ff). Böylece, antik çağın felsefi gelenekleri, evrenin işleyişine ilişkin gerçeklerin mitlerin altında gizlendiğini ve bu mitlerin okunma şekline göre "kurtarılabileceğini" belirtirken, Maniheistlerin kendi kozmogonilerinin kelimenin tam anlamıyla kavranmasına yaptığı vurgu, rakiplerinin, herhangi bir "bilimsel" değere sahip hiçbir şey içermemesi nedeniyle Maniheist mitinin temel bir anlatı olarak inandırıcılıktan yoksun olduğunu iddia etmelerini sağladı. Karşıt ilahi güçler arasındaki üstünlük mücadeleleri ve bir dizi yaratıcı eylemin takip ettiği söylenen yönetici arkonlar ve yayıcı güçlerin yakın birliği, Mani mitolojisinin karakteristik özelliklerinden bazılarıdır. Bu tür açıklamalar antik felsefenin kozmogonilerine yabancı değildi; her ne kadar zamanın kültürel mutabakatı bu tür ayrıntılara saçmalık, onları mitolojik anlatıların kalbindeki yorumlayıcı katalizörler olarak kabul eden sonuçtaki fikir birliğini doğuran bir yargı, izleyicileri felsefi değere sahip bir şeye erişmek için gerçek bir okumanın ötesine geçmeye teşvik etmeyi amaçlayan ipuçları olarak küçümsemiş olsa da.⁹ Maniheistlerin, kendi açıklamalarındaki saçmalıkların geçerli olması gerektiği yönündeki ısrarı, bu görüşün karşıtlarına bir hediye sağladı. din. Hemen hemen tüm Maniheizm karşıtı eserlerde Mani mitine verilen bu çok önemli yer, polemikçilerin Maniheistlerin gerçekçiliği nedeniyle kendilerine sunulan fırsatı takdir ettiklerinin açık bir göstergesidir. Ancak İskender'in açıkça belirttiği gibi, Mani mitinin sunumuna yönelik bu açık ortodoks yaklaşımı tüm Maniciler desteklemedi. [Maniheistler] arasında daha kültürlü olanlar, kendi [Yunan] geleneğimizin bazı kısımlarını hafızamıza çağırırlar. Dionysius'un Titanlar tarafından parçalanmasını kendi öğretilerinde madde üzerindeki ilahi gücün bölünmesiyle karşılaştırarak gizemlerden alıntılar yapıyorlar. Ayrıca şiirimizde anlatıldığı gibi devlerin savaşına da atıfta bulunurlar ki bu da onlara göre şairlerin maddenin Tanrı'ya karşı isyanından habersiz olmadıklarını kanıtlar (Critique of the Doctrines of Manichaeus (ed. Brinkmann (1895), 8.5-13); çev. P.W. van der Horst ve J. Mansfeld 1974, 57). Efsanelerinin temel özelliklerini kültürel olarak tercüme etmek için karşılaştırmalı bir yaklaşım kullanan İskender'in bahsettiği Mısır kökenli Maniciler yine de kuralın istisnası olabilir. Açıkça görülüyor ki İskender, mitin büyük çoğunluğunun içinde büyüdüğü felsefi geleneğe uygun olmadığını farkındaydı ve Maniheist mite ilişkin değerlendirmesi, Maniheist öğretmenlerin, Mani'nin fikirlerini ve yazılarını Roma imparatorluğunun kasaba ve şehirlerinde incelenmek üzere sunarken aldıkları resepsiyonun temsilcisiydi; bu, Augustine'in sert cevaplarında örneklenen bir resepsiyondur. 9 Bkz. Siniossoglou 2008, 147-88.

--- SAYFA 113 ---

102 Maniheizm Dördüncü yüzyılın ortalarından sonlarına doğru Kuzey Afrika'da faaliyet gösteren etkili bir Maniheist piskopos ve öğretmen olan Faustus'un öğretilerine verdiği yanıtın bir parçası olarak (yaklaşık 400) Mani'nin kozmogonisine ilişkin görüşünü sunan Augustine şunu belirtmiştir: 'Sizin bu efsaneniz uzun ve aptalcadır, bir çocuğun oyuncağı, bir kadının şakası, bir cadının saçmalıklarıdır, kesik bir başlangıç içerir, çürümüş bir orta ve yıkıcı bir son.'¹⁰ Augustine'in şüpheli bir "havaalanı romanı"nın olay örgüsünü çöpe atan kibirli bir edebiyat eleştirmeni gibi görünmesine rağmen, Augustine'in Faustus'a Yanıtındaki değerlendirmesi, İtiraflar'ındaki (4.7.13: "canavarca bir hikaye ve uzun bir yalan") dinin kötü şöhretli karakterizasyonunu yansıtıyor; her ne kadar eleştirisinin hedefi Mani'nin evrenin başlangıcına dair anlayışının kalbi olsa da, tarihsel süresi ve nihai yok oluşu (aşağıya bakınız). Augustinus'un, Mani'nin kozmogonisini tanımlamak için Latince fabula kelimesini kullanması, yaklaşık olarak 'efsane' kelimesinin (kendisi tanımlaması son derece tartışmalı bir terim¹¹) bir fabl veya hikaye olarak baskın çağdaş tanımlarından biriyle eşdeğerdir, ancak Augustine için fabula'nın gülünç ve inanılmaz ayrıntılarla dolu bir hikaye olarak aşağılayıcı anlamı da güçlü bir şekilde ima edilmiştir. Bununla birlikte, Mani'nin kozmogonisinin mit olarak tanımlanması dikkatle seçilmişti: İskender gibi Augustinus da, geç dönem Roma kültürel seçkinlerinin bir üyesi olarak, antik çağın eğitim müfredatı yoluyla felsefe eğitimi almış olanların tipik bir mitos tavrını paylaşıyordu. Bu bağlamda, bir masal anlatısı olarak mit, Helen Morales'in ifadesiyle¹² 'damgalandı' ve kültürel değeri yeniden değerlendirildi, böylece mitin devam eden öneminin öykülerinde değil, alegoristlere sunabileceği şeylerde yattığı görüldü. Evrimci bir ideoloji tarafından belirlenen entelektüel bir önyargı olan 'efsane hakkında bir efsane'¹³ olarak masalın geçerli bir dini ifade biçimi olarak kötülenmesi, yalnızca Hristiyan Maniheizm karşıtı polemiğin önemli bir bölümünü değil, aynı zamanda pagan Hristiyanlık karşıtı polemikte olduğu gibi Maniheizm'e yönelik pagan tepkilerinin de bir yönünü oluşturdu. Dolayısıyla, Geç Antik Çağ'ın çoğulcu dünyasının Mani'nin dini bilgiye katkısını nasıl değerlendirdiği, büyük ölçüde böyle bir değerlendirme yapan kişinin (veya kişilerin) nerede konumlandığına, yani onun Roma Hristiyanlığını Mezopotamya Hristiyanlığından ayıran kültürel sınırın hangi tarafında durduğuna bağlıydı. Buna bir örnek olarak Augustinus, zamanının çoğunu Maniheizm'in rasyonel ve esaslı gerçeklerinin, tanıdığı Maniheist öğretmenlerin Mani'nin mitini demitolojikleştirmeye hazır olduklarında erişilebilir hale geleceğini öngörerek din içinde geçiren Romalı Maniheistlerin mükemmel bir örneğidir. Bununla birlikte, Mani'nin mitolojik anlatısının mitolojiden arındırılmış bir versiyonu mevcut olmadığından böyle bir şey olmadı ya da olması muhtemel değildi (en azından çoğu geç antik dönem Maniheistin zihninde).¹⁴ Mani ve takipçilerinin zihninde, Mani'nin evrenin başlangıcına ilişkin anlatısı, Mezopotamya Hristiyanlığının kültürel diline ve dini geleneklerine göre rasyonel ve sağlamdı. Mani'nin belirli iletişim tarzı 10 Augustine, Faustus'a Cevap 13. 6; trans. R.J. Teske 2007, 162. 11 Bkz. Csapo 2005, 1–9. 12 Morales 2007, 58. 13 Morales 2007, 58. 14 Bkz. BeDuhn 2010, kısa not.

--- SAYFA 114 ---

103 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Cemaat öğretilerinin mitolojik formdaki unsurları, bölgede hakim olan dini eğilimler ve bu dönemde Batı Asya'da bir arada var olan geleneklerle tamamen uyumluydu. Bu nedenle, dini gerçeklerin mitolojik anlatılar yoluyla açıklanması bir bakıma Mezopotamya ve Babil bölgelerindeki belirli antik düşünce sistemlerine özgü kültürel bir gelenek olsa da, hâlâ ele alınması gereken soru, mitin neden çeşitli düşünürler üzerindeki etkisini koruduğudur. Mani'nin dini mesajı için edebi açıklama seçimi üzerindeki emsalin etkisi, gerçekte sorunun yalnızca yarısını yanıtlıyor. Belki de mitin, inananlara ontolojik ve etik nitelikteki derin gerçekleri aktarmanın ekonomik bir yolu olarak uygunluğu da dikkate alınmalıdır? Bu soruyu ele almak (Mani'nin neden miti teolojik ifadenin başlıca aracı olarak seçtiği) bir sonraki bölümde ilgi konusu olacaktır. Ancak Guy Stroumsa'nın Another Seed adlı kitabındaki algısal analizi, bu sorular aklımızın ön sıralarında yer alırken bazı aydınlatıcı yorumlar sunuyor. Her ne kadar daha genel anlamda gnostik mitten bahsetse de, Stroumsa'nın yorumları yine de Maniheist mitolojinin örtük rasyonalizmiyle uyumlu görünmektedir: . . . Gnostik, bilincin mit aracılığıyla dışsallaştırılmasını başardı. Gnostik için mit, bireyin sınırlı entelektüel güçleriyle yüzleşilemeyecek kadar korkunç bir dünyayla ilişki kurmanın mümkün olan tek yoluydu.¹⁵ Mani'ye mitolojik bir anlatının çekiciliği, bu nedenle, onun barındırmış olabileceği "hikayelere duyulan sevgi" ile tatmin edici bir şekilde açıklanamaz.¹⁶ Mani'nin, mitolojik bir anlatının, insan doğasına ilişkin açığa çıkarıcı anlayışının yayılması için ideal bir platform sağlayacağını kabul etmesi, öykü anlatıcılığına yönelik çağdaş bilişsel yaklaşımlarla bir şeyler paylaşır ve Mani, hikayelerin kültürel değerinin eğlence veya anımsatıcılar gibi diğer kaygılardan ziyade 'derin gerçekleri' aktarma yeteneğiyle ilgili olabileceğinin kabulü; Her ne kadar bu iki yön, yorumcuların bazen öne sürdüğü gibi birbirini dışlayan nitelikte olmasa da. Brian Boyd'un belirttiği gibi: Daha derin açıklamalar istiyoruz. Sebebi faillik açısından görüyoruz ve fiziksel nedensellik yerine psikolojik veya 'ruhsal'ın özel özelliklerini tanıyoruz. Diğer canlıların farklı güçlerinin farkındayız. Beklentileri ihlal eden ajanların yer aldığı hikayeleri kolayca icat eder, hatırlar ve yeniden anlatırız. Bu nedenle tüm insanlık boyunca defalarca (1) (2) bizimkinden farklı güçlere sahip varlıklar, (3) akıl veya ruh açısından anlaşılan, inançlar, arzular ve niyetlerle bizim gibi hareket eden ancak (4) özellikle normal fiziksel sınırları aşarak - belki de normal fiziksel sınırları aşarak - bir şekilde bizim gibi hareket eden varlıklar açısından derin nedensel açıklamalar sunduk. Stroumsa 1984, 165.

--- SAYFA 115 ---

104 Maniheizm görünmez olmak ya da aynı anda birden fazla yerde var olmak ya da şekil değiştirebilmek ya da katı engellerden geçebilmek ya da sonsuza kadar yaşayabilmek.¹⁷ Maniheistler, Mani'yi bir masalın yaratıcısı olarak görmek yerine, havarilerini derin gerçekleri - evrenin "bilimsel" bir açıklamasını - açığa vuran biri olarak görmeye eğilimliydi; bu da onu kelimenin tam anlamıyla şimdiye kadar açıklanmamış hayat kurtaran bilginin (ya da en azından açıklanmamış bilginin) aracısı yapıyordu. nesiller boyunca bozulmadan kalmıştır). Mani'nin hapsedilmesi ve ölümüyle ilgili Kıpti dilindeki Maniheist vaaz ("Çarmıha Gerilme Hikayesi Bölümü" başlıklı) Mani'yi "Hayat vaizi" olarak anıyor. Büyük Babil ülkesinin tercümanı. Yaydan fırlayan bir ok gibi bu dünyayı deldi. .'.¹⁸ Belli ki Mani'nin, Stroumsa'nın önerdiği pek umut verici olmayan bir tanımla, kendi efsanesi aracılığıyla bir etioloji sunarak insanlık hakkında onaylayıcı bir şeyi vardı.¹⁹ Bununla birlikte, etioloji, modern tıp çalışmalarında tasarlandığı şekliyle tanı sürecine (bir şeyin nedenini keşfetmek için yapılan bir prosedür) atıfta bulunduğu için iyi seçilmiş bir terimdir. Evrenin, dünyanın, doğanın ve insanlığın nasıl ve neden oluştuğu ve yaratılan düzende yolsuzluk, hastalık, çürüme ve ölümün varlığının nedenleri gibi yaşamın 'Büyük Sorularına' cevap verme arzusu, antik düşünürlerin çoğunluğunu meşgul eden temel konulardı. Mani'nin kendini tanımlamasının önemli bir yönü, havarinin kimliğinin takipçilerinin sonraki nesilleri arasında hatırlanmasıyla birlikte, Mani'nin bir doktor olarak rolüyle ilgiliydi. CMC'de (122. 6-7), Mani kendisinden bir doktor (Gk iatros) olarak söz eder; bu kişi, John Kevin Coyle'un önerdiği gibi, havarinin şifacı olduğuna dair 'orijinal bir geleneği' korur ve bu, daha sonra Turfan'daki bir dizi biyografik yazıya (örneğin M566; M47; M320) girmiş olabilir.²¹ Peki, havari ve hekimin rolleri ne ölçüde uyumluydu? Geleneksel tıptaki bedensel rahatsızlıkların tedavisini zihnin sağlık ve refahından ayırmaya yönelik modern eğilim, modern yorumcuların ruhun sağlığı ile beden bütünlüğü arasındaki ilişkiye dair eski anlayışları baltalama biçimini de etkiledi. Jason BeDuhn, Maniheistlerin ruhun doğasına ve durumuna ve onun insan bedeniyle ilişkisine yaklaşımlarının, 'felsefe, tıp ve din alanları arasında, sofist, bilim adamı, hekim ve peygamber meslekleri arasında söylemsel geçirgenliğin' olduğu daha sonraki Yunan (Helenistik) tıp düşüncesi geleneği içinde yer aldığını göstermiştir. Maniheistlerin fikirleri, antik düşünce bağlamında gerçek anlamda bilimsel - etiolojik - ¹⁷ Boyd 2009, 200-1. ¹⁸ Maniheist Vaazlar 61.16-18; trans. N.A. Pedersen 2006, 61. ¹⁹ Stroumsa 1984, 153. ²⁰ M566, çev. H.-J. Klimkeit 1993, 208; M47, çev. H.-J. Klimkeit 1993, 211-12; M3, çev. H.-J. Klimkeit 1993, 213-14, 21 Coyle 2009c, 121. ²² BeDuhn 1992, 116.

--- SAYFA 116 ---

105 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu, yalnızca mecazi dilin güvenlik ağıyla altlarında asılı duran ve ele alınmaya devam edilen 'din' ile ilgili konular olarak görülüyor.²³ Her şeyin doğasını anlamaya yönelik bu 'tıbbi' yaklaşım ve bireysel ve kolektif acılara çare arama arzusu, Mani'yi evrenle ilgili muhteşem açıklamasını formüle etmeye itmiş gibi görünüyor: Bu nedenle, bir anlamda Mani'nin bir patoloğun üçüncü yüzyıl Mezopotamya'sında yaydığı dünyanın durumuna yönelik yanıt arayışıydı. 3. Kötülük Sorunu Hayatın 'Büyük Soruları'na mitolojik açıklamalar sunan anlatı modelleri bu dönemde Mani'nin her yerinde mevcuttu. Ardeşir'in imparatorluk rehberliği altında Sasani döneminde yeniden dirilen Zerdüşt dini²⁴, evrenin kökenleri hakkında kapsamlı bir teogoni (tanrıların ve ilahi güçlerin soykütüğü) ve teodise (yani dünyadaki kötülüğün kökeni ve işleyişine ilişkin bir açıklama) açısından arkaik, ancak tamamen değişmemiş bir mit sunmaktaydı; bu mit, düalist çizgiler boyunca ileri sürülmüştü; bunlar da dahil olmak üzere bir dizi Avestan kutsal metinlerinde bulunabilir. MS dokuzuncu yüzyıldan kalma bir Pehlevi eseri olan Bundahišn (=Yaratılış), yine de daha önceki kayıp Avestan yazılarından gelen mitolojik gelenekleri muhafaza etmektedir. Bununla birlikte, Werner Sundermann'ın belirttiği gibi, 'Maniheist doktrini üzerindeki Zerdüşt etkisi her zaman Maniheist araştırmaların en tartışmalı konularından biri olmuştur ve hâlâ da öyledir'.²⁵ Sundermann'ın bahsettiği tartışmanın temeli, tamamı 1. Bölüm'de vurgulandığı gibi Maniheizm çalışmasının doğasında var olan karmaşık fenomenolojik etki ve türetme ağıyla ilgili olan bir dizi kaygıdan kaynaklanmaktadır. Mani'nin üçüncü yüzyılda aşına olduğu Zerdüşt düalizmi, birçok Zerdüşt kutsal metin kaynağının nispeten geç tarihlerden kaynaklanan bir zorluktur; bu da, en azından mit alanında, Maniheizm'in Zerdüştlük üzerinde tam tersi bir etkiye sahip olabileceği ihtimalini yükseltir; Bu sorun aynı zamanda Mani'nin fikirlerinin "İranlı" türetildiğini öne süren tezlerde örtülü olan senkretizm politikasının hayaletiyle de birleşiyor. Bununla birlikte, Mani'nin yalnızca Zerdüşt panteonundaki tanrıların isimlerine değil, aynı zamanda Zerdüşt mitolojisinin dualistik şablonuna (Mani'nin mitinin yapı taşlarını sağlayan dualizm) aşinalığı, Şābuhragān'unda ve ayrıca daha sonraki Maniheist kaynaklarında açıkça görülmektedir. 1997'den itibaren 'Mani'nin Düalizmi Ne Kadar Zerdüşttür?' makalesinin başlığında ortaya atılan soruya yanıt olarak Sundermann ihtiyatla şöyle yanıt verdi: 'Maniheist düalizmi Zerdüştü'nin basit bir benimsenmesi veya taklidi değildir'²⁶ ve Zerdüşt ve Maniheist düalizmleri arasındaki küçük ayrılıklarla birlikte güçlü yakınlaşmaların on noktasını ve dört ek noktayı detaylandıran incelikli bir liste ekledi. iki gelenek arasında güçlü farklılıklar bulunmaktadır. 23'te Bkz. BeDuhn 1992 ve 2002, pasim. 24 Bkz. Duchesne-Guillemin 1983, 874-7. 25 Sundermann 1997, 343. 26 Sundermann 1997, 350.

--- SAYFA 117 ---

106 Maniheizm yelpazenin daha kötümser sonu olan Timothy Pettipiece şunu belirtmiştir: "Terminolojik benzerlikler, özellikle Zerdüşt geleneklerinin böyle bir değişim halinde olduğu bir dönemde, [Maniheizm mitinin] kökenleri ve türetmeleri hakkında hiçbir şey söylememektedir."27 Dahası, İran, Yunan (Platonik), Yahudi-Hristiyan, Gnostik ve Hristiyan geleneklerinde ikilik açıklamaları mevcuttu. ve hatta bu bireysel gelenekler içinde bile düalist fikirlerin formülasyonunda muazzam zıtlıklar mevcuttu. Tıpkı Mani'nin düalizmi üzerindeki Zerdüşt etkisinin, Marcion ve Bardaisan gibi teologların açıklamalarıyla desteklenen, Mani'nin Hristiyan yazılarını - en başta İnciller (apokrif ve kanonik) ve Pavlus'un yazıları olmak üzere - okumalarından kaynaklanmış olması muhtemel.28 Şābuhragān, Mısır'da hakim olan mitolojik ortamın etkisine ilişkin tartışmalar sırasında buna uygun bir örnek sunuyor. Mani'de Mezopotamya. Manfred Hutter'ın belirttiği gibi, Şābuhragān gerçekten bilinçli olarak Zerdüşt geleneklerinden ilham almış olabilir, ancak Mani'nin fikirlerini Yahudi-Hristiyan geleneklerinden, örneğin apokrif Enochik literatürü de içeren İncil metinlerinden alınan görüntülerle sunma eğilimi, bunların Mani tarafından eserin mit ve eskatolojisine ustaca entegre edilmesine rağmen görünür olmaya devam ediyor.29 Temaların ve temaların gömülü varlığı ve Şābuhragān'daki ve diğer yazılarındaki Enoch literatüründen alınan motifler, Mani'nin mitinde ele almak istediği konu türlerine dair bazı ipuçları sağlar; bunların arasında en önemlisi, Mani'nin kötülüğün yozlaştırıcı etkisinden kaynaklandığını rasyonelize ettiği dünyadaki zorluk ve ıstırapı açıklama girişimidir. 1 Enoch 6-16'daki asi meleklerin ('gözetmenlerin') klasik anlatımında, insanlığın hem kendi yatkın doğasına hem de bununla bağlantılı olarak daha iyi muhakemesine karşı katlanmak zorunda kaldığı bir şey olarak kötülük fikri, yozlaşmış, dış etkenler aracılığıyla dünya alanına sokulur. 'Dünyanın kızları' ile yasadışı cinsel birlikteliklerinden doğan gözlemcilerin çocukları olan devler, dünyayı kasıp kavuruyor, insanları öldürüyor, kaynakları çalıyor ve tüm canlıları ve doğal dünyayı yok ediyor (1 Enoch 7.3-6). Onların gözlemcileri olan babaları aynı zamanda insanlara yıkıcı sanatlar (1 Enoch 8.1-3), örneğin savaş, tüketim çılgınlığı, büyü, safsataçılık gibi, hepsi acıyı, günahı ve dinsizliği artıran şeyleri de öğretir. İnsanlığın kurtuluşu ancak insanların ricalarının, Tanrı'yı gözcülere karşı harekete geçmesi için harekete geçiren dört sadık melek (Michael, Sarial, Raphael ve Gabriel) tarafından duyulmasıyla gelir. Yüce tanrının bütünlüğünü koruma ihtiyacının farkında olan bir ilahiyatçı olarak Mani, dünyadaki kötülüğün varlığının suçunu nereye atfettiği açısından şüphesiz gözlemcilerin ve devlerin anlatısıyla bağlantı kurmuştur. Bu Yahudi geleneğine göre kötülüğe, sonuçta, kötü alışkanlıkları neredeyse genetik anlamda devlere ve onların bedenlerinden çıkan ruhlara, yani Nefilim'e aktarılan ilkel varlıkların Tanrı'ya isyan etmesi neden oldu (1 Enoch 15.11; 16.1). Ayrıca Enoch gelenekleri, insanlığın da yoldan çıkmaya hazır olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (cf. 1 Enoch 8.2), 27 Pettipiece 2009, 28. 28 Bkz. de Blois 2000. 29 Bkz. Hutter 1992, 135-9.

--- SAYFA 118 ---

107 Maniheist Teoloji II: Evren, Onun Ritüelleri ve Topluluk kolektifi, gözlemciler tarafından kendilerine açıklanan 'cennette hazırlanan ebedi gizemler' (1 Enoch 9.6) tarafından baştan çıkarılacaktır. Bu nedenle, yeryüzünde çekilen acıların sorumluluğu Tanrı'nın kapısına bırakılmamalıdır. Mani'nin, gözlemcilerin isyanı destanını, bunu belirli bir anlamda kendi kozmogonisine dahil ederek, gözlemcilerin (=iblislerin), Maniheist mitteki tanrısal figür olan Yaşayan Ruh'un oğullarından biri olan Onur Kralı'na karşı isyanının bir açıklaması olarak devraldığını biliyoruz.³⁰ Bununla birlikte, Enoch geleneğinin ilmi, Mani'nin Tanrı'nın iyiliğine ilişkin fikirlerinin inşası üzerinde muhtemelen daha büyük bir etkiye sahip olmuştur. Tanrı, kötülüğün kökeni ve günahın doğası (yani Maniheist teolojinin teodiseci unsurları). Stroumsa'nın belirttiği gibi, diğer geleneklerden mitolojik unsurların çıkarımı ve entegrasyonunda Mani, "mitleri Vorzeit'teki (yani ilkel zamanlardaki) önceki aşamalara ve gerçekliğin daha yüksek düzeylerine kaydırma" eğilimi sergiledi.³¹ Mani'ye göre kötülük, iyiden bağımsız olarak kendi alanı içinde vardı, ancak onunla birlikte ebediydi: İyi gibi o da, yoldaşlarla dolu bir bölgeyi yöneten bir doğaydı (bazen ilke olarak da adlandırılır). dünyalar. Ancak iyiden farklı olarak, kötülüğün özü olan karanlığa doğrudan bir karşıtlık oluşturan iynin özüne, yani onun ışığına sahip olma yönündeki asi arzu, onun mizacını bozmuştu. Ephraim, Hypatius'a hitaben yaptığı konuşmalardan birinde, Maniheist yazıların, karanlığın doğası gereği 'tutkuyla ışığa arzu duyduğunu' gösterdiğini anlattı. . . arzu edilir ve karanlığa kadar güzeldir³² ki bu da 1 Enoch 1-2'deki 'dünyanın kızları'nın alımlılığı gibi, kötülüğün harekete geçme dürtüsünün, tıpkı gözlemcilerin asiliği gibi, bakana estetik haz getiren bir şeyin algılanmasıyla sağlandığını öne sürer.³³ Bununla birlikte, şehvetlerini tatmin etmek için yeryüzüne inen gözlemcilerden farklı olarak Maniheist mit, kötülüğü kendi dünyasından dünyaya yükselen bir şey olarak tanımlar. Işık diyarına saldırısına başlayın. 4. Maniheist Efsaneye Yaklaşım 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi Mani, bazı yazılarında mitin ayrıntılarını ortaya koymuştur. The Chapters gibi kaynakların sunduğu kanıtlara bakılırsa, Maniheist kutsal metin kanonunun Batılı formülasyonunda adı geçen Mani'nin tüm eserleri, bir şekilde, Maniheistlerin, muhtemelen Mani'nin önderliğini takip ederek, mitolojik anlatının başlangıcı, ortası ve sonunun (aşağıya bakınız) dönemselleştirilmesini belirtmenin bir yolu olarak "üç ders" veya "üç zaman" olarak adlandırdıkları, Maniheist "masal"ın unsurları eleştirilen mite gönderme yapmak için anlaşılmıştır. Augustinus ve diğer Manici karşıtı yazarlar tarafından yazılmıştır.³⁴ Dönemler soteriolojik anlatıda önemli bir unsur oluşturmıştır.³⁰ Örneğin, The Chapters 38.92.27-31; trans. I. Gardner 1995, 97. Bkz. Henning 1943, 53; ayrıca Stroumsa 1984, 153-4. 31 Stroumsa 1984, 153. 32 Çev. J.C. Reeves 1997, 227. 33 Bkz. Coyle 2009b, 51-64. 34 Bölümler 5.21-33; trans. I. Gardner 1995, 145.

--- SAYFA 119 ---

108 Maniheizm'in Maniheizmi, iki doğa arasındaki etkileşimin, birbirlerinden izolasyonları noktasından, karanlığın ışığı ele geçirmesini ima eden ve ayrı etki alanlarının yeniden kurulmasıyla sonuçlanan "karışmalarına" kadar olan kapsamını yansıtır. Geo Widengren bu üç zamanın kısa ve öz tanımını sunuyor: Birinci Çağ, evrenin ışık ve karanlığın karışmasından önceki durumunu kapsıyordu; İkinci Çağ bu harmanlamanın dönemiyle ilgiliydi; Üçüncü Çağ, harmanlanmış unsurların parçalanması anlamına geliyordu. Bu Üç Çağ doktrini, İki Prensipli Maniheizm'in ana dogmasıyla birliktedir.³⁵ Bir zamanlar tamamen Mani'nin günlerin sonu hakkındaki fikirleriyle ilgili bir eser olarak düşünülen Şābuhragān'ın, artık evrenin başlangıcı ve işleyişine ilişkin sistematik bir yaklaşım sunduğu anlaşılmaktadır. Dahası, Mani'nin Pragmateia'sının efsanevi içeriği tam olarak kesinlik kazanmasa da, neredeyse kesinlikle kozmogonik/kozmojik malzemeye ilgiliydi. Mani, bir edebiyatçı olarak yazar kişiliğine yakışır şekilde, dünyanın dört bir yanına yayılmış takipçileri tarafından mitinin kültürel tercümesi sırasında ortaya çıkan kafa karışıklıklarını gidermeye çalıştı. Mani'nin en yakın müritlerinden biri ve babasının adaşı olan Patticius (Patig), Roma İmparatorluğu'nda³⁶, özellikle de üçüncü yüzyılın ikinci yarısına doğru Mısır'da faaliyet gösteriyordu; burada Mani'nin, Adem ve Havva neslinin görünüşte müstehcen ayrıntılarının genişletilmesine özel bir ilgi gösterdiğini gösteren mitinin kısa bir açıklamasını sunduğu bir mektup (Vakıf) aldı.³⁷ Mani'nin Devler Kitabı da, Yaşayanlar gibi, kozmojik nitelikteki ayrıntılarla açıkça ilgiliydi. İncil ve Hazine. Bununla birlikte, her bir çalışmanın doğası ve amacı, mitin dahil edilme nedenini, verilen ayrıntıları ve mitin aktarılma şeklini zorunlu olarak belirlemiştir. Mani'nin sadece "hikayeyi anlatmak" adına efsaneyi anlatması nadir görülen bir durumdur. Aslına bakılırsa, antropoloji (insanlığın kökenleri), ontoloji (varoluşun doğası) ve antropoloji üzerine meditasyonlar için temel verileri sunma anlamında mitin Maniheizm düşüncesinin diğer alanlarına uygulanması daha olağandı. Zaman zaman mit, Şābuhragān'daki eskatolojik sahnelerde (bkz. Bölüm 1) olduğu gibi, kilisesinin üyeleri için belirli kült ve ritüelleştirilmiş rolleri güçlendirmenin yanı sıra, onu evrenin soteriolojik şeması içinde merkezi bir yere sabitleyerek, topluluğu için kozmik bir "mito-tarihsel" kimlik sağlamak - dolayısıyla öğretilerinin eskiliğini belirtmek - için kullanılmış gibi görünüyor. ³⁵ Widengren 1965, 68. Ayrıca bkz. Heuser 1998, 18-24. ³⁶ Bkz. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 111. ³⁷ Vakfın bazı bölümleri, büyük ölçüde Augustine'in mektuba verdiği yanıt da dahil olmak üzere, bir dizi Latin Patristik yazısında korunmaktadır; Vakfın parçalarının son baskısı için bkz. Stein 2002; parçaların İngilizce çevirisi I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 168-72 (Adem ve Havva'ya yapılan atıflar için bkz. Gardner ve Lieu'daki frg. 4a). Çalışmanın bir incelemesi için özellikle bkz. Scopello 2001.

--- SAYFA 120 ---

109 Maniheist Teoloji II: Maniheistler tarafından bestelenen Evren, Ritüelleri ve Topluluk Çalışmaları, muhtemelen Mani'nin öğretileri ve yazıları üzerine şekillenmiş olup, Mani'nin mitolojisinin Mezmurlar Kitabı ve Mezmurlar'daki Mani'nin teogonisinin ve mitolojisinin ayinle ilgili ve adanmışlıkla ilgili yorumlarıyla birlikte Bölümler38 boyunca sunulan Mani'nin mitolojisinin takipçileri tarafından doktrinsel uyarlamasına ilişkin değerli bilgiler de dahil olmak üzere mite göndermeler içerir. Homilies (bazıları Gardner ve Lieu 2004, 176-230'da toplanmış ve tercüme edilmiştir). Şu anda Şābuhragān'a atfedilen parçaların yanı sıra, Turfan'dan birçok Orta Farsça ve Partça parça da mitolojik yönelim malzemesi içermektedir.³⁹ Bu nedenle mit, kültürel ortamın ve anlatıldığı izleyicinin taleplerine bağlı olarak tahmin etmeye, yeniden formüle etmeye, genişletmeye ve daraltmaya açıktı: aslında bu uyarlanabilirlik, onun ana 'satış noktalarından' biri gibi görünüyor. Bu nedenle, Maniheizm mitinin bu çeşitli edebiyat yelpazesinde anlatısal temsil tarzına ilişkin Jason BeDuhn tarafından yapılan aşağıdaki gözlemi dikkate almak önemlidir: Maniheizm üzerine yirminci yüzyıl biliminin çoğunda düzenli, sentetik bir kozmogonik anlatı olarak sunulan şey, çeşitli [Maniheizm ve Maniheizm karşıtı] kaynaklarda, dikkatli bir edebi-tarihsel analize ihtiyaç duyan, birbiriyle çelişen açıklamaların karışık bir koleksiyonu olarak duruyor.⁴⁰ Tam da efsanenin, Maniheizm karşıtlarına evrenle ilgili bu kadar fantastik bir anlatımla alay etmeleri için büyük fırsatlar sunması nedeniyle, mite yönelik saldırılar, dine düşman olan yazarların ticaret malı haline geldi. Geç Antik Çağ'a ait, hâlâ değerli olsa da taraflı efsane açıklamaları sunan önemli Maniheizm karşıtı kaynaklar arasında şunlar yer alır: Lycopolisli İskender'in Eleştirisi; Archelaus'un İşleri (özellikle 7.1-13.4, çev. M. Vermes 2001, 44-58, S. Lieu'nun muhteşem notları); Augustinus'un Vakıf olarak bilinen Mani Mektubuna Cevabı ve Faustus'a Cevabı (özellikle 15.5-6 ve 20.2); Ephraim's Prose Refutations (J.C. Reeves tarafından 1997, 224-8 tarihli bir yorumla birlikte uygun bir şekilde derlenmiştir); Antakyalı Severus'un 123. vaazı (çev. J.C. Reeves 1992, 167-70); ve Theodore bar Koni'nin Scholia'sındaki Mani'nin "iğrenç öğretisinin" özeti (çev. J.C. Reeves 1992, 189-93). Tüm bu anlatımlar arasında, Theodore bar Koni'nin mit hakkındaki sözde özgeçmişi birçok yorumcu tarafından en çok değer verileni olarak kabul edilir: Theodore sekizinci yüzyıldan kalma eserini Süryanice yazmıştır ve bu nedenle "Mani'nin kendisine kadar izlenebilecek terminolojiyi" koruduğuna inanılmaktadır.⁴¹ Theodore'un Mani'nin kendi yazılarından doğrudan alıntı yaptığı ve 'O' sözleriyle tanıttığı kopyalarından çalıştığı muhtemeldir. (yani, Mani) doğrudan konuşmayı aktarmanın bir yolu olarak 'diyor.⁴² Bununla birlikte, Theodore'un özgeçmişinin açık değerini kabul ederken, bunun yapay doğasını da kabul etmek önemlidir; Pettipiece 2009, parola. 39 Bkz. Sundermann 1993. 40 BeDuhn 2002, 75-6. 41 Reeves 1992, 188-9. 42 Bkz. Burkitt 1925, 14-15; bkz. Tardieu 2008, 75-6.

--- SAYFA 121 ---

110 Tutkusu, Mani'nin öğretilerinin absürt olduğunu düşündüğü ayrıntıları vurgulamak olan bir sapkınlık uzmanının Maniheizm çalışması; bunu öncelikle ve en önemlisi, onu aldığı eserden/çalışmalardan miti bağlamından kopararak başardı;43 bağlamdan ayırma ve indirgemecilik, sapkınlık avcısının cephaneliğindeki başlıca silahlardır. İslami kaynaklar arasında, Fihrist'in onuncu yüzyıla ait efsaneye ilişkin ayrıntılı açıklaması (Dodge 1970, II.777-88), 1954'te Carsten Colpe44 ve daha yakın zamanda François de Blois (2005) tarafından incelenmiş olduğundan büyük değer taşımaya devam etmektedir. 5. Mit Kozmik Çatışma ve Işığın Kurban Edilmesi Bu nedenle, Maniheistlerin muhtemelen kendi mitlerini evrenin "düzenli, sentetik bir açıklaması" olarak anlamadıkları gerçeğini göz önünde bulundurarak, yine de mitin hangi varoluş açıklamasını anlattığını sormak yerinde olur. Theodore bar Koni'nin özetindeki isim ve terimlerin ardından (çev. J.C. Reeves 1992, 189-93), başlangıç dönemi, aynı zamanda Büyüklüğün Babası (yani Tanrı) olarak da adlandırılan, beş konutu (veya üyesi),45 akı, bilgisi, zekası, düşüncesi ve yansımasıyla Işık Diyarında ikamet eden iyi doğaya tanık oldu. Baba'nın varlığını ifade eden bu beş mesken, iyi doğa, kötü doğa ilkesinin veya duman, ateş, rüzgar, su ve karanlıktan oluşan beş dünyası ('sonsuzluklar') ile kendi krallığına kıskanç bakışlar atan Karanlığın Kralı'nı hissetti. Böylece, bu iki ortak ebedi doğanın ayrılığı, kötülüğün 'yükselişi düşünmesi' (krş. J.C. Reeves 1992, 190) ile baltalandı; bu eylem, dünyanın sonunda kurulacağı orta dönemin dramatik olaylarını tetikledi. Babanın meskenleri, güney komşularının ilgisinden rahatsız oldu. Aşağıdan gelen meydan okumaya karşı koymak için iyi doğanın beş özelliğini gönderme konusunda isteksiz olan beş kişi, 'yaratılmış'tı. . . huzur ve barış için' (Theodore bar Koni; çev. J.C. Reeves 1992, 190), kötü doğa bizzat Baba tarafından devreye sokulmuştur. Ancak Baba bunu ancak kendi özünden bir yayılımı, Yaşamın Annesini 'çağırma' eylemi yoluyla yapabiliirdi; Mani'nin zihninde onun teogonisinde yeri olmayan ve tam olarak şeytan bilimine ait olan, yayılmanın ortaya çıkışının üreme yoluyla gerçekleştiğine dair herhangi bir öneriyi maskeleyerek Baba'nın kusursuz tanrısallığını lekesiz bırakma şeklindeki çağırma konuşma eylemi. Yaşamın Annesi daha sonra İlk İnsan'ı (İlk İnsan olarak da bilinir) çağırdı ve o da Beş Oğlunu, temel havayı, rüzgarı, suyu, ışığı ve ateşi çağırdı. Oğullarını bir zırh gibi giyen İlk İnsan, kendisini ve Oğullarını beş Karanlığın Oğulları'na feda etti; bunlar 43 Bkz. Hunter 2005. 44 Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung (Göttingen: 1954): Non vidi. 45 Bkz. Williams Jackson 1932, 223, nt. 6.

--- SAYFA 122 ---

111 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu onları tüketti, akıl güçlerine bulaştı ve onları ölümcül bir uyuşukluğa sürükledi. Oğullar'ın karanlıkta kaybolması ve nihai iyileşmeleri hakkındaki hikayenin mitin tam merkezinde yer aldığını ve aynı zamanda efsanedeki bu bölümün Maniheist antropoloji ve soteriolojinin özünü ne ölçüde belirlediğini belirtmek önemlidir. İlk İnsanın Oğulları, Maniciler tarafından "ruhların özü"⁴⁶ olarak anlaşıldı; aktarılan anlamda değil, soykütüksel bir olgu ifadesi olarak: her bireysel insan ruhu, İlk İnsan'ın, yani Yaşayan Ruh'un (bazen Yaşayan Benlik olarak anılır) zırhından türemiştir ve özünde de öyleydi. Böylece, ister doğal dünyada, ister gıda maddelerinde, ister insan bedeninde sınırlı olsun, beş temel elementten oluşan ruh, maddi, elementel bir niteliğe sahipti, ancak onun antitetik rakibini oluşturan maddeden farklı türde bir maddeye sahipti (modern açıklamalarda genellikle Yunanca hyle - Madde kelimesiyle anılır; eski bir emsal için bkz. Augustine'de Faustus, Faustus 20.3'e Cevap). Maddi dünyada ışığın/ruhun her yerde bulunmasının bir sonucu olarak Maniheistler, mahsullerin toplanması ve gıda maddelerinin üretimi ve tüketimi gibi görünüşte sıradan işler sırasında bile onun sürekli olarak hasar görme riski altında olduğunu anladılar. İkincisi, Maniheistler için özellikle duygusal bir ilgi oluşturdu, çünkü dinin organizasyonel ve ritüel boyutları büyük ölçüde, Maniheist kilisesinin yiyecekleri 'doğru şekilde' tüketmeye uygun olan tek üyeleri olan Seçilmişler tarafından tüketilen günlük, ritüel yemekteki ışığın arıtılmasını kolaylaştırmak için mevcuttu, yani içinde bulunan ışığın özgürleşmesine yol açacak bir şekilde, uygunlukları dikkatlice belirlenmiş bir dizi münzevi ve etik emirlere bağlılıklarıyla belirlenir (aşağıya bakınız). Yemeğin kendisi, maddi dünyada ilahi olanın saflaştırılmasıyla ilgili merkezi kaygısı nedeniyle, Zerdüştlük ayinlerinde (örneğin yasna) belirgin olan bazı mantıkları paylaşıyor gibi görünen - kesinlikle en azından Hristiyan Efkariyeti ile daha azını paylaşan - ritüel bir olaydı; ancak Maniheizm'in ritüelin yalnızca Seçilmişler tarafından gerçekleştirilen yemek yeme ve meditasyon yoluyla gerçekleştirilmesine yaptığı vurgu, yemeğin icrası için gerekli ritüel aygıtların Zerdüştlük'tekilerden çok farklı olduğu anlamına geliyordu.⁴⁷ Ayrıca, ritüelleştirilmiş yemeklere yönelik diğer geç antik dini yaklaşımlarla uyumlu olarak⁴⁸ vejetaryen Seçilmişler, Maniheistlerin pişmiş hayvan etinin madde ağırlıklı olduğu ve çok az et içerdiğine dair inancı nedeniyle kutsallaştırılmış hayvan eti tüketmiyordu. Işığın yolu.⁴⁹ Bununla birlikte, kurbanın kavramsal rolü ve diliyle ilgili kaygı, Maniheizm tarafından mitoloji alanına aktarıldı - öncelikle şiddetli acı çekmenin arketipsel bir eyleminin temsili, yatıştırma yerine koruma için yaşamın sunulması olarak İlk İnsan'ın kurban edilmesinde. İlahi bir şeye yönelik kasıtlı 'kurban' yaralaması, Dinleyiciler tarafından Seçilmişlere sadaka olarak getirilen yiyeceklerin her iki zarara da maruz kaldığı ritüel alanına daha da aktarıldı ⁴⁶ BeDuhn 2005, 12. ⁴⁷ Burada görünenler için bkz. BeDuhn 2000. ⁴⁸ Özellikle bkz. Stroumsa 2009 ve Petropoulou 2008.

49 Bkz. Augustine, Sapkınlıklar Üzerine 46.11; trans. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 189.

--- SAYFA 123 ---

112 Maniheizm - hasat edilmede - ama aynı zamanda ritüel yemeğin canlı maddesi olarak kefareti. 50 İlk İnsan ve Oğullarının kurban edilmesi, sapkın bilimcilerin mite verdikleri yanıtlarda kasıtlı olarak yanlış temsil edilme eğilimindeydi; onlar bunun yerine eylemi bir kurban olarak değil, iyi doğa için çalkantılı bir yenilgi olarak nitelendirmeye çalıştılar. Niyetlerinin ardındaki düşünce, Mani'nin Tanrı anlayışının doğası gereği kusurlu olduğunu ileri sürmektir; çünkü İlk İnsan'ın 'yenilgisi', Tanrı'nın dayanıklı olmadığını, aksine doğa tarafından saldırıya uğrayabileceğini ve yozlaştırılabileceğini gösteriyordu. Örneğin Archelaus'un İşleri, İlk İnsan'ın inişini şu şekilde anlatır: Bunlarla [Beş Oğluyla] donatılarak, sanki savaşa hazırmış gibi, Karanlığa karşı savaşmak için aşağı indi. Ancak Karanlığın Prensi karşılık verdi ve cephaneliğinin bir kısmını, yani ruhunu yuttu. Daha sonra İlk Orijinal İnsan, Karanlık tarafından ciddi şekilde mağlup edildi (Acts of Archelaus 7.3-4; çev. M. Vermes 2001, 47). Bununla birlikte, Jason BeDuhn'un belirttiği gibi, İlk İnsan ve Oğulları'nın, yani "kolektif ruhun" feda edilmesi, bu figürler açısından bir "iyi niyet eylemiydi"⁵¹, çünkü kötülüğün diyarına gönüllü "sıçrayışları" aracılığıyla, yalnızca dikkati dağıtmaya değil, aynı zamanda zaten Işık Diyarı'na rahatsız edici bir şekilde yaklaşmış olan kötü doğanın bölgesel genişlemeye yönelik sömürgeci arzusunu da yatıştırmaya çalışıyorlardı. Kurban, kötü doğanın hırslarının 'işlerine bir anahtar atarak' bu ilerleyişi durdurma amacına ulaştı. Bu ilahi fedakarlık fikrinin İncil'deki kökeni, dördüncü yüzyılın sonunda Augustinus'un meydan okuduğu Kuzey Afrikalı bir Maniheizt olan Fortunatus tarafından ortaya çıkarılmıştır. Fortunatus, kötü doğanın günahını yenmek için ruhun kendini alçakgönüllü hale getirme istekliliğini İsa'nın üstesinden gelmek için "kendini boşaltmaya" (Gk kenoō; dolayısıyla Kenotik Kristoloji) hazırlığıyla karşılaştırmanın bir yolu olarak Filipililer 2.5-8'den Pavlus'tan alıntı yapar. ölüm.⁵² BeDuhn'un belirttiği gibi, mitin bu yönünün önemi, belki de anlatının patristik özelliklerini biraz fazla yakından takip eden birçok yorumcunun gözünden kaçmıştır. Aslında bu yönün önemi, Maniheizt teolojinin Kristoloji gibi diğer alanlarına bilgi vermiş olabilir. Yorumcular arasında, Maniheiztlerin tarihsel İsa'yı (yani Havari İsa'yı) yalnızca enkarne olmuş ve Tutku sırasında bedensel acı deneyimlemiş gibi gördükleri, çünkü onun temelde manevi bir varlık olarak kaldığı yönünde yaygın bir görüş vardır; bu fikir öncelikle Maniheiztlerin ilahi bir varlığa yakışmayan bir şey olarak insan formunu maddeyle ilişkilendirmesinden doğmuştur. Bu, Havari İsa ile ilgili Maniheizt Kristolojinin öğretisel olduğu (Gk dokeō'dan, 'bir şey gibi görünmek'ten) ve İsa'nın şu şekilde ortaya çıkışı anlamına geldiği yönündeki yaygın varsayıma yol açmıştır. 50 Bkz. BeDuhn 2002, 165-208. 51 BeDuhn 2005, 12. 52 Augustine, Fortunatus ile Bir Tartışma 7; trans. R.J. Teske 2006, 147. Bkz. BeDuhn 2005, 13-14.

--- SAYFA 124 ---

113 Maniheizt Teoloji II: Evrenin, Ritüellerinin ve Topluluğunun gerçek, fiziksel bir bedene sahip olması aslında bir yanılsamaydı. Maniheiztlerin tarihsel İsa hakkında ne düşünmüş olabileceğine ilişkin bu varsayıma son zamanlarda meydan okunmuş olsa da,⁵³ Mani ve takipçilerinin İsa'nın Çile sırasında gerçek acılara katlandığı konusunda ısrar etmelerine gerek olmayabilir, çünkü tam da onların anlatı geleneklerine ait arketipsel bir figür - İlk İnsan - sadece kötü doğanın elinde muazzam zorluklara katlanmakla kalmayıp aynı zamanda bunu isteyerek de yapmıştı. Demiurge Karşı Mücadele Ediyor Yüceliğin Babası'nın ikinci çağrısı, İlk İnsan ve Oğullarının, demiurjik tanrıların çağrılması yoluyla karanlık alemden kurtarılma süreçlerini uyguladı. İlk İnsan'ın yardım duasını duyan Baba, Işıkların Sevgilisi'ni çağırdı, o da Büyük İnşaatçı'yı çağırdı, o da Yaşayan Ruh'u çağırdı ve o da Beş Oğul'unu çağırdı: Görkem'in Süs'ü, Görkem'in Büyük Kralı, Işığın Adamas'ı, Görkem Kralı ve Kapıcı (krş. Pettitpiece 2009, 225). Yaşayan Ruh, hapsedilmiş İlk İnsan ile diyalogları yoluyla uyandırılan hipostazis Çağrı ve Yanıt ile birlikte, Yaşamın Anası ile birleşti ve İlk İnsan ve Oğullarının kurtuluşunu başlatmak için aşağıdaki diyara indi. Theodore bar Koni'nin anlatımında açıklanmasa da bazı kaynaklar - özellikle Bölümler'deki kozmogonik kısımlar - Oğullar'ın karanlık diyarda geride bırakıldığını gösteriyor. Manfred Heuser'in belirttiği gibi, 'İlkel Adam'ın serbest bırakılmasıyla birlikte, onun ruhunu oluşturan beş oğlu Karanlıkta geride kaldı. Bu şekilde İlk İnsan'ın kaderi oğullarının kaderinden ayrılmış olur. Yaşam diyarındaki kökeninin anısına ruha sıklıkla "Yaşayan Ruh" adı verilir. Yaşayan Ruh, Karanlığın unsurları ile karıştırılır ve çok sayıda form ve figür halinde parçalara ayrılır.⁵⁴ İkinci çağrının demiurjik tanrıları böylece, onun üzerinde yer alan kozmik bir yapının - evrenin - yaratılması yoluyla Yaşayan Ruh olarak Oğulların karanlığın dünyasından kurtarılmasını etkilemekle görevlendirilir; Maniheizt panteonun yaratıcısı bu nedenle iyi doğayla aynı hizadadır ve yaratılış, kurtarıcı faaliyetle ilişkilendirilir.⁵⁵ Evren, Yaşayan Ruh'un ışık olarak arıtılmasına yönelik astral bir makine olarak hizmet eder ve mitin modern analizlerinde sıklıkla makrokozmos olarak anılır. Yaşayan Ruh, Yaşamın Annesi ile birlikte, kötü güçlere boyun eğdirerek, demiurjik tanrıların on veya on bir cennet (bkz. Reeves 1992, 203, nt. 38) ve karanlık dünyasına atılan arkonların bedenlerinden ortaya çıkan sekiz dünya oluşturduğu karanlığın oğullarının (arkonların) bedenlerini yenerek ve derilerini yüzerek yaratıcı çalışmalarına başladı. Dünyalar bir dizi hapisane görevi görerek karanlığın oğullarını sınırlamak için kullanılıyor. Beş oğul ⁵³ Özellikle bkz. Franzmann 2003, 51-87. ⁵⁴ Heuser 1998, 36. ⁵⁵ Krş. Williams 1999, 98-100.

--- SAYFA 125 ---

114 Yaşayan Ruhun Maniheizmi, her birine belirli bir yetki alanı verilen bu yapıların bütünlüğünü koruma yükünü omuzlamaktadır. Karanlığın oğullarından Beş Evlat'ın özünün konsantre bir kısmını, yani ilahi ışığın ta kendisini elde etmek için, dişi Yaşayan Ruh⁵⁶, kendisini karanlığın oğullarına teşhir etti. Efsanedeki çığır açıcı iki olaydan ilki olan bu özel salınım, Yaşayan Ruh'un Güneş'i ve Ay'ı üç temel rüzgar, su ve ateş çarkıyla birlikte inşa etmesine izin verdi; bunların tümü ışığın salınmasını kolaylaştıran bir mekanizma oluşturdu. Tıpkı bir su çarkının sıvıyı yayının tabanından tepesine doğru taşıması gibi, temel çark da ışığı evrenin "genişletilmiş uzaysal yapısı"⁵⁷ boyunca, kötü dünyadan kaynaklanan maddeden ayrılmak için Güneş'e ve Ay'a doğru hareket ettirir - arıtılmış ışık buradan eve doğru yolculuğuna çıkar ve Yüceliğin Babası'nın yanındaki yerine yükselir. Şābuhragān'dan M98 ve M99 kozmogonik parçalarına göz attığımızda (çev. H.-J. Klimkeit 1993, 225-7), Mani'nin demiurjik güçlerin, özellikle de Yaşayan Ruh'un (burada Mihr Yazd [yani Mithra-yazata] olarak ortaya çıkan) endüstrisini anlatırken ayrıntıyı takdir ettiğine dair net bir izlenim ediniyoruz. Tanrıça'nın, tamamı savunma hendekleri ve duvarlarıyla çevrelenmiş, 'kendi dünyamızın yüzeyi göksel ışığın sınır alanına bitişik'⁵⁸ olacak şekilde üst üste yerleştirilmiş sekiz dünyayı içeren karmaşık inşasına ilişkin açıklaması, yalnızca bir ressamın hayal gücüne ve ayrıntı gözüne sahip bir yazarın zihnini değil,⁵⁹ aynı zamanda söz konusu eserin kompozisyonunu çevreleyen koşulları da yansıtır. Mimari detaylara yapılan vurgu ve dünyaların inşasına ilişkin saray duygusu, Ardeşir'in oğlu Şapur'un çabalarının devamı ile son derece iddialı bir yapıya sahip bir saray ve sivil inşa programı başlatan Şabuhragān'ın dinleyicileri, yani Sasani kraliyet elitleri tarafından kesinlikle beğenilirdi.⁶⁰ Böylece astral mekanizma, üçüncü çağrının baş tanrısı olan Üçüncü Haberci tarafından harekete geçirildi. Ancak Elçi'nin bunu yapabilmesi için, ilahi özün daha fazla boşalmasını elde etmesi gerekiyordu. Elçi, On İki Bakire ile birlikte, "biçimleri içinde güzel olan" kendisini onlara ifşa ederek, karanlığın oğullarının doğasında olan bir özellik olan şehveti istismar etti (Theodore bar Koni, çev. J.C. Reeves 1992, 192). Bu, ışıkla karışan günahın yine de ışığa bağlı kalmaya çalışmasına rağmen, yakalanan ışığın daha fazla serbest bırakılmasına yol açtı; bu, günahı karanlığın oğullarının üzerine geri atan Elçi tarafından fark edilen bir hileydi. Arhontlar bunu reddettiler ve bazıları kuru karaya düştü, burada beş ağaç oluştu, bazıları ise "Karanlığın Kralı gibi iğrenç bir canavara dönüştü ve Işığın Adamas'ı ona karşı koyuldu" (Theodore bar Koni, çev. J.C. Reeves 1992, 192), savaşta onu mağlup etti.⁶¹ 56 Bkz. Pettitpiece 2009, 227, nt. 29. 57 Heuser 1998, 38. 58 Williams Jackson 1932, 25. 59 Bkz. Tardieu 2008, 88. 60 Bkz. Huff 2008. 61 Bkz. özellikle. Stroumsa 1984, 156, nt. 61.

--- SAYFA 126 ---

115 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu Protoplastların, Adem ve Havva'nın Ortaya Çıkışı
Karanlığın oğullarının doğalarında mevcut olan şehvetin sürekliliği, dişi arkonların Üçüncü Elçi ile şehvetli alışverişlerinden önce hamile oldukları anlamına geliyordu. Bu arkonlar, Elçi'nin şeklini görünce, kürtajlarını salıverdiler; bunlar da yere düştü ve ağaçların tomurcuklarını yuttu. Enoch geleneğindeki isyankar Gözcülerin62 çocukları (Nefilim) ile yakından bağlantılı olan kürtajlar, Üçüncü Elçi'nin formunu arzuluyorlardı: 'Gördüğümüz form(lar) nerede?' (Theodore bar Koni, çev. J.C. Reeves 1992, 192).
Karanlığın Kralı'nın oğlu baş arkon Aşkalun, kürtajların çocuklarını kendisine ve kadın arkadaşı Namrael'e onlar tarafından tüketilmek üzere getirmesi şartıyla kürtaj için Elçi'nin şeklini yeniden yaratmaya söz verdi. Kürtaj sonucu doğan çocukları yedikten sonra Aşkalun ve Namrael çiftleştiler ve Namrael önce Adem'i, ardından da Havva'yı doğurdu; bunların her ikisi de Üçüncü Elçi'nin biçimine göre şekillendirildi. Böylece antropogoni, insanlığı mitolojik anlatının kalbine taşıyacak şekilde kozmogoniye takip etti. Adem ile Havva'nın bir kısmı, özellikle de ruhları, yeryüzünde kalan ilahi öz kalıntısından (yani Yaşayan Ruhun ışığından) oluştuğu ve bedenleri yine de maddeden oluştuğu için, protoplastlar (yani ilk insanlar) arketipsel biçimde insan varoluşunun paradoksal doğasını temsil ediyordu. Maddenin ezici yoğunluğu, ilkel maddenin, karanlık dünyada hapsedilmeleri sırasında İlk İnsan ve Oğulları'nın rasyonel yetilerini bastırdığı tarzdan farklı olmayan bir şekilde, bedenlerinin en sonunda ruhlarını kontrol altına alması anlamına geliyordu. Yine de Adem ile Havva'da ışık kaldı; bu nedenle kurtarılması gerekiyordu; bu görev, öz-farkındalığın ilahi taşıyıcısına, dindeki 'İsa figürleri'nin en ünlüsü olan İhtişamlı İsa'ya (krş. Pettitpiece 2009, 228) düşüyordu. . . (Adem'i) uyandırdı ve onu sarstı, uyandırdı ve aldatıcı şeytanı kovdu ve büyük (dişi) başrahibi ondan ayırdı. Sonra Adem kendini inceledi ve kim olduğunu anladı ve (İsa) ona yüksekteki Babaları gösterdi ve kendi benliğiyle ilgili olarak içine düştüğü her şeyi - leoparların dişlerine ve fillerin dişlerine, açgözlüler tarafından yutulan ve yutkunanlar tarafından emilen, köpekler tarafından tüketilen, var olan her şeye karışıp hapsedilen, Karanlığın pis kokusuna bağlı olan her şeyi (Theodore bar Koni, çev. J.C. Reeves) gösterdi. 1992, 193). Adam gerçek benliğini - ruhunu - kendisine düşman olan bir beden ve toprağın ortasına düşen ışık olarak görmeye başladı; bu şu yanıtı uyandıran bir farkındalıktı: 'Vay be bedenimi oluşturan, ruhumu bağlayan ve beni köleleştiren asilere' (Theodore bar Koni, çev. J.C. Reeves 1992, 193). Yine de Görkemli İsa, Adem'i 62 Stroumsa 1984, 158-67 ile tanıştırdı.

--- SAYFA 127 ---

116 Maniheizm'in gerçek benliği, ışığın geri kazanılmasının başka bir yolu olarak, kozmosun makrokozmos olarak amacını minyatürde yansıtan, ilk insanın birincil mikrokozmos haline gelmesi anlamına geliyordu. Sonuçta Adem ve Havva, Üçüncü Elçi'nin imajı üzerine modellenmişlerdi; bu, arkonlar tarafından oluşturulmuş olsalar bile, yine de Elçi'nin Yaşayan Ruh'un serbest bırakılmasını sağlama arzusu hissini korudukları anlamına geliyordu. Görkemli İsa kesinlikle tüm Maniheizt panteondaki en önemli tanrılardan biriydi, çünkü o yalnızca yaratılışın başlangıcında protoplastlara öz-bilgiyi getirmekle kalmıyor, aynı zamanda ışık havarilerinin uyandığı ve insanlığa gerçekliğin doğasını öğretmekle görevlendirildiği ve günlerin sonunda kıyamet sırasındaki yargıç rolünde görevlendirildiği o önemli zamanlarda ana figür olarak kalıyor.⁶³ Dolayısıyla onun rolleri öne çıkan tanrılarla kesişiyor. Maniheizm içindeki soteriolojik, eskatolojik ve peygamberlik çizgileri. Eschaton Adem'in dirilişi ile İhtişamlı İsa'nın nihai ortaya çıkışı arasındaki ara nokta, insanoğlunun ve onun endüstrisinin kapsadığı dönemdir, dünyada kalan ışığın serbest bırakıldığı bir zamandır, ama aynı zamanda insan faaliyetinin, kibir, açgözlülük ve yeme, içme ve üremede aşırılık içeren şehvetli eğilimleri nedeniyle, her ikisinde de mevcut olan kötü güçlerden ortaya çıkan motivasyonlar ve eylemler nedeniyle, İnsan faaliyetinin Yaşayan Ruh'un etrafındaki bağların sıkılaşmasına yol açtığı bir zamandır. makrokozmos (evren) ve mikrokozmos (beden) olup, kötü doğanın mizacını yansıtır. Mani'nin Şābuhragān'ındaki eskatolojik parçaları incelemek için Theodore bar Koni'nin sekizinci yüzyıl özgeçmişinden uzaklaşan (bkz. H.-J. Klimkeit 1993, 242-7), Görkemli İsa, Şābuhragān'ın "doğru olanları", yani Tanrı'yı suiistimal edenler olarak nitelendirdiği günahkarlar hakkında nihai bir hüküm vermek için dünyaya geri döner. Maniheizt Seçilmişler: Işık kurtuluşu için çalışan Seçilmişlere zarar verdikleri için ışığın ve tanrıların düşmanlarıdır. Seçilmişlere, yani İhtişanlara de yardım edenler, ödül olarak Yeni Cenneti de kazanacaklar. Evren, yeryüzü ve gökler çökmeye başladığında, Yaşayan Ruh bir arabaya binerek tüm tanrıları ve doğruları göğe çağırır. Arhontlar, iblisler ve günahkarlar daha sonra 1.486 yıl süren bir ateş tarafından yutulacak ve bu süre zarfında ışığın son parçacıkları temizlenecek ve Yüceliğin Babası'na doğru cennete gönderilecek.⁶⁴ Daha sonra tüm kurtarılamaz varlıklar ve varlıklar (yani tüm maddeler) 'ebedi hapishaneye' hapsedilecek (Şābuhragān, çev. H.J. Klimkeit 1993, 247). Bu bağlamda, Şābuhragān'un yakından okunması, Maniheizm'in bir başka patristik karakterizasyonunu, yani onun doğasında var olan determinizm iddialarını altüst eder. Determinizm kavramı, bireysel insanın, özellikle etik seçim alanında, kendi kaderini tayin etme duygusu üzerinde çok az kontrole sahip olduğunu savunur: dualistik teolojiler suçlamalara özellikle duyarlıydı. Franzmann 2003, 27-49. ⁶⁴ Son zamanlarla ilgili alternatif Maniheizt fikirler Heuser 1998, 82-9'da tartışılmaktadır.

--- SAYFA 128 ---

117 Maniheist Teoloji II: Evrenin, Ritüellerinin ve Topluluğunun deterministik olması, bedenin şeytani kökeninin bir sonucu olarak olumsuz doğanın birey üzerindeki etkisinin iradenin işleyişini bastırdığı düşünüüyordu. Bu bağlamda Hippo'lu Augustinus, kötü doğanın ağırlığı altında hareket eden Maniheist iradenin klasik karakterizasyonunu önerdi. Augustine, bir Dinleyici olarak geçirdiği zamandan bahsederken, İtiraflar'ında şöyle yazmıştı: Hala günah işleyen biz olmadığımızı, içimizde günah işleyen yabancı bir doğa olduğunu düşünüyordum. Suçlanmamak ve yanlış bir şey yaptığımda, ruhumu iyileştirmen için sana (yani Tanrı'ya) itirafta bulunmamak gururumu okşadı; çünkü sana karşı günah işliyordum. Kendimi affettirmeyi ve benimle olan ama yine de bende olmayan tanımlanamayan bir gücü suçlamayı seviyordum (İtiraflar 5.10.18; çev. H. Chadwick 1998, 84).⁶⁵ Suçun paylaşılması, Mani'nin Shapur'a yönelik son yargı tasvirinde belirgin bir şekilde öne çıkıyor; ancak suç doğrudan doğruya 'dürüst olanların' (yani Maniheistlerin) uyguladığı ve propagandasını yaptığı yaşam tarzını seçmeyi başaramayanlara düşüyor. Büyük yangının azabı içinde kıvranan 'kötüler', kurtarılmaları için yalvarırken, 'dürüst olanlar' şunu duyuruyor: Boşboğazlık yapmayın, sizi kötüler, [çünkü] sizin [dünyada] açgözlü, şehvetli ve baskıcı olduğunuzu hatırlıyoruz. . . Ve sen ruhu hesaba katmadın ve bize düşman oldun. Bizi ülkeden ülkeye kovaladınız ve zulmettiniz ve tanrıların isteklerini yerine getirenlerin biz olduğumuza inanmadınız. Ve sen (bunu) 'Musibet başımıza gelebilir ve bizi tutabilir' diye düşünmedin. . .'. Ama eğer bizden ilahların hikmetini ve ilmini kabul etmiş olsaydın, nefisleri sevseydin, ilahların yolunda yürüseydin, yol arkadaşları ve yardımcıları olsaydın, o zaman senin bedenlerin Âz (açgözlülük) ve şehvet [ortaya çıkarmazdı. . . O zaman ruhunuz [ebedi] talihsizliğe uğramazdınız (Şābuhragān, M470a V1M505a R, 'Kötülük Yapanların Ruhları Üzerine'; çev. H-J. Klimkeit 1993, 246). Bu nedenle, kendilerine pek çok fırsat sunulmuş olsa da, 'kötülük yapanlar' defalarca ruhun bakımıyla ilgilenmemeyi seçtiler. Dolayısıyla Mani'nin eskatolojisi, iradenin sınırsız bir şekilde kullanılması yoluyla iyiyi kötünden seçme kaygısını varsayar.⁶⁶ Maniheist mitlerde determinizmin yeri olmadığı açıktır ve bunun yerine din teolojisinin, 'savaşmış bir özgür irade ile lütuf kavramının birleşiminden' oluştuğu düşünülmelidir.⁶⁷ Bu nedenle, Maniheizm içinde Madde, bir bireyin iradesini etkileme yeteneğine sahip olarak kabul edilebilir. olumsuz yönelik eğilimler ve eylemler, büyük ölçüde burçların etkisi yoluyla,⁶⁸ ancak bireyin ahlaki açıdan sağlam eylem tarzını seçmesini engelleyecek kadar kapsamlı değil ⁶⁵ Bkz. Brown 2000, 35-49. ⁶⁶ Bkz. BeDuhn 2005'in önemli tartışması. ⁶⁷ BeDuhn 2005, 17. ⁶⁸ Bkz. Jones 1997.

--- SAYFA 129 ---

118 Ahlaksız olana karşı Maniheizm. Hatta Mani'nin, determinizmin ve özgür iradenin yan yana var olabileceğini savunan felsefi bir konum olan bağdaşma fikrinin ilk savunucularından biri olduğu bile düşünülebilir. Dahası, lütuf fikrine benzer bir şeyin rolü - yani kurtuluşun gerçekleşmesinde ilahi yardımın müdahalesi - Maniheizm'de de mevcuttu ve ruhları kötü doğanın yozlaştırıcı etkilerinden kurtarmak için bireylerin içinde çalışan Light-Nous (Nous: Zihin için Gk; aşağıya bakınız) figürü tarafından temsil ediliyordu. Mani'nin öğretisinin Šābuhragān'da görüldüğü şekliyle takipçilerinin fikirleri üzerindeki etkisi, beşinci yüzyılın başında Latince konuşan bir Maniheist olan gizemli Secundinus'un Augustine'e yazdığı bir mektuptan alınan aşağıdaki alıntıda açıkça görülebilir. Paul ve Mani'nin, beden arzularının üstesinden gelmede ruhun rolü hakkındaki öğretilerinden bahseden Secundinus şunu belirtiyor: . . . [i]aralarına, başından beri kendi doğasının zafer kazandırdığı bir ruh yerleştirilmiştir. Bu ruh, fazilet ruhuyla birlik içinde hareket ederse, o ruhla sonsuz hayata sahip olur ve Rabbimizin bizi davet ettiği o saltanata sahip olur; Öte yandan, kötülük ruhuyla dalalete düşüp rızasını verirse ve rızası tevbe ettikten sonra, bu rezilliklere mağfiret kaynağı olur. Çünkü kendi isteğiyle değil, ete karşıarak baştan çıkar; ancak kendini bilmeyi öğrendikten sonra kötülüğe razı olur ve düşmana karşı silahlanmaz, kendi iradesiyle günah işlemiş olur (Augustine'e Mektup 2; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 137).⁶⁹ Sonuç olarak bu tartışma, Mani'nin vahyinin ruhlar da dahil olmak üzere tüm evrene ilişkin materyalist bir görüşe ve iyi ile kötü arasındaki sürekli bir savaşın temsil ettiği bir ikiciliğe dayandığını göstermiştir. Sonuç olarak evrensel acı kavramı etrafında yoğunlaştı: tüm insan ruhları ortak bir ilahi kökeni paylaşır; ancak, yönetici zaman üstü seçkinler arasındaki zaman üstü çatışmanın bir sonucu olarak ruhlar, düşmanca bir maddi dünyaya hapsedildi. Yaşayan Ruh'un kendisine düşman olan bir madde dünyasına hapsedilmesi ve istismar edilmesi - "leoparların ve fillerin dişleri arasında" parçalanması - son derece içten bir gerçeklik duygusu yarattı. Bu nedenle, ışık manevi niteliklere sahip olsa da, yine de acı, kısıtlama ve şekil bozukluğuyla dolu maddi bir varoluşa dayanır. 6. Efsane ve Maniheist Beden Maniheizm'e ilişkin pek çok bilimsel inceleme (haklı olarak) Mani mitinin esas olarak çok eski bir soruya cevap vermekle ilgili olduğunu öne sürüyor: 'Kötülük nereden geliyor?' (Lat Unde malum?), Bu tür açıklamalarda mitin hizmet ettiği diğer merkezi amaca, yani Maniheistlerin varlığı ve faaliyetlerine ilişkin nedenler sağlamaya çok az önem veriliyor. bkz. van Oort 2001b

--- SAYFA 130 ---

119 Maniheizm Teolojisi II: Evren, Ritüelleri ve Topluluk topluluğu, özellikle münzevi ve ritüel uygulamalarıyla bağlantılı olarak. Maniheizmin pek çok modern özet açıklaması, bir bölümde mitin ayrıntılarını sunmaktan, bir sonraki bölümde topluluğun yapısal organizasyonunun tanımlarına geçiyor ve bu ikisinin birbiriyle bağlantılı olabileceğine dair herhangi bir anlam sunmuyor: ancak anlatının, Maniheizm kilisenin iki meclisli yapısını, kıdemli Maniheizmler, Seçilmişlerin ve sıradan Maniheizmler, Dinleyicilerin yaşamları üzerinde tam olarak nasıl etkilendiği, kesinlikle bunun doğasını takdir etmede temel bir sorudur. geç antik dönem dini. Maniheizmler kendileri, mitlerinde tasvir edildiği şekliyle evren ile günlük yaşamlarının "gerçekleri" arasında var olan ilişkiyi açıkça fark ettiler. Mani'nin Bölümler'in editörlüğünden sorumlu geç antik dönemdeki takipçileri, her ikisi de Mani'ye atfedilen iki açıklamayı (no. 38 ve 70; çev. I. Gardner 1995, 93-105 ve 179-84) içeriyordu; bu açıklamalar, bedeninin mikrokozmosunun çevresi ve davranışının, evrenin makrokozmosundaki aynı endişeleri nasıl kopyaladığını ve bunun tersini de dikkate alıyordu.70 Örneğin, uyumsuzluk ve Arhontların Yaşayan Ruh'un beş oğlu tarafından hapsedilmesi sırasında evrendeki kötü doğanın isyankar eylemleri - gözcülerin Onur Kralı'na karşı isyanları (38.92.24-31) ve Işığın Adamas'ına karşı kürtajlar (38.92.32-93.2 ve 70.171.19-21) - iki varlık arasında var olan eşdeğerliğin bir sonucu olarak bireyin bedeninde yankılanır. Evrendeki Yaşayan Ruh'un oğullarının yönetim alanları ve insan bedenindeki Işık-Nous'un yönetim alanları: Bu büyük . . . size anlattığım bu beş kamp. Bu aynı zamanda bu bedeninin seçilmiş aşınması için de geçerlidir. Orada beş kamp daha var ve Işık Zihin onları koruyor ve yeni adam da onlarla birlikte (The Chapters 70.171.28-172.4; çev. I. Gardner 1995, 181). Dolayısıyla evren nasılsa, 'bu beden de öyledir!' (38.94.17; çev. I. Gardner 1995, 99). Evrendeki kötü doğanın isyanları ile birey genelinde meydana gelen isyanlar arasındaki bağlantıyı göstermenin önemi, yeni insanın, 'doğruluğun çocuğu'nun (38.96.26-7) kırılğan durumunun vurgulanmasında yatmaktadır; bu durum Light-Nous'un zihinsel işlemleri (zihin, düşünce, içgörü, tavsiye ve değerlendirme; Babanın Beş Oğlunu örnek alan) bedendeki kölelikten kurtarıırken bireylerde (Seçilmişler) kurulmasına yardımcı olur: '. . . ruhun uzuvlarını serbest bırakacak ve onları günahın beş uzuvundan özgür kılacaktır. . . canın azalarını düzeltecek; onları şekillendirin ve arındırın ve onlardan yeni bir insan, doğruluğun bir çocuğu inşa edin' (38.96.22-7; çev. I. Gardner 1995, 101). Bu nedenle bireyin içindeki isyan, evrende olduğu gibi, Maniheizm'de ışığı arındırmak için süregelen çabayı sürekli olarak rahatsız etme tehdidinde bulunan 'aktif bir güç'71 haline gelen günahın rolüyle bağlantılıdır. Light-Nous'un yardımıyla eski günah adamının yerini yeni 70 Bkz. Dilekçe 2009, 36-42. 71 Colditz 2009, 79.

--- SAYFA 131 ---

120 Maniheizm dürüst adam: Mani ve Maniheistlerin Pavlus'un terminolojisine borçlu olduklarının bir başka göstergesi (çapraz başvuru Romalılar 6.5).⁷² Bununla birlikte, Yaşayan Ruh'un oğullarının yönetimine karşı isyanlar patlak vermeye devam ettiği gibi, Light-Nous da onun rehberliğine ve aynı zamanda dinin emirlerine uymada bireyin ara sıra zayıflamasını yaşar. Maniheizm'de mit ve kültürel uygulama arasındaki ilişkilere ilişkin geleneksel analiz türlerinin istisnaları yine de mevcuttur ve özellikle bir tanesi, Maniheizm'e ilişkin modern, akademik tartışmaların dönüştürülmesinde oldukça etkili olmuştur. Jason BeDuhn'un 2000 yılında yayınlanan (ve 2002'de yeniden yayınlanan) Maniheist Bedeni, dinin mitolojisi ile Maniheizmin ritüel ve münzevi bileşenleri arasında var olan dikkatle tanımlanmış kült çağrışımlarının net ve ayrıntılı bir değerlendirmesini sağlar. BeDuhn'un çalışmasının merkezinde, dinin anlatı geleneklerinin, hem Maniheistlerin kendilerine, doğal dünyaya ve "tanrılarına" karşı davranış biçimlerinin, yani disipline edici gerekçelerin gerekçelerini sağladığı, hem de dinin temel ritüel eyleminin, yani günlük bir yemeğin günlük bir yemeğin tüketilmesinin gerçekleştirilmesine yönelik olan beslenme gerekçelerini, yani ne yediklerini ve nasıl yediklerini sağlamak için sağladığı düşüncesi yer alır. Amacı Yaşayan Ruh'u özgürleştirmek olan Seçilmiş.⁷³ BeDuhn'un belirttiği gibi: . . . Maniheist evrenin önemi -her şeyden önce neden orada olduğu ya da onu tanımlayanlar için işlevinin ne olduğu anlamında- onu varsayan uygulamalarla bağlantılıdır. Herhangi bir ritüelin etkinliği, evrenin belirli bir konfigürasyonunu gerektirir. Aynı şekilde ritüel performans katılımı yönlendiren kodlar da görevlerini yerine getirebilmek için doğadaki belirli bir yapıya dayanır. Böyle bir evrenin gerçekten var olması gerekir; kelimenin tam anlamıyla orada olmalı.⁷⁴ BeDuhn'un analizi pek çok nedenden dolayı dikkat çekicidir, ancak tartışmasız en önemli başarısı, Maniheizm'in ritüel bir inanç olarak yeniden kurulmasında yatmaktadır; bu karakterizasyon, Maniheist inançların tutarsızlığını vurgulama kaygısıyla bağlantılı olarak, Maniheist uygulamayı ciddiye almayı reddeden eski sapkınlıkların etkisi altında tarih içinde kaybolmuştu. Antik Maniheist kaynakların son zamanlarda ortaya çıkmasıyla birlikte, dinin ritüel yüzünün, özellikle de köleleştirilmiş ışığın özgürleştirilmesindeki birincil görevde Seçilmişlerin rolünün dikkate alınması, önceki yüzyılın en iyi döneminde bilim adamları için uzak bir endişe olarak kaldı. F.C. Dolayısıyla Burkitt'in bu konudaki bariz ilgisizliği tipikti: 'Tam nitelikli Manichee'nin (yani Seçilmişlerin) ilgilendiği maddelere karışan ışığı tam olarak nasıl ayırdığı belgelerimiz bize bilgi vermiyor. Mani'nin kendisinin bu konuda gerçekten tutarlı bir teorisi olup olmadığından çok şüpheliyim.'⁷⁵ Ancak gerçek şu ki, belgeler bizi bu süreç hakkında bilgilendirebilirdi ve aslında bunu daha sonra da yaptılar, ancak ⁷² Bkz. Klimkeit 1998. ⁷³ Bkz. BeDuhn 2002, 144-60. ⁷⁴ BeDuhn 2002, 70. ⁷⁵ Burkitt 1925, 47.

--- SAYFA 132 ---

121 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu Araştırmının kavramsal ufuklarını çok daha acil bir konu üzerinde, yani Mani'nin orijinal soteriolojik tutkularını gerçekleştirmede Seçilmişlerin fiziksel bedeninin üstlendiği rol üzerinde yoğunlaştırmak gerekiyordu. BeDuhn, bu ritüel restorasyon eylemini, ışığı maddenin kısıtlamalarından kurtarmanın temel yolu olarak, Maniheist Seçilmişlerin etkili yiyecek tüketimiyle en kolay şekilde ilişkilendirilen insan psikolojisi ve fizyolojisine ilişkin dinin açıklamalarını yeniden inşa ederek gerçekleştirdi. Maniheist Bedeni okuduğunuzda, bireysel Maniheist için, kişisel farkındalığın (arketipsel terimlerle Adem'in Görkemli İsa tarafından uyandırılması olarak anlaşılan) irfanının, evrendeki ışık olarak ruhun daha geniş kurtuluşuna ulaşmak için kendi başına yetersiz olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Aksine, Maniheist soteriolojinin kalbi, Seçilmiş Maniheist'in, iradesini özellikle kendi bedeni üzerinde, onun metabolik, psişik ve entelektüel işlevlerini ışığa zararlı bir şeyden faydalı bir şeye dönüştürecek şekilde uygulama biçiminde yatıyordu. Seçilmişlerin bedenlerinin disipline edici şartlandırılması, onların dinin çileci emirlerine, Maniheizm'in "emirlerine" (aşağıya bakınız) bağlılıkları yoluyla sağlandı. Seçilmişlerin takip ettiği münzevi uygulamaların (örneğin, bekarlık, oruç tutma, vejetaryenlik ve şiddet içermeyen bir yaşam) amacı, kıdemli Maniheistlerin maddi dünyada hapsolmuş ışığa karşı bir özen gösterme görevini teşvik etmesiydi. Ancak emirlerin özel amacı, Seçilmişlerin bedenlerini, günlük ritüel yemeğin tüketilmesi yoluyla gıda maddelerinde bulunan ışığı arındırabilen yüksek verimli 'sistemlere' dönüştürmekti; Seçilmişlerin belirli davranış ve faaliyetlerden (örneğin, zararlı duygulardan, şiddetten, cinsel ilişkiden) kaçınmasıyla elde edilen bir koşullanma; bunların hepsi yalnızca dünyada mevcut olan Yaşayan Ruh üzerinde olumsuz bir etki yaratmakla kalmadı, aynı zamanda Seçilmişlerin gerektirdiği aziz mizacını da muhtemelen bozdu. BeDuhn'un dinin soteriolojisinin insan bedeninin eğitimi ile hizalanmasına ilişkin argümanı gerçekten de Jorunn Jacobsen Buckley'nin daha önceki, anlayışlı çalışmasına çok şey borçludur; o, CMC'ye ve Mani'nin günlük vaftiz dahil olmak üzere Elchasaite uygulamalarından kopuşuna ve ritüel uygulamayı bedenin matrisi içinde yeniden konumlandırmasına odaklanan bir dizi makalede 'soteriolojik irfanın' önemli gözlemini yapmıştır. . . spekülasyon ve gerçekçi, ritüel "know-how"⁷⁶ içerir, böylece antik Gnostisizm'in "metafizik, kavramsal yönlerin" içselleştirilmesiyle meşgul olduğu yönündeki ataerkillikten ilham alan başka bir tanımlamayı altüst eder.⁷⁷ Bu nedenle madde olarak bedenin kendisi telafi edilemez olarak kabul edilirken, yine de bir "şenlik aracı" (Ivan Illich'in ünlü deyişi uyarlanarak) olarak çalıştırılabilir - bir şey olarak. bu da ışığı serbest bırakmaya yönelik ilahi tutkuyu kolaylaştırdı. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için kötü doğanın Seçilmişlerin düşünce ve davranışları üzerindeki etkisinin en aza indirilmesi gerekiyordu. Psikoloji ve fizyoloji arasındaki karmaşık etkileşimin bir sonucu olarak Maniciler, kötülüğe özgü duygu ve hisleri bastırmanın gerekliliğini fark ettiler (76 Buckley 1986, 399).

77 Buckley 1986, 399. Ayrıca bkz. Buckley 1983.

--- SAYFA 133 ---

122 Maniheizm'in doğası, onların günlük yaşamları üzerinde etkili olan ve kontrol edilmediği takdirde, bir taraftarın dinin temel görevleriyle meşguliyetinin etkinliğini etkileyebilecek niteliktedir. Bu konuda Maniheistler, dinin temel ideolojik deyimleriyle uyumlu ve daha geniş anlamda onların dünyayla olan ilişkilerini belirleyen davranışları yönetmeye yönelik bir dizi kural tarafından yönlendiriliyordu. 7. Maniheist Ekklesia'nın Nizamnameleri ve Faaliyetleri Belirli davranış kurallarının sınırlarının çizilmesi, Maniheizm içindeki temel örgütsel bölünme olan Seçilmişler ve Dinleyenler arasındaki ayrımı belirledi. Iris Colditz'in belirttiği gibi, 'Dini emirler [bir taraftarın] yaşamının etik koşullarını düzenler ve onu dini hizmetleri yerine getirmeye çağırır'.⁷⁸ Bununla birlikte, dini emirler bundan çok daha fazlasını yapar: örneğin, bir topluluğa üyeliği sadece bir topluluğun davranış kurallarının bireyler tarafından isteyerek içselleştirilmesi açısından belirleyerek değil, aynı zamanda bir hiyerarşi içindeki bireylerin kurumsal statüsünü tanımlayarak bir kurum içindeki yapısal hiyerarşileri yaratır ve güçlendirirler. bu emirleri içselleştirmeleri ve yerine getirmeleri (başka bir deyişle onlara bağlılıkları) derecesi ile ilgilidir. Maniheist topluluğun "şekli" belirlemede dini emirlerin yapısal rolü, Fihrist'ten alınan bir pasajda net bir şekilde ifade edilmektedir. Onuncu yüzyılda yazan el-Nedim, Mani'ye atfedilen ve İşitenler ile Seçilmişler arasındaki ayrımları özetleyen aşağıdaki raporu sundu: O [Mani] şöyle dedi: 'Tarikata (yani Maniheist dinine) girecek olan, ruhunu incelemelidir. Eğer şehvet ve açgözlülüğü yenebileceğini, et yemekten, şarap içmekten ve evlenmekten kaçınabileceğini, ayrıca suya, ateşe, ağaçlara ve canlılara zarar vermekten de kaçınabildiğini görürse, o zaman tarikata girsin. Ancak bunların hepsini yapamıyorsa tarikata giremez. Bununla birlikte, eğer tarikatı seviyorsa ama şehvet ve tutkuyu bastıramıyorsa, tarikatı ve Seçilmişleri korumaya odaklansın ki, değersiz eylemlerinin ve kendini çalışmaya ve doğruluğa, gece namazına, şefaate ve dindar tevazuya (duaya) adadığı zamanların telafisi olsun. Bu onu geçici hayatı boyunca ve belirlenen zamanda koruyacaktır, böylece onun statüsü gelecek hayatta ikinci statü olacaktır' (Fihrist, çev. B. Dodge 1970, II.788). Her ne kadar pasaj, Dinleyeni 'tarikatı ve Seçilmişleri korumaktan' sorumlu kişi/sınıf olarak açıkça adlandırmasa da, yine de 78 Colditz 2009, 73 temelinde Dinleyiciler ve Seçilmişler arasında bir ayrımın çizildiği açıktır.

--- SAYFA 134 ---

123 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu bireyin önemli derecede kemer sıkma ve şiddet içermeyen bir yaşam tarzına bağlı olma isteği veya yeteneği: amacı 'üye olmamayı' dinin davranış kurallarına uymadaki başarısızlık açısından tanımlamak olmasına rağmen, üçüncü bir ayırım da kısaca gündeme getirilir. Dinin disiplin gerekliliklerinin sıralanması - belirli yiyeceklerin ve evliliğin yasaklanması ve tüm "canlılara" zarar vermekten kaçınma (yaratılmış düzen boyunca Yaşayan Ruh'un varlığı nedeniyle) - Seçilmişlerin emirlerinin diğer tanıklarıyla ve aynı zamanda İşitenlerin dini taahhütleriyle uyum içindedir. Dinin coğrafi, kültürel, dilsel ve kronolojik yayılımı göz önüne alındığında, ilgili kaynaklarda her iki sınıf için Maniheizm'in dini emirlerinin formülasyonu ve sunumunda farklılıklar beklenirken, yine de Maniheizm dininin tarih boyunca taraftarlarından beklentileri konusunda geniş bir fikir birliği olduğu açıktır. Manicilerin kendileri tarafından hem İşitenler hem de Seçilmişler için hazırlanan emirlerin açıklamalarının, büyük ölçüde ayinle ilgili ve günah çıkarma metinleri olarak açık rolleri olan kaynaklarda bulunabileceği belirtilmelidir: belirli haftalık olaylar sırasında ayinle ilgili ve günah çıkarma formüllerinin yerine getirilmesi için toplumsal ortam (örneğin, hem Seçilmişler hem de Dinleyenler için her Pazartesi meydana gelen günah çıkarma; bkz. Xwāstwānīft 13.1; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 304) ve yıllık festivaller (özellikle, Mani'nin şehitliği ve Işık Diyarına girişinin anısına düzenlenen Bema), bir kişinin dinin emirlerine bağlılığının edimsel bir eylem bağlamında onaylanması gerektiğinde, bir taraftarın dinin emirlerine karşı tutumunun sadece bireysel vicdanın değil kolektif bir inceleme meselesi haline geldiği anlamına geliyordu.⁷⁹ Dinleyiciler, icracı bağlılık eylemlerinin başlangıç noktası (ironik bir şekilde) dinin taleplerini yerine getirmekteki başarısızlıklarının haftalık olarak kabul edilmesiydi. Seçilmişlerden farklı olarak, Dinleyicilere, dinin emirlerinin kendilerine yüklediği talepleri ihlal etmeleri için daha fazla sayıda fırsat sunuldu; bunun basit nedeni, Dinleyicilerin, hayatlarının bir kısmını dindar kardeşlerinin gözetimi dışında, seküler dünyada yaşayarak ve çalışarak geçirmeleriydi.⁸⁰ Maniheizm için mevcut günah çıkarma formülleri, 'dini ve laik arasında sürekli bir çatışma içinde olan İşiticilerin durumuna izin vermiş gibi görünüyor. ⁸¹ İşiten'in kefareti ödemesi gereken günahların kapsamıyla ilgili olarak. Günah çıkarma formüllerinin en ayrıntılı örneği, kısmen Soğd dilinde de bulunan, Uyurca (Eski Türkçe) bir Maniheist günah çıkarma duası olan Turfan Xwāstwānīft'tir:⁸² 'Metin muhtemelen bir kostar, bir "Üstad" veya "Üstün", yani yüksek rütbeli bir Maniheist rahip tarafından söylenmiştir. Meslekten olmayan kişiler, Üstad'ın Türkçe konuştuğu kısmın aynısını ya da en azından muhtemelen metnin orijinal dili olan Part dilindeki af talebini okuyarak birlikte yanıt verirlerdi.'⁸³ 79 Krş. BeDuhn 2002, 42. 80 Bkz. Colditz 2009. 81 Colditz 2009, 84. 82 Maniheizm'de itirafın rolü hakkında bkz. Asmussen 1965. 83 Klimkeit 1993, 299-300.

--- SAYFA 135 ---

124 Maniheizm Uygur günah çıkarma metni, Dinleyenler tarafından gerçekleştirilen 'doktrin karşıtı davranış ve ahlaki kusurların'84 ayrıntılı bir listesini sıralar: Dinleyenin gözlemleyemediği belirli inanç veya uygulama, kefarete formülünün ortaya konmasından önce anlatılır. Böylece, Beş Oğul'un (Yaşayan Ruh) dünyadaki varlığıyla ilgili merkezi kozmolojik öğretisiyle ilgili olarak - 'yukarıdaki on katlı cennet ve aşağıdaki sekiz katmanlı dünya yalnızca Beş Katlı Tanrı uğruna vardır' (Xwāstwānīft 3.2; trans. H.-J. Klimkeit 1993, 301) - 'Tanrı'nın bütünlüğünü korumayı başaramayan İşitenler için aşağıdaki kefarete beyanı sağlandı. Beş Katlı Tanrı': Tanrım, eğer istemeden, kötülük ve kötülük nedeniyle Beş Katlı Tanrı'yı kırmış veya yaralamış olsaydık, eğer O'na on dört yara vermiş olsaydık, eğer herhangi bir şekilde Yaşayan Ruh'a, (yani) Tanrı'ya (ilahi unsur) yiyecek ve içeceklerde, on yılan başlı parmağımız ve (bizim) otuz iki dişimizle işkence etmiş ve acı çekmiş olsaydık ve herhangi bir şekilde kuru ve ıslak olana karşı günah işleseydik Yeryüzüne, beş çeşit canlıya, beş çeşit bitkiye karşı, sonra Allah'ım, şimdi günahtan kurtulmak için dua ediyorum. [Parthian]: Günahımı bağışla! (Xwāstwānīft 3.3; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 301). İtirafın bu özel kısmı Dinleyiciler için özellikle alakalıydı, çünkü Yaşayan Ruh'a zarar verme günahı, Seçilmişlere sunmak için sadaka olarak yiyecek toplama çabaları sırasında düzenli olarak onlar tarafından işleniyordu. Seçilmişler gibi, İşitenlerin de Yaşayan Ruh'a zarar vermekten kaçınmaları gerekiyordu; ancak Xwāstwānīft'in, İşitenlerin Beş Oğul'a yönelik muamelesindeki isteksizlik ayrımıyla gösterdiği gibi, yine de onlardan zaman zaman ışığa zarar verecek - esas olarak hasat gibi tarımsal türden ("kuru ve ıslak toprağa karşı günah") uygulamalarla meşgul olmaları isteniyordu. Bununla birlikte, bu tür uygulamalar, Seçilmişlerin Mani tarafından kendilerine öngörülen dini yaşamları yaşamalarına olanak tanıdığı için kurumsal bir yaptırıma tabi tutuldu. Beşinci yüzyıla dönersek Augustinus, dinin, doğal dünyadaki ışığın her şeye gücü yettiğine ilişkin temel Maniheizm düşüncesi kurumsal düzeyde nasıl ele alındığına dair kısmen taraflı bir açıklama sunar: Çünkü [Seçilmişler] bitkilerin ve ağaçların duyarlı bir yaşama sahip olduklarına ve yaralandıklarında acı hissedebileceklerine ve dolayısıyla kimsenin onlara işkence etmeden onları çekemeyeceğine veya koparamayacağına inanıyorlar. Bu nedenle bir tarlanın dikenlerden bile temizlenmesini yanlış sayarlar. Böylece, çılgınlıklarıyla, mesleklerin en masumu olan tarımı, birden fazla cinayetin suçlusu haline getiriyorlar. Öte yandan, dinleyenlerin bu tür yiyecekleri seçilmişlere sunması nedeniyle bu suçların affedildiğine inanırlar, böylece ilahi cevher midelerinde temizlendiğinde, adak yoluyla arınması sağlananlar için bağışlanma elde edebilir. Ve böylece seçilmişlerin kendileri tarlada hiçbir iş yapmazlar, hiçbir meyve toplamazlar, bir yaprak bile toplamazlar; ancak tüm bunların yaşayan dinleyicileri tarafından kullanımları için getirilmesini beklerler 84 Widengren 1965, 83.

--- SAYFA 136 ---

125 Maniheizt Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu, kendi aptalca düşüncelerine göre, başkaları tarafından işlenen sayısız ve korkunç cinayetler hakkında. Dahası, aynı dinleyicilerini et yerken hayvanları öldürmemeleri, göksellere bağlı olan karanlığın prenslerini gücendirmemeleri konusunda uyarıyorlar. Onlar, tüm bedenin kökeninin onlardan geldiğini iddia ediyorlar (Augustine, On Heresies 46.12; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 189-90). Bu nedenle, Seçilmiş'e yiyecek bağışında İştien'in başına gelen günah, gerekli bir kötülüktü ve Seçilmiş, ritüelleştirilmiş günlük yemek sırasında gerçekleştirdiği iyi işleri - Yaşayan Ruh'un serbest bırakılması - yoluyla bir anlamda 'iptal edildi'. Işığın kurtuluşu bu ritüelin yerine getirilmesine dayandığından, din adamının her iki derecesi de, İştienlerin yiyecek tedarikinin ve Seçilmişler tarafından tüketilmesinin kendi kurtuluşları üzerindeki etkisinin ne olabileceği konusunda bir miktar endişe (ve muhtemelen biraz kafa karışıklığı) gösterdi. Bu özel talebin anlaşılmasına ilişkin kafa karışıklığını gidermek amacıyla Bölümler, konu hakkında tam bir konuşma sundu; burada bir Dinleyici, Mani'ye şu soruyu sordu: 'Belki de yaptığım iyilik, yaşayan ruha yaptığım günahın karşılığını vermez?' Mani buna şöyle cevap verdi: 'O gün sadaka için işleyeceğin gūnahtan korkma! O gün bu sadaka için yaptığınız her şeyin iyileşmesi için yapıyorsunuz. Yaptığınız bu sadaka sunusunu hayata geçiriyorsunuz ve dinlendiriyorsunuz' (93.236.19-27; çev. I. Gardner 1995, 243). Seçilmişlerin psikolojik ve fizyolojik operasyonları, dua, saf vicdanın uygulanması ve aynı zamanda kendi bedenlerinin ruhsal-metabolik süreçleri yoluyla, İştien tarafından sağlanan yiyecek bağışında bulunan Yaşayan Ruhun kısmı serbest bırakıldı. Ancak yemek, İştienlerin Seçilmişlere sağladığı sadakalardan yalnızca biriydi: 'Şimdi, o [İştien], kutsal kilisedeki Zihin. . . her an ve onun hediyeleri ve . . . ve onun hayatına fayda sağlayan şeref ve lütufları. Onları kutsal kiliseye yönlendirir. . .' (The Chapters 91.229.28-230.1; çev. I. Gardner 1995, 237). İşticiiler, Işık-Nous'un rehberliği altında, kendi ilkelerinin kendilerine yüklediği basitlik talepleri nedeniyle dünyevi yapay herhangi bir şeye sahip olmaları veya sahip olma iddiasında bulunmaları engellenen Seçilmişlerin yararına toplayabilecekleri tüm maddi armağanları sağladılar. İki derece arasındaki ilişki dengeli, karşılıklı bir alışverişi, bir "manevi alışverişi"⁸⁵ içeriyordu; bu sayede Seçilmişler yiyecek, barınak ve giyecek aldılar, bu da onların dünyevi şeylere aldırış etmeden dini görevlerine kendilerini adamalarını sağladı ve bunu yaparken Seçilmiş, manevi türde kredi biriktirmelerine yardımcı olarak İşticilerin kurtuluşunu destekledi: Kurtuluş vaadi, belki şimdi değil ama kesinlikle daha sonra, dikkatli İştici için bir ödüldü; ruhlarını (daha büyük Yaşayan Ruhun bir parçası olarak) gelecekteki bir Seçilmiş kişinin bedeninde enkarne olmuş halde bulurlar: 'Oysa Seçilmişler, 85 See Brown 2008, 148'e yükselme ödülünü alırlar.

--- SAYFA 137 ---

126 Ölümleri üzerine Maniheizm cenneti, Denetçinin daha az katı yaşam tarzı daha fazla reenkarnasyona yol açar, ancak önceki yaşamlarda dini desteklemenin kazanılan erdemine karşılık gelen gelişmiş bir durumda.⁸⁶ Dinin davranış kurallarının orijinal olarak Mani'nin kendisinden kaynaklandığını düşünmek neredeyse kesinlikle doğrudur. Mani'nin yazıları listesinde el-Nedim, 'Duyucuların Nizamları' ve 'Seçilmişlerin Nizamları' başlıklı iki(?) esere dikkat çeker (Fihrist; çev. B. Dodge 1970, II.798). Bölümler'de (91.230; bkz. Bölüm 3), Mani, Hazinesinde İşitenlerin bu hayatta kurtuluşa ulaşma yollarını, 'her biri yaptıklarına ve kiliseye olan katkılarına uygun olarak' belirlediğini belirtir (91.230.22-3; çev. I. Gardner 1995, 238). Hem Maniheizm hem de Maniheizm karşıtı kaynaklar, dinin emirlerini dile getirmelerinde iki derece arasındaki bu farklılığı da korurlar.⁸⁷ Seçilmişler ile ilgili olarak, Maniheizm yazıların tamamında beş emir belirtilmiştir. Örneğin, Kıpti Mezmur Kitabı (no. 235), Bema festivali sırasında söylenen bir mezmurda, Seçilmişlerin (i) Hakikat ("yalan söylemememiz"), (ii) Şiddetsizlik ("öldürmememiz"), (iii) Vejetaryenlik/Veganlık⁸⁸ ("et yemememiz"), (iv) İffet ("kendimizi saflaştırmamız") ve (v) bağlılığını belirtir. 'Kutsal Yoksulluk'.⁸⁹ Bu temel ilkelerin genişletilmiş sunumları da bir dizi kaynakta bulunabilir. Turfan'dan Seçilmişler için Soğdca bir günah çıkarma çalışması olan M801'de (Dua ve İtiraf Kitabı), Bema'nın ayinle ilgili işlemlerinde de bir yeri olduğu anlaşılan, Seçilmişler için beş emir çok detaylı bir şekilde ortaya konmuştur. Metin parçalı olsa da, yalnızca ikinci ve üçüncü emirler neredeyse tamamlanmış durumda korunmuş olsa da, itirafın amacının, Mani'nin yazılarında bulunan öğretilerindeki her bir emrin otoritesini bulmak olduğu açıktır (2.A: '... O (Mani)'nin Kutsal Yazılarda öğrettiği gibi'; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 139). Günah çıkarma formülleri, bir Seçilmişin emirleri ihlal etmesine yol açabilecek beklenen bir dizi faaliyeti içeren otorite beyanını takip eder.⁹⁰ Dinin İşiticilerin üstlenmesini gerektirdiği görevlerin yanı sıra - örneğin günlük dua, haftalık ve yıllık oruç, günahlarının haftalık olarak kamuya itirafı⁹¹, diğerlerini ekklesia saflarına katılmaya teşvik etmek (krş. Bölümler 81.193.9-10: 'doğruluk için bir hediye'); çev. I. Gardner 1995, 202) ve belki de en önemlisi kurumsal bağlamda Seçilmişler - Dinleyiciler için sadaka sağlanmasının da bir dizi yönetmeliği desteklemesi bekleniyordu. İşitenlerin on emrini belirten Maniheizm gelenekleri takip eden el-Nadim aşağıdakilere dikkat çeker: 86 BeDuhn 2002, 103. 87 İşitenler ve Seçilmişler için emirler hakkında bkz. Sims-Williams 1985; ayrıca BeDuhn 2002, 40-65. 88 Seçilmişlerin süt ve yumurta tüketimine ilişkin tutumuna ilişkin Augustinus'un yorumları için bkz. On Heresies 46.11; trans. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 189. 89 Bema Mezmurları 235.18-23; trans. C.R.C. Allberry 1938, 33. 90 Çev. H.-J. Klimkeit 1993, 139-43. 91 Bkz. Tardieu 2008, 69-71.

--- SAYFA 138 ---

127 Maniheizt Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu Putlara tapınmayı reddetmek; yalan söylemekten vazgeçmek; açgözlülüktен vazgeçmek; öldürmekten vazgeçmek; zinadan vazgeçmek; çalmaktan vazgeçmek; kusurların öğretilmesi; büyü; imanla ilgili iki görüşün savunulması; eylemdeki ihmâl ve halsizlik (Fihrist; çev. B. Dodge 1970, II.789). Günah çıkarma kitabı Xwāstwānīft, bu emirlerden sapma örneklerini sıraladıkları ölçüde İşleyiciler için olan emirleri kısmen yansıtan 'on çeşit günah'a dikkat çeker: 92 Eğer herhangi bir şekilde yalan söylemiş olsaydık veya herhangi bir şekilde yalancı şahitlik yapmış olsaydık; eğer herhangi bir şekilde dürüst olmayan bir kişinin tanığı olarak hareket etmiş olsaydık; eğer masum bir insanı herhangi bir şekilde dava etmiş olsaydık; Ya da dedikodu ve dedikodu yaparak bir insanı herhangi bir şekilde kışkırtıp, onun kalbini ve aklını bozmuş olsaydık; herhangi bir şekilde kara büyü yapmış olsaydık; herhangi bir şekilde birçok canlıyı öldürmüş olsaydık; veya herhangi bir şekilde (başkalarını) aldatmış ve aldatmış olsaydık; herhangi bir şekilde başka bir kişinin (kendi bakımımıza emanet edilen) mallarını kullanmış olsaydık; eğer herhangi bir şekilde Güneş ve Ay Tanrısının tasvip etmeyeceğı bir iş yapmış olsaydık; insan olarak yeniden doğduktan sonra 'ilk benlik' ve 'bu benlik' konusunda herhangi bir şekilde günah işleyip hata yapmış olsaydık; birçok canlıyı bir şekilde yıkıma, yıkıma uğratmış olsaydık; o halde Allah'ım, şimdi on çeşit günahıtan kurtulmak için dua ediyoruz. [Parthian]: Günahlarımı bağışla! (Xwāstwānīft 6.2; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 302). Maniheiztler, emirlerin yanı sıra 'Üç Mühür' olarak bilinen kısa formülü kullanarak dini bir hayata bağlılıklarını da ifade ettiler. Çeşitli Maniheizt ve Maniheizt karşıtı kaynaklarda çeşitli şekillerde kanıtlanan, Maniheizt terimlerle mühürleme eylemi, hem Seçilmiş hem de Dinleyicilerin, Maniheizm'in temel dini görevleriyle bağdaşmaz olarak gördüğü bazı temel insan faaliyetlerinden kaçınma niyetlerini açıklama şeklini temsil ediyordu. Augustine, mühürleme eyleminin Maniheiztleri "sözde, eylemde ve düşüncede saf ve suçsuz"93 kılmayı amaçladığını ve ağız (düşünce ve konuşmanın saflığını ifade eder), el (eylem saflığını ifade eder) ve göğüs (cinsel kontrolü ifade eder) ile ilgili olduğunu belirtir. Üç Mühürün muhtemelen emirlerle doğrudan bir eşleşme işlevi görmesi amaçlanmasa da, iki kod arasındaki bazı ilişkiler açıktır. Göğüs mührü özellikle dinin cinsel aktiviteye karşı tutumuyla ilgiliydi; bu, Seçilmişler için mutlak iffet anlamına geliyordu ve Dinleyiciler için ise muhtemelen çocuk sahibi olmaya yol açan cinsel ilişkiyi ima eden 'zina'dan kaçınılan kıtasal bir evliliğı içeriyordu. Jason 92 gibi Bkz. BeDuhn 2002, 54-5. 93 Augustine, Manicilerin Ahlakı Üzerine 10.19; 18.65; trans. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 237, S. Llewelyn'e atfedilmiştir. Augustinus'un Maniheizt çileciliğe tepkisi hakkında bkz. Coyle 1978, 193-240.

--- SAYFA 139 ---

128 Maniheizm BeDuhn, Maniheistlerin ruhla ilgili tradüsyen bir görüşe yöneldiklerini belirtir; bu, Yaşayan Ruh'un (ya da en azından onun bir kısmının), sindirim ürünlerinden biri olarak gıda tüketiminden elde edilen meninin bir parçası olarak üreme eylemi yoluyla gelecek nesillere aktarıldığı anlamına gelir.⁹⁴ BeDuhn, Maniheist ritüel ve münzevi uygulamaların temelini oluşturan "felsefeye" büyük önem veren Augustinus'un ne söylediğine dikkat çeker. – bu konuda şunu söylemek zorunda kaldım; Augustinus'un bu inancı dinin mitolojik anlatımındaki konumuna özellikle dikkat edin: Ve eğer evlilikten yararlanıyorlarsa, yiyecek yoluyla içlerine giren ilahi maddenin yavrularında et zincirleriyle bağlanmasını önlemek için hamile kalmaktan ve doğumdan kaçınmaları gerekir. Çünkü ruhların her bedene bu şekilde, yani yiyecek ve içecek yoluyla geldiğine inanıyorlar. Bu nedenle, evlenme sebebi olan çocuk sahibi olmayı yasakladıkları için, şüphesiz evliliği kınamakta ve ellerinden geldiğince yasaklamaktadırlar. Onlar, Adem ile Havva'nın ebeveynleri olarak dumandan prenslere sahip olduklarını, çünkü adı Saclas [yani Aşkalun] olan babalarının tüm arkadaşlarının çocuklarını yiyip bitirdiğini ve karısıyla yatarken, sanki ilahi maddeyle karışmış olarak aldığı her şeyi soyunun etine en güçlü zincirlerle bağladığını iddia ederler.⁹⁵ 8. Maniheist Ekklesia'nın Toplumsal Boyutu Maniheist ekklesia bir topluluktur. yaşayan azizlerin, yani öncelikle Yaşayan Ruhun kurtuluşu için verilen büyük mücadelede kendi rolünü oynamak için var olan Seçilmişlerin kilisesi. Kurtuluş sürecinde evrenin takvimsel işleyişi açısından, organizasyonu gerçekten de evrensel makrokozmosun yapısını yansıtır gibi görünür.⁹⁶ Piramit biçimini benimseyen kilise, tepede Mani tarafından denetleniyordu ve onun ölümünden sonra onun halefleri (Gk sing. archēgos = lider) tarafından denetleniyordu; bunların altında 12 Öğretmen (bazen Üstatlar veya Havariler olarak da adlandırılır), ardından 72 Piskopos yer alıyordu. ve daha sonra 360 Presbyter tarafından.⁹⁷ Turfan metni M801'in (Dua ve İtiraf Kitabı) ayinle ilgili bölümlerinde, bu hiyerarşiye '. . . dua önderleri, bilge vaizler, yiğit yazıcılar, melodik ilahiler söyleyenler. . .' (M801.6.1; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 136). Maniheist hiyerarşide vurgulanan sayısal değerler üzerindeki ana etkinin normatif Hristiyan dini örgütlenme modeli olduğu inancı, ilk olarak Augustine tarafından vurgulanmıştır (On Heresies 46.16; çev. I. Gardner 94 BeDuhn 2002, 171–2. 95 Augustine, On Heresies 46.13–14; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 190, S. Llewelyn'e atfedilmiştir. 96 Bkz. Leurini 2009. 97 Bkz. Tardieu 2008, 57–62.

--- SAYFA 140 ---

129 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu ve S.N.C. Lieu 2004, 190), son zamanlarda azalmıştır. Bu etkinin Mezopotamya'daki Elchasaites'in Hristiyan gelenekleri aracılığıyla aracılık etmesi, Mani topluluğu içindeki makamları ve belki de üst düzey pozisyonların nihai sayısını belirlemiş olsa da, 98 hiyerarşinin numerolojisinin, 12 Öğretmeni, 72 Piskoposu ve 360 Presbiterinin, bir şekilde Mani'nin kozmosun organizasyonuna ilişkin kendi anlayışını yansıtmayı da makul görünmektedir. Michel Tardieu ihtiyarlar kotası için 360 sayısının takvimsel bir örneğini zaten görmüş olsa da, Claudia Leurini tartışmayı bir adım daha ileri götürdü ve kilisedeki üst düzey kişilerin sayısını açıklamak için bütünsel bir açıklama önerdi: 'Kilise Şefinin altında her ay için bir tane olmak üzere on iki Öğretmen vardı ve onların altında da bir yıl boyunca her güneş döngüsü için bir tane ve onların altında üç yüz altmış olmak üzere yetmiş iki Piskopos duruyordu. Presbiterler, yılın her günü için bir tane.'⁹⁹ Bu kıdemli pozisyonlar, Seçilmişler havuzundan seçilen kişiler tarafından doldurulmuştu: havuzun kendisi hem erkek hem de kadınlardan oluşuyordu, ancak Seçilmiş kadın (Lat. sing. electa)'nın kilisede üst düzey rollere mezun olup olmadığı belirsizdi.¹⁰⁰ Piramidin tabanında, temeli olarak, din adamlığı, yani yine hem erkek hem de kadınlardan oluşan İtitenler sınıfı yer alıyordu. kilise yaşayan, kurtarıcı ve ekonomik bir gerçekliktir. Bununla birlikte, Maniheist kilisenin tarihi, inançları ve uygulamaları hakkında şimdiye kadar bildiğimizden daha fazlasını bilmemize rağmen, Maniheistlerin nerede ve nasıl yaşadıklarına ilişkin toplumsal, günlük yaşamları hakkında çok az şey bilmeye devam ediyoruz. Geç antik dönem Maniheizmi için, Maniheist dininin organizasyonuna ilişkin kanıtlar düzensiz bir meseledir. Önceki yüzyılda gerçek Maniheist yazıların ortaya çıkmasından önce, izlenim büyük ölçüde ataerkil yazarların Maniheist kilisenin örgütsel yapıları hakkında açıklamaya hazır oldukları şeye dayanıyordu ve sapkın bilimcilerin büyük ölçüde Maniheizmin örgütsel başarısızlıklarına odaklandıklarını söylemeye gerek yok. Augustinus, Maniheistlerin Ahlakı Üzerine (MS 387) adlı eserinde, zengin bir İteticinin evinde (Lat. domus) faaliyet gösteren Roma'daki bir Maniheist topluluğundan söz eder. Augustine tarafından anlatıldığı gibi, topluluk esas olarak, bir Piskoposun gözetimi altında Mani tarafından yazılan bir mektuptan alınan bir davranış kuralını takip eden Seçilmişlerden oluşuyordu.¹⁰¹ Augustine'in daha sonra Constantius olarak adlandırıldığını açıklayacağı iyi niyetli İteticinin en iyi çabalarına rağmen (bkz. Augustine, Faustus'a Cevap 5.5), Seçilmişler kendilerini kuralın katılığına uygulama konusunda başarısız oldular ve Piskoposun davranışıyla ilgili yeni bir skandal patlak verdikten sonra topluluk dağıldı. Constantius, kendi evini Roma'nın kıdemli Maniheistlerine açarken, örnek bir Dinleyici gibi davranıyor, tüm dünyevi mal varlığını Seçilmişlerin emrine veriyordu. Geç antik kaynaklar, Dinleyicilerin evlerinin 98 Bkz. Jones 2004. 99 Leurini 2009, 177. 100 Bkz. Coyle 2009d, 141-54. 101 Augustine, Manicilerin Ahlakı Üzerine 20.74; trans. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 134-6.

--- SAYFA 141 ---

130 Maniheizm, dinin günlük işleyişinde açıkça merkezi bir rol oynuyordu; İştienler, Seçilmişlere verdikleri sadaka bağılıklarının bir parçası olarak, hem kiliseye hem de kendi evlerine eşit saygı gösteren bir tutum geliştirmeye teşvik ediliyordu.¹⁰² The Chapters'ın (80.193.12-14; çev. I. Gardner 1995, 202) biraz muğlak da olsa ilave bir emri de İştienlerin şu beklentiyi vurguluyor: Muhtemelen Seçilmiş Maniheistler için bir dinlenme ve ibadet yeri olarak 'bir konut inşa edecek veya bir yer inşa edecek'. Dinleyicilerin ikametgahları muhtemelen, kendi törenlerinin rehberliği altında köksüz gezginler haline gelen ve görevlerini yerine getirirken farklı yerler arasında hareket eden Seçilmişler için ara istasyon görevi görmüştür.¹⁰³ Dördüncü yüzyılda İştienler ile Seçilmişler arasındaki ilişki, Dakhleh Vahası'ndaki Roman Kellis merkezli Maniciler tarafından yazılan kişisel yazışmaların ortaya çıkmasıyla büyük ölçüde aydınlatılmıştır. Makarios'un başkanlığını yaptığı ayrı bir grup içinde Maniheistler arasında değiş tokuş edilen mektuplar (19-29 ve ayrıca 52 numaralı mektuplar), Mısırlı Seçilmişlerle yakın bağları olan bir İştien ailesini, en önemlisi de, Iain Gardner'ın haklı olarak "o dönemde Mısır'daki en önde gelen Maniheist lider" (yani on iki evrensel Öğretmenden biri) olduğunu varsaydığı Öğretmen adlı bir şahsiyeti tasvir etmektedir.¹⁰⁴ Bu figür, yalnızca dini unvanıyla anılan, Nil vadisinde dini görevlerini yerine getirerek gezici bir yaşam sürdü.¹⁰⁵ Karısı Maria Kellis'te kalırken yine vadiye yaşayan Makarios ve oğullarının verdiği destek, Öğretmen ve diğer Seçilmişler için ara sıra ikamet sağlanmasını da içeriyordu.¹⁰⁶ Ayrıca, P.Kell.Copt. 20,¹⁰⁷ Makarios, Maria'ya oğulları Piene'nin Öğretmen ile birlikte seyahat ettiğini ve bu süre zarfında muhtemelen daha batıdaki misyonerlik hedeflerini gerçekleştirmek için Latince de öğrendiğini bildiren bir mektup yazar. P.Kell.Copt'ta. 29 Piene'nin kendisi de annesi Maria'ya yazıyor ve ona "Öğretmeni takip ediyorum ve İskenderiye'ye gideceğim" diyor.¹⁰⁸ Böylece, The Chapters'da (80.193.4-6; çev. I. Gardner 1995, 202) ifade edilen emir uyarınca aile, çocuklarını topluluğa "vermişti" ve bu çocuk açıkça Seçilmişlerin saflarına katılmak üzere eğitiliyordu. Aynı zamanda Kellis'in hemen yakınında yer alan ve bölgenin Seçilmişlerine daha fazla destek sağlayan bir manastırın da olduğu anlaşılıyor.¹⁰⁹ Bununla birlikte, geç antik dönemden itibaren Maniheizm'in manastır ve dini kurumları hakkında tek tip bir izlenim elde edilemiyor; bu, belki de kilise genelindeki belirli doktrinsel düzenlemelerin tekdüze olmayan bir şekilde yorumlanmasından veya daha büyük ihtimalle pagan ve din gibi uzlaşmaz dış baskıların bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Hristiyanların Roma devletinin yönlendirdiği dine yönelik zulümleri; bunun doğrudan sonucu Maniheist ¹⁰² Bkz. Bölümler 91.229.7-9; trans. I. Gardner 1995, 235. ¹⁰³ Bkz. Coyle 2009d, 144. ¹⁰⁴ I. Gardner, Alcock ve Funk 1999, 75. ¹⁰⁵ Bkz. Gardner, Alcock ve Funk 1999, 53. ¹⁰⁶ P. Kell.Copt. 24; ed. ve trans. I. Gardner, A. Alcock ve W.-P. Funk 1999, 182-6. ¹⁰⁷ Ed. ve trans. I. Gardner, A. Alcock ve W.-P. Funk 1999, 166-72. ¹⁰⁸ Ed. ve trans. I. Gardner, A. Alcock ve W.-P. Funk 1999, 202-4 (203'ten alıntı). ¹⁰⁹ Bkz. Gardner 2000.

--- SAYFA 142 ---

131 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Geç Antik Çağ'daki Cemaat toplumsal yaşamı oldukça özel bir mesele olarak kaldı.110 Turfan'daki daha sonraki tarih yazımı metinleri (örneğin, Orta Farsça fragman M2; çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu 2004, 111) manastırların dinin Orta Çağ'daki misyonerlik coşkusunun ilk dalgası sırasında kurulduğunu göstermektedir. Roma dünyasında, Geç Antik Çağ'daki durum yine de dinin Orta Asya'daki ayrıntılı ve karmaşık manastır temelleriyle, özellikle de Uygur başkenti Chotcho'da (aynı zamanda Kocho ve Qoço) yerleştiği dönemde belirgin bir şekilde tezat oluşturuyor. Sam Lieu'nun belirttiği gibi, "Zulümden kaçan ve kraliyet himayesinden yararlanan Maniheizm, kendisini tamamen gelişmiş cenobitizmde gösterdi."111 Orijinal olarak Part dilinde yazılmış ve 731.112 yılında iktidardaki T'ang hükümeti için imparatorluk komisyonu tarafından Çince'ye çevrilen bir çalışma olan Çin Özeti'ne göre Maniheist manastırlar, oldukça sade kurumlar olmasına rağmen iyi organize edilmiş görünmektedir. Özet'te ortaya konduğu şekliyle, dinin hem Seçilmişler hem de Dinleyenler için törenlerinin kurumsal olarak gerçekleştirilmesi etrafında dönüyor gibi görünen manastır yaşamının basit tarzı, muhtemelen Lieu'nun tanımındaki ideal bir manastırın bir açıklamasıdır ve Lieu'nun tanımındaki bir 'plan'dır.113 Bu, bir Uygur kraliyet tüzüğünde (inv. no. Zong 8782) korunan, Chotcho'daki işlevsel bir Maniheist manastırın daha sonraki tanımıyla tezat oluşturur. T.82) onuncu ya da on birinci yüzyıldan kalmaz.114 Tüzük, bir dizi memur tarafından yönetilen topraklara sahip olan ve kiracılarından -temel ürünler şeklinde- kira alan bir manastır kurumunu tanımlamaktadır.115 Manastırın tarım arazilerinin (üzüm bağları dahil) yönetiminin yanı sıra manastırda ve çevredeki arazilerde hayvanların varlığı (örneğin, Öğretmen ve Piskopos için ulaşım aracı olarak atlar) uygulamalarının açık bir şekilde görüldüğü uygulamalar özellikle ilgi çekicidir. Yaşayan Ruh'u zarar görmekten korumayı amaçlayan dinin normatif hükümlerinin ihlali.116 Bununla birlikte, belgeyi dinin "Maniheist manastır kurallarını gevşettiğinin" (S.N.C. Lieu 1998a, 93) kanıtı olarak görmek yerine, tüzük, dinin Uygur imparatorluğu ile uyumunun bir sonucu olarak kaderinin dönüşümünü daha kesin bir şekilde göstermektedir. Maniheist manastırların emperyal bir gücün ekonomik kaygılarıyla bütünleşmesi. Bu bölümü sonlandırırken şunu belirtmekte fayda var ki, Maniheist dini temellere (yani kiliseler ve manastırlar) ilişkin maddi deliller tarihsel kayıtlarda büyük ölçüde mevcut olmasa da,117 Maniheistlerin istisnai bir din adamı olarak öz kimliğinin, Mani'nin öğretilerine ve onun anısının kutsanmasına olan bağlılığının kolektif ifadesinde yattığını belirtmekte fayda var. 110 Bkz. Bowes 2008, 192-8. 111 S.N.C. Lieu 1998a, 83. 112 S.N.C. Lieu 1998a, 83-4; ayrıca bkz. S.N.C. Lieu 1992, 244. 113 S.N.C. Lieu 1998a, 85, Özet'in 'Manastır Binaları Üzerine' başlıklı Beşinci Maddesinin İngilizce çevirisini sağlar. 114 Klimkeit 1993, 352. 115 Çev. H.-J. Klimkeit 1993, 353-6; ayrıca bkz. Zieme 1975 ve Geng 1991. 116 Klimkeit 1993, 353-4; bkz. Lieu 1998a, 92-4. 117 Bkz. Gardner 2000, 256.

--- SAYFA 143 ---

132 Maniheizm Bu bağlamda Bema festivali, Mani için, yaşayan ve ölü tüm Maniheist topluluk için ve aynı zamanda Maniheist panteonunun tanrıları için kilisenin merkezi anma eylemini temsil ediyordu. Özellikle Mani'nin ekklesia üzerindeki ebedi yönetimini anıyordu. Michel Tardieu, Maniheist takvime göre festival yerinin dikkate değer bir yeniden inşasını sunmuştur; bunun hazırlıkları sonbaharın sonlarında (Kasım) 48 saatlik bir oruçla başlamış, Ocak ayında iki kez daha tekrarlanmış ve ardından Şubat'tan Mart'a kadar 30 günlük bir "kesintisiz oruç" izlemiş ve bunun sonunda festivalin açılışı yapılmıştır.118 Bema festivalinden önceki gün ve yemek ilahiler söylenerek doluydu, uygun gün ise gerçekleştirilmişti. M801 metninde kısmen korunan ayrıntılı bir ayinin kutlanması yoluyla. Festival boyunca tüm sınıf ve sınıfların dikkatleri, kilisenin merkezinde yer alan ve yokluğunu temsil ettiği Mani ile eşanlamlı olarak kabul edilen Bema'da kaldı. Gerçekten de ayin, topluluğun "benlik" duygusunun Mani hakkındaki kendi anlatısından, onun kişisel tarihinden, teolojisinden ve M801'deki aşağıdaki ilahide gösterildiği gibi gerçek ve hayali başarılarından alındığını açıkça göstermektedir (7.1; çev. H.-J. Klimkeit 1993, 137): Derin bir hürmetle dizlerimizi бүkeriz, Alemlerin övülen Kralı ve Efendisi olan kudretli Tanrı'ya ibadet eder ve onu överiz. Sen (Mani), yüce Tanrımız, kimin isteği ve iradesi doğrultusunda bize geldin, şerefe layık bir Işık. Seni bize gönderen Yücelik Oğlu Rab İsa'ya ibadet ediyoruz. Her savaşta yoldaşınız ve yoldaşınız olan yüce Bakire'ye, parlak İkiz'e tapıyoruz. Biz büyük Vahman'a taparız. dindarların kalplerine ektiğin Light-Nous'u. Senin büyük Şanına, Babamıza, Işığın Havarisine ibadet ediyoruz, ah Mani, ah Tanrım! Bu harika Bema'ya ve oturduğunuz parlak koltuğa tapıyoruz. Başına yerleştirdiğin parlak taca tapıyoruz. Bu harika görünüme ve bu güzel görüntüye tapıyoruz. Seninle gelen tanrılara ve elçilere tapıyoruz. 118 Tardieu 2008, 71-4.

--- SAYFA 144 ---

133 Maniheist Teoloji II: Evren, Ritüelleri ve Topluluğu Tüm seçilmiş topluluğu ve sizin kutsanmış temsilcinizi onurlandırıyoruz, ah Tanrım. Büyük öğretmenleri onurlandırıyoruz. Güçlü piskoposları onurlandırıyoruz. Bilge papazları onurlandırıyoruz. Erdemli yazıcıları onurlandırırız. Melodik ilahilerin şarkıcılarını onurlandırıyoruz. Saf doğru olanları (Seçilmişleri) onurlandırırız. Kutsal bakireleri onurlandırıyoruz. Hakikat ruhuyla sizin seçtiğiniz tüm Işık Sürüsünü onurlandırıyor ve övüyoruz. Senin izzetin ve bütün bunların izzeti için, ey Rabbim, bütün uzuvlarıma bir lütuf olarak, zikrin kalbime, düşüncenin aklıma, şuurun aklıma gelmesini diliyorum. . .

--- SAYFA 145 ---

134 Sonuç On birinci yüzyılın bir yazarına kabul edilen uzun bakış açısına göre, Mani'nin havariyelik ve misyonerlik başarısı yalnızca kendisi ve müritleri için Pers yönetici seçkinleri ve İranşehr'deki tebaalarından sağladığı sponsorlukla açıklanabilir. Maniheistlerin dünyevi başarısının nedenleri, el-Biruni'nin, I. Ardeşir, I. Şapur ve I. Hüzmiz'in koruması altında "Maniheizmin derece derece arttığı"¹, Maniheizm'in tarih yazımı gelenekleriyle de desteklendiği, Eski Milletlerin Kronolojisi adlı eserinde Mani'nin dinine ilişkin değerlendirmesinde ortaya konmuştur. Orta Asya'nın daha sonraki tarihselleştirici kaynaklarında, imparatorluk korumasına yol açan ilişkiler, doğrudan Mani'nin Sasani imparatorluğunun saraylarındaki öğretme ve iyileştirme yeteneklerinden ileri geliyordu.² Mani'nin kendisine 'Işık Cenneti'nin bahçelerini göstermesinden sonra Şapur'un kardeşi, Güney Babil'deki Mesene hükümdarı Mihr-Şah'ın dindar bir şüpheci den hayranlık uyandıran bir takipçiye dönüşmesi, Mani'nin çok değer verilen spekülasyon öğretileriyle ilişkilendirilen ileri görüşlü deneyim türünü temsil eder. Ayrıca, Mani'nin I. Şapur'la ilk görüşmesini anlatan bir geleneği koruyan Turfan metni M566 I'de, Mani bir hükümdarın önünde "Ben Babil'den bir hekimim" diye duyurur, ardından muhtemelen kraliyet soyundan gelen isimsiz bir kadını iyileştirir ve o da "Neredensin, Tanrım ve kurtarıcım?"⁴ diye bildirir. El-Biruni'ye göre, Mani krallarla iyi ilişkiler kurabildiği sürece. ve prensler, hem kendisi hem de öğrencileri korunuyordu ve öğretme ve takipçilerini çekme özgürlüğüne sahipti. Ancak Mani'nin kaderi, Hüzmiz'in kardeşi I. Vahram'ın 273 yılında Sasani tahtına geçmesiyle değişti. El-Biruni, imparatorluk desteğinin sona ermesinden iki meseleyi sorumlu olarak gördü; her ikisi de Mani'nin desteğini kazanan şeylerin, yani onun fiziksel refahı onarıcı rolü ve öğretilerinin tersine çevrilmesi gibi görünüyordu. El-Biruni ilk olarak Hristiyan yazar Cibra'il b. Nuh, Abbasi dönemindeki Maniheist lider Abu Ali Raja ibn Yazdanbakht'ın dokuzuncu yüzyıldaki incelemesine yanıt olarak yazdığı Maniheizm karşıtı eserinde (krş. al-Nadim, Fihrist; B. Dodge 1970, II.805), Mani'nin, kralın bir akrabasını şeytanın elinden kurtarmayı başaramadığı için Vahram tarafından tutuklandığını ve hapse atıldığını belirtir.⁵ Mani'nin güvenmiş olduğu anlaşılıyor. Biyografik çalışmanın (M3) bir bölümünde Vahram'ın iyileşmesinin etkisiz kalması nedeniyle Mani'nin son dinleyici kitlesini anlattığı 1 The Chronology of Ancient Nations 208; trans. C.E. Sachau 1879, 191. 2 Eski Milletlerin Kronolojisi 208; trans. C.E.Sachau 1879, 191.3 M47; trans. H.-J. Klimkeit 1993, 211-12. 4 Çev. H.-J. Klimkeit 1993, 208; bkz. Ort 1967, 215. 5 Antik Milletlerin Kronolojisi 208; trans. CE Sachau 1879, 191.

--- SAYFA 146 ---

135 276 yılında Khuzistan'daki Belapat'taki kraliyet sarayında Vahram'ın önündeki sonuç. Vahram'ın, sarayın kapılarında kraliyet heyetini beklerken Mani'ye söylediği veciz hakaret "Hoş karşılanmıyorsun" idi. Vahram şöyle devam etti: 'Ee, ne dövüşmeye ne de avlanmaya gittiğine göre ne işe yararsın? Ama belki de bu doktorluk ve bu fizik tedavi için sana ihtiyaç var? Ve sen bunu bile yapmıyorsun!'6 El-Biruni'nin belirttiği ikinci 'başarısızlık', en azından yüzeyde bir ideolojiler çatışması teşkil ediyor; Vahram'ın Mani hakkında söyledikleri aktarılıyor: 'Bu adam öne çıkıp insanları dünyayı yok etmeye çağırıyor. Planlarından herhangi biri gerçekleşmeden önce, işe onu yok etmek gerekecek.'7 Vahram'ın Mani'ye olan antipatisini açıklayan sözleri, örneğin Şabuhragān veya Kıpti Vaazlarında kanıtlandığı gibi, Maniheizm içindeki eskatolojik 'dürtüyü' açıkça yansıtıyor ve İsa'nın Luka'nın İncili 12.49'daki şu sözünü anımsatıyor: 'Ateş yakmaya geldim. Maniheizm'in yerleşik toplumsal düzene yönelik bir tehdit oluşturduğu iddiası, Roma imparatoru Diocletianus ve imparatorluk yönetimindeki ortakları tarafından 302'de yayınlanan ve topluca Tetrarşi (yani Dört Hükümdar) olarak bilinen meşhur fermana da bulunabilir. Tetrarch'lar, Maniheistlerin Roma toplumu üzerindeki etkilerinin, gerekirse ölüm cezası uygulanarak ciddi şekilde kontrol edilmesi gerektiğini, çünkü onların "halkların huzurunu bozan ve [Roma imparatorluğunun] sivil toplumlarında en ağır yaralara neden olan birçok kötü eylem yapma" alışkanlığından dolayı, her iki şikayetin de, Mani'nin teolojik radikalizminin Pers ve Roma toplumunun dini manzaraları üzerindeki etkisine karşı yönetici otoritelerin tepkisini aktardığını, her ne kadar her ikisi de aynı zamanda açık ifadeler olsa da. Mani ve Maniheistlerin farklı zamanlarda Roma ve İran'ın egemen güçlerinden korunan bir statü için ikna edici bir şekilde tartışamama konusundaki yetersizlikleri. Bazıları Mani'nin kontrolünde ve bazıları dışında olan diğer faktörler de üçüncü yüzyılda dine verilen yetkili desteğin kaybına yol açtı. Vahram'ın, Mani'nin yerel bir yandaşı kral olan Baat'ı Sasani sarayının9 Mazdean dini hukukundan kazanması konusundaki kaygısı, Medinet Madi'nin Kıpti vaazlarından Mani'nin son günlerinin anlatımında tasvir edildiği gibi, Vahram'dan önce Mani'ye karşı yöneltilen imalara arabuluculuk yapma konusunda merkezi bir rol verilen hırslı Zerdüşt, büyücülerin şefi Karder'in yükselişiyle birleşti.10 Tetrarch'ların üçüncü yüzyılın sonlarında Roma topraklarında ortaya çıkan Maniheistlere tepkisi, onların düşmanlığı, İran'a ve Maniheistlerin varsayılan Pers kökenlerine olan düşmanlıkları kadar, Roma dini ve imparatorluk kimliğinin yenilenmesine yönelik kendi hırslarından da kaynaklanıyordu. Her iki durumda da, Maniheistlere karşı hareket etmek, halihazırda Maniheistlerin sahip olduğundan daha büyük bir ayrıcalık pozisyonuna sahip olanların güçlerini artırmaları için mükemmel bir mazeret sağlıyordu. Ancak 6 M3 iken, ed. ve trans. W.B. Henning 1942, 951; Gardner ve Lieu 2004, 84-5'te yeniden basılmıştır. 7 Eski Milletlerin Kronolojisi 208; trans. C.E.Sachau 1879, 191. 8 Çev. I. Gardner ve S.N.C. Lieu (2004), 116-18. Yorum için bkz. Dignas ve Winter 2007, 216-18. 9 Örneğin, Maniheist Vaazlar 44.22; trans. NA Pedersen 2006, 44.

10 Maniheist Vaazlar 45.14-20; trans. NA Pedersen 2006, 45.

--- SAYFA 147 ---

136 Maniheizm Maniheistlerin 'Öteki' olarak kariyeri Geç Antik Çağ'ın pagan ve Mazdean etkisindeki saraylarında başlamış olabilir; Maniheistlerin dinsel sapkınlar olarak kimliğini geliştirmek için en çok çaba gösterenler onların Hristiyan kardeşleriydi. Patristik yazarlar, Maniheistlerin çılgın sapkınlar olarak tasvir edilmesini gelecek nesillere bıraktılar; onların deliliğinin yalnızca onların öğretilerinden değil, aynı zamanda Mani'nin kendisinin "çılgnlığından" kaynaklandığı kabul edildi; bu, Mani'nin adının "çılgnlık" anlamına gelen Yunanca sıfat maneis ile benzerliğinden türeyen bir karakterizasyondur: havarinin deliliği ve onun kilisesinin çılgın inançları ve uygulamaları için muhalifleri, uygun bir etimolojik tanımlamadır.¹¹ Maniheist kilise, uzun tarihi boyunca ve coğrafi yayılımının genişliği boyunca sürekli olarak devletin otoritesine karşı çıktı. Bununla birlikte, dışlanma ve kolektif acı, Maniheistlere kendi kimliklerinin önemli bileşenlerini sağladı; bunları Beş Oğul'un kaybının kozmik şablonunda ve zulüm gören Yaşayan Ruh olarak dünyadaki sorunlu varoluşlarında ve aynı zamanda Mani'nin I. Vahram yönetimindeki zulmünün tarihsel şablonunda konumlandırıdılar. El-Biruni'nin kaynakları ve Part ve Orta Fars tarihi parçaları M6033 I tarafından ortaya konduğu üzere Mani'nin yaşamının son günleri, M6031 II ve M3,12'nin hepsi muhtemelen Maniheizm'in 'ağıt edebiyatı'nın homiletik geleneğinden ortaya çıkmıştır; Nils Arne Pedersen (2006) tarafından yakın zamanda düzenlenip yeniden çevrilen Kipti vaazlarının içeriğiyle örneklenmiştir. Mani'nin gözden düşmesi, hapsedilmesi ve ölümü, kısa sürede takipçileri tarafından Havari İsa'nın çilesini ve ölümünü taklit eden bir 'Çarmıha Gerilme Hikayesi' olarak anıldı. Kodeksteki anlatımda, Mani'nin tutkusu İsa'ninkiyile benzeştirilir ve bu, erken Sasani Maniheist kilisesinde I. Vahram döneminde başlayan ve II. Vahram döneminde yoğunlaşan zulümleri, Mani'nin gardiyanlarının zincirleri ve prangaları altında yatarken çektiği bedensel acıların bir devamı olarak tasvir edecek şekilde benzetilir (Maniheist Homilies) 48.19-22). Maniheistlerin çeşitli zamanlarda Sasani, Roma ve Bizans otoriteleri tarafından zulmüne rağmen, Mani taraftarları hayatta kaldılar ve gerçekten de yüzyıllar boyunca geliştirdiler, özellikle de sekizinci yüzyılda Bügü Han'ın yönetimi altındaki Uygur imparatorluğunda.¹³ Doğu Maniheizm'in uzun ömürlülüğü, Maniheistlerin, altıncı yüzyılda belirtilmemiş bir noktada, Roma yönetiminin Bizans mirasçılarının elindeki kaderiyle tam bir tezat oluşturuyordu. İmparator I. Justinianus (hükümdarlık 527-65) tarafından başlatılan özellikle şiddetli bir Maniheist karşıtı yasa ve faaliyetler dizisinin ardından ortadan kaldırıldığı kabul edilir.¹⁴ Bununla birlikte, Hristiyan teolojik geleneğinde, 'Maniheist' bir suiistimal terimi olarak varlığını sürdürdü: terimin sapkınlık tanımlayıcı bir tanımlayıcı olarak tanımlayıcı özellikleri - düalizm, öğreticilik, diyet, Eski Ahit'in reddi ve evliliğin reddi - neredeyse tamamen Maniheizm'den kaynaklanmaktadır. Hizmete sunulan Geç Antik Çağ'ın Manici karşıtı yazıları 11 Bkz. Tubach ve Zakeri 2001. 12 Toplanan ve çev. H.-J'de. Klimkeit 1993, 212-14; ayrıca bkz. Henning 1942. 13 Özellikle bkz. Clark 2000. 14 Bkz. S.N.C Lieu 1992, 207-18; ilgili Jüstinyen yasaları için bkz. Gardner ve Lieu 2004, 149-50.

--- SAYFA 148 ---

137 Bu 'Maniheist' özelliklerden bir veya daha fazlasını sergiliyor gibi görünen Hristiyan geleneklerine dayatılmış, sapkın bir kimlik sağlamanın sonucu. Bizans imparatorluğunda sekizinci yüzyıldan itibaren 'Maniheist' terimi, aralarında en önde gelenleri sözde Paulikanlar ve Bogomiller olmak üzere, dualistik bir teoloji geleneğinde yer aldığı düşünülen Hristiyan partiler için kullanılıyordu.¹⁵ On birinci yüzyılın ortaçağ Batısında, 'Maniheist' olma suçlaması yaygın olarak çeşitli muhalif gruplara¹⁶ ve en çok da onikinci yüzyılda Katharlara yüklendi. Bazı yorumcuların yine de yapmaya çalıştığı gibi, Geç Antik Dönemin Maniheistleri ile Bizans ve Orta Çağ zamanlarının "Maniheistleri" arasında soykütüksel bir ilişkinin var olduğunu öne sürmek son derece sorunludur; bunun temel nedeni, son zamanların "kafirleri"nin kimliklerinin öncelikle Augustine gibi yazarlar tarafından sağlanan uzun süredir devam eden Maniheist özellikler kataloğundan alınmış olmasıdır.¹⁷ Bununla birlikte, ortaçağ döneminde "Maniheist" etiketinin gelişimi ortak bir ortak noktayı paylaşmaktadır. Geç Antik Çağ'da ortaya çıkışıyla temel benzerlik. Dördüncü yüzyıl ve sonrasında bu terim, gerçek Manicilerle gerçek ya da uydurma bağlantılar yoluyla, 300'lerin son otuz yılında I. Theodosius'un getirdiği sapkınlık karşıtı yasalar uyarınca bir dizi engelleyici hukuk davasıyla karşı karşıya kalan dini partilerin ve bireylerin cezai kovuşturulmasına yardımcı olarak 'sapkınlık isim oyunu'nda¹⁸ merkezi bir rol oynadı.¹⁹ Benzer şekilde, Avrupa'nın 'büyük sapkınlıkları'nın ortaçağ döneminde, kovuşturma ve Kafirlerin cezalandırılması, muhalif bireylerin veya partilerin inanç ve uygulamalarında sergilenen 'Maniheist' özelliklerin tanımlanmasından yola çıktı.²⁰ On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Avrupa Reformasyonu sırasında Katolik ve Protestan partiler arasındaki suçlayıcı alışverişlerde 'Maniheist' kullanımının öngörülebilir bir devamı vardı; Ancak Mani'nin, dünyadaki kötülüğün varlığının ve işleyişinin karşıt öze atfedilebileceği fikriydi; Augustinus'un iddia ettiği şey, Maniheizm'i ilk kilisenin özcü sapkınlığı olarak ebediyen mahkûm edilmekten kurtaran Mani'nin öğretileri konusunda onu ikna etmekte başarısız olmuştu. Avrupa Aydınlanması üzerinde muazzam etkiye sahip bir çalışma olan Pierre Bayle'nin Tarihsel ve Eleştirel Sözlüğü'nde (1697'de yayınlandı), Maniheizm, yine de Katolikliğe tercih edilecek tözcü bir sapkınlık olarak kaldı; Bayle'ın Maniheistler hakkındaki girişine göre, fiziksel acının kökenlerini Tanrı'ya atfederken Tanrı'nın iyiliğine dair rasyonel olarak savunulabilir bir açıklama sunuyordu. Loos 1974, pasim. 16 Bkz. Lambert 2002, 25ff. 17 Bakınız Baker-Brian yakında çıkacak. 18 Humfress 2007, 248. 19 Ayrıntılar için bkz. Beskow 1988; Manicilere karşı 'Theodosçu yasalar' olarak adlandırılan yasalardan seçmeler Gardner ve Lieu 2004, 145-9'da toplanmıştır. 20 Bkz. Harrison 1991. 21 Ayrıntılı bir analiz için bkz. Ries 1988, 17-57.

--- SAYFA 149 ---

138 Maniheizm, Tanrı ile birlikte ebedi olan ayrı bir ilkedir.²² Maniheizm teolojisinin tarihsel çalışmasının kökleri, Katolikliğin Tanrı'yı, kötülüğü ve yaratılışı sözde mantıksız savunmasına karşı deist bir alternatif olarak antik Maniheizmlerin Aydınlanma'da benimsenmesinde bulunur. Huguenot bilgini Isaac de Beausobre, Bayle'ın Maniheizm savunmasını, 1734 ile 1739 arasında yayınlanan iki ciltlik bir çalışma olan Eleştirel Tarih'te geliştirdi ve "Maniheizm tarihinin kesin ve dikkatli bir açıklamasını" üretti.²³ Beausobre'ye göre, çalışmasının eleştirel yaklaşımı, çoğu ilk kez 17. yüzyılda Mani ve Maniheizm için Geç Antik Çağ'a ait patristik kaynakların ayrıntılı bir şekilde ele alınmasıyla ilgiliydi. Beausobre'nin çok iyi bir şekilde yararlandığı yeni, eleştirel baskılar: Maniheizm hakkındaki Yunan ve Latin kaynaklarının, Mani'nin hayatı ve öğretilerine ilişkin yalanlardan ve çarpıtmalardan başka bir şey içerdiği sonucuna varma konusunda büyük ölçüde isteksizdi. Reformasyon ve Aydınlanma'nın Mani dinine olan ilgisi, savunma ve polemik kaygılarından etkilenmiş olsa da, bunlar yirminci yüzyıldan beri 'kültürel ürünler', yani Maniheizm'in fikirleri, metinleri ve sanatı üzerinde çalışan bilim adamlarının endüstrisinde 'meşrulaştırma ve iyileştirme görevi'²⁴ için yerini almıştır. Richard Lim'in işaret ettiği gibi, meşrulaştırma ve iyileştirme çalışmasının ötesinde, Mani'nin öğretilerinin manevi değerini kabul eden takipçilerin ürünlerini tartışmanın ve bölümlere ayırmanın temel yolu olarak, belki de gerçekten de görünüşte sağlam görünen 'Maniheizm' ve 'Maniheizm' yapısının ötesinde bir yönde bir hareket kesinlikle gündemdedir: 'Başlıca amaçlarından biri olarak yüzyıllar ve kıtalar boyunca Maniheizmlerin tanımlanması ve kurtarılmasında ısrar ederek, Alan, Maniheizmlerin kim ve ne olduğuna dair ana söylemi yaratmak ve sürdürmek için farkında olmadan Augustinus gibileriyle güçlerini birleştiriyor.'²⁵ Son olarak, Maniheizm üzerine çalışanlar, Mani'nin Geç Antik Çağ ve sonrasında takipçileri için taşıdığı çekiciliğe kısa bir göz atarken, dinin gelişmesinin tüm nedenlerinin gözümüzden kaçmaya devam edeceğini söylemek belki de doğru olur. Her ne kadar yazılarının temel mantığı Mani'nin öğretilerinin dini değerinin tersine çevrilmesini aktarmak olsa da, Mani'nin eski Hristiyan rakipleri kesinlikle Mani'nin çekiciliğine ilk elden tanık olmuşlardı. Bu nedenle kaynakların tarihsel araştırması, Mani ve Maniheizmlere ilişkin değerlendirmemizde çok sayıda boşluk bırakmaya devam edecektir; yine de bunların bir kısmı başka yaratıcı ifade biçimleriyle doldurulabilir. Maniheizm çalışmalarının büyük, bilimsel anıtlarının yanı sıra, Mani'nin yaşamını ve geçen yüzyıldaki zamanlarını tartışmasız en düşünceli ve ustaca ele alan Amin Maalouf'un "tarihi romanı" Işık Bahçeleri'nden kısa bir sözle bitirmek belki de faydalı olacaktır. Akademik araştırma ve tarihsel kurgunun öncelikle kurgunun, konusunun karakterizasyonunda yazarının kaygılarını ve önyargılarını aktarma biçimi açısından farklılık gösterdiğini ileri sürüyorum; bu ilgiler daha şiddetli yaşanmaktadır ve 22 Bayle'ın Maniheizmler hakkındaki yazısının kısaltılmış İngilizce çevirisi için bkz. Popkin 1965, 144-53. 23 Popkin 1967, 41. 24 Lim 2008, 165. 25 Lim 2008, 166-7. Benim vurgum.

--- SAYFA 150 ---

139 Sonuç kesinlikle akademisyenden ziyade romancı tarafından daha açık bir şekilde kabul edilmiştir; çünkü romancının yarattığı karakterler sıklıkla bazı yoğun kişisel etkilerin ve deneyimlerin ifade edilmesine yönelik araçlar olarak hizmet eder. Romanın sonsözünde Maalouf, yıllar boyunca Mani ve Maniheizm üzerine düşünen ve inceleyen herkesin aklından geçen bir soruyu ele alıyor: Mani'nin kitaplarından, sanat eserlerinden ve şevkinden, cömert inancından, tutkulu arayışından, insanlar, doğa ve tanrı arasındaki uyum mesajından geriye hiçbir şey kalmadı. Onun güzellik dininden, onun ince Karanlık ve Işık dininden, dudaklarımızda hakaret haline gelen yalnızca 'Maniheist', 'Maniheizm' sözcüklerini aklımızda tuttuk. Çünkü Roma ve İran'ın tüm sorgulayıcıları Mani'nin şeklini bozmak, adını ve anısını yok etmek için birlikte komplo kurdular. Onu hafızalarımızdan bile silmeyi gerektirecek kadar ne bakımdan tehlikeliydi?26 Bırakın somut bir cevap vermek şöyle dursun, bu soruyu ele almaya istekli olan çok az bilim adamı vardır. Buna karşılık, roman dünyasında farklı parametreler işliyor ve Maalouf'un Mani'sinin eylemlerinde ve öğretilerinde radikalizm ile hoşgörünün tuhaf birleşimi, dinsel ve sivil çatışmanın çok modern görünen bir manzarasında yürürken bu soruya kısmi bir yanıt sağlıyor. Bu Mani, otoritenin yerleşik seslerine tutarlı bir meydan okuma olarak tasvir edilir: içinde büyüdüğü "Beyaz giyimli kardeşlerin" dini düzeni, kendi sosyal sınıfının gelenekleri ve Pers toplumunun kast sistemi ve Sasani krallarının ve prenslerinin heybeti, hepsi Mani'nin kişiliği ve mesajı tarafından "altüst edilir". Kadim Maniheist kaynaklara uygun olarak Mani, Vahram'ın gözünden düşer çünkü kendisi yönetici hanedana değerini göstermeyi başaramamıştır ve öğretileri baş büyücü Karder'in dogmatik iddialarına çok az önem vermektedir. Maalouf, Mani'nin ilahi ikizi tarafından kendisine bildirilen vahiyleri dünyaya açıklamasının bir sonucu olarak, İran'ın dini ve sosyal düzeninde sarsıcı değişimlere yol açan, üçüncü yüzyıl İran'ının tarihi manzarasını tam olarak kapsayan bir karakter hayal etti. Bu, öğrencilerin Maniheizm'i, özellikle de geç antik bağlamını inceleyerek edindikleri Mani hakkında edindikleri birçok izlenimden biri gibi görünüyor ve ister kurgu ister akademik araştırma yoluyla, Mani ve Maniheizm'in bu en büyüleyici antik din ile karşılaşan herkes üzerinde bir etkiye sahip olacağı neredeyse kesinlikle böyle olmaya devam edecek. 26 Maalouf 1997, 247.

--- SAYFA 151 ---

140 Kaynakça Basımları, Çevirileri ve Kaynak Koleksiyonları A. Adam (çev.) (1969), Texte zum Manichäismus (Berlin: Walter de Gruyter). C.R.C. Allberry (ed. ve trans.) (1938), A Manichaean Psalm-Book Part II, H. Ibscher'in katkılarıyla (Stuttgart: Kohlhammer). J.P. Asmussen (çev.) (1975), Manihe Edebiyatı: esas olarak Orta Farsça ve Part yazılarından temsili metinler (New York: Scholars' Facsimiles & Reprints). Augustine, İtiraf, çev. H. Chadwick (Oxford: Oxford University Press, repr. 1998). — Mani'nin Müridi Adimantus'a Cevap, çev. R.J. Maniheist Tartışmada Teske (Hyde Park, New York: New City Press, 2006), 176-223 — Fortunatus ile Bir Tartışma, bir Maniheist, çev. R.J. Manici Tartışmada Teske (Hyde Park, New York: New City Press, 2006), 145-162. — Manici Felix'e yanıt, çev. R.J. Manici Tartışmada Teske (Hyde Park, New York: New City Press, 2006), 280-316. — Vakıf adıyla bilinen Mani Mektubu'na Cevap, çev. R.J. Manici Tartışmada Teske (Hyde Park, New York: New City Press, 2006), 234-67. — Bir Manici olan Secundinus'a yanıt, çev. R.J. Manici Tartışmada Teske (Hyde Park, New York: New City Press, 2006), 363-90. — Manici Faustus'a yanıt, çev. R.J. Teske (Hyde Park, New York: New City Press, 2007). M. Black (1985), The Book of Enoch veya 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes, James C. VanderKam'a danışarak (Leiden: Brill). A. Böhlig (ed. ve çev.) (1966), Kephalaia I. Zweite Hälfte, Lieferung 11/12 (Sayfa 244-91) (Stuttgart: W. Kohlhammer). — (ed. ve çev.) (1995), Die Gnosis III: Der Manichäismus (Zürich: Artemis & Winkler). M. Boyce (1975), Maniheist Orta Farsça ve Part dilinde Bir Okuyucu: Notlu Metinler (Leiden: Brill). — (çev.) (1984), Zerdüştlük Araştırmaları İçin Metinsel Kaynaklar (Manchester: Manchester University Press). A. Brinkmann (ed.) (1895) Alexandri Lycopolitani contra Manichaei ideas disputatio (Leipzig: Teubner). B. Dignas ve E. Winter (çev.) (2007), Geç Antik Çağda Roma ve Pers: Komşular ve Rakipler (Cambridge: Cambridge University Press).

--- SAYFA 152 ---

141 Bibliyografya B. Dodge (ed. ve trans.) (1970), *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture* cilt. 2 (New York: Columbia University Press). Epiphanius (İlaç Sandığı), Aziz Epiphanius'un Panarion'u, Salamis Piskoposu: Seçilmiş Pasajlar çev. P. Amidon (New York; Oxford: Oxford University Press, 1990). W.-P. Funk (ed.) (1999), *Kephalaia (I): Zweite Hälfte (Lieferung 13-14)* (Stuttgart: Kohlhammer). — (ed.) (2000), *Kephalaia (I): Zweite Hälfte (Lieferung 15-16)* (Stuttgart: Kohlhammer). I. Gardner (1995), *Öğretmenin Kephalaia'sı. Yorumlu Çeviride Düzenlenmiş Kipti Maniheizt Metinler* (Leiden: Brill). — (ed. ve çev.) (1996), *Kellis Literary Texts*, cilt. 1, S. Clackson, M. Franzmann ve K.A.'nın katkılarıyla. Worp (Oxford: Oxbow Books). — (ed. ve çev.) (2007a), *Kellis Literary Texts*, cilt. 2, M. Choat, M. Franzmann, W.-P.'nin katkılarıyla. Funk ve K.A. Worp (Oxford: Oxbow Books). I. Gardner, A. Alcock ve W.-P. Funk (1999) (ed. ve çev.), *Kellis'ten Kipti Belgesel Metinleri*, cilt. 1 (Oxford: Oxbow Kitapları). I. Gardner ve S.N.C. Lieu (2004) (ed. ve çev.), *Roma İmparatorluğu'ndan Maniheizt Metinler* (Cambridge: Cambridge University Press). S. Geng (ed. ve çev.) (1991), 'Bir Maniheizt Manastırına Verilen Eski Uygur Resmi Kararnamesi Üzerine Notlar', *Central Asiatic Journal* 35, 209-30. Hegemonius, *Acta Archelai* (Archelaus'un İşleri), çev. M. Vermes, S.N.C.'nin sunuşu ve yorumuyla birlikte. Lieu, K. Kaatz'ın yardımıyla. *Maniheizt Çalışmalar IV* (Louvain: Brepols, 2001). A. Henrichs ve L. Koenen (1975), 'Der Kölner Mani-Codex (P.Colon. inv. nr. 4780): Edition der Seiten 1-72', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, 1-85. — (1978), 'Der Kölner Mani-Codex (P.Colon. inv. nr. 4780): Edition der Seiten 72,8-99,9', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32, 87-199. — (1981), 'Der Kölner Mani-Codex (P.Colon. inv. nr. 4780): Edition der Seiten 99,100-20', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 44, 201-318. — (1982), 'Der Kölner Mani-Codex (P.Colon. inv. nr. 4780): Edition der Seiten 121-92', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48, 1-59. P.W. van der Horst ve J. Mansfeld (çev.) (1974), *Dualizme karşı İskenderiyeli bir Platoncu: Lycopolisli Alexander' 'Manichaeus Doktrinlerinin Eleştirisi'* (Leiden: Brill). M. Hutter (ed. ve çev.) (1992), *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M98/99 I und M7980-7984* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz). H.-J. Klimkeit (çev.) (1993), *İpek Yolunda Gnosis: Orta Asya'dan Gnostik Metinler* (San Francisco: Harper Collins). L. Koenen ve C. Römer (ed. ve çev.) (1988), *Der Kölner Mani-Kodex (Über das Werden seines Leibes). Kritische Edition aufgrund der A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition* (Opladen: Westdeutscher Verlag).

--- SAYFA 153 ---

142 Kaynakça D.N. MacKenzie (ed. ve trans.) (1979), 'Mani's Šābuhragān', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42(3), 500–34. — (1980), 'Mani's Šābuhragān', *Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu Bülteni* 43(2), 288–310. J.T. Milik (1976), *The Books of Enoch: Qumran Cave 4'ün Aramice Parçaları*, Matthew Black'in işbirliğiyle (Oxford: Oxford University Press). N.A. Pedersen (ed. ve trans.) (2006), *Manichaeen Homilies: Şimdiye kadar yayınlanmamış birkaç parçayla* (Turnhout: Brepols). H.J. Polotsky ve A. Böhlig (ed. ve çev.) (1940), *Kephalaia I. 1. Hälfte (Lieferung 1–10)* (Stuttgart: W. Kohlhammer). R.H. Popkin (çev.) (1965), *Pierre Bayle: Tarihsel ve Eleştirel Sözlük. Seçimler*. C. Brush'ın (New York: Bobbs-Merrill) yardımıyla. J.C. Reeves (1997), 'Ephrem'in Prose Refutations'ından Maniheist Alıntılar', P. Mirecki ve J. BeDuhn (eds), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaeen Sources* (Leiden: Brill), 217–88. S.G. Richter (ed. ve trans.) (1998), *Mezmur Kitabı Bölüm II, Fasc. 2: Die Herakleides- Psalmen* (Turnhout: Brepols) J.M. Robinson (ed. ve çev.) (1990), *The Nag Hammadi Library: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume* (New York: Harper Collins). C.E. Sachau (çev.) (1879), *Eski Milletlerin Kronolojisi: Albiruni'nin Athar-ul-Bakiya'sının Arapça Metninin İngilizce Versiyonu veya 'Geçmişin İzleri'* (Londra: W.H. Allen & Co.) — (çev.) (1910), *Alberuni'nin Hindistanı: Din, Felsefe, Edebiyat, Coğrafya, Kronoloji, Astronomi, Gümrük, An Account of the Religion, Felsefe, Edebiyat, Coğrafya, Kronoloji, Astronomi, Gümrük, MS 1030 ile ilgili Hindistan Kanunları ve Astroloji* (Londra: Kegan Paul, Trench ve Trubner). M. Stein (ed. ve çev.) (1998), *Epistula ad Menoch. Manichaica Latina 1* (Opladen: Westdeutscher Verlag). — (ed. ve çev.) (2002), *Manichaei epistula fundamenti. Manichaica Latina 2* (Paderborn: Ferdinand Schöningh). — (ed. ve trans.) (2004), *Codex Thevestinus. Manichaica Latina 3.1* (Paderborn: Ferdinand Schöningh). A. Villey (çev.) (1985), *Alexandre de Lycopolis. Contre la öğretisi de Mani* (Paris: Cerf). G. Wurst (ed. ve trans.) (1996), *Mezmur Kitabı Bölüm II. Fasc. 1: Die Bema-Psalmen* (Turnhout: Brepols) P. Zieme (ed. ve trans.) (1975), 'Ein uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im uigurischen Reich', L. Ligeti (ed.), *Researches in Altaic Languages* (Budapeşte: Akadémiai Kiadó), 331–8. İkincil Literatür A. Abel (1961–2), 'Lessources arabes sur le manichéisme', *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 16, 31–73. P. Alfarc (1918–19), *Les écritures manichéennes*, 2 cilt (Paris: Nourry).

--- SAYFA 154 ---

143 Kaynakça J.P. Asmussen (1965), *Xuāstvānīft. Maniheizm Çalışmaları*, çev. N. Haislund (Kopenhag: Munksgaard). — (1983), 'İran'daki Hristiyanlar', E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran* cilt. 3 (2). Seleukos, Part ve Sasani Dönemleri (Cambridge: Cambridge University Press), 924-48. J. Assmann (2006), *Din ve Kültürel Bellek: On Çalışma*; trans. R. Livingstone (Stanford: Stanford University Press). N. Baker-Brian (2007), 'Modern Augustinian Biyografileri: Revizyonlar ve Karşı Anılar', *Zeitschrift für Antike und Christentum* 11 (1), 151-67. — (2009), *Geç Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm: Augustine'in Contra Adimantum'u Üzerine Bir Araştırma* (Lewiston, NY; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press). — (yayınlanacak), 'Maniheizm', K. Pollmann ve W. Otten (eds), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (Oxford: Oxford University Press). W. Bauer (1972), *İlk Hristiyanlıkta Ortodoksluk ve Sapkınlık*, çev. R.A. Kraft ve G. Krodel (Londra: SCM Press). I. de Beausobre (1734-9), *Histoire eleştirisi de Manichée et du Manicheisme* cilt. I - II. Orijinal baskı, Amsterdam: J.F. Bernard (Cilt II, ölümünden sonra J.H.S. Formey tarafından düzenlenmiştir); temsilcisi Leipzig: DDR Merkezi Antiquariat, 1970). J.D. BeDuhn (1992), 'Kurtuluş İçin Bir Rejim: Maniheizm Çilecilikte Tıbbi Modeller', *Semeia* 58, 109-34. — (2000), 'Eucharist mi Yasna mı? Maniheizm Yemek Ritüelinin Öncülleri', R.E. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme (editörler), *Studia Manichaica. IV. Uluslararası Kongre zum Manichäismus* (Berlin: Akademie Verlag), 14-36. — (2002), *Disiplin ve Ritüelde Maniheizm Beden* (Baltimore: Johns Hopkins University Press). — (2005), 'Maniheizmde Ruhun Sıçrayışı', A. van Tongerloo ve L. Cirillo (ed.), *Il Manicheismo: Nuove Prospettive Della Ricerca* (Louvain: Brepols), 9-26. — (ed.) (2009), *Maniheizm Üzerine Yeni Işık* (Leiden: Brill). — (2010), *Augustine's Manichaean Dilemma, I: Dönüşüm ve Döneklik, 373-388 c.e.* (Philadelphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları). J. BeDuhn ve P. Mirecki (eds) (2007a), *İnancın Sınırları: Archelaus'un Eylemlerinde Hristiyanların Maniheizmle Karşılaşması* (Leiden: Brill). — (2007b), 'Placing the Acts of Archelaus', J. BeDuhn ve P. Mirecki (eds), *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus* (Leiden: Brill), 1-22. P. Beskow (1988), 'Maniheizme Karşı Theodosian Kanunları', P. Bryder (ed.), *Maniheizm Araştırmalar içinde. Birinci Uluslararası Maniheizm Konferansı Bildirileri* (Lund: Plus Ultra), 1-11. F. De Blois (2000), 'İran ve Hristiyan Geleneklerinde İkilik', *Journal of the Royal Asiatic Society* 3. seri 10 (1), 1-19. — (2005), 'Fihrist'teki Maniheizm Bölümünün Kaynakları Üzerine Yeni Işık', A. van Tongerloo ve L. Cirillo (editörler), *Il Manicheismo: Nuove Prospettive Della Ricerca* (Louvain: Brepols), 37-45.

--- SAYFA 155 ---

144 Kaynakça A. Böhlig (1983), 'The New Testament and the Concept of the Manichaeen Myth', A.H.B. Logan ve J.M. Wedderburn (editörler), *Yeni Ahit ve Gnosis: Robert McL Onuruna Yazılar*. Wilson (Edinburgh: T&T Clark), 90-104. K. Bowes (2008), *Geç Antik Çağda Özel İbadet, Kamusal Değerler ve Dini Değişiklikler* (Cambridge: Cambridge University Press). M. Boyce (1983), 'Maniheist Orta Farsça Yazılar', E. Yarshater (ed.) *The Cambridge History of Iran* cilt. 3 (2). Seleukos, Part ve Sasani Dönemleri (Cambridge: Cambridge University Press), 1196-204. — (1987), *Zerdüştler: Dini İnançları ve Uygulamaları* (Londra ve New York: Routledge & Kegan Paul). B. Boyd (2009), *Hikayelerin Kökeni Üzerine: Evrim, Biliş ve Kurgu* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press). M. Browder (1988), 'Al-Biruni'nin Maniheist Kaynakları', P. Bryder (ed.) *Maniheist Çalışmalar içinde. Birinci Uluslararası Maniheizm Konferansı Bildirileri* (Lund: Plus Ultra), 19-28 — (1992), 'Geç Emevi İslamında Maniheizmin Formülasyonu', G. Wiessner ve H.-J. Klimkeit (editörler), *Studia Manichaica II. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, 6-10. Ağustos, 1989 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), 328-33. P. Brown (1969), 'Roma İmparatorluğu'nda Maniheizmin Yayılması', *Journal of Roman Studies* 59, 92-103. — (2000), *Augustine of Hippo: Bir Biyografi* (Londra: Faber & Faber). — (2008), 'Sadaka ve Ölümden Sonra Yaşam: Erken Hristiyan Uygulamasına Maniheist Bir Bakış', T.C. Brennan ve H.I. Flower (eds) *Doğu ve Batı: Glen W. Bowersock'a sunulan Antik Tarih Makaleleri* (Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press), 145-58. P. Bryder (ed.) (1988), *Maniheist Çalışmalar. Birinci Uluslararası Maniheizm Konferansı Bildirileri* (Lund: Plus Ultra). J.J. Buckley (1983), 'Mani'nin Elchasaites'e muhalefeti: Bir Ritüel Sorusu', P. Slater ve D. Wiebe (eds), *Traditions in Contact and Change* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press), 323-36. — (1986), 'Araçlar ve Görevler: Elchasaite ve Manichaeen Arınma Ritüelleri', *Journal of Religion* 66, 399-411. — (2002), *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People* (Oxford: Oxford University Press). F.C. Burkitt (1925), *The Religion of the Manichees: Donnellan Lectures for 1924* (Cambridge: repr. AMS, 1978). R.A. Burridge (2006), 'Reading the Gospels as Biography', B. McGing ve J. Mossman (eds), *The Limits of Ancient Biography* (Swansea: The Classical Press of Wales), 31-49. H. Chadwick (2009), *Augustine of Hippo: Bir Hayat* (Oxford: Oxford University Press). L. Cirillo ve A. Roselli (editörler) (1986), *Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Simposio (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, (Cosenza: Marra Editore). L. Cirillo ve A. van Tongerloo (1997) (eds), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'*, (Leuven: Brepols).

--- SAYFA 156 ---

145 Kaynakça L. Clark (2000), 'Bügü Han'ın Maniheizme Dönüşümü', R.E. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme (editörler), *Studia Manichaica. IV. Uluslararası Kongre zum Manichäismus* (Berlin: Akademie Verlag), 83-123. I. Colditz (2009), 'Maniheizt Zaman Yönetimi: Dini ve Seküler görevler arasında Laymen', J. BeDuhn (ed.), *New Light on Manichaeism* (Leiden: Brill), 73-99. C. Colpe (1983), 'Dini Düşüncenin Gelişimi', E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran* cilt. 3 (2). Seleukos, Part ve Sasani Dönemleri (Cambridge: Cambridge University Press), 819-65. J.K. Coyle (1978), Augustine'in 'De Moribus Ecclesiae Catholicae'si: Çalışmanın İncelenmesi, Kompozisyonu ve Kaynakları (The University Press: Fribourg). — (2009a), *Maniheizm ve Mirası* (Leiden: Brill). — (2009b), 'Maniheizmde 'İyi' Fikri', J.K. Coyle, *Maniheizm ve Mirası* (Leiden: Brill), 51-64. — (2009c), 'Maniheizmde Şifa ve 'Hekim', J.K. Coyle, *Maniheizm ve Mirası* (Leiden: Brill), 101-21. — (2009d), 'Maniheizmde Kadın Araştırmasına Prolegomena', J.K. Coyle, *Maniheizm ve Mirası* (Leiden: Brill), 141-54. E. Csapo (2005), *Theories of Mythology* (Malden, MA: Blackwell Publishing). V.S. Curtis ve S. Stewart (ed.) (2008), *Sasani Dönemi: İran Fikri*, Cilt. III (Londra: I.B. Tauris). T. Daryaee (2009), *Sasani Persleri: Bir İmparatorluğun Yükselişi ve Düşüşü* (Londra ve New York: I.B. Tauris). F. Decret (1974), *Mani et la gellenek manichéenne* (Paris: Seuil). — (1978), *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale* 2 cilt (Paris: Études augustiniennes). M. Deeg ve I. Gardner (2009), 'Mani Üzerindeki Hint Etkisi Yeniden Değerlendirildi: Jainizm Örneği', *International Journal of Jaina Studies* 5 (2), 1-30: www.soas.ac.uk/research/publications/journals/ijjs/ adresinde çevrimiçi olarak mevcuttur. J. Dillon (2006), 'Kutsal ve çok kutsal değil: geç antik biyografinin yorumlanması üzerine', B. McGing'de ve J. Mossman (eds), *The Limits of Ancient Biography* (Swansea: The Classical Press of Wales), 155-67. M.H. Dodgeon ve S.N.C. Lieu (1991), *Roma Doğu Sınırı ve Pers Savaşları (MS 226-363): Belgesel Bir Tarih* (Londra ve New York: Routledge). H.J.W. Drijvers (1966), *Edessa'lı Bardaisan* (Assen: Van Gorcum & Comp.). J. Duchesne-Guillemin (1983), 'Zerdüş Din', E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran* cilt. 3 (2). Seleukos, Part ve Sasani Dönemleri (Cambridge: Cambridge University Press), 866-908. TEKRAR. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme (ed.) (2000), *Studia Manichaica. IV. Uluslararası Kongre zum Manichäismus* (Berlin: Akademie Verlag). M. Franzmann (2003), *Maniheizt Yazılarda İsa* (Londra ve New York: T&T Clark: Bir Süreklilik Baskısı). W.P. Funk (2009), 'Mani's Account of Other Religions Göre Coptic Synaxeis Codex'e Göre', J.D. BeDuhn (ed.), *New Light on Manichaeism* (Leiden: Brill), 115-27.

--- SAYFA 157 ---

146 Kaynakça I. Gardner (1997), 'Kellis'teki Maniheizt Toplumdan Kişisel Mektuplar', L. Cirillo ve A. van Tongerloo (eds), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'*, (Leuven: Brepols), 77-94. — (2000), 'Manastıra gitti. . .' R.E. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme (editörler), *Studia Manichaica. IV. Uluslararası Kongre zum Manichäismus* (Berlin: Akademie Verlag), 247-57. — (2001) 'The Reconstruction of Mani's Epistles from Three Kipti Kodeksler (Ismant El-Kharab ve Medinet Madi)', P. Mirecki ve J. BeDuhn (eds), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World* (Leiden: Brill), 93-104. — (2007b), 'Mani's Letter to Marcellus: Fact and Fiction in the Acta Archelai Revisited', J. BeDuhn ve P. Mirecki (eds), *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Actas of Archelaus* (Leiden: Brill), 33-48. I.M.F. Gardner ve S.N.C. Lieu (1996), 'Narmouthis'ten (Medinet Madi) Kellis'e (Ismant El-Kharab): Roma Mısır'ından Maniheizt Belgeler', *Journal of Roman Studies* 86, 146-69. J.E. Goehring (2000), 'Libertine or Liberated: Women in the Sözde Özgürlükçü Gnostik Topluluklar', K. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism* (Harrisburg, PA: Trinity Press International), 329-34. I. Gruenewald (1983), 'Cologne Mani Codex'in Işığında Maniheizm ve Yahudilik', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 50, 29-45. Z. Gulácsi (2005), *Ortaçağ Maniheizt Kitap Sanatı: 8. - 11. Yüzyıl Doğu Orta Asya'dan İran ve Türk Aydınlatmalı Kitap Parçalarının Kodolojik Bir Çalışması* (Leiden: Brill). A. von Harnack (1990), *Marcion: Uzun Tanrının İncili*: çev. J.E. Steely ve L.D. Bierma (Durham, NC: The Labyrinth Press). G. Harrison ve J. BeDuhn (2001), '(Ps.?) Mani's Letter to Menoch'un Orijinaliği ve Doktrini', P. Mirecki ve J. BeDuhn (eds), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World* (Leiden: Brill), 128-72. R. Harrison (1991), 'Eckbert of Schönau ve Katarizm: Yeniden Değerlendirme', *Comitatus* 22 (3), 41-54. R. Hays (1989), *Pavlus'un Mektuplarında Kutsal Yazıların Yankıları* (New Haven: Yale University Press). LR Helyer (2002), *İkinci Tapınak Dönemi Yahudi Edebiyatını Keşfetmek: Yeni Ahit Öğrencileri İçin Bir Kılavuz* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press). W.B. Henning (1942), 'Mani'nin Son Yolculuğu', *Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu Bülteni* 10, 941-53. — (1943), 'Devlerin Kitabı', *Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu Bülteni* 11, 52-74. A. Henrichs (1979), 'The Cologne Mani Code Reconsidered', *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 339-67. A. Henrichs ve L. Koenen (1970), 'Ein griechischer Mani-Codex (P.Colon. inv. nr. 4780)', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5, 97-216. M. Heuser (1998), 'Kipti Kaynaklarına Göre Maniheizt Mit', M. Heuser ve H.-J. Klimkeit, *Maniheizt Edebiyatı ve Sanat Çalışmaları* (Leiden: Brill), 3-108.

--- SAYFA 158 ---

147 Kaynakça M. Heuser ve H.-J. Klimkeit (1998), *Maniheist Edebiyatı ve Sanatı Çalışmaları* (Leiden: Brill). D. Huff (2008), 'Arkeolojik Kanıtlar Bağlamında Sasani Devletinin Oluşumu ve İdeolojisi', V.S. Curtis ve S. Stewart (editörler), *The Sasani Dönemi* (Londra: I.B. Tauris), 31-59. C. Humfress (2007), *Ortodoksluk ve Geç Antik Çağda Mahkemeler* (Oxford: Oxford University Press). E.C.D. Hunter (2005), 'Theodore bar Koni and the Manichaeans', A. van Tongerloo ve L. Cirillo, *Il Manicheismo: Nuove Prospettive Della Ricerca* (Louvain: Brepols), 167-78. H. Jonas (1992), *Gnostik Din: Uzaklı Tanrının Mesajı ve Hristiyanlığın Başlangıçları* (Londra: Routledge). F.S. Jones (1997), 'Eski Süryanice Konuşan Hristiyanlıkta Astrolojik Yörünge (Elchasai, Bardaisan ve Mani)', L. Cirillo ve A. van Tongerloo (eds), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'* (Leuven: Brepols), 183-200. — (2004), 'Bir Ek ile Maniheist Kurumlarla İlgisi İçinde Elchasai Kitabı: Yeniden Yapılandırılan ve Çevrilen Elchasai Kitabı', *ARAM* 16, 179-215. K. Kessler (1889), *Mani: Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients, I: Voruntersuchungen und Quellen* (Berlin: G. Reimer). K. King (1992), 'Manichaean Synaxeis Codex'in Düzenlenmesi Üzerine Bir İlerleme Raporu', M. Rassart-Debergh ve J. Ries (eds), *Actes du IVe Congrès copte* cilt. 2 (Louvain-la-Neuve), 281-8. — (ed.) (2000), *Gnostisizmde Dişil İmgeleri* (Harrisburg, PA: Trinity Press International). — (2005) *Gnostisizm Nedir?* (Cambridge, MA ve Londra: The Belknap Press, Harvard University Press). A.F.J. Klijn ve G.J. Reinink (1973), *Yahudi-Hristiyan Mezhepleri için Patristik Kanıt* (Leiden: Brill). O. Klima (1962), *Manis Zeit und Leben* (Prag: Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften). H.-J. Klimkeit (1998), 'Eski ve Yeni İnsanın Maniheist Doktrini', M. Heuser ve H.-J. Klimkeit, *Maniheist Edebiyatı ve Sanatı Çalışmaları*, (Leiden: Brill), 123-41. J.W. Knust (2006), *Şehvete Terk Edilmiş: Cinsel İftira ve Antik Hristiyanlık* (New York: Columbia University Press). L. Koenen (1978), 'Köln Mani Kodeksinin Işığında Augustine ve Maniheizm', *Illinois Classical Studies* 3, 154-95. — (1986), 'İran, Mısır, Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinin Kavşağında Maniheist Kıyamet', L. Cirillo ve A. Roselli (eds), *Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, (Cosenza: Marra Editore), 285-332. H. Koester (1990), *Eski Hristiyan İncilleri: Tarihleri ve Gelişimleri* (Londra: SCM).

--- SAYFA 159 ---

148 Kaynakça A.-M. Kotzé (2004), Augustine'in İtirafları. İletişimsel Amaç ve Hedef Kitle (Leiden: Brill). M. Lambert (2002), Ortaçağ Sapkınlığı: Gregoryen Reformundan Reformasyona Popüler Hareketler, 3. baskı (Oxford: Blackwell Publishing). P. Lampe (2003), Paul'dan Valentinus'a: İlk İki Yüzyılda Roma'daki Hristiyanlar: çev. M. Steinhauser, ed. MD Johnson (Londra: Continuum, T & T Clark). R. Lane-Fox (1988), MS ikinci yüzyıldan Konstantin'in din değiştirmesine kadar Akdeniz dünyasındaki Paganlar ve Hristiyanlar (Harmondsworth: Penguin). A. Le Boulluec (1985), La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles Cilt. 1, De Justin à Irénée (Paris: Études augustiniennes). C. Leurini (2009), 'Dünya ve Cennet Arasındaki Maniheist Kilise', J.D. BeDuhn (ed.) New Light on Manichaeism (Leiden: Brill), 169-179. J.M. Lieu (2004), Yahudi ve Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Kimliği (Oxford: Oxford University Press). S.N.C. Lieu (1992), Geç Roma İmparatorluğu ve Ortaçağ Çin'inde Maniheizm, 2. baskı, gözden geçirilmiş ve genişletilmiştir. (Tübingen: J.C.B. Mohr). — (1994), Mezopotamya ve Roma Doğu'da Maniheizm (Leiden: Brill). — (1998a), Orta Asya ve Çin'de Maniheizm (Leiden: Brill). — (1998b), 'Roma Doğu'daki Maniheistlerin Öz Kimliği', Mediterranean Archaeology 11, 205-27. — (2001), 'Giriş', M. Vermes, S.N.C. Lieu ve K. Kaatz, Hegemonius: Acta Archelai (Archelaus'un İşleri) (Louvain: Brepols), 1-34. — (2005), 'Manichaeen Technici Termini in the Liber Scholiorum of Theodore Bar Koni', A. van Tongerloo ve L. Cirillo, Il Manicheismo: Nuove Prospettive Della Ricerca (Louvain: Brepols), 245-54. R. Lim (2008), 'The Nomen Manichaeorum and Its Uses in Late Antiquity', E. Iricinschi ve H. M. Zellentin (eds), Heresy and Identity in Late Antiquity (Tübingen: Mohr Siebeck), 143-67. L.J. van der Lof (1974), 'Roma İmparatorluğu'nda İran'dan Gelen Tehlike Olarak Mani', Augustiniana 24, 75-84. A.H.B. Logan (2004), Gnostik Gerçek ve Hristiyan Sapkınlığı: Gnostisizm Tarihinde Bir Araştırma (Londra: T&T Clark; Continuum). JM Lössl (2001), Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung (Leiden: Brill). M. Loos (1974), Orta Çağ'da Dualist Sapkınlık; trans. I. Lewitová (Prag: Akademia). GP Luttikhuisen (1985), Elchasai'nin Vahiyi: İkinci Yüzyıldaki Mezopotamya Yahudi Kiyametine İlişkin Kanıtlar ve Bunun Yahudi-Hristiyan Propagandacıları Tarafından Kabulü Üzerine Araştırmalar (Tübingen: J.C.B. Mohr). A. Maalouf (1997), Işık Bahçeleri, çev. DS Blair (Londra: Abacus). C. Marksches (2003), Gnosis: Bir Giriş, çev. J. Bowden (Londra ve New York: T&T Clark; Continuum). R. Merkelbach (1986), Mani und sein Religionssystem (Opladen: Westdeutscher Verlag). G.B. Mikkelsen (1997), Bibliographia Manichaica: 1996'ya Kadar Kapsamlı Maniheizm Bibliyografyası (Turnhout: Brepols).

--- SAYFA 160 ---

149 Kaynakça F. Millar (1994), *The Roman Near East 31 bc–ad 337* (Cambridge, MA: Harvard University Press). P. Mirecki (2007), 'Acta Archelai 63.5–6 ve PGM I. 42–195: A Rooftop Ritual for Acquiring an Aerial Spirit Assistant', J. BeDuhn ve P. Mirecki (eds), *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus* (Leiden: Brill), 149–55. P. Mirecki ve J. BeDuhn (eds) (1997), *Karanlıktan Çıkış: Maniheizm Kaynakların İyileştirilmesi Üzerine Çalışmalar* (Leiden: Brill). P. Mirecki ve J.D. BeDuhn (eds) (2001): *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World* (Leiden: Brill). A.A. Moon (1955), *Saint Augustine'in De Natura Boni'si: Giriş ve Yorumlu Bir Çeviri* (Washington, DC: Catholic University of America Press). H. Morales (2007), *Klasik Mitoloji: Çok Kısa Bir Giriş* (Oxford: Oxford University Press). H.S. Nyberg (1935), 'Forschungen über den Manichäismus', ilk olarak *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 34 (1935), 70–91'de yayınlanmıştır; temsilcisi G. Widengren (1977) (ed.), *Der Manichäismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 3–28'de. J.J. O'Donnell (2005), *Augustine, Sinner & Saint: A New Biography* (Londra: Profile Books). J. van Oort (1997), 'Augustine's Confessiones'da Maniheizm ve Anti-Maniheizm', L. Cirillo ve A. van Tongerloo (eds), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e oriente Cristiano antico'* (Louvain: Brepols), 235–47. — (2001a), *Mani, Maniheizm ve Augustine: Maniheizmin Yeniden Keşfi ve Batı Hristiyanlığı Üzerindeki Etkisi* (Tiflis: Gürcistan Bilimler Akademisi). — (2001b), 'Secundini Manichaei Epistula: Augustine Çağında Roma Maniheizm "İncil" Argümanı', J. van Oort, O. Wermelinger ve G. Wurst (eds) *Augustine ve Latin Batı'da Maniheizm. Uluslararası Maniheizm Araştırmalar Birliği Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri* (Leiden: Brill), 161–73. — (2004), 'The Emergence of Gnostic-Manichaeian Christian as a Case of Religious Identity in the Making', J. Frishman, W. Otten ve G. Rouwhorst (eds), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation: The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christian and Judaism* (Leiden: Brill), 275–85. J. van Oort, O. Wermelinger ve G. Wurst (eds) (2001), *Latin Batı'da Augustine ve Maniheizm. Uluslararası Maniheizm Araştırmalar Birliği Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri* (Leiden: Brill). L.J.R. Ort (1967), *Mani: Kişiliğinin Dini-Tarihsel Bir Açıklaması* (Leiden: Brill). E. Pagels (1990), *The Gnostic Gospels* (Londra: Penguin). B.A. Pearson (2007), *Antik Gnostisizm: Gelenekler ve Edebiyat* (Minneapolis: Fortress Press).

--- SAYFA 161 ---

150 Kaynakça N.A. Pedersen (1996), *Studies in The Sermon on the Great War: Investigations of a Manichaeen-Coptic Text from the Fourth Century* (Aarhus: Aarhus University Press). — (2004), *Tanrının Savunmasında Açıklayıcı Kanıt: Bostra'nın Contra Manichaeos'unun Titus Üzerine Bir Çalışması: Çalışmanın Kaynakları, Amaçları ve Çağdaş Teolojisiyle İlişkisi* (Leiden: Brill). L. Pernot (2005), *Antik Çağda Retorik*, çev. BİZ. Higgins (Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları). W.L. Petersen (1994), *Tatian'ın Diatessaron'u: Yaratılışı, Yayılması, Önemi ve Burstaki Tarihi* (Leiden: Brill). M.-Z. Petropoulou (2008), *Antik Yunan Dininde, Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Hayvan Kurbanlığı, MÖ 100'den MS 200'e* (Oxford: Oxford University Press). T. Pettipiece (2009), *Maniheist Kephalaia'da Beşli Redaksiyon* (Leiden: Brill). R.H. Popkin (1967), 'Aydınlanmada Maniheizm', K.H. Wolff ve B. Moore Jr. (eds), *Eleştirel Ruh: Herbert Marcuse Onuruna Yazılar* (Boston: Beacon Press), 31-54. P. Pourshariati (2008), *Sasani İmparatorluğunun Gerileyişi ve Çöküşü: Sasani-Part Konfederasyonu ve İran'ın Arap Fethi* (Londra: I.B. Tauris). H.-C. Puech (1949), *Le manichéisme: son fondateur, sa doktrine* (Paris: Musée Guimet). — (1991), 'Diğer Gnostik İnciller ve İlgili Literatür', rev. Yazan: B. Blatz, W. Schneemelcher, *Yeni Ahit Apocrypha I Gospels ve İlgili Yazılar*, çev. R.McL.Wilson (Cambridge: James Clark & Co.; Louisville: Westminster/John Knox Press), 354-413. A. Quiroga (2007), 'Sophhistopolis'ten Episcopopolis'e: Üçüncü Bir Sofistik Örneği', *Geç Antik Din ve Kültür Dergisi* 1, 31-42. Çevrimiçi olarak şu adreste bulunabilir: www.cardiff.ac.uk/clarc/jlarc/ C. Reck (2009), 'A Sogdian Version of Mani's Letter of the Seal', J.D. BeDuhn (ed.), *New Light on Manichaeism* (Leiden: Brill), 225-39. — (2010) 'Šābuhragān', *Encyclopaedia Iranica*. Çevrimiçi olarak www.iranica.com/ J.C. Reeves (1992), *Maniheist Kozmogoni'de Yahudi Bilgisi: Dev Gelenekler Kitabı'ndaki Çalışmalar* (Cincinnati, OH: İbranice Union College Press). — (1996), *O İyi Alemin Müjdecileri: Suriye-Mezopotamya Gnosis ve Yahudi Gelenekleri* (Leiden: Brill). — (1999), 'Manichaica Aramaica? Adem ve Seth'in Büyülü Kurtuluşu', *Journal of the American Oriental Society* 11 (3), 432-9. J. Ries (1988), *Les études manichéennes. Des controverses de la réforme aux découvertes du XXe siècle* (Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des Religions). J.M. Robinson (1992), 'Medinet Madi'nin Maniheist Kodekslerinin Kaderi 1929-1989', G. Wiessner ve H.-J. Klimkeit (editörler), *Studia Manichaica II. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, 6-10. Ağustos, 1989 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), 19-62. C. Römer (1994), *Manis frühe Missionreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu s.121-s.192 des Kölner Mani-Kodex* (Opladen: Westdeutscher Verlag).

--- SAYFA 162 ---

151 Kaynakça K. Rudolph (1987), *Gnosis: Gnostisizmin Doğası ve Tarihi* (New York: Harper Collins). H.H. Schaefer (1927), 'Urform und Fortbildungen der manichäischen Systems', F. Saxl (ed.), *Vorträge der Bibliothek Warburg* (Leipzig: Teubner), 65-157. H.M. Schenke (1997), 'Bir Yabancıdan Maniheizm Üzerine Kenar Notları', P. Mirecki ve J. BeDuhn (eds), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (Leiden: Brill), 289-94. M. Scopello (1995), 'Vérités et contre-vérités: la vie de Mani selon les Acta Archelai', *Apocrypha* 6 (1995), 203-34. — (2001), 'L'Epistula Fundamenti à la lumière des Ressources Manichéennes de Fayoum', J. van Oort, O. Wermelinger ve G. Wurst (eds), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Uluslararası Maniheizm Araştırmalar Birliği Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri* (Leiden: Brill), 205-29. — (2005), *Femme, Gnose et Manichéisme: De l'espace mythique au territoire du réel* (Leiden: Brill). N. Sims-Williams (1985), 'Maniheizm Emirler: Kaynakların Araştırması', A.D.H. Bivar (ed.), *Profesör Mary Boyce Onuruna Yazılar* (Leiden: Brill), 573-82. P. Singer (2004), *İyinin ve Kötünün Başkanı: George W. Bush'u Ciddiye Almak* (Londra: Granta). N. Siniosoglou (2008), *Platon ve Theodoret: Platonik Felsefenin Hristiyan Sahiplenmesi ve Helenik Entelektüel Direniş* (Cambridge: Cambridge University Press). P.O. Skjærvø (1997), 'Kerdir'in Yazıtlarında Maniheizm Karşıtı Unsurlar. Irano-Manichaica II', L. Cirillo ve A. van Tongerloo (editörler), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'* (Louvain: Brepols), 313-42. E. Spät (2004), 'Acta Archelai ve Simon Magus'ta Mani'nin "Öğretmenleri"', *Vigiliae Christianae* 58, 1-23. C. Stewart ve R. Shaw (eds) (1994), *Senkretizm/Anti-Senkretizm: The Politics of Religious Synthesis* (Londra ve New York: Routledge). G.A.G. Stroumsa (1984), *Başka Bir Tohum: Gnostik Mitolojide Çalışmalar* (Leiden: Brill). — (1985), 'Bizans Filistin'inde Gnostikler ve Maniheizm', E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XVIII* (Kalamazoo), 273-8. — (1986), '"Peygamberlerin Mührü": Maniheizm Bir Metaforun Doğası', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 61-74. — (2000), 'Maniheizm Çalışmalarının Doğuşu: Isaac de Beausobre'nin Yeniden Ziyareti', R.E. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme (editörler), *Studia Manichaica IV* (Berlin: AkademieVerlag), 601-612. — (2008), 'Geç Antik Çağ ve Hristiyan Manastırcılığının Scriptural Hareketi', *Journal of Early Christian Studies* 16, 61-76. — (2009), *Kurban Sonu: Geç Antik Çağda Dini Dönüşümler*: çev. S. Emanuel (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press). W. Sundermann (1986), 'Mani, Hindistan ve Maniheizm Din', *South Asian Studies* 2, 11-19.

--- SAYFA 163 ---

152 Kaynakça — (1986-7), 'Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer': I Altorientalische Forschungen 13/1 (1986), 40-92; II Altorientalische Forschungen 13/2 (1986), 239-317; Altorientalische Forschungen 14/1 (1987), 47-107. — (1993), 'Kozmogoni ve Kozmoloji III: Maniheizmde', Encyclopaedia Iranica 6, 310-15; ayrıca www.iranica.com/ — (1994), 'Mani'nin "Devlerin Kitabı" ve Enoch'un Yahudi Kitapları adreslerinde çevrimiçi olarak mevcuttur. Bir Terminolojik Farklılık Vakası ve Ne İma Ettiği, Irano-Judaica 3, 40-8. — (1997), 'Mani'nin Dualizmi Ne Kadar Zerdüşttür?', L. Cirillo ve A. van Tongerloo (editörler), Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico', (Leuven: Brepols), 342-60. — (2005), 'Ardhang Mani'nin Resimli Kitabı mıydı?', A. van Tongerloo ve L. Cirillo, Il Manicheismo: Nuove Prospettive Della Ricerca (Louvain: Brepols), 374-84. — (2009a), 'Mani', Encyclopaedia Iranica. [www.iranica adresinden çevrimiçi olarak ulaşılabilir. com/](http://www.iranica.adresinden.com/) — (2009b), 'A Manichaeen Collection of Letters and a List of Mani's Letters in Middle Persian', J.D. BeDuhn (ed.), New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism (Leiden: Brill), 259-77. M. Tardieu (2008), Maniheizm, P. Mirecki'nin girişiyle: çev. tarafından M.B. DeBevoise (Urbana ve Chicago: Illinois Üniversitesi Yayınları). A. van Tongerloo ve L. Cirillo (editörler) (2005), Il Manicheismo: Nuove Prospettive Della Ricerca (Louvain: Brepols). X. Tremblay (2001), Pour une histoire de la Sérinde: Le manichéisme parmi les peuples et Religions d'Asie Centrale d'après les Ressources primeraries (Viyan: Österreichische Akademie der Wissenschaften). FR. Trombley (2001), Helen Dini ve Hristiyanlaşma c. 370-529, cilt. 1 (Leiden: Brill). J. Tubach ve M. Zakeri (2001), 'Mani's Name', J. van Oort, O. Wermelinger ve G. Wursth (eds), Augustine and Manichaeism in the Latin West. Uluslararası Maniheizm Araştırmalar Birliği Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri (Leiden: Brill), 272-86. C.R. Whittaker (1997), Roma İmparatorluğunun Sınırları: Sosyal ve Ekonomik Bir Çalışma (Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press). G. Widengren (1965), Mani ve Maniheizm: çev. C. Kessler (Londra: Weidenfeld ve Nicolson). — (1983), 'Maniheizm ve İran Arka Planı', E. Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran cilt. 3 (2). Seleukos, Part ve Sasani Dönemleri (Cambridge: Cambridge University Press), 965-90. J. Wiesehöfer (2007), MÖ 550'den MS 650'ye kadar Antik Pers. trans. A. Azodi (Londra ve New York: I.B. Tauris). G. Wiessner ve H.-J. Klimkeit (editörler) (1992), Studia Manichaica II. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6-10. Ağustos, 1989 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz).

--- SAYFA 164 ---

153 Kaynakça M.A. Williams (1999), Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategorinin Parçalanması İçin Bir Argüman (Princeton, NJ: Princeton University Press). AV. Williams Jackson (1932), Turfan Parçalarına Özel Referansla Maniheizm Araştırmaları (New York: Columbia University Press). — (1938), 'Maniheizmin Kurucusu Mani'nin Kişiliği', Journal of the American Oriental Society 58 (2), 235-40. E. Yarshater (ed.) (1983) The Cambridge History of Iran cilt. 3 (2). Seleukos, Part ve Sasani Dönemleri (Cambridge: Cambridge University Press).

--- SAYFA 165 ---

154 Dizin Ahameniş hanedanı 2 Archelaus'un işleri, geç antik dönem Maniheizm karşıtı eser 4, 5, 7, 33, 39-43, 55-9, 109, 112 Adam 50, 65, 82, 85, 98, 115, 116, 121, 128 Işık Adamas 113, 114, 119 Adda, 3. yüzyıl Maniheist müridi ve yazarı 64, 71, 72, 90 Adimantus bkz. Adda Ahriman 13, 26 Ahura Mazda 13 Alchasaaios ayrıca bkz. Elchasaaios 47 Apamea'lı Alcibiades 47 Alcock, A. 17 Lycopolis'li İskender, geç antik dönem Platoncu filozof ve yazar 97-102, 109 İskenderiye 130 Alfarc, S. 81 Ammo, erken Maniheist müridi 72, 88, 90, 91, 96 antropogoni 108, 115 Antakya (Orontes'te) 5, 22, 82, 109 kıyamet (-Yahudi) edebiyatı 47, 49, 50, 65, 76, 85 I. Ardeşir, Sasani hükümdarı (hükümdarlık dönemi 224-40) 2, 105, 114, 134 Arşak hanedanı 20, 43, 44 Augustine, Hippo piskoposu ve Maniheizm karşıtı yazar 6, 7, 36, 79, 100, 102, 109, 111, 112, 117, 118, 124, 125, 128, 129, 137 Assmann, J. 70 Babil 1, 13, 21, 44, 58, 103, 134 Bagard 72 Balsamos 65 Baraies, erken Maniheist mürit 49 Bardaisan, 2. yüzyıl Mezopotamyalı yazar 77, 84, 85, 106 Bauer, W. 22 Bayle, S. 137 Beausobre, I. de. 9, 87, 138 BeDuhn, J. 22, 52, 104, 109, 112, 120, 127 Işıkların Sevgilisi 113 Bema, Maniheist festivali 34, 78, 91, 94, 123, 126, 132-3 biyografi 5, 33-9 el-Biruni 27, 43, 49, 53, 76, 78, 79, 84, 85, 86, 134, 135, 136 Blair, T. 1 Bogomils 137 Boyce, M. 76 Boyd, B. 103-4 Buckley, J.J. 121 Buda 27, 58, 63, 65, 69, 73 Bugu Han 8. yüzyıl Uygur hükümdarı 136 Burkitt, F.C. 81, 120 Bush, G.W. 1, 98 Caracalla, Roma imparatoru (hükümdarlık dönemi 198-217) 84 Catharlar 137 Colditz, I. 122 Köln Mani Kodeksi bkz. Maniheist yazılar altında uyumluluk 118 Constantius, 4. yüzyıl Roma Maniheistleri 129 kozmogoni/kozmoloji bkz. Maniheizm altında Coyle, J.K. 104 Cyril, Kudüs Piskoposu ve Maniheist karşıtı yazar 40, 42 tanrıcılık 113-14 şeytan bilimi 110 Denawars 90 determinizm 10, 80, 116-17 Diatessaron 93 Diocletianus, Roma imparatoru (hükümdarlık dönemi 284-305) 135 docetizm 6, 112-13, 136 dualizm 98, 105-6, 116-17, 118, 136 ayrıca bkz. Maniheizm Dunhuang 25

--- SAYFA 166 ---

155 Index Edessa 49, 84 Elchasaaios (Elchasa) 47 Elchasaites 20, 27, 31, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 64, 74, 86, 121, 129 Seçilmiş 5, 28, 62, 68, 71, 80, 91, 111, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133 Enoch 28, 50, 65 1 Enoch 62, 82, 86-7, 106, 107 Enos 50, 65, 66, 85 Ephraim, 4. yüzyıl Hristiyan, Maniheizm karşıtı yazar 84, 100, 107, 109 epideiktik retorik 56 Epiphanius, Salamis Piskoposu ve Maniheizm karşıtı yazar 15, 40, 42, 48, 58 Hata 68 Eve 98, 115, 116, 128 Farat 49 Yüceliğin Babası 110, 114, 116, 132 Fatih, Mani'nin babası 44, 45, 46 Faustus, Maniheist Milevis Piskoposu 102, 109, 111 Felix, 4. yüzyıl Maniheist öğretmeni 16, 80 İlk İnsan 110, 111, 112, 113, 115 Beş Oğul (İlk İnsan'ın) 110, 111, 112, 114, 115, 119, 124 Beş Oğul (Yaşayan Ruh'un) 113 Flügel, G. 25, 43 Fortunatus, 4. yüzyıl Maniheist öğretmeni 112 Özgür İrade 80, 117 sınır 2, 3, 20, 27 Funk, W.-P. 16, 78, 90 Gardner, I. 17, 30, 62, 82, 90, 93, 130 irfan 7, 15, 31, 53, 121 Gnostisizm 7, 10, 11, 12, 14, 103, 121 Büyük İnşaatçı 113 İhtişamın Büyük Kralı 113 Yunan Mani Hayatı (5 CMC) bkz. Maniheist yazılar Hamadan 44 el-Hasih 45-7 Dinleyen(ler) 17, 28, 62, 71, 80, 111, 116, 117, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131 Hegemonius, Acts of Archelaus kitabının varsayılan yazarı 40, 55-9, 90 Henning, W.B. 87-8 Henrichs, A. 46, 47 sapkınlık/sapkınlık uzmanları: Hristiyan 3, 4, 7, 11, 15, 23, 39, 51, 56, 67, 77, 87, 94, 104, 112, 120, 136; İslami 43, 54, 67, 77 Hesiod 5, 6, 99 Heuser, M. 113 Homer 99 I. Hürmüz, Sasani hükümdarı (hükümdarlık dönemi 270/2-3) 134 Hutter, M. 28, 76, 106 Illich, I. 121 Hindistan 49, 73, 74, 79, 85 İslam 66, 71 İsmant el-Kharab 32 ayrıca bkz. Kellis Jesus 6, 17, 18, 19, 28, 30, 31, 38, 42, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 63, 64, 65, 69, 75, 77, 78, 85, 89, 90, 91-2, 93, 94, 112, 113, 115, 135; Havari İsa 18, 92, 112; İsa patibilis 18, 19; Görkemli İsa 18, 28, 49, 54, 78, 82, 92, 115, 116, 121 Jonas, H. 9, 12, 13 Julia, Maniheist Seçilmiş 5 Eclanumlu Julian, 5. yüzyıl Hristiyan yazarı 89 I. Justinianus, Bizans imparatoru (h. 527-65) 136 Karder, Sasani başrahip 20, 21, 22, 135, 139 Kellis 17, 24, 31, 32, 57, 62, 67, 90, 130 Kessler, K. 94 Kral, K. 7, 8, 12, 78 Karanlığın Kralı 110 Görkemin Kralı 113 Onur Kralı 107, 119 Koenen, L. 46-7 Koustaaios, erken dönem Maniheist müridi ve yazar 66, 77 Leurini, C. 129 Lieu, J. 16 Lieu, S. 30, 82, 131 Light-Nous 49, 118, 119, 120, 125, 132 Lim, R. 138

--- SAYFA 167 ---

156 Dizin Yaşayan Ruh (Yaşayan Benlik) 111, 113, 116, 118, 121, 123, 124, 125, 128, 136 Yaşayan Ruh 107, 113, 114, 116, 119, 120 Luttikhuizen, G. 47 Lycopolis 24, 30, 97 Maalouf, A. 138-9 MacKenzie, D. 76 büyü 57, 58, 106, 127 Makarios 130 Mandaeenlar/Mandaeizm 20, 46, 80 Mani: İsa Mesih'in havarisi 17, 30, 38, 42, 57, 59, 65, 77, 89, 91, 92; 33-60'ın biyografileri; 134-6'nın ölümü ve ölümü; mitograf olarak 98, 100, 103, 108; 44-6 yaş arası ebeveynler; doktor olarak 104, 134-5; 'peygamberlerin mührü' 77; onun göksel ikizi (Syzygos) 37, 53, 73, 139 Mani'nin yazısı: Devler Kitabı 65, 67, 86-9, 108; Gizemler Kitabı 58, 67, 75, 83-6, 88; Resim 67-8; Mektupları (ayrıca Mektuplar) 36, 62, 63, 67, 89; 'Düşman Mektubu' 92-3; On Kelimenin Mektubu 36, 62, 63, 90; Edessa'ya Mektup 49; Vakıf 108; Mühür Mektubu 91; Yaşayan İncili 36, 58, 67, 71, 72, 77-9, 88, 94, 108; Pragmateia'sı 67, 81-3, 86, 88, 108; Mezmurları ve Duaları 67, 94; Şābuhragān 14, 21, 26, 27, 28, 29, 36, 43, 49, 67, 75, 76-7, 78, 86, 88, 89, 105-6, 108, 109, 114, 116-18, 135; Hazine 67, 75, 79-80, 88, 108, 126 Maniheist yazılar: Elçilerin İşleri kodeksi 29; Dua ve İtiraf Kitabı 91, 126, 128; Bölümler (Kephalaiā) 9, 10, 27, 29, 30, 31, 58, 61, 63, 68, 69, 73, 74, 80, 88, 107, 109, 113, 119, 125, 126, 130; Çin Özeti 81, 131; Köln Mani Kodeksi (CMC; Mani'nin Yunan Hayatı) 22, 23, 30, 31, 33, 35, 37, 42, 46-54, 65, 73, 74, 75, 85, 121; Vaazlar 29, 66, 104, 109, 135, 136; Mezmurlar 29, 34, 94, 109, 126; Synaxeis Kodeksi 78-9; Tebessa Kodeksi 24; Xwāstwānīft 123, 124, 127 Maniheizm: (-Patristik) 3-7, 9, 19, 22, 39-43, 55-9, 116-17'ye yönelik suçlamalar; Seçilmişler için emirler 121, 122, 125, 126; İşitenler için emirler 122-5; kanon 29, 64, 66, 67, 68; kozmogoni/kozmoloji 65, 76-7, 81, 86, 98, 101, 103; dualizm 7, 105, 110-12; eskatoloji 26, 28, 29, 98, 116-18; festivaller bkz. Bema; 7, 8, 12, 13, 15, 94-5'in modern tedavileri; manastırcılık 130-1; efsane 96-122; 68, 134-6'ya yönelik zulüm; ritüel yemek 62, 111, 120; kilisesinin yapısı 62, 110, 128-9; Üç Ders (Kēz) 58, 107; Üç Mühür 127-8 Marcion 2. yüzyıl Hristiyan yazarı 22, 54, 77, 84, 106 Maria 130 Deacon Mark 5, 99 Marmaryam, Mani'nin annesi 44 Matter 111, 117 Medinet Mani 24, 29, 30, 34, 63, 66, 90, 135 Menoch (-mektup) 89 Mezopotamya 1, 3, 10, 16, 19, 21 22, 23, 24, 31, 47, 54, 65, 75, 97, 102, 103, 105, 128 Mihr-Shah 134 Milik, J.T. 87 Mirecki, S. 22, 58 Ay 114, 127 Morales, H. 102 Musa 85 Hayatın Annesi 110, 113 Muğtesile 44, 45, 46, 47, 84 el-Mukaffa 43 mit/mitoloji ayrıca bkz. Maniheizm 14, 57, 81, 96, 99, 100, 102, 112 en-Nedim 13, 25, 43, 45, 48, 62, 75, 76, 83, 90, 122, 126-7 Nag Hammadi 11, 12, 13, 78 Namrael 115 Narmouthis ayrıca bkz. Medinet Madi 24, 29, 66 Yeni Platonculuk 66 Nefilim 106, 155 Eski Süryanice İncilleri (Vetus Syra) 93 Origen 47, 48 İhtişamın Süslemesi 113 Ort, L.J.R. 69

--- SAYFA 168 ---

157 Index Palmyra 71 Paraclete 6, 49, 53, 57, 59, 65, 77 Patig (erken dönem Maniheist mürit) 71, 81, 108, Tarsuslu Pavlus 31, 47, 51, 54, 55, 61, 63, 74, 78, 92-3, 106, 112, 118, 120 Paulikanlar 137 Pedersen, N.A. 68, 136 Pentateuch (-İbranice) 52, 64, 92 İran 1, 2, 3, 13, 20, 21, 27, 41, 58, 59, 65, 83, 134, 135, 139 Pettipiece, T. 106 Piene 130 Pistis Sophia 86 Porphyry, Gazze Piskoposu 4, 5, 99 Porter 113 Primal Man 110, 113 ayrıca bkz. İlk İnsan protoplastları 115 sözde epigrafik literatür 50, 65, 85 ayrıca bkz. kıyamet literatürü Puech, H.-C. 9, 10, 12, 13, 14 saflık 31, 47, 51, 52, 53, 127 Pisagor 57 Reeves, J.C. 82, 87 Roma 3, 47, 48, 129, 135, 139 kurban 110-12 Sasani imparatorluğu/hanedanı 2, 13, 19, 20, 21, 22, 26, 29, 41, 55, 68, 72, 73, 76, 83, 95, 105, 114, 134, 135, 136, 139 Schaefer, H.H. 98 Scythianus 57, 58 İkinci Tapınak dönemi 52, 65, 86 Secundinus, Romalı Maniheist ve Augustine eleştirmeni 118 Seleucia-Ctesiphon 71 Büyük Savaş hakkındaki vaaz ayrıca bkz. Homilies altındaki Maniheist yazılar 66-8, 77 Seth 50, 65 Antakyalı Severus, 6. yüzyıl Hristiyan yazarı 82, 109 I. Şapur, Sasani hükümdarı (hükümdarlık dönemi 240-72) 2, 21, 22, 26, 28, 73, 76, 114, 117, 134 Şem 50, 65 Simon Magus 56, 57, 58, 59 sin 34, 119 Şarkıcı, S. 98 Sisinnios 41, 88 Sitaïos 51-2 Karanlığın Oğulları 111, 113, 115 Sofya 57 ruh 4, 6, 14, 17, 28, 31, 58, 79, 80, 83, 84, 98, 104, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 128; ruhun göçü 7, 80, 85, 86, 125, 128 Spät, E. 56, 58 suçlama konuşması 56 övgü konuşması 56 Stroumsa, G. 88, 103, 104, 107 Sun 114, 127 Sundermann, W. 25, 37, 73, 74, 105 senkretizm 4, 7, 8, 9, 10, 23, 46, 59 Tardieu, M. 8, 47, 49, 75, 77, 81-3, 129 Tatian, 2. yüzyıl Hristiyan yazarı 93 Terebinthus 57, 58 Tetrarşi 135 teodise 41, 88, 105-7, 118 Theodore bar Koni 8. yüzyıl Hristiyan yazarı 82, 83, 86, 109, 110, 113, 114, 115, 116 Theodosius I, Roma imparatoru (hükümdarlık dönemi 379-95) 23, 137 teogoni 105, 110 Üçüncü Haberci 79, 114, 115, 116 Trajan, Roma imparatoru (hükümdarlık dönemi 97-117) 47 Turfan 24, 25, 33, 46, 63, 67, 71, 76, 78, 87, 88, 90, 93, 104, 109, 123, 126, 128, 131-2, 134 Oniki Bakire 114 Uygurlar 25, 136 I. Vahram, Sasani hükümdarı (hükümdarlık dönemi 273-6) 21, 29, 134, 135, 136, 139 II. Vahram, Sasani hükümdarı (hükümdarlık dönemi 276-93) 20, 41, 136 Wall Street Journal 1 al-Warraq 43 Watchers 82, 86, 88, 106-7, 115, 119 Widengren, G. 46, 75, 81, 87, 108 Williams, M. 11, 18 Zerdüşt 27, 63, 65, 69 Zerdüştlük 13, 19, 21, 58, 68, 105-6, 111, 135 Zurvan 13 Zurvanizm 26