

Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (190 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 3 ---

Nag Hammadi ve Maniheizm Çalışmalar Editörler Stephen Emmel ve Johannes van Oort Yayın Kurulu H. W. Attridge – R. Cameron – W.-P. Funk I. Gardner – C.W. Hedrick – S.N.C. Lieu P. Nagel – D.M. Parrott – B.A. Pearson S.G. Richter – J.M. Robinson – K. Rudolph M. Scopello – W. Sundermann – G. Wurst CİLT 61

--- SAYFA 4 ---

İnancın Sınırları Archelaus'un Elçilerinde Hristiyanların Maniheizm ile Karşılaşması Düzenleyen: Jason BeDuhn ve Paul Mirecki LEIDEN • BOSTON 2007

--- SAYFA 5 ---

ISSN 0929-2470 ISBN 978 90 04 16180 1 Telif Hakkı 2007, Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda'ya aittir. Koninklijke Brill NV, Brill, Hotei Publishers, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers ve VSP markalarını bünyesinde barındırmaktadır. Her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı yayıncının önceden yazılı izni olmadan çoğaltılamaz, tercüme edilemez, bir erişim sisteminde saklanamaz veya elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt veya başka herhangi bir biçimde veya herhangi bir yöntemle aktarılamaz. Dahili veya kişisel kullanım için öğelerin fotokopisini çekme yetkisi, uygun ücretlerin doğrudan The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, ABD'ye ödenmesi koşuluyla Koninklijke Brill NV tarafından verilmektedir. Ücretler değişebilir. Hollanda'da basılmıştır Bu kitap asitsiz kağıda basılmıştır. Kongre Kütüphanesi Yayındaki Verilerin Kataloglanması A.C.I.P. Bu kitabın kaydı Kongre Kütüphanesi'nde mevcuttur.

--- SAYFA 6 ---

İÇİNDEKİLER Önsöz vii 1. Archelaus'un Eylemlerini Yerleştirme 1 Jason BeDuhn ve Paul Mirecki 2. Tereddüt ve Cahil: Archelaus'un Eylemlerinde Mani'nin Tasviri 23 J. Kevin Coyle 3. Mani'nin Marcellus'a Mektubu: Yeniden Ziyaret Edilen Acta Archelai'de Gerçek ve Kurgu 33 Iain Gardner 4. Maniheizm Eskatolojide Anlatı Seçenekleri 49 Tudor Andrei Sala 5. Portrelerin Çatışması: Acta Archelai'de Archelaus ve Mani Arasındaki Karşıtlıklar 67 J. Kevin Coyle 6. Bir Sözcük Savaşı: Metinlerarasılık ve Acta Archelai'de İsa'nın Mirası Üzerindeki Mücadele 77 Jason BeDuhn 7. Işık ve Karanlık: Acta Archelai'de İki Doğa, Özgür İrade ve Kutsal Yazılara Dair Kanıtlar 103 Kevin Kaatz 8. "Et sicut rex . . .": Maniheizm Karşısı Acta Archelai'de Krallığa İlişkin Rakip Fikirler 119 Timothy Pettipiece 9. İncil'deki Antitezler, Adda ve Archelaus'un İşleri 131 Jason BeDuhn 10. Acta Archelai 63.5-6 ve PGM I. 42-195: Bir Hava Ruhü Asistanı Edinmek için Çatıda Bir Ritüel 149 Paul Mirecki

--- SAYFA 7 ---

vi içindekiler 11. Basilides'in 'Barbar Kozmogoni'si: Acta Archelai'deki Doğası ve İşlevi	
..... 157 Byard Bennett Bibliyografyası	
167 İncil Referansları Tablosu	173 Genel Dizin
..... 175 Modern Yazarlar Dizini	
..... 177	

--- SAYFA 8 ---

ÖNSÖZ Bu cilt, İncil Edebiyatları Derneği'nin Maniheist Araştırmalar Semineri'ndeki sekiz bilim insanının beş yıllık yakın koordinasyonlu çalışmasının sonuçlarını içermektedir. Seminerin daha önce Maniheist Çalışmalar Grubu olarak yeniden hayata geçmesi, Brill NHMS serisine önceki iki ciltle katkıda bulunmuştur: Karanlıktan Çıkış: Maniheist Kaynakların İyileştirilmesine İlişkin Çalışmalar (NHMS 43, 1997) ve Işık ve Karanlık: Maniheizm ve Dünyasındaki Çalışmalar (NHMS 50, 2001). Bu ciltlerin her ikisi de, mevcut ciltten sorumlu olan aynı editör ekibi tarafından düzenlenmiştir ve Brill Publishers'a ve ünlü NHMS serisinin editörlerine, bilimsel girişimimize verdikleri sürekli destek için minnettarız. Özellikle Johannes van Oort'a bu cildi özenli ve sabırlı bir şekilde incelediği için teşekkür etmek isteriz. Yeni seminerin tek bir proje üzerinde daha yakın işbirliğine yönelik taahhüdü, öncekilere kıyasla daha bütünleşik bir hacim ortaya çıkardı. Ortak konuları olarak erken dönem Hristiyan karşıtı Maniheist çalışma olan Archelaus'un İşleri'ni (Acta Archelai) alan katılımcılar, ilk analizlerini ve geçici sonuçlarını seminer toplantılarında sundular ve seminer üyelerinin diğer katkılarının yanı sıra fikir ve eleştirileri ışığında makalelerini revize ettiler. Bu çalışmanın sonucu, din tarihinin çok önemli bir anında dinler arası temas, çatışma ve anlayış hakkında AA'nın bize söyleyeceklerinin dikkatlice iç içe geçmiş bir araştırmasıdır. Bu cilde katkıda bulunanlar, her bölümün ana odağını oluşturan Elçilerin İşleri'nin temel metninin sırasına göre düzenlenmiş, metin hakkında ayrıntılı bir yorum üretmişlerdir. Çeşitli yaklaşımlar ve kaygılarla, her bölüm AA'nın yapısını ve stratejisini analiz ediyor, olası kaynaklarını belirliyor ve onu coğrafi ve zamansal olarak MS 4. yüzyılın başlarında Hristiyan Batı ile Maniheist Doğu arasındaki karşılaşma noktasına konumlandırıyor. Bu projenin itici gücü, 2001 yılında Brepols Maniheist Araştırmalar serisinde Kevin Kaatz'ın yardımıyla Mark Vermes'in Samuel Lieu'nun yorumları ve notlarıyla birlikte yeni bir İngilizce çevirisinin yayınlanmasından geldi ve bu bilim adamlarına başarılarının teşviki için minnettarız. Ancak bugüne kadar AA hakkında kitap uzunluğunda bir çalışma yayınlanmadı ve inancın Sınırları

--- SAYFA 9 ---

çevirinin yayınlanmasının hemen sonrasında bu boşluğu doldurmaya yönelik ortak bir çaba olarak ortaya çıktı. The research it contains not only identifies hitherto unsuspected authentic Manichaean materials incorporated into the AA, but also sheds new light on the dynamics of Manichaean penetration into the Christian West and the polemical strategies unleashed in an attempt to defend against it. In the process, Frontiers of Faith calls attention to and challenges the degree to which modern interpretations of the Christian-Manichaean encounter largely buy into the AA's construction of this historical moment; it investigates the potential of the sources buried within the AA to overturn that construct and to reveal the level of competition on which the two religions met and contested the claim to be the true Christian faith. Jason BeDuhn ve Paul Mirecki Flagstaff, Ocak 2007 viii önsöz

--- SAYFA 10 ---

BİRİNCİ BÖLÜM ARCHELAUS'UN EYLEMLERİNİN YERLEŞTİRİLMESİ Jason BeDuhn ve Paul Mirecki Hem Hristiyanlık hem de Maniheizm, Batı Asya'nın etnik, sosyal ve politik olarak marjinalleştirilmiş halklarından ortaya çıktı. Çoğunlukla geçici siyasi bölünmelere rağmen köklü kültürel birliklere sahip uzun bir geçmişe sahip olan bölgenin Sami halkları, kendilerini Doğu'dan ve Batı'dan gelen Hint-Avrupalı istilacıların art arda gelen dalgaları tarafından boyun eğdirilmiş halde buldular. Başlangıçta farklı olan bu kültürel alanların karşılıklı etkisi çok derindi; bu alışverişin her iki tarafı da diğerinde avantajlı ve üstün görünen şeyleri benimsedi ve bunlara uyum sağladı. Başlangıçta kuzey Sami (Aramice) bölgesi, ardı ardına gelen Hint-Avrupa hegemonyalarına büyük ölçüde dokunulmadan dahil edildi. Ancak MÖ 2. yüzyılda Seleukos varlığının Partlar tarafından Babil'den sürülmesiyle birlikte, Sami dünyası tarihte ilk kez kendisini siyasi olarak ikiye bölünmüş halde buldu. Sonraki yedi yüz yıl boyunca Batı Asya üzerinde devam eden savaşın asıl darbesi, yerel Sami halklar tarafından üstlenildi; her ne kadar kendi siyasi efendileri, rakip iktidar iddialarını desteklemek amacıyla sömürgeci bir varlıkla sistematik olarak bölgeye nüfuz etseler de. Bu şekilde Batı Asya, dilbilimsel, kültürel, sosyal ve yurttaşlık geleneklerinin buluşma bölgesi, yeniliklerin zengin bir üreme alanı haline geldi. Hristiyan hareketi başlangıçta sınırın batı, Roma yakasının kenarında patlak verdi. İmparatorluğun şehirlerinin kozmopolit ortamına nüfuz eden Hristiyanlık, kendi ifade tarzlarını, yani anlam bağlamını, terminolojisini ve uygulama biçimlerini tanımlamada büyük rol oynayan Helenistik bir ortama girdi. Birger Pearson bu koşulları şu sözlerle çok iyi yakalamıştır: "Akdeniz dünyası boyunca yayılması sırasında Hristiyan dini, Greko-Romen döneminin diğer 'diaspora' dinlerinin şeklini alır; yerli unsurların ya kaybolduğu ya da yeniden yorumlandığı dinler... ve Yunan unsurları alınır. Diğerlerinde

--- SAYFA 11 ---

2 Jason BeDuhn ve Paul Mirecki'nin sözleriyle Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun 'senkretik' dinlerinden biri olarak ortaya çıkıyor. . . "1 Yet, from the beginning, Christianity spread east as well as west. The very same links of social and economic ties that brought members of the movement to Antioch, Alexandria, and Rome led them to Damascus, Edessa, Nisibis, Dura Europos, and Seleucia. Some degree of the same Hellenistic milieu existed in these points eastward, but the mix between these elements and others deriving from Semitic and Iranian cultural realms was different. Christianity, accordingly, took different forms in these Ayrıca Hristiyanlığın kök saldığı köylerin nispeten daha dar görüşlü koşulları da vardı. Şehir ile köy arasındaki, batı şehirleri ile doğu şehirleri arasındaki, yerel halk ile gezgin ziyaretçiler arasındaki aralıksız alışverişler, Hristiyanlığın Roma imparatorluğunun sınırlarının ötesine doğuya doğru yayılmasının tüm tarihi, misyoner Addai hakkındaki gelenekler dördüncü yüzyılın uydurmalarıdır ve Mari'ninkiler daha sonra gelenlerin taklitleridir. Addai.2 Aslına bakılırsa, Hristiyanlığın Asya'ya yayılmasının bu iki kurgusal kahramanı, bölgedeki Maniheizm misyondaki başlıca kişiler olan Mani ve Adda'nın ortodoks yansımalarından biraz daha fazlasıdır. Hristiyan doğusundaki önde gelen topluluklardan bazılarının "kronikleri", Roma sınırının ötesindeki Hristiyan gruplara ilişkin elimizdeki en eski güvenilir referanslar, üçüncü yüzyılın sonlarına aittir. Bardaisan of Edessa (of unknown date, but presumably third century) makes sweeping claims of Christian presence in many eastern lands. But what does the text mean by "Christians"? It means those who share a certain code of moral conduct that sets them apart from local custom, members of a voluntary, trans-ethnic, religious movement. The definition provided here would encompass many distinct communities who at this very time were avidly pursuing inter-sectarian competition over the claim to the Christian 1 Birger Pearson, The Emergence of the Christian Religion: Essays on Early Christian (Harrisburg, 1997), 20. 2 H. J. W. Drijvers, "Addai und Mani, Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien," *Orientalia Christiana Analecta* 201. (1983) 171-185.

--- SAYFA 12 ---

ARCHELAUS'UN EYLEMLERİNİN YERLEŞTİRİLMESİ 3 Aynı yüzyıldan kalma, Nakş-ı Rüstem'de "Zerdüş'tün Kâbe'si" olarak adlandırılan yerde Zerdüş'ti Kartir'in yazıtını görüyoruz. Sasani Pers devletinin sınırları içinde, Hristiyan hareketinin kısmi gölgesinde gevşek bir şekilde kümelenebileceğimiz dört farklı grup olduğunu biliyor. N'CL'Y (Nzry, Süryani nsry'den) var; görünüşe göre Süryanice konuşan ve batıdaki Helenistik şehirlerin çevresinden geçmemiş bir Hristiyanlık biçimine bağlı olan "Nasiralılar". KLSTYD'N (Krist d n, Süryanice krystyn'den) vardır; açıkça "Hristiyanlar"dır ve bunların adı bile Yunanca konuşulan Batı'dan türediğini gösterir. Bu terim orijinal olarak Marcionites için kullanılmış olabilir, ancak yazıtın yazıldığı dönemde muhtemelen I. Şapur tarafından yağmalanan Roma şehirlerinden İran'a yeniden yerleştirilen sürgünlere de atıfta bulunmaktadır. Ayrıca, Elchasaite ve Mandaeanlar gibi gruplar da dahil olmak üzere Hristiyan hareketiyle doğrudan bağlantısı olan veya olmayan MKTKY (Maktaky, Süryanice mnqd'ye eşdeğer), "Purierler" veya "Baptistler" vardır. Bir de Maniheistler olarak bildiğimiz "yorumcular" veya "sapkınlar" olan ZNDKY (Zandaky) var. Üçüncü yüzyıla kadar uzanan Maniheist kaynaklar, Kartir'in yazıtında verilen tabloyu büyük ölçüde doğruluyor. Bunlar bize Mani'nin daha geniş Yahudi veya Sami Hristiyanlık kategorisindeki (CMC, passim) Elchasaite mezhebinin bir üyesi olarak gençliği, "Nazorlular" (Keph 221.18-223.16) ve çeşitli (diğer) "Baptistler" ile olan çatışmaları, Bardaisan ile özdeşleşen biraz daha Helenleşmiş ama yine de Süryani topluluğuna tepkisi ve Pavlus'un çalışmalarına ne şekilde maruz kaldığı hakkında bilgi verirler. bölgenin Yunan merkezlerinde en güçlü Markionit ortamı olmuştur. Bu farklı dini toplulukların bir arada yaşaması, kısmen Mezopotamya'daki kentsel kozmopolitliğin bir özelliği olarak görülebilir. Ancak kırsal bölgelerdeki açıkça kanıtlanmış varlıkları, Kartir'in kendi Zerdüş'tlüğünü de dışlamadan, tüm bölgenin birçok kültürel ve dini geleneğin birleşim bölgesi olduğuna işaret ediyor. Ünlü Bauer Tezi, Roma'nın doğu sınırının ötesindeki Hristiyan topluluklarının özel çeşitliliğini kanıtlıyor. Walter Bauer, tarihsel kanıtların, Hristiyanlığın Doğu Suriye'ye ve ötesindeki noktalara ilk nüfuzunun, tarihin "sapkın" veya "heterodoks" olarak etiketlendiği gruplar tarafından yapıldığını gösterdiğini savundu.³ 3 Walter Bauer, Ortodoksluk ve Heresy in Earliest Christian (Robert Kraft & Gerhard Krodel, eds.). Philadelphia, 1971. Bauer'in orijinali 1934'te (Almanca) yayımlandı.

--- SAYFA 13 ---

4 Jason Beduhn ve Paul Mirecki Ancak daha sonra dördüncü ve sonraki yüzyıllarda bu grupların yerini ortodoks asimilasyon dalgaları aldı. Bauer'in önerisi artık yalnızca onu ilk kez sunduğundan bu yana onlarca yıl içinde elde edilen çok sayıda destekleyici kanıtla değil, aynı zamanda ilgili kültürel süreçlerin daha net anlaşılmasıyla da güncellenebilir ve desteklenebilir. Bu sadece batı şehirlerindeki proto-ortodoks gruplarla birlikte gelişen ve doğuya doğru genişlemeye daha fazla ilgi duyan ortodoks olmayan gruplarla ilgili bir mesele değil. Bu ilgi ancak Roma dünyası belirli bir türde ortodoks hale geldiğinde ve bu gruplar uyumsuzlukları için daha güvenli koşullar aradıklarında ortaya çıkacaktı. Bizim ilgilendiğimiz daha önceki dönemdeki durum, daha ziyade, doğudaki gruplardan birinin, Helenleşmiş ortodoksluğu üreten ortamdan farklı bir kültürel ortamda ortaya çıkmış olmaları nedeniyle ortodoks olmamasıdır. Dini yenilik ve gelişme, dil gibi kültürün diğer alanlarında aktif olan aynı güçler kümesi içerisinde faaliyet göstermektedir. Din tarihindeki yeni gelişmeler yayıldıkça farklı öncül koşullarla karşılaştığından ve modern öncesi dönemlerde geniş mesafeler arasındaki teması sürdürmek zor olduğundan, yerel farklılıklar hızla çoğaldı ve dilde işleyen "esprit de clocher"a benzer bir süreçle (bu ifade Ferdinand de Saussure'ün ifadesidir) farklı "lehçeler" halinde birleşti. Din tarihi araştırmalarında bu tür süreçlerden senkretizm çerçevesinden bahsetme eğilimi olmuştur. Peki bu terimle ne demek istiyoruz? Tarihsel diyalektoloji, senkretizmden bahsederken ne demek istediğimizi netleştirebileceğimiz faydalı modeller sunar. İster dilde ister dinsel uygulamalarda olsun, farklı geleneksel normlara sahip insanlar birbirleriyle teması geçer. Bir dizi normun taşıyıcıları, diğerlerinin normlarının bazı yönlerini kendilerine aitmiş gibi benimserler - yani aktif olarak benimseyerek yenilik yaparlar ve genel sistemlerini buna göre ayarlarlar. Yeni tahsis edilen konuşma veya davranış parçaları, önceki ifade veya davranış biçimlerini kopyalayarak veya bunların yerini alarak mevcut sistem içinde yerini alır. Sonuç olarak, gelecek nesil, onun karmaşık mirasını tanımadan yeni bir normlar sistemini öğreniyor; onlar için bu ataların yoludur. Zamanla, daha fazla benimseme önceki unsurların yerini almaya devam ederse, iki kültürel sistem arasındaki orijinal fark aşınır. Ya bir kültürün büyük ölçüde diğerinin yerini aldığı hegemonik bir süreç gelişir, ya da yeni bir sistemin, yani tertium quid'in yeterli tutarlılıkla ortaya çıkmasını sağlayan sentetik bir süreç gelişir.

--- SAYFA 14 ---

ACTS OF ARCHELAUS 5'i yerleştirme ve içinden çıktığı orijinal kaynak kültürüne meydan okuma gücü. Bu tür süreçler açısından konuşmak, hem tebliğciler hem de yeniliği aktif olarak benimseyen bireyler olarak bireylerin ne karar verdiklerine ve ne yaptıklarına ilişkin çok karmaşık ve ayrıntılı bir hikayeden soyutlamak anlamına gelir. Din propagandası yapanlar bu rolü her zaman bilinçli olarak yerine getirmezler, ancak mevcut kültürel seçenekler karışımına ekledikleri yeni alanlarda yalnızca kendi kültürlerinin normlarının "taşıyıcıları" olabilirler. Yeniliği benimseyen kişiler kültürel "etkinin" pasif alıcıları da değildir. Çoğunlukla zorlayıcı nedenlerden dolayı yeniliği bilinçli ve aktif bir şekilde benimserler - bir benlik modeli olarak tebliğcinin çekiciliği için, genel toplumdan farklı tanımlanmış bir alt grup içinde yeni bir kimlik veya statünün faydaları için, tecavüzcü bir hegemonik düzene asimilasyonun avantajları için. Yerli olmayan bir kültürel yeniliği benimseyenlerin yabancı kaynaklara sınırlı erişimi olduğundan, kaynak modelini tam olarak veya tam olarak kopyalamamaları muhtemeldir; hatta kendi kültürel koşullanmaları, yenilik için aynı kültürel unsurun orijinal ortamında sahip olduğundan farklı bir temel oluşturduğundan daha da fazlasıdır. Kültürel unsurların bu tür koşullu ve seçici bir şekilde iç içe geçmesi, dinlerin tarihsel incelenmesinde senkretizm etiketi altında bahsettiğimiz şeydir. Bu şekilde anlaşıldığında, senkretizm bir din tipine değil, daha ziyade bir dinin yerel gelişimindeki, onu oluşturan unsurların dönüşlerinin nesiller boyu sorunsuzca aktarılan bir ortodoksluğa geçişle henüz yumuşatılmadığı bir aşamaya atıfta bulunur. Ortodoksluklar değişmeyen kalıcılık ve gerçeğin saf ve doğrudan aktarımı yanlısamasından beslendikleri için, kişinin kendi inanç biçimindeki birleşme derecesini görmezden gelirken rakip bir Ortodoksluğun karışık mirasına dikkat çekmek dinler arası polemikğin ortak bir parçasıdır. Bir dinin bölgesel çeşitlerinin taraftarları, genellikle kendi yerel formları içindeki kültürel adaptasyonu göremezler, diğer taraftan başka bir yerde ortaya çıkan başka bir çeşitlilikte kendilerine yabancı olan kültürel unsurları hızla fark ederler. Hristiyanlığın erken tarihi, büyük ölçüde bölgesel olarak gelişmiş heterodoksiler arasındaki çatışmanın hikayesidir; her biri şu ya da bu derecede Hristiyan kimliğini iddia eder ve her biri farklı bir senkretik formül sergiler. Bu değişken özellikler Roma'nın batısında bile ne kadar karmaşık olursa olsun, bu batılı Hristiyanlıklar ile Roma dünyasının doğu sınırlarının ötesinde ortaya çıkan Hristiyanlıklar arasındaki karşılaşmada daha da dramatik bir farklılık çatışması sunuyorlar.

--- SAYFA 15 ---

6 Jason Beduhn ve Paul Mirecki Doğu'nun doğurduğu diğer Hristiyanlıkların tarihsel açıdan en önemli olanı Maniheizm'dir. 4. Helenizm üçüncü yüzyılda Mezopotamya'da varlığını sürdürürken, yerel Sami ve İran kültürel güçleriyle birleşerek bölgeye özgü bir kültürel üçgen oluşturmuştu. Mani o ortamda kendisine sunulan ifade tarzları dahilinde çalıştı; başkasını tanımıyordu. Düşünebileceklerinin, söyleyebileceklerinin ve yapabileceklerinin sınırları bu koşullar tarafından belirleniyordu. "Hristiyanlık" olarak adlandırılan bu şeyle ilgili kendi dini deneyimlerini ve motivasyonlarını, ikincisinin Mezopotamya'da aldığı terimlerle, yani küçük bir doz Helenleşmiş Markionizm'den etkilenen çeşitli Arami mezhepleri (Baptist, Elchasaite, Nazarean, Bardaisanite) bağlamında anladı; yirmi dört yaşındayken uzaktaki Elchasaite yerleşimini terk ettiğinde ilk kez karşılaşmış olabilir. Kelimenin tam anlamıyla Şehir olarak biliniyordu: Ctesiphon-Seleukia çevresinde kurulmuş devasa metropol. Maniheistlerin ilk nesli, kültürel ve dini geçmişlerin bu karmaşık karışımından doğmuş ve hemen ve geniş çapta başarılı olduğu kanıtlanan yeni bir din doğurmuşlardır. Maniheist misyon duygusu Aramice-Süryanice konuşulan bölgeye elçilerini gönderdi. Siyasi sınır hiçbir engel sunmuyordu; Orduları durdurmak için tasarlanan bu gemi, küçük gezgin gruplarının pek dikkatini çekmedi. Maniheizm, o çevrenin diğer dini seçeneklerine dikkatle ifade edilmiş bir yanıtla sahipti. Mani'nin kendi içgörülerini Bardaisan öğretisinden ayırdığını ve Edessa'ya havarisel bir mektup gönderdiğini biliyoruz. Sonunda Maniheizmin temsilcileri, Maniheistlerin anavatanında bilinmeyen Helenleşmiş proto-ortodokslukla teması geçti. Bunun tam olarak nerede ve ne zaman meydana geldiği, üçüncü yüzyılda proto-ortodoksluğun nerede kurulduğu, ne kadar çeşitli olduğu ve Bardaisan'ın tasavvur ettiği "Hristiyanlar"ın gevşek birlikteliğinden ne ölçüde ayırt edilebilir olduğu gibi daha büyük bir soruyla bağlantılı bir sorundur. En azından Maniheist misyoner Adda'nın İskenderiye'ye kadar seyahat ettiğini, 5 diğer Maniheist figürlerin Mısır'da faaliyet gösterdiğini ve bazılarının yüzyılın sonuna doğru Kartaca'ya ulaştığını biliyoruz. Bu 4. Maniheizm'in temel Hristiyan kökenleri ve kimliği üzerine bkz. Johannes van Oort, "Mani" ve "Manichäismus", H. D. Betz ve diğerleri, ed., Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. baskı. (Tübingen, 1998-). 5. Maniheist kilise tarihi So 18220'nin bir parçasına göre (Sundermann 1981, 3.2, satır 394-395).

--- SAYFA 16 ---

Tamamen Helenleşmiş bölgelere yerleşen Maniciler, Hristiyanlığın aldığı biçimi incelediler ve Hristiyanlığın anlamına ilişkin mevcut beklentilere uyum sağlamak ve bunlara yanıt vermek için kendi ifade tarzlarını geliştirdiler. Maniciler bu tür bir adaptasyonu, dinlerin farklı ortamlardaki genel gelişiminde genellikle görülenden daha bilinçli bir şekilde ele aldılar. Bunu kesinlikle Mezopotamya'dan türetilen orijinal inanç formülasyonu temelinde yaptılar, ancak ikincisinin kendisi statik bir temel değildi; kurucusunun yaşamı boyunca, kaynak olarak ona bağlı olan aynı misyonerlik deneyiminin ışığında değişmeye devam eden, sürekli gelişen bir normdu. Hegemonius adındaki başka bir bilinmeyen yazara atfedilen Archelaus'un Elçilerin İşleri, Maniheizm ile Batı'nın Helenleşmiş Ortodoks Hristiyanlığı arasındaki bu erken dönem misyoner temaslarından birinin bir açıklamasını verme iddiasındadır. Onun merceğinden, Hristiyan ailenin egzotik bir akrabasının uzak bir ülkede "yerli" olduğunu, gerçek mirasçı olduğunu iddia ederek aile evinin kapısına geldiğini görüyoruz. Bu geliş, kendilerini atalardan kalma geleneklerin sadık koruyucuları olarak gören yerel Hristiyan liderlerin köklü güvenini sarstı. Farklı yöntemlerle müdahaleci yabancıya karşı kasaba halkını harekete geçirirler. Bu karşılaşmanın hincinin altında, bu iki rakip dinin aslında doğuştan ayrı oldukları, farklı iklimlerde büyüdükleri, farklı dünya görüşlerine göre kültürleştikleri, kısacası belirli yerel koşullar tarafından eşit şekilde şekillendirildiği ve bunlara uyarlandığı yönündeki tarihsel farkındalık yatmaktadır. Meşruiyetini kanıtlayabilecek aile belgeleri (yani İncil) hakkındaki tartışmaları, aynı şekilde geçmişlerinin farklı bakış açıları tarafından da belirlenmektedir. Yine de, araya girenler olarak Maniheistlerin yapması gereken daha zor bir durum var; yargıçlar yerel adamlardır. Kaçınılmaz olarak Manicilerin davası başarısızlıkla sonuçlanır ve geldikleri yere geri gönderilirler. Tarih, hüsnükuruntulu sonuyla bu derli toplu hikayeden daha karmaşık bir tablo sunuyor. Elbette Maniheizm galip gelmedi; ama o da gitmedi. Yüzyıllar boyunca iddialarını sürdürmeye devam etti. Bu kitaptaki görevimiz, Hristiyanlıkla Maniheizm arasındaki bu ilk karşılaşmanın Archelaus'un İşleri'nde nasıl tasvir edildiğini, kuşkusuz hikayenin bir tarafından incelemektir. Amacımız AA'nın hazırlanmasında kullanılan kaynakları, konumlandırmak için kullanılan retorik stratejileri belirlemektir.

--- SAYFA 17 ---

8 Jason Beduhn ve Paul Mirecki Dinlerin buluşmasında savunmada olan Maniheizm ve bu karşılaşmanın diğer sesinin - bizzat Maniheizmlerin sesinin - yeniden inşa edilebilir unsurları. Acta Archelai Metni Acta Archelai Latince versiyonda korunmuştur.7 K. Kessler ve L. Traube'nin gösterdiği gibi Latince AA önemli redaksiyon işaretleri gösterdiği için burada "Versiyon" kasıtlı olarak kullanılmıştır.8 Yunanca versiyonun bazı kısımları (Latince'nin redakte edildiği ve çevrildiği) Epiphanius, Panarion 3.66.6.1-11, 7.5, ve 25.2-31.5. Diğer Yunan yazarlar AA'nın bazı içeriklerini Epiphanius'ta bulduğumuz türden önemli alıntılar sunmadan kullanıyorlar. Kudüslü Cyril (MS dördüncü yüzyıl), Latince versiyonda bulunmayan, AA'da tartışıldığı anlaşılan İncil pasajlarından alıntı yapıyor. Bazı Kıpti kaynaklar da AA'nın içeriğine aşinalık göstermektedir.9 M.S. onuncu yüzyıl yazarı Asmoninalı Severus, Latince versiyonda eksik olan anlatı ayrıntılarını içermektedir ve Archelaus ile Mani arasındaki ilk tartışmanın ardından AA'nın içeriği hakkında hiçbir şey bilmiyor gibi görünmektedir.10 Jerome (De viris illustribus 72) AA'nın orijinal olarak Süryanice yazıldığını iddia etmektedir ve Kessler de bunu kanıtlamaya çalışmıştır.11 Ancak, tasviri göz önüne alındığında bu pek olası değildir. Egzotik bir yabancı dilin konuşmacısı olarak Mani ve daha sonraki Süryani yazarların içeriğinin bir kısmına eriştiği açık bir Yunanca dili.12 7 Beeson 1906'da düzenlenmiştir. 8 Kessler 1889, 166ff.; Traube 1903. 9 W. E. Crum, "Eusebius ve Kıpti Kilise Tarihçileri," İncil Arkeolojisi Derneği Bildirileri (Şubat 1907), 76-77; F. Bilabel, Ein Koptisches Fragment über die Begründer des Manichäismus (Veröffentlichungen aus den Badischen Papyrus-Sammlungen, Heft 3; Heidelberg, 1922), 8-16; W. Klein, "Ein koptisches Antimanichaikon von Shenute von Atripe," G. Wießner ve H.-J. Klimkeit, editörler, Studia Manichaica, II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus (Doğu Dinleri Çalışmaları, 23; Wiesbaden, 1992), 367-379. 10 AA'nın 43.3'te olası orijinal sonu hakkında Kevin Coyle'un, Beşinci Bölüm, 68 ve 76'daki gözlemlerine bakınız. 11 Kessler 1889, 87-157. 12 Lieu 1994, 46. Görünüşe göre AA, Ephrem Syrus gibi daha önceki Süryani yazarlar tarafından bilinmiyordu (ancak aşağıda Ephrem'de AA'nın Mani için anakronik tarihinin kopyasına bakınız). Pennacchietti, AA'nın kompozisyon dili olarak Yunancayı destekleyen başka bir kanıt olarak, Roma ve Pers toprakları arasındaki sınırı belirleyen nehir için Stranga adının kullanılmasına dikkat çekmiştir; bu, açıkça bölgeye ilişkin Yunanca kayıtlardan türetilmiştir (Pennacchietti 1988, 511).

--- SAYFA 18 ---

ARCHELAUS'UN EYLEMLERİNİN YERLEŞTİRİLMESİ 9 AA, içeriğinin bir kısmından MS 350 civarında yazan Kudüslü Cyril (Katekes 6.20-35) tarafından kullanıldığı için, dördüncü yüzyılın ilk yarısına tarihlenebilir. Her ne kadar bu, daha önceki bir kompozisyonu dışlamasa da, Eusebius tarafından yirmi yıl önce bilinmiyordu.¹³ Hegemonius, Archelaus'un İsa ile Mani arasındaki "üç yüz yıldan fazla" süreyi kastettiğini söyleyerek (AA 31.7) anlamlı bir hata yapmış ve karakterlerini istemeden dördüncü yüzyılın ikinci çeyreğindeki kendi zamansal mekânına yerleştirmiştir.¹⁴ Hegemonius'un kim olduğu, ne zaman veya nerede yaşadığı hakkında başka hiçbir bilgimiz yoktur. AA'nın Hayali Karşılaşma Ortamı AA'nın anlattığına göre, doğu Maniheizt Hristiyanlık ile Batı Ortodoks Hristiyanlığı arasındaki ilk karşılaşma, Mani'nin kendi sapkınlığını yayma niyetiyle Ortodoks topraklarını işgal etmesiyle Roma topraklarında gerçekleşti. Latince versiyonda bu akın Roma imparatoru Probus (MS 276-282) zamanında meydana gelmiştir. Ancak Ağırlıklar ve Ölçüler üzerine olan çalışmasında Epiphanius, AA olaylarını Gallienus'un (MS 260-268; De mensuris et Ponderibus 546-558) saltanatına yerleştirir. AA'yı başka bilgilere (şüpheli bir önerme) dayanarak düzeltmediği sürece, Epiphanius'un tarihini AA'nın Yunanca versiyonundan aldığı varsayılmalıdır. Bu, Valerian ve Gallienus'un ortak saltanatlarının dokuzuncu yılını, yani MS 262'yi, AA'da anlatılan olayların gerçekleştiği yıl olarak belirten Photius tarafından da doğrulanmış görünüyor.¹⁵ Asmoninalı Severus, tartışmayı Mani'nin otuz beşinci yılına yerleştirir, ancak bunun tam olarak ne zaman olacağını bilip bilmediği şüphelidir (yaklaşık 13. yüzyılda homoousios'un AA'da ortaya çıktığı iddiası). 36.8-9, metnin İznik sonrası olduğunu işaret eder (Lieu 1994, 46, 136) Bu terim İznik'te icat edilmemiştir ve AA'daki kullanımının bağlamı, bunun Maniheizt öğretide Kristolojik tartışmanın bir parçası olarak değil, tüm ruhların ortak tanrısallığı için bir isim olarak tanıtıldığını göstermektedir. Oğul'u "Babanın özsel bir parçası" olarak nitelendiren İchaeon dili (Poitiers'li Hilary, De trinitate 4.12, 6.5, 6.10; Hilary'nin savunması, "eşdeğer"i onaylarken "kısım" veya "kısım" dilini reddetmek anlamına gelir. 14 Tuhaf bir şekilde, Mani'nin aynı anakronik tarihlendirmesi Ephrem Syrus, Against'te tekrarlanıyor. Mani: "Mani'nin üç yüz yıl sonra gelen Paraclete olduğunu söylüyorlar" (Mitchell/Burkert, eds., cilt 2, xcvi-xcix). Ephrem bunun dışında AA hakkında hiçbir bilgisi olmadığını gösteriyor. 15 Photius, Narratio de Manichaeis recens repullulantibus, ed. l'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure," Travaux et Mémoires 4 (1970) 131-139.

--- SAYFA 19 ---

10 Jason Beduhn ve Paul Mirecki MS 251).16 Latince versiyonun, Mani'nin ölüm tarihiyle ilgili bilgilerle uyumlu hale getirmek için mutlak tarihi değiştirmiş olması mümkündür (örneğin, Eusebius, Chron. [Helm 1956] 223.25-26, Hist eccl. 7.30.22-31.2) ve belki de tartışmayı daha yakından ilişkilendirmek için. Mani'nin ölümüyle birlikte orijinal AA'dakinden daha fazla. AA, Epiphanius,17 Kudüslü Cyril (Kat. 6) ve Sokrates (Hist. eccl. 1.22) dahil olmak üzere, AA'nın Yunan tanıklarının çoğunda karşılaşmayı Kaschar () adlı bir şehirde gerçekleştirir. Bu referansı gerçek anlamda ele alırsak, tartışmayı güney Mezopotamya'daki aşağı Dicle nehrinde (sonraki İslami kuruluş olan el-Wit'in karşı yakasındaki) Kaşkar'a yerleştirir. Ancak bu bir sorun teşkil ediyor, çünkü olay akışı kasabanın sınırın Roma tarafında olduğunu açıkça gösteriyor, halbuki Kaşkar, Mani zamanında Pers toprakları içindeydi ve Mani'nin doğmasından bir yüzyıl önce, Trajan yönetimi altında sadece birkaç yıl boyunca bir Roma sancağı görmüştü -eğer o dönemde önemli bir yerleşim yeri olsa bile.18 İsmi bu biçimini orijinal olarak kabul edersek, o zaman Hegemonius'un kendisinin haberi olmadan tanınmış bir Mezopotamya şehrinin adını kullandığını hayal etmeliyiz. konumu veya koşulları. Latince el yazmaları kasabanın adını Carchar olarak verir ve bu biçimi daha sonraki Kıpti (örneğin, Shenoute)19 ve Yunan gelenekleri (örneğin, Photius) takip eder.20 Bu biçimin kaynaklanması için herhangi bir neden varsa, bunun izi Süryanice karka'ya (Arapça qasr) dayanmalıdır; Roma ve Pers sınır bölgelerinde kolayca bir düzine örneği bulunan "kasaba" anlamına gelen yaygın bir yer adıdır. imparatorluklar.21 Bazı araştırmacılar Carrhae'nin Latince metindeki "Carchar"ın arkasında durduğunu öne sürdüler. Bu fikir AA'nın ilk editörü Zacagni tarafından 1698'de ortaya atılmıştı ve diğerlerinin yanı sıra Fiey ve 16 Kessler 1889, 169 tarafından olumlu bir şekilde tekrarlandı. 17 So Pan. 3.66.25.5, 31.5; De mens. ve gölet. 548, 550. Tava. 3.66.32.1 okur. 18 Kaşkar'ın ancak erken Sasani döneminde önemli bir şehir haline geldiği görülüyor. Başlangıçta Dicle'nin batı yakasında inşa edilmiştir. Daha sonraki Sasani dönemindeki bir sel sırasında Dicle kıyılarını patlattı ve Kaşkar'ı doğu yakasında bırakan yeni bir kanala (belki de bir sulama kanalını takip ederek) yeniden yerleşti. Erken İslam döneminde, yeni kanalın batı yakasında yeni bir kasaba inşa edildi; bu, Kaşkar'ın nüfusunu yavaş yavaş çekip hayalet bir kasaba haline getirene kadar devam etti. Kasabanın sözde Hristiyan piskoposlarının bir listesi mevcuttur, ancak AA'nın geçtiği dönem için kesinlikle efsanedir, bu nedenle Archelaus'u orada aramak boşunadır. 19 Klein 1992, 374-375. 20 Astruc ve diğerleri, 1970, 135. 21 Lieu 1994, 45.

--- SAYFA 20 ---

ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ'ni 11 Pennacchietti.22 Mani ile Archelaus'un buluşmasını gerçek bir tarihsel olay olarak değerlendirmeden Samuel Lieu, yazarın niyeti olarak bu olası tanımlamayı desteklemiştir.23 Carrhae'nin Mani zamanındaki sınırla genel coğrafi ilişkisi (bunun Habur nehri olduğunu varsayarsak), yakındaki bir "bükülmüş" (stranga) su yolunun varlığı (Habur için geçerli) veya bölgedeki diğer bazı nehirler bu sınırı işaret ediyor ve Makedon sömürge nüfusunun varlığı, AA'nın tasvirinin tüm unsurları.24 Ancak Lieu, Carrhae'nin AA'nın oluşturulduğu dönemde bile önemli bir Hristiyan nüfusuna sahip olmadığı konusunda uyarıyor,25 dolayısıyla Hegemonius, Carrhae'nin fiziksel ortamını büyük ölçüde hayal edilen bir Hristiyan topluluğu ve liderliğiyle birleştirmiş olabilir. Hegemonius, Carrhae hakkında bildiği şeyleri alıp bunları anlatısı için kurgusal veya "tipik" bir mekan oluşturmak amacıyla kullanabilirdi. Lieu'nun önerdiği senaryo, AA'daki olayları tarihsel bir gerçek olarak veya Carrhae'yi hikayenin gerçek mekanı olarak almak yerine tercih edilmelidir. Yunancanın yozlaşması inanılır gibi değil, özellikle de bölgede böyle bir tanımlama yaparken atlamamız gereken bir düzine yer varken. Benzer şekilde, Habur Nehri'nin AA'nın tüm mesafelerinin hesaplanması gereken sınır hattı olduğu varsayımı, herhangi bir zamanda ve özellikle söz konusu zamanda böyle bir sınırı işaretlediğine dair kanıt bulunmadığı göz önüne alındığında, yanlış yönlendirilmektedir. AA, anlatımında iki yerleşim yerinden daha bahsediyor. Birincisi Castellum Arabionis. Kessler, bu bölgenin Mani'nin bir tür bölgesel merkezi olma rolüne dikkat çekerek, burayı Charax Spasinou ile özdeşleştirmeyi önerdi. İsmi bir Maniheist metinden alındığını düşünmüş ve hikaye üzerinde çalışmıştır.26 Nöldeke, Kessler hakkındaki incelemesinde, Fiey tarafından ele alınan Habur nehrinin batı yakasındaki (Notitia Dignitarum'da Oraba veya Horaba) Arap n önerisini sunmuştur.27 22 J. M. Fiey, Assyrie Chrétienne, cilt. III (Beyrut, 1968) 152-155; F. Pennacchietti 1988. 23 Lieu 1994, 45. Kessler, Kashkar'ın Carrhae ile karıştırılmasını AA'nın Latince çevirmenine bağladı ve bu şekilde şehrin adının çevrilmesindeki değişikliği açıklamaya çalıştı (Kessler 1889, 96-97). 24 Lieu 1994, 141. 25 Lieu 1994, 45, 142-143. 26 Kessler, 89-96. 27 Nöldeke, ZDMG 43 (1889) 541'de.

--- SAYFA 21 ---

12 jason beduhn ve paul mirecki Pennacchietti, Dura Europos'un belgelerinde “Kastel Ara”dan söz etmektedir.²⁸ Ancak AA açıkça burayı Roma-Sasani sınırını belirleyen nehrin hemen karşısında, yani Pers tarafında bir yerleşim yeri olarak tanımlamaktadır. Bu konum, orta Dicle'nin doğu kıyısındaki Dr Arab y (Castellum Arabionis, bu ismin Latince'ye birebir çevirisi olacaktır) ile özdeşleştiğine işaret etmektedir (bkz. Ammianus Marcellinus 25.6.9-11). Nöldeke, sonuçta, AA tarafından verilen tanımlamaya en iyi şekilde uyan Dicle Nehri boyunca bir yerleşimi tercih etmişti.²⁹ Bu, İranlılar için kendi toprakları ile Hatra ve Nisibis de dahil olmak üzere Kuzey Mezopotamya'daki Arap halkının toprakları arasındaki sınırı işaret ediyordu.³⁰ AA'da adı geçen diğer yerleşim biriminin adı Diodoris'tir. Ama burası sadece bir köy olduğu için (), tam olarak yerini bulmayı bekleyemeyiz. Son olarak AA, Roma ve Pers toprakları arasındaki sınırı belirleyen Kaşar/Carchar'dan beş gün uzaklıkta (yaklaşık 120 mil, 200 km) Stranga adlı bir nehre atıfta bulunur (AA 4.3; Pers'in Babil eyaletine ulaşmak için Kaschar/Carchar yakınındaki Diodoris köyünden altı gün ve gecelik bir yolculuk gerekiyordu: AA 63.1). Bu nehrin kimliğine ilişkin çeşitli önerilerde bulunulmuştur; böyle bir tanımlamayla ilgili her türlü soruna rağmen Habur en sık görülen nehirdir; görünüşe göre pek çok kişinin Habur'un Roma'nın İran ile olan sınırını işaretlediğine dair kesin kanaati nedeniyle. Öyle olsa bile, bu Mani zamanında ya da AA'nın oluşturulduğu dönemde değildi.³¹ AA'nın Mezopotamya ile İran arasında dikkatli bir ayırım yaptığını ve Stranga'nın özellikle Mezopotamya'nın Romalıların elinde olduğu iki bölge arasındaki sınırı işaretlediğinin söylendiğini belirtmek çok önemlidir (AA 4.1, 4.4). Bu ayırım hikayenin geçtiği andaki siyasi koşulları yansıtmaz. Roma Mezopotamya'sı 250'li ve 260'lı yıllarda Perslerin eline geçmiş ve 298'de Galerius tarafından yeniden ele geçirilmiştir.³² Aslında Stranga nehri, Ps.-Callisthenes'in Büyük İskender'in Tarihi (ed. Kroll, 2.14-15; Ermenice 28 Pennacchietti 1988, Ermenice 28 Pennacchietti 1988, 505-507. 29 Nöldeke, "Nachtrag zu der Anzeige von Kessler's Mani", ZDMG 44 (1890) 399, G. Hoffmann'ın görüşüne atıfta bulunarak. 30 Javier Teixidor, "Notes hatréennes", Suriye 41 (1964), 273-284, özellikle 280-284; Maricq, "Res Gestae Divi Saporis," Suriye 35 (1958), 295-360, alıntı 305 n5. 31 Bkz. Fergus Millar, The Roman Near East, 31 BC-AD 337 (Cambridge, 1993), 129, 181. 32 Millar 1993, 174.

--- SAYFA 22 ---

ACTS OF ARCHELAUS 13 versiyonu, 175-188),³³ klasik kaynaklarda daha çok Arax olarak anılır; her iki form da sonuçta İran ismi olan Arang'a kadar uzanır.³⁴ Nehir bu tür literatürde bazı efsanevi özellikler üstlenmiştir, ancak yine de Arrian'ın İskender'e Seferleri'nde Dicle'nin tanımını ve yerleşimini yakından yansıtmaktadır, 3.7-8.35 Her iki anlatımda da, üst kısımlarındaki tehlikeli derecede hızlı akıntıya dikkat çekilmiştir ve Gaugamela Muharebesi'nin kıyılarına yakınlığı dikkat çekti. Tüm bu coğrafi bilgileri doğrudan bir şekilde birleştirecek, Kaschar/Carchar'ı Hatra (her ne kadar 240-241'de yıkılmış olsa da), Singara ve hatta Nisibis ile özdeşleştirmemiz gerekir.³⁶ Ancak çeşitli bilgi parçaları bir arada pek iyi değil ve Hegemonius'un öyküsünün coğrafi ortamı hakkında tutarlı, eşzamanlı bilgilerle çalışması pek olası değil. AA'nın yerini belirlemeye çalışırken yalnızca yerdeki belirsizliklerle değil, aynı zamanda zaman değişkenleriyle de mücadele etmeliyiz. AA'da bariz anakronizmler var ve Hegemonius'un sınırın konumuna ilişkin algısının, anlatısının geçtiği zaman ile kendisinin arasındaki değişikliklerden benzer şekilde etkilenmiş olması mümkün. Roma ve Pers imparatorlukları arasındaki sınır, hikayenin görünürdeki tarihi ile AA'nın ilk dış tanıklığı arasında geçen yıllarda birkaç kez değişti. Severanların elinde bulunan ileri sınır, 250'li ve 260'lı yıllarda Persler tarafından istila edildi. Aurelianus 272 yılında Roma'nın doğu sınırını çok daha eski Part dönemi sınırına karşılık gelen bir hat boyunca yeniden kurdu. Etkili kontrol, Habur ve Fırat'ın birleştiği yerde, Callinicum, Carrhae ve Edessa'yı kapsayan, sınırın yine Samosata'nın kuzeyinde Fırat'ı takip eden Fırat ötesi kara parçasını tanımlayan Circesium'a kadar ulaştı. ³³ The Ps.-Callisthenes Alexander Romance'ın tarihi belirsizdir, ancak genel olarak MS 200 öncesine tarihlenir ve MS 300 civarında Julius Valerius tarafından Latince'ye çevrilmiştir (M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 2 ed., Münih, 1914, IV, I, 47-50). ³⁴ Nöldeke, "Nachtrag zu der Anzeige von Kessler's Mani", *ZDMG* 44 (1890) 399, Hoffmann'dan alıntı. Bkz. Markwart, Wehrot ve Arang. *Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran*, H. H. Schaeder, ed., Leiden, 1938, 116. ³⁵ Pennacchiotti, AA'nın Stranga formunu kullanmasını Ps.-Callisthenes'e bağlı olduğunu ve bu nedenle muhtemelen İskenderiye'de yazıldığını belirtmek için alır (Pennacchiotti, 511). ³⁶ Bölgedeki üçüncü bir yerleşim yeri olan (ıssız) Hatra'nın kuzeyinde ve Singara'nın güneyinde yer alan Ur, Julian'ın seferi sırasında görünüşe göre bir "Pers kalesi" idi (Am. Marc. 25.8) ve bu nedenle 298'de Galerius'un Narseh ile yaptığı anlaşma hükümleri uyarınca Pers kontrolünün batı boyutunu işaret ediyordu.

--- SAYFA 23 ---

14 Jason Beduhn ve Paul Mirecki, Narseh ve Galerius'un kuvvetlerinin 296 yılında karşı karşıya geldiği Fırat ötesi sınır bölgesindeydi ve Romalılar ciddi bir yenilgiye uğradı. Ancak Galerius 297-298'de saldırıya geri döndü ve bu sefer galip geldi. Sonuç olarak, sınır radikal biçimde doğuya doğru kaydı ve Roma'ya, Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki kuzey Mezopotamya'nın kontrolünü sağladı.³⁷ Galerius'un Dicle vadisindeki sefer rotası, Dicle'nin doğu kıyısında, Küçük Zab'ın güneyindeki iki komşu müstahkem yerleşimden geçiyordu: Karka ve Dr Araby; Roma'nın 363 yılında Julian'ın ölümünün ardından Dicle'ye doğru geri çekilmesine ilişkin daha sonraki raporlardan biliyoruz. (Ammianus Marcellinus 25.6.9-11).³⁸ Roma otoritesi gerçekten Dicle'nin doğu kıyısına kadar uzansın ya da uzanmasın,³⁹ bu yer adları Galerius'un seferinin resmi raporlarından ve aynı zamanda gazilerinin hikayelerinden tanıdık gelirdi. Akademik konsensüs artık AA'da tanımlandığı şekliyle olayların çekişmeli olduğu görüşünü sağlam bir şekilde benimsiyor. Hegemonius, iki kahramanın iki dünyanın sınırındaki rakip inançların çatışmasını canlandırabileceği hayali bir sahne oluşturmak için bölgesel gerçeklerden yararlandı. Her ne kadar sahne hayali olsa da, Hegemonius sadece takasın ayrıntılarını uydurmadı, aynı zamanda bunları Maniheist ve Maniheist olmayan, farklı değerdeki kaynaklardan türetti (aşağıya bakın). Bu gerçek, hikayedeki karakterlerin, mekanların ve bireysel olayların herhangi birinin bu tür kaynaklardan gelip gelmediği sorusunu gündeme getiriyor. Archelaus'un Eylemlerinin Yapısı ve Kaynakları AA'nın içeriğinin nasıl bölünmesi gerektiğine ilişkin farklı şemalar önerilmiştir. İçinde az çok farklı dört bölüm görmek mantıklı görünmektedir.⁴⁰ Bölüm I şunları içermektedir: (a) Marcellus'un girişini 37 Bkz. Millar 1993, 177-179. 38 Bkz. F.P. T. Sarre, ve diğerleri, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet (Berlin, 1911), cilt. 1, 66 n1. 39 Ammianus Marcellinus, Julian'ın seferi sırasında her iki kasabada da bir Roma garnizonunun varlığından söz etmez; ne de buralardaki Pers garnizonlarının üstesinden gelinmesi konusunda hiçbir şey söylemiyor. Bunlar, Galerius ve Narseh anlaşmasının şartlarına göre Romalılara devredildiği varsayılan Dicle-ötesi bölgelerdeki askerden arındırılmış yerleşim yerleri olabilir (Millar 1993, 178). Julian'ın ölümünün ardından II. Şapur tarafından bu bölgeler geri talep edildi (Am. Marc. 25.7): Arzanene, Moxoene, Zabdicene, Rehimene ve Corduene, Nisibis şehirleri, Singara ve Moor Kalesi ve on beş küçük kale. 40 Farklı bir dört parçalı bölme için bkz. Zittwitz 1873, 468-70.

--- SAYFA 24 ---

ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ 15 (1-3), (b) Mani'nin kendisine ve Mani'ye yazdığı mektup (4-6) ve (c) Turbo'nun Maniheist kozmogoninin özeti (7-13). Bölüm II, Archelaus ve Mani arasındaki ilk karşılaşmayı sunar (14-43.2). Bölüm III, (a) Mani'nin Diodoris'le olan ilişkisini (43.3-5), (b) aynı adı taşıyan Diodorus'un (ancak Yunanca Tryphon) Archelaus'a ve Archelaus'un ona yazdığı mektubu (44-51) ve (c) Mani ile Diodorus arasındaki yüzleşmeyi (52) kapsar; bunların hepsi (d) Mani'nin Archelaus'la ikinci karşılaşmasının (53-60) önsözüdür. Bölüm IV, (a) Archelaus'un Mani'nin öncüllerine, önceki yaşamına ve nihai ölümüne ilişkin sunumunu (61-66) ve (b) görüşlerinin diğer kafirlerin görüşleriyle karşılaştırmasını (67-68) içeren bir ekten oluşur. Düzenleme şu şekildedir: Bölüm I: Giriş a. Marcellus'un tanıtımı (1-3) b. mektup alışverişi: Mani ve Marcellus (4-6)⁴¹ c. Turbo'nun Maniheist kozmogoni özeti (7-13)⁴² Bölüm II: Archelaus ile Mani'nin Kaschar/Carchar'da ilk karşılaşması (14-43.2)⁴³ Bölüm III: Mani Diodoris'te a. Mani'nin Diodoris'e olan hakkı (43.3-5) b. mektup alışverişi: Diodorus ve Archelaus (44-51)⁴⁴ c. Mani ve Diodorus'un karşılaşması (52) d. Mani'nin Archelaus'la ikinci karşılaşması (53-60)⁴⁵ Bölüm IV: Sonsöz a. Mani'nin (61-66) biyografisi, kısmen Archelaus ile ikinci karşılaşmaya dahil edilmiştir⁴⁶ b. Mani'nin kafirler arasındaki yeri (67-68)⁴⁷ Hegemonius, Mani'nin Marcellus, Archelaus ve Tryphon/Diodoris ile karşılaşmalarının temel anlatı yapısıyla ilişkilendirilmelidir; bunlar arasında Marcellus'un tanıtımı (Ia: AA 1-3), Marcellus'un tepkisi ve Mani'ye mektubu (Ib'den: AA 6) ve Mani'nin Diodoris'e kaçıışı (IIla: 41) Bu bölüm için bkz. 42 Bu bölüm hakkında, bu cildin Dördüncü Bölümüne bakın. 43 Bu bölüm hakkında, bu cildin Altıncı ve Dokuzuncu Bölümlerine bakın. 45 Bu bölüm hakkında, bu cildin İkinci, Beş, Altıncı ve Sekizinci Bölümlerine bakın.

--- SAYFA 25 ---

16 Jason Beduhn ve Paul Mirecki AA 43.3-5). Daha da önemlisi, muhtemelen Archelaus ile Mani arasındaki ilk karşılaşmada (II: AA 14-43.2), Archelaus ile Tryphon/Diodorus arasındaki alışverişte (IIIb: AA 44-51), Mani ile Tryphon/Diodorus arasındaki yüzleşmede (IIIc: AA 52) ve Mani'nin Archelaus (IIId: AA 53-60). Bu materyal boyunca Hegemonius, hem onu belirli bir bakış açısına yerleştirmek hem de onu bir sahtekarlık ve şarlatanın işaretleriyle ilişkilendirmek anlamında Mani'yi dikkatli bir şekilde çerçevelemeye çalışıyor. J. Kevin Coyle'un bu cildin ikinci ve beşinci bölümlerinde ayrıntılı olarak incelediği gibi, böyle bir adam ile Archelaus gibi meşru bir Tanrı adamı arasındaki zıtlığı dikkatle işliyor. AA'nın içeriğinin geri kalanı (çoğunlukla Maniheist, ancak bazı ek polemik materyaller) Hegemonius'un dördüncü yüzyılın ilk yarısında erişebildiği kaynaklara bağlı görünüyor. Bu cildin üçüncü bölümünde, Iain Gardner, Mani'nin Marcellus'a yazdığı mektubun (Ib: AA 4-5), Hegemonius'un anlatısındaki yeni rolüne göre düzenlenmiş ve uyarlanmış olsa da, Mani'nin özgün bir mektubundan türetilmiş olabileceğini doğrulamak için nedenler buluyor. Altıncı bölümde Jason BeDuhn, Mani'nin Archelaus'la yaptığı tartışmalardaki argümanlarında (II: AA 14-43.2 ve IIId: AA 53-60) aynı mektubun büyük bir kısmını bulmayı öneriyor; bu mektup parçalara ayrılmış ve Mani'nin dualizm, Kristoloji, Eski Ahit tanrısının reddi ve İsa'nın yetkili bir yorumcusu olarak kendi rolü hakkındaki görüşlerine yönelik Hristiyan çürütmeleriyle iç içe geçmiş. Dokuzuncu bölümde BeDuhn, Tryphon/Diodorus'un Archelaus'a Eski Ahit'in Maniheist eleştirileri hakkındaki raporunun (IIIb: AA 44-45) bu konudaki otantik Maniheist materyalle yakından eşleştirdiğini ve muhtemelen Maniheist misyoner Adda'nın Eski ve Yeni Ahit Antitezleri kitabı (veya belki de Maniheistlerin Markion). Bu tür kaynakların, Hegemonius'un AA'da yarattığı proto-ortodoks Hristiyan konumundan dikkatlice hazırlanmış yanıtlarla karşılaştırılması, bize Hristiyan mirasına ve geç antik Batı Asya'daki dini hakimiyete yönelik iki karşıt iddianın keskin hatlarını görme fırsatı veriyor. Bu cildin yedinci bölümünde Kevin Kaatz, Maniheizmin kapsayıcı düalist çerçevesi içinde kendi yorum zeminini nasıl çizdiğini inceliyor. Sekizinci bölümde Timothy Pettipiece, aynı ikici çerçevenin, Ortodoks gelenekte bulunan görüşle kökten çelişen bir otorite görüşünü ve Tanrı'nın uygun niteliklerini nasıl ortaya çıkardığını araştırıyor.

--- SAYFA 26 ---

ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ'NİN YERLEŞTİRİLMESİ 17 AA'nın üç bölümü, eserin okuyucularının gözünde Hegemonius'un ana anlatısından her zaman ayrı kalmıştır. Araştırmacılar, Hegemonius'un ana anlatısına dahil ettiği bağımsız materyalleri yansıtmak için Turbo tarafından sağlanan Maniheizm anlatısını, Sisinnios'a atfedilen Mani anti-hagiografisini ve AA'nın sonunda diğer sapkınlıklar hakkındaki karşılaştırmalı tartışmayı uzun süre değerlendirdiler. Turbo'nun Maniheist inanç sistemi özeti (Ic: AA 7-13), dinin sentetik bir özeti olarak oldukça değerli bulunmuştur, ancak güvenilirliği açısından sorgulanmıştır. Bu cildin dördüncü bölümünde Tudor Sala, Turbo'nun diğer Maniheist kaynaklardan farklılığının, varsayılan normatif bir Maniheist mitteki hatalar veya kasıtlı çarpıtmalar olması gerekmeden, mitsel anlatıya özgü çeşitlilik modelleri ışığında nasıl değerlendirilebileceğini gösteriyor. M. Scopello, Turbo anlatımının Mani tarafından misyonerlik çalışmalarında kullanılmak üzere müritlerine verilen Maniheizm özetinden türetildiğini ileri sürmüştür.⁴⁸ Başka herhangi bir polemik anlatıya bağımlılık gösterilemez. Bu kısmen erken tarihini yansıtıyor olabilir; ancak şunu da söylemek gerekir ki, aynı konudaki birincil Maniheist kaynaklardan alınan varyasyonların hiçbiri açık bir polemik amacı taşımamaktadır. Bunun yerine, Turbo pasajının çeşitli özellikleri onu Arius Didymus ve Aetius gibi yazarlarda bulunan Helenistik felsefe okullarının özetleriyle karşılaştırılabilir doksografik bir anlatıma benzetmektedir.⁴⁹ Hegemonius bu tür bir özet özeti kullanıyor olabilir. Varsayımsal kaynak, Lycopolis'li İskender'in Maniheizm hakkındaki raporuna çok benzer; zira Hristiyanlık düşüncesinin bazı unsurlarının (örneğin, İsa, cennet, Adem ve Havva, Musa) farkında gibi görünmektedir; Hristiyanlığın ışığında bir karşılaştırma veya değerlendirme yapmamaktadır. İskender'in eseri, polemik yapmaya devam ettiği ve karşılaştırma yaparak Hristiyanlık hakkında ihtiyatlı bir şekilde olumlu yorumlarda bulunduğu için korunmuştur; Turbo pasajın arkasındaki kaynak bu özelliklere sahip olmadığı ölçüde, onu korumaya yönelik ilgi ve motivasyon azalıyordu. İki olası istisna dışında, daha sonraki hiçbir Manici karşıtı yazarın ⁴⁸ Scopello 2000, 542-543'e güvenmek yerine bu kaynağı doğrudan kullandığı gösterilemez. ⁴⁹ Bu öneri ve bu önerinin dayandığı bazı karşılaştırmalı gözlemler (kişisel iletişim) için Byard Bennett'e minnettarız.

--- SAYFA 27 ---

18 Jason Beduhn ve Paul Mirecki AA'nın kendisi. Olası ilk istisna P.Rylands Gr. 469, Roberts tarafından yayınlanmış, 23-27. satırlarda AA 10.6.50'de verilenle yakından eşleşen (boşlukta kaybedilenlere izin verildiğinde) bir "Ekmekten Özür" alıntısı yapılmıştır. Bununla birlikte, AA'daki bu ifadeye P.Rylands Gr.'de bulunmayan polemik niteliğinde bir ekleme vardır. 469 ("Bunu kendi kendine söylediğinde, onu getiren kişiye şöyle cevap verir: 'Senin için dua ettim' ve sonra kişi gider.")⁵¹ ki bu, Hegemonius tarafından eklenmediği sürece, kaynağının P.Rylands Yr. 469, tam tersi. İkinci olası istisna, "Beyaz Manastır"da bulunan, Paris Copte 1314 folia 157-158'de bulunan, L. Lefort⁵² tarafından yayınlanan ve daha sonra H. J. Polotsky tarafından Turbo pasajının paralel bölümlerine gösterilen⁵³ bir ortaçağ el yazmasından kısa bir metindir. Lefort, dahili kanıtlara ilişkin orijinal kompozisyonu dördüncü yüzyıla tarihlendirdi. Maniheizmler hakkındaki bilgilerin kaynağı olarak sanki bir çağdaşymış gibi Athanasius'a atıfta bulunuyor.⁵⁴ Polotsky, Athanasius'a yapılan atıf hakkında yorum yapmadan, metnin ya AA'nın kendisine ya da bu materyalin Epiphanius'taki alıntısına bağlı olduğunu varsaydı. Ancak paralelliklerin tümü Turbo pasajın içinde yer aldığından, Kıpti metninin Hegemonius'la paylaştığı bir kaynağa bağlı olması mümkündür. Paylaşılan kaynak Athanasius mu? Pek olası görünmüyor. Athanasius'un mektuplarında ve diğer yazılarında sık sık Maniheizm'den bahsetmesine rağmen, tek başına veya bir sapkınlıklar kataloğunun parçası olarak dinin sistematik bir açıklamasını yazdığı bilinmemektedir. Üstelik Turbo pasajının nispeten nötr tonu (ki bu Kıpti metninin paralelliklerinde yer almıyor), bu pasajın yazarı olarak Athanasius gibi birini akla getirmiyor. Bilginin Athanasius'a atfedilmesi gerekiyorsa, o zaman Athanasius'un kendisinin Hegemonius tarafından kullanılan aynı kaynaktan seçici olarak alıntı yapmış olması muhtemeldir (ikisi çağdaştır) ve Kıpti metninde bilgi ikinci elden bulunmaktadır. Pasaj aşağıdaki gibidir (italik AA ile paralelliklerle birlikte): 50 C. H. Roberts, Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester, III (Manchester, 1938), 38-46. 51 Vermes, 54. 52 As anhang to W. Bang ve A. von Gabain, "Türkische Turfan-Texte, 2," Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie 22 (1929), 429-430. 53 Polotsky 1932. 54 "Böylece, onların tüm kötülüklerini bilen biri tarafından, Rab'bin kutsal elçisi, başpiskopos Athanasius tarafından, onların dinsizliğinin büyüklüğü hakkında bilgilendirildik. Üstelik birçok kafirin hatasını onun mektupları aracılığıyla biliyoruz."

--- SAYFA 28 ---

ARCHELAUS'UN EYLEMLERİNİN YERLEŞTİRİLMESİ 19 Şimdi Maniciler, eğer ölen bir katilin ruhu ise, bunun bir cüzamlının bedenine nakledildiğini söylüyorlar (= AA 10.1). Ve yine ateistliklerine başvurarak, havanın hayvanların, insanların, kuşların, balıkların, sürüngenlerin ve dünyadaki her şeyin ruhu olduğunu söylüyorlar (= AA 10.8). Tıpkı bu bedenın Allah'tan değil, maddeden olduğunu, karanlık olduğunu ve yeniden karanlığa dönüştürülmesi gerektiğini söyledikleri gibi (= AA 10.8). Şimdi göklerin ve yerin Allah'tan olmadığını söylüyorlar (= AA 11.1). Kutsal peygamberlerin sözlerini, onlara uyanların öleceğini söyleyerek reddederler (= AA 11.3). Doksografik özetlerin doğruluğu, genellikle bir okulun öğretilerini önceden belirlenmiş bir dizi güncel kategoriye ayırma çabasından kaynaklanan bir tesadüfi kaliteye sahiptir: kaç tane ilk ilke/tanrı? evreni oluşturan başlıca unsurlar nelerdir? kozmosun oluşma şekli neydi? Çeşitli doğal olaylar veya süreçler için hangi açıklama verilmiştir? insanlığın ve dünyanın kaderi nedir? Diyet ve etik öğretiler nelerdir? Kurucunun kaç tane diadochoi'si vardı ve başlıcaları kimlerdi? Anlatımda Maniheist konumun birkaç yanlış temsili bulunur ve bunların hepsi Sala tarafından araştırılan türden anlatı seçeneklerine atfedilemez: Maniheizm'in maddi ve etik düalizmi, yapay olarak "iki tanrı" ile ruh ve beden arasındaki karşıtlığa indirgenir (7.1); Beş elementin sayımında madde (Latince materia, Yunanca) yanlışlıkla havanın (7.3) yerini alır; Ruhların arınması ve kurtarılması için mekanizmayı Yaşayan Ruh'tan ziyade İsa'nın inşa ettiği söylenir (8.5); seçilmişlerin sayısının yalnızca yedi olduğu söylenmektedir ki bu muhtemelen Mani'nin etrafındaki iç çemberi oluşturan on iki öğretmenin çarpıtılmasıdır (11.4). Bu yanlış beyanlar yalnızca olgusal hatalardır ve herhangi bir kesin polemik amaca hizmet etmez veya belgenin ilerleyen kısımlarında gelecekte herhangi bir polemik çizgisi oluşturmaz. Görünüşe göre Hegemonius, Maniheizm'i başlangıçta herhangi bir önemli Hristiyan unsurdan yoksun, Hristiyan izleyiciyi yoldan çıkarmak amacıyla stratejik olarak Hristiyanlaştırılmış dini bir sistem olarak tasvir etme yönündeki anlatı niyeti için böyle bir kaynağı ideal bulmuştur. Doksografik rapor ya Hristiyan olmayan biri tarafından ya da en azından Maniheizm'in Hristiyan unsurlarına odaklanmaya ilgisiz biri tarafından kaleme alındığı için, Hegemonius'un Mani'nin öğretilerinin gerçek yüzü olarak ortaya koymak istediği şeyi tam olarak sağlıyordu. Onu çürütmek için şekillendirmeye ihtiyacı yoktur, çünkü onu çürütmeye ihtiyacı yoktur. Maniheizm'in Hristiyan unsurlardan nispeten yoksun bir açıklamasını sunarak onun daha geniş planındaki amacına hizmet ediyor.

--- SAYFA 29 ---

20 Jason Beduhn ve Paul Mirecki "Barbarların" kozmogonik görüşlerine ilişkin benzer türden bir doksografik açıklama, Mani'nin diğer kafirlerle benzerliğini göstermeye hizmet eden anlatıya bir tür ek olarak AA'nın sonunda bir yer bulur (IVb: AA 67-68). Hegemonius kozmogoniye, kasıtlı olarak Pers olarak yanlış tanımladığı ilk gnostik Basilides'e atfeder ve ardından Maniheist görüşlerle önemli paralellikler taşıyan bir pasajı alıntılama devam eder. Mani, daha önceki kafirlere bağımlı olan ve son zamanlarda ortaya çıkan bir kişi olarak karşımıza çıkıyor. Ancak Byard Bennett'in bu cildin on birinci bölümünde gösterdiği gibi, her şey görüldüğü gibi değil. Bu pasaj orijinal olarak Basilides'ten gelse de (ve dolayısıyla Turbo'nun Maniheizm açıklamasını sağlamak için kullanılanla aynı olamayacak kadar erken bir kaynaktan), Basilides'in kendisinin görüşlerini değil, daha ziyade onun belirli "barbar" kültürlerde bulunan -ya da en azından felsefi fikirlerin yansımalarının çeşitli antik ve egzotik kültürlerle yansıtıldığı tanıdık bir felsefi dolaylı kinaye ile onlara atfedilen- ikici fikirlere ilişkin raporunu temsil eder. Bennett'in gösterdiği gibi, bu sözde "barbarların" izleri, Helenistik dünyaya ilişkin Orta Platoncu spekülasyonlara kadar uzanıyor. Mani'nin polemik dolu biyografisi ve onun sapkın öncülleri (IVa: AA 61-66) uzun süredir araştırmacıları büyülemiştir. Mani'yi karalama ve itibarını zedeleme niyetinden emin olsalar da, onun renkli kurgusundan doğru ve değerli bilgilerin çıkarılıp çıkarılamayacağını merak ettiler. Anlatı, Maniheist topluluğun lideri olarak Mani'nin halefi olduğunu bildiğimiz ancak AA'da Maniheizmi terk etmiş biri olarak tasvir edilen Sisinnios'tan başkasına atfedilmiyor. İki bölüme ayrılmıştır; ilki, AA'nın önceki bölümlerinde (AA 61-65) anlatılan karşılaşmaya kadar Mani'nin kökenleri ve kariyeri hakkında bir açıklama yaptığını iddia ederken, ikincisi onun piskopos Archelaus'un elindeki yenilgisinden sonra Pers topraklarına döner dönmez tutuklanmasını ve idam edilmesini anlatmayı iddia eder (AA 66). Bu anlatının ilk bölümünde, egzotik ve şüpheli dini şahsiyetlerin Mani'nin öncülleri olarak tanımlanması, Zerdüş't ve Buda gibi kendisinden önce gelen peygamberlerin otantik Maniheist anlatılarının polemiksel bir çarpıtması gibi görünmektedir. Bu cildin onuncu bölümünde Paul Mirecki, bu hayali atalardan biri olan Terebinthus'un öyküsünde yazarın, dönemin Yunan büyülü papirüslerinden bilinen özgün esrik yükseliş uygulamalarına olan aşinalığını tespit ediyor. Dini açıdan saygın vizyoner yükseliş ile büyücülerle ilişkilendirilen kendini yücelten büyüsel savaş arasındaki kötü tanımlanmış sınırı araştırıyor ve Hegemonius'un, Mani ve atalarının ruhsal deneyimlere ilişkin iddialarını itibarsızlaştırmak için bu sınırı nasıl manipüle ettiğini gösteriyor.

--- SAYFA 30 ---

ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ'NİN YERLEŞTİRİLMESİ 21 Mani'nin kendi yaşamının bu anlatımdaki tasviri, hem Kıpti hem de Orta İran Maniheist literatüründe bulunan Mani'nin misyonları ve ölümüyle ilgili anlatıyla pek çok temas noktasına sahiptir; örneğin Mani'nin İran'daki başlığı kirbakkar, Corbicius (AA 64.2-3) olarak çevrilir; öldüğü zamanki yaşı yaklaşık altmıştır (AA 64.4), yeni başlangıçlar için kilit müritlerin gönderilmesi. Adda ve Thomas (AA 64.4, 64.6) adlı misyonerler de dahil olmak üzere misyonerlik raporları, öğrencilerinden misyonerlik raporları alması ve onların kullanımı için metinler hazırlaması (AA 65.1-6), Hristiyanların Paraklit beklentisiyle yakın özdeşleşmesi (AA 65.6), kraliyet sarayında şifacı olarak faaliyetleri (AA 64.7) ve saraydaki hoşnutsuzluğunun kraliyet ailesinden bir ölümle ilişkilendirilmesi (AA 64.8, 66.3), ağır zincirlere vurulması (AA 64.9) ve cesedinin başkentin kapılarında sergilenmesi ve sergilenmesi (AA 66.3). Bilgilerin bu kadar yakın yazışması göz önüne alındığında, Hegemonius'un şunu yazarken gerçekten kendisinden mi bahsettiğini merak etmek gerekir: "Archelaus bunu daha sonra öğrendiğinde, bunu daha önceki incelemeye ekledi" (AA 66.4). Bu biyografinin ikinci kısmına (AA 66) uygun olarak, Maniheist kaynaklar Mani'nin ölümünden önceki aylarda Dicle'nin orta nehri boyunca uzanan bölgelere yerleştirdiğini belirtir. Kıpti Vaazları, 42 vd., Mani'nin Pers imparatorluğunun doğu bölgelerine seyahat etmekten geri çevrildiği söylenir. Daha sonra kuzeye dönerek Dicle üzerinden önce Ktesiphon'a, ardından da "Pargalia" denilen yere gitti. AA 65.7'de Mani, rüyasında Pers imparatorunun kendisine zarar vermek niyetinde olduğu konusunda uyarıldıktan sonra kuzeye, Castellum Arabionis'e gider. Maniheist anlatı ile AA'nın verdiği yerler oldukça iyi örtüşüyor. Eğer AA'nın Castellum Arabionis'i D r Araby ise, bu şehir Homilies'te açıkça Pargalia olarak belirtilen bölgeye, yani Dicle boyunca Kholassar veya Khalassar'ın (Diala nehri havzasındaki bir şehir) kuzeyinde ve Küçük Zab nehrinin güneyindeki bir bölgeye düşecektir. Peutinger masasının bu konumunda bir "Phalcara" vardır.⁵⁵ Maniheist anlatımda Mani, görünüşe göre imparatorun çağrısına yanıt olarak Pargalia'dan güneye döner. AA'da Castellum Arabionis'te tutuklanır ve zorla başkente götürülür. İmparatorla buluşması, ölümü ve ölümü her iki anlatımda da devam etmektedir (Maniheist anlatı, Mani'nin hapishanede öldüğünü ve ölümünün otopsi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır; bu, AA 66.3'te belirsiz bırakılmıştır). Hegemonius'un -doğrudan ya da başka bir polemikçinin aracılık ettiği- Maniheist kaynaklara dayanması açık görünüyor. ⁵⁵ Pargalia ve Phalcara'nın tanımlanması ilk olarak Schaefer apud Polotsky, Homilies 44n tarafından önerilmiştir.

--- SAYFA 31 ---

22 Jason Beduhn ve Paul Mirecki Antik bir metindeki her yön değişikliğinin arkasında farklı kaynaklar olduğunu varsayarken dikkatli olunması gerekirken, birçok antik metnin, eski modellerden alınan parçalardan yeni bir otomobil inşa etmeye benzer bir süreçle oluşturulduğu da doğrudur. AA böyle bir sürecin kaynak izlerini taşıyor. Hegemonius, görünüşte etkili bir polemik aracı ortaya çıkarmak için, bazen ustaca, bazen de gelişigüzel bir şekilde çeşitli parçaları bir araya getirdi. Bunu yaparak, iki inanç arasındaki tarihsel karşılaşmanın kontrolünü ele geçirmeye ve bunu kendi avantajına olacak şekilde yeniden yazmaya çalıştı. Çalışmaları, aynı zamanda rakiplerinin sesini büyük ölçüde susturan girişiminin nihai başarısının bir göstergesi olarak korunmuştur. Daha sonraki tarihin büyük bölümünde, Maniheistler yalnızca Hegemonius ve onun gibi diğer Hristiyan polemikçilerinin seslerinin duyulması gerektiğine karar verdikleri şekilde konuşabildiler. Ancak kendi zamanlarında etkili olmak ve kendi inançlarının sınırlarını güçlendirmek için bu Hristiyan yazarların Maniheist rakiplerinin bazı iddialarına ve suçlamalarına yanıt vermeleri gerekiyordu. Bu, amaçları doğrultusunda ne kadar kısaltılmış ve çarpıtılmış olursa olsun, gerçek Maniheist retoriğin parçalarını kendi anlatımlarına dahil etmelerine yol açtı. Dolayısıyla, AA ve buna benzer metinler üzerinde bir arkeoloji yaparak, Maniheizm ile Hristiyanlık arasındaki karşılaşmayı o dönemde ortaya çıktığı şekliyle kısmen yeniden inşa etme, katılımcıların onları bölen temel konular olarak gördüklerini anlama, her iki tarafın kendi konumunu savunmaya ve hâlâ kararsız olan genel nüfusu ikna etmeye çalıştığı retorik stratejileri görme ve birbirleriyle karşılaşmada kendilerini tanımlama sürecindeki iki dine bir göz atma fırsatına sahibiz.

--- SAYFA 32 ---

İKİNCİ BÖLÜM Tereddütlü ve Cahil: ARCHELAUS'UN FELÇİLERİNDE MANİ'NİN PORTRESİ J. Kevin Coyle Archelaus'un Elçilerinin (AA) erken dönem Hristiyan sapkınlık biliminde son derece etkili olduğu yaygın bir durumdur; Bu etkinin esasen eserin Maniheist kozmogoni ana hatlarına ve Mani hakkında sağladığı biyografik ayrıntılara kadar uzanması da basmakalıp bir durumdur.¹ Burada, AA'nın iç yapısını ve amacını daha iyi anlamanın bir yolu olarak, bu ayrıntıların ardındaki gündeme ve aktarmaya çalıştıkları Mani'nin genel resmine bakacağım.² Düşmanları Tanıtmak Hem düşmanlar, hem de Mani ve Archelaus, yazarın onlardan gitmesini istediği şekilde tanıtılıyor. açık. Okuyucu, Mani'yle ilk kez 4. bölümde tanışır ve burada hızla olumsuz bir duruma düşer: "Onu [Marcellus'u] kendi doktrininin ağlarına nasıl tuzağa düşürebileceği konusunda çok ciddi bir şekilde kendi kendisiyle tartıştı" (AA 4.1).³ Bu, Mani'nin Marcellus'a yazdığı mektubunda itirazına rağmen, burada 1 Korintliler 7:35'ten alıntı yaparak, 1 Bkz. M. Scopello 2000, 541-44. 2 AA'da Maniheizm'in kurucusuna verilen isimler Manes ve Manichaeus olmasına rağmen, ona modern bilim adamları tarafından genellikle Mani denmektedir ve ben burada onu, alıntı yapılan pasajların başka bir biçim içermesi dışında, bu şekilde adlandıracam. Mani'den yalnızca vokatifte "Manichaeus" olarak bahsedilir, 20.1 ve 26.2'de (27.1'de ona "Manes" diyen yargıçlar tarafından) ve 27.8, 54.3 ve 58.11'de (aksi halde ona "Manes" diyen Archelaus tarafından). Anlatıcı her zaman "Yeleli"den söz eder. 3 Vermes, 39 (Beeson 1906, 4.23-24: plurimum ipse secum volubat quemadmodum eum doctrinae suae posset laqueis inretire). Marcellus aynı zamanda birçok yorumcunun işaret ettiği gibi Petrus'un İşleri'nde Simon Magus'u Roma'da karşılayan tanınmış vatandaşın adıdır. Bkz. B. R. Voss 1970, 150-51. Simon'la daha fazla bağlantı için bkz. Spät 2004, özellikle. 5-18. Lim 1996, 262 n21, her iki durumda da "meselenin yerel ileri gelenlerin güvence altına alınması olduğunu" gözlemliyor. Her durumda, iki Marcellus arasındaki bağlantı kasıtlıdır. Bkz. AA 3.5 (Beeson 1906, 4.11-12: Marcelli veteris imitatus exempla).

--- SAYFA 33 ---

24J. Kevin Coyle'un kimseye tuzak kurmasına gerek yok (AA 5.6).4 Ama eğer gerçekten bir tuzakçıysa, temkinli (korkak?) biri olarak tasvir edilir: "beklenmedik ve ani bir yaklaşımın kendisine zarar verebileceğinden korkuyordu" (AA 4.2).5 Sonra, Lieu'nun söylediğine göre "açıkça amaçlanan" Mani'nin görünüşü var, "hâlâ düşman olan İran'la olan bağlantılarını vurgulamak." İyi bilinen açıklama burada tekrarlanabilecek kadar kısadır (AA 14.3): Halk arasında genellikle trisol olarak anılan bir tür ayakkabı giyiyordu; ayrıca görünüşte ruhani görünen rengarenk bir pelerini vardı; elinde abanoz ağacından çok sağlam bir asa tutuyordu; sol kolunun altında bir Babil kitabı taşıyordu; bacakları farklı renklerde pantolonlara sarılmıştı; bir bacağı kırmızı, diğeri yeşil; ve bütün görünüşü eski bir Pers büyücüsü ya da savaş ağası gibiydi.7 Bu tanımlamaya başka bir yerde değindiğim için, burada sadece şunu belirtmem gerekiyor ki, anlatının tarihselliği bir yana,9 Mani'nin bir çeşit savaş ağası ya da büyücüye (artifex) benzediği şeklindeki gereksiz yorum, bir yandan onun yabancılığını artırmayı, diğeri yandan da bir doktor olarak itibarını zedelemeyi amaçlıyor olabilir.10 "Carchar"ın başka türlü bilinmeyen piskoposu Archelaus, "Manes'e kostümü ve görünüşü nedeniyle saldırmaya içten içe istekliydi" (AA 14.4).11 Aslında Archelaus 4'e kadar şımartıyordu. Bu unsur aynı zamanda Mani'nin mektubunun başında da yer alıyor (AA 5.1, Vermes, 41): "Işığın Sağ Eli seni kötü olanın tuzaklarından korusun" (Beeson 1906, 5.27-6.17:). dextera lucis konservatuarı). Bu pasaj aynı zamanda Yunanca'da da varlığını sürdürmektedir. Archelaus ikinci karşılaşmada tuzak temasını ele alıyor (AA 59.11). 5 Vermes, 39 (Beeson 1906, 5.2-3: verebatur enim ne forte inproviso et subito ingressu malum sibi aliquod nasceretur). 6 Lieu, Vermes'te, 58 n81. Bkz. Scopello 2000, 537-38. 7 Vermes, 58 (Beeson 1906, 22.25-23.1: habebat enim calciamenti genus, quod trisolium vulgo appellari solet; pallium autem varium, tamquam aërina specie; in manu vero validissimum baculum tenebat ex ligno ebelino; Babylonium vero librum portabat sub sinistra ala; crura etiam bracis obtexerat colore diverso, quarum una rufa, diğeri adıyla velut prasini coloris Erat; Persae arti cis et bellorum ducis videbatur). 8 Coyle 2004. 9 Lieu 1986, 489-90, "Carchar" da dahil olmak üzere tüm açıklamayı kurgusal olarak değerlendirmektedir. Simon Magus'un anlatımlarının etkisini gören Spät 2004 de öyle. Bu daha önce F. C. Baur tarafından önerilmişti, Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, Tübingen, 1831 (repr. Göttingen: 1928; Hildesheim ve New York: 1973), 467-75. Anlatımın tarihselliğiyle ilgili diğeri ilk görüşler için bkz. Pennachietti 1988, 504-05; ve bu cildin Birinci Bölümü. 10 Maniheist kaynaklarda bir doktor olarak Mani hakkında bkz. Coyle 1999, özellikle. 146-51. 11 Vermes, 59 (Beeson 1906, 23.3: inveni in eum animourgebatur ex ipso habitu ac specie eius).

--- SAYFA 34 ---

başından beri tereddütlü ve cahildi. Daha rakibini görmeden, Marcellus'un yüksek sesle okuduğu şekliyle, Mani'nin mektubuna tepkisi anında oldu: "İçeriği okundukça hiç zevk almadan aldı ve mektubun yazarını ele geçirmek için can atarak kafesteki bir aslan gibi dişlerini gıcırdattı [bkz. 1 Pet. 5:8]" (AA 6.1).¹² Yine Turbo'nun Maniheist kozmogoni hakkındaki açıklamasını duyan Archelaus "büyük bir heyecan içindeydi". öfkelenildi" (AA 14.1).¹³ Bunu, hem sakın hem de sakinleştirici kalan, meslekten olmayan Marcellus ile karşılaştırın (AA 14.1). AA'nın yazarı, potansiyel olarak zarar verici bir karşılaştırmının farkına varmış gibi, Archelaus'un özdenetim eksikliğini kabul ederken, ilginç bir benzetme yardımıyla davranışını mazur göstermekte acele eder: "Kurtlar tarafından tuzaklar kurulduğunda, bir çobanın koyunları için endişelenmesi gibi, Archelaus da halkı için kaygılanırdı" (AA 14.1).¹⁴ İlk Karşılaşma Archelaus ve Mani arasındaki iki karşılaşmanın girişi böyledir. Mani ilkine klasik Maniheist tarzda, kötülüğün kökeni ve düalizm meseleleri üzerinden başlar.¹⁵ Ancak kendisine sorulan ilk soruyla kafası karışır: "Manes bunun üzerine tereddüt etti çünkü bir cevap bulamadı. Çünkü her iki cevaptan da çıkacak sonucu inceliyordu ve pozisyonunu yeniden düşünüyordu" (AA 17.5);¹⁶ ve karşılaşma sırasında tekrar tereddüt edecek (AA 18.2). (Burada, daha önce 4.2'de olduğu gibi, yazarın Mani'nin kafasında neler olup bittiğini bildiğini varsaydığını görüyoruz; ayrıca bkz. 53.2). ¹² Vermes, 42–43 (Beeson 1906, 8.6–8: Archelaus vero ea quae lecta sunt non libenter amplexus velut leo conclusus dentibus infrendebat, auctorem epistulae sibi desiderans dari). ¹³ Vermes, 58 (Beeson 1906, 22.16: vehementer accendebatur). ¹⁴ Vermes, 58 (Beeson 1906, 22.18–19: Archelao autem erit cura pro populo, tamquam pastori pro ovibus, cum luporum parantur insidiae). Vermes'in buradaki çevirisi biraz yanıltıcıdır. ¹⁵ Bkz. Lim 1995, 89 (kötülük) ve 75 (düalizm). ¹⁶ Vermes, 65 (Beeson 1906, 28.8–10: At vero Manes remoratus est non inveniendo responsum; intuebatur enim quod ex utroque resultretur, retractans). Bu, Turfan fragmanı M 6041, R18 (1377)–V5 (1395), Sundermann 1981, 86–89 (= 4b.1)'de, Mani tarafından dünyanın kökenlerini açıklaması konusunda kendisine meydan okunduğunda Hintli (ya da İranlı?) bilge Gwndyş'in tepkisidir. Bkz. Lim 1995, 86: "Birini kelimenin tam anlamıyla aphnia durumuna indirgemek, kamusal bir tartışmada tam bir çürütme ve zaferdi. Ayrım gözetmeyen bir dinleyici kitlesi için, başarının kişinin kendi argümanlarından mı yoksa ilahi müdahaleden mi geldiği pek önemli değildi."

--- SAYFA 35 ---

26 j. kevin coyle Bunun tersine Archelaus soğukkanlılığını kaybeder ama kendine olan güvenini asla kaybetmez. Açılış kumarı bunu zaten kişisel kılıyor. Mani'nin "delilik dolu" görüldüğünü ve öğretisinin "grotesk" olduğunu (AA 17.3) söylüyor.17 O, "çılgın" ve unutkandır (AA 17.7;18 bkz. 59.10) ve sinsî bir yalanlayıcıdır (AA 26.6).19 Şu ana kadar standart sapkınlık karşıtı söylemde20, Mani'yi cahil ve zekası yetersiz olarak adlandırır (AA 27.3).21 O, "sahte bir Mesih ve sahte bir peygamberdir" (AA 39.9;22 bkz. 42.11), bir Şeytan ve "Deccal'in aracıdır" (AA 40.1-2; bkz. 64.9).23 O, Marcion, Valentinus ve Basilides'ten (AA 42.1) daha sapkın ve daha düşük zekalıdır. O, barbar bir Pers'tir (AA 40.5), "Barbar bir rahip ve Mithras'la komplocudur" (AA 40.7).24 Ve daha önce Archelaus, yargıçlara (daha fazla kanıt olmadan) "bu açıklamaları yapmamın benim için yeterli olduğunu" bildirir. . . bireyler) bu karşılaşma için tarafsızlık yanlısamasını yansıtacak şekilde seçilmiştir.26 Açıkça pagandılar (dinsel Yahudi olmayanlar, AA 14.5;27 ayrıca bkz. 18.1), fakat aynı zamanda kimin tarafında oldukları da tartışmanın başlarında açıktır. Hatta Kutsal Yazılardan (AA 25.1 ve 41.2) alıntı bile yapıyorlar! - bir örnekte, uygun bir şekilde Archelaus'un şu sözlerine yol açıyor: "İncil çoktur 17 Vermes, 65 (Beeson 1906, 27.30-28.2: Insaniae magis quam prudentiae videtur mihi plenus iste [. . .] Ingentem doctrinam ferens ades). 18 Vermes, 65 (Beeson 1906, 28.15-16: Videris mihi delirus esse et obliviscens propositum tuum). 19 Beeson 1906, 39.4: nolo moretur hic per dus, sed iam con teatur dualitatis suae in unum refusam esse substantiam). 20 Bkz. genel indeks. A. Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque (Ile-IIIe siècles) (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 110-111), Paris, 1985, s.v. 21 Bkz. Archelaus'un küçümseyici tonu 27.4. 22 Vermes, 105 (Beeson 1906, 58.14: falsum Christum et falsum Prophetam), 23 Vermes, 104 (Beeson 1906, 59.1-3: anathema es, Satana [. . .] Vas es Antichristi). "Kap" referansı Mani'nin adına dayanmaktadır: bkz. Coyle 2004, 222. 24 Vermes, 105 (Beeson 1906, 59.27-28: o barbare sacerdos Mithrae et conlusor), 25 Vermes, 108 (Beeson 1906, 61.30-31:). ista me suf cit protulisse. 1978, 69)? 27 Voss 1970, 155, heterodoks bir hareketin kurucusuyla ortodoks bir piskoposun katılımı göz önüne alındığında, yargıçların varlığının çok önemli olduğunu düşünüyor. Ancak bu, kalabalığın yargıç olduğu ikinci karşılaşma için geçerli olmayacak. Pace Lieu 1994, 134, metin yargıçların pagan olduğunu ima etmekten fazlasını yapıyor.

--- SAYFA 36 ---

kararsız ve cahil 27, ondan çok sizin tarafınızdan daha iyi anlaşılır" (AA 25.3; bkz. 26.1 ve 29.4). 20. bölümde Mani'nin tek kelimeyle yanıtladığı önemli bir soru ortaya koyarlar, Archelaus'un yanıtı ise üç bölüm sürer. 41.1'de Archelaus konuştuğunda "sanki Havari Pavlus konuşuyormuş gibi" derler.28 Bu hayranlığa, Yargıçları "mükemmel beyler ve en bilge dinleyiciler" (AA 20.3)29 ve "Tanrı'nın sağlayabileceği entelektüel açıdan en yetenekli kişiler" (AA 26.7;30 bkz. 30.1) olarak nitelendiren Archelaus, bu aşkta Mani yabancıdır ve her iki karşılaşmada da metnin onun ifadeleri için sağladığı alana baktığımızda, onun diğerlerinde olduğu gibi bu açıdan da öyle olduğunu görürüz; Üstelik, "Hegemonius'un" kesin gündemi ne olursa olsun, bu makaleye eklenen tablonun da gösterdiği gibi, konuşmanın çoğunu kimin yapacağı başından beri açıktır. Dolayısıyla bu, Mani'nin takipçilerinin zorlu Augustine'e karşı bile uzun uzun konuşmasını sağlayan, bildiğimiz Maniheist tartışma tekniği değildir.32 Mani halka açık bir gösteri peşinde değildi: tartışma. İkinci Karşılaşma İlk karşılaşma sırasında, toplanan halk, Archelaus'u bir kez alkışlamak ve aynı zamanda Mani'yi ele geçirmek için harekete geçmek (AA 23.1) dışında pasif kalır; karşılaşmanın sonunda (AA 43.1) bunu tekrar deneyecekler ve Mani'yi "Carchar"da kaybeden ilan edildikten sonra (halk tarafından, 28 Vermes değil, not edelim) şaşkınlık içinde kaçmaya zorlayacaklar. 106 (Beeson 1906, 60.5: Sicut ex te comperimus, tamquam apostolo Paulo dicente. . .). 29 Vermes, 69 (Beeson 1906, 31.19-20: optimi viri et prudentissimi denetçileri). 30 Vermes, 78 (Beeson 1906, 39.8-9: iudices, quos deus plenissime repletos intellectu misit). Belki de Archelaus yargıçların tarafsızlığından tamamen emin değildir: sonuçta onu bir noktada doğru yola yönlendirirler (34.1). 146-49. 32 Augustine'in Maniheistler Felix ve Fortunatus ile kamuya açık tartışmaları hakkında bkz. Decret, 1970, özellikle 39-50 ve 71-89; ve Lim 1995, 93-96 ve 99-102. Bütün bunların Mani'nin başına gelmesi alışılmadık bir durumdur. 1970, 151-52, şunu belirtir: "Für das beispielhaft erbauliche Moment ist von Bedeutung, daß nicht irgendein Manichäer, sondern Mani selbst es ist, der überwunden wird. Dabei ist nicht so sehr die Argumentation wichtig, sondern die Tatsache der Disputation und, selbst-verständlich, der Überwindung des Widersachers." Maniheistlerin kamusal tartışmaya çekilme konusundaki isteksizliği hakkında bkz. Lim 1995, 86.

--- SAYFA 37 ---

28j. Kevin Coyle hakimler, 43.1), papazı (Latince Diodorus, ancak Epiphanius'un bildiği Yunanca versiyonunda Tryphon) Mani'nin görünümünden ve elbisesinden oldukça etkilenmiş görünen "Diodoris"te ortaya çıkar (AA 44.4). "Carchar"da Archelaus papazdan bir mektup alır ve ona cevap verir ("brie y" diye iddia eder 46.3'te, altı bölüm devam etmeden önce: bkz. 51.8). Bir süre sonra Diodorus ve Mani arasındaki tartışmalı karşılaşmanın ilk günü gelir, ancak bu tamamen tek taraflıdır: Sonuç olarak, Mani'nin tek bir kelime bile söylemediği bildirilmesine rağmen, ilkinin ikincisini mağlup ettiği söylenir (AA 52.2). Bu yüzleşmenin ikinci günü başlarken, Archelaus beklenmedik ve habersiz bir şekilde tartışmanın gidişatını devralacak şekilde ortaya çıkar. Bu etkinlik için toplanan halk bu yeni gelişme karşısında çılgına dönüyor (AA 53.3), Archelaus'u sanki bir havariymiş gibi selamlıyor (AA 53.4); bu sefer tek yargıç onlar olacak, ama ilk karşılaşmadakilerden pek de daha az taraflı değiller (bkz. 56.1).³⁴ Mani yine isteksizlik gösteriyor: "Fakat Manes, Archelaus'u gördüğünde, aşağılayıcı davranışını hemen bıraktı ve gururunu önemli ölçüde alçalttı; ve yarışmadan kaçınmak istediği açıkça görülüyordu" (AA 53.4;35 bkz. 54.5,9). Mani hâlâ bir şey söylemediği için burada bir terslik görmemek mümkün değil. Konuşma konusundaki isteksizliği, Archelaus'un hemen onu "atalarımızın geleneklerimizi küçümsemekle" (AA 54.3),³⁶ "deli ve gerçek bir insan olmamakla" (AA 59.10) suçlayarak araya girmesiyle haklı çıkar.³⁷ Mani ise Archelaus'u "çok sinir bozucu sözlerle beni ezmekle" suçlar (AA 54.1).³⁸ 34 53.9, 61.1,5, 66.1-2,4 ve 68.5 ise daha da ironik. 35 Vermes, 126 (Beeson 1906, 78.13-15: Cum autem vidisset Archelaum Manes, cessavit quidem Continuuoso ab hakaretatione et supercilio non parum deiecto manifeste intellegebatur quod con ictum vellet effugere). 36 Vermes, 127 (Beeson 1906, 79.17-18: cum detraheres de paternis nostris traditionibus). Burada eski bir Hristiyan karşıtı suçlama algılanıyor. 37 Vermes, 137 (Beeson 1906, 87.14: Delire, homo olmayan...). Bkz. 17.7 (Beeson 1906, 28.15-16: Videris mihi delirus esse...). 38 Vermes, 127 (Beeson 1906, 79.10: Verbis molestissimis obtundis).

--- SAYFA 38 ---

29 Son Darbe Tüm anlatıyı kapatan "biyografide" (61-68. Bölümler) Mani, eski bir köle (AA 64.2),³⁹ orijinal olmayan (AA 62.2), bir şarlatan,⁴⁰ bir intihacı (AA 64.5 ve 67.1-3),⁴¹ düzenbaz (AA 65.6) ve (yine) bir sahte peygamber (AA 65.8). Selefleri Scythianus ve Terebinthus'la birlikte bir "Kutsal Olmayan Üçlü" oluşturur⁴² ve ara açıklamada hak ettiği şekilde idam edilen bir suçlu olarak tanımlanır (66.3).⁴³ Sonuçlar (1) Richard Lim, Hristiyanlar ile Maniheizm arasındaki çatışmada, Maniheizm'in apopomp'una veya topluca kovulmasına benzer bir toplu katarsis gerekli olduğu yönündeki iddiasını desteklemek için AA'ya başvurmuştur. Krizi insanların dikkatine ön plana çıkarmak ve bilinmeyene karşı duyulan korkuyu hafifletmek için günah keçileri. Tarihsel olarak böyle bir eylem, Öteki'nin bir temsilcisiyle dramatik bir kamusal yüzleşmeyi sergileyebilir. Bu amaçla tavır alacak böyle bir temsilci bulunamazsa ya da katarsisin birden fazla bölgeye yayılması amaçlanıyorsa, o zaman kriz, yüzleşme ve çözümle tamamlanan yazılı bir açıklama ikame edilebilir.⁴⁴ Ancak burada bundan daha fazlası var. Tartışmalar cum Manichaeis türünde AA, Eszter Spät'in sözleriyle, "bir ortodoks ile bir sapkın arasındaki doktrinsel tartışmanın, bir romantizmin unsurlarıyla zenginleştirilmiş geleneksel bir tanımı" olarak öne çıkıyor.⁴⁵ Başka bir deyişle, burada diğer tartışmalarda bulunmayan yönler (biyografik ayrıntılar, alkışlayan kalabalıklar, Marcellus ve İranlı tutsaklar ve Turbo'nun "Carchar'a yolculuğu")⁴⁶ var. 39 Scopello 1995, 223, bunun Mani'nin kraliyet bağlantıları olduğu iddiasını dengelemek anlamına geldiğini ileri sürer. 40 Bkz. Scopello 1995, 228-29. 41 Spät 2004 bu özel suçlamaya odaklanıyor. Ayrıca bkz. Scopello 1995, 214-19. 42 So Spät 2004, 15 ve 23. 43 Bkz. Scopello 1995, 230 ve 233-34. 44 Lim 1995, 76. 45 Spät 2004, 16. Scopello 1995, 217, bunu "roman hérésiologique" olarak adlandırıyor. 46 Scopello'nun, Mani'nin Roma topraklarındaki varlığını açıklayan son iki noktaya ilişkin değerlendirmesinin esasen doğru olduğuna inanıyorum (Scopello 2000, 535): "Dans l'optique d'Hégémonius, ces événements n'ont qu'un but: créer le prétexte d'une rencontre entre

--- SAYFA 39 ---

30 j. kevin coyle (2) Şimdi, bu metnin tarihsel karakteri üzerine uzun bir tartışma ortaya çıktı; ortaya çıkan seçenekler, belgenin tamamen tarihsel, tamamen kurgusal olduğu ya da ikisinin bir birleşimi olduğu, yani bazı tarihsel olayların az ya da çok kurgulanmış bir detaylandırması olduğu şeklinde ortaya çıktı. Şu andaki amaçlar açısından hangi seçeneğin takip edildiği pek önemli değildir, çünkü gerçek şu ki, metni oluşturan bileşenleri seçerken, düzenlerken ve sunarken yazar, tarihsel ya da kurgusal bir söylemin eşit derecede iyi bir şekilde aracılık edebileceği belirli bir gündemi takip ediyordu. (3) Buradan AA'nın amacının, kaynakları ne olursa olsun, tarihi anlatmak değil, Mani'nin (ve dolayısıyla Maniheizm'in) yabancı karakterini vurgulayarak ve hem kurucunun hem de sisteminin ikna etme gücünü itibarsızlaştırarak bir polemik ortaya koymak olduğu sonucu çıkıyor. Bu nedenle, "Hegemonius"un ironi ve alaycılıkla dolu konuşmalarında ve bir dizi zıt kavramla ("vérités et contre-vérités") sadece Mani'nin kişisini ve öğretisini değil aynı zamanda dini yapılarını da hedef aldığı konusunda Madeleine Scopello ile aynı fikirdeyim. Burada Archelaus, kendisinin Mani'ye atfettiği şeylerin hiçbirini olmadığını söylemek istiyor.⁴⁷ (4) Aslında AA'nın Latincesine rağmen incipit,⁴⁸ burada gerçek bir tartışma yok. Mani ile Archelaus arasındaki iki karşılaşmadan ilki yargıların önünde gerçekleşse bile, bu, Bernd Reiner Voss'un işaret ettiği gibi, aslında klasik bir tartışma kisvesine bürünen bir "anlaşmazlıktır" (Streitgespräch). İkinci karşılaşma daha da az resmi görünüyor: "nur mehr ein Fall von Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus."⁴⁹ O halde AA, tam olarak amaçlandığı gibi - polemikçiler için Maniheizm'in temel öğretilerinin nasıl çürütülebileceğine dair bir gösteri olarak karşımıza çıkıyor. Eğer Archelaus hareketin kurucusunu yenebildiyse, elbette başkaları da onun takipçilerini şaşırtabilirdi. Mani, le perse, et Marcellus, le romain." Bu kurgulanmış karşılaşmada coğrafi yer değiştirmeye dair bir öneri için bu cildin Altıncı Bölümüne bakınız. ⁴⁷ Scopello 1995, 207-14. ⁴⁸ 1.1 (Beeson 1906, 1.2): Thesaurus verus sive disputatio . . . ⁴⁹ Voss 1970, 154-55.

--- SAYFA 40 ---

tereddütlü ve cahil 31 EK Mani ve Archelaus'un ilk karşılaşmasındaki müdahalelerin dağılımı (15-42)
Bölüm Mani Archelaus Hakimler 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
38 39 40 41 42 1-16 1b-10 2c, 6 1a, 3b, 4b, 5b, 6b, 8b (1 kelime), 9a, 9c (2 kelime), 11a 2b (1 kelime) 2
1-3, 4b, 5b, 9, 10b 1-4 1-2, 3b, 5b, 6b, 6d, 7b, 8b, 9b 6b (2 kelime) 1b, 2b, 4a 2b, 3-4, 7-8 2b-7 1b-3a,
4a, 5a, 5c, 6a, 7-8a, 8c, 9b, 10, 11b 3-11 1-6 1-7 3-5 1-8 3-12 4-7 3-12 4a, 5a, 6-8, 10a, 11-13 1-6 1-9
5-11 3a, 4-5a, 6a, 6c, 7a, 8a, 9a, 10 1b-11 1-11 1-6a, 7-11 2a, 3, 4b-16 1-13 1-11 1-8 4-14 1-11 1a
1-2a 1-2a 1-2a 1b-2 1-2 1-3 1 1-4 1a 1a 1-3

--- SAYFA 41 ---

32 j. kevin coyle Mani ve Archelaus arasındaki ikinci karşılaşmadaki müdahalelerin dağılımı (53-65)
Bölüm Mani Archelaus 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 1-2, 5, 6b, 9-10a, 11-12a 1-7 1-6 10b,
11a 5b-9 3-4, 6a, 7-8, 10b, 12b 2-7 1-10 1-13 7-12 1-10a, 10c (1 kelime), 11b 3-8 1-7 1-6 1-9 1-9

--- SAYFA 42 ---

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM MANİ'NİN MARCELLUS'A MEKTUP: YENİLENEN ACTA ARCHELAI'DE GERÇEK VE KURGU

Iain Gardner Birkaç yıldır Wolf-Peter Funk'la birlikte Mani'nin Mektuplarından kalıntılar içeren muhtemelen üç Kipti elyazmasının günümüze ulaşan kalıntılarını düzenliyorum. Bunlar: İlk olarak, Maniheist metinlerden oluşan Medinet Madi kütüphanesinden türetilen, ünlü Berlin kodeksi P 15998'in hala hayatta kalan yaprakları ve kayıtları; ikincisi, İsmant el-Kharab'daki kazılarda antik Kellis'ten çıkarılan ve P. Kell adıyla yayınlanacak olan bir kodeksin yaprakları. Kipti. 53; ve üçüncü olarak yine İsmant el-Kharab'dan P. Kell adıyla yayınlanacak tek bir yaprak. Kipti. 54.1 Bu düzenleme görevi artık tamamlanmak üzere olduğundan, daha sonraki bir cilt için materyal toplamaya başladım: tüm dillerdeki Mektupların tüm kalıntıları ve bildirimlerinin sentetik bir incelemesi. Bu, şunları içerecektir: An-Nedim'in Fihrist'teki iyi bilinen Arapça başlıklar listesi;2 Köln Mani-Kodeks'inde kayıtlı 'Edessa'ya mektup'tan Yunanca alıntı; Latince 'temel mektup'un sorunlu durumu; yakın zamanda yapılan bir çalışmaya konu olan 'Menoch'a mektup' 1 Bunlardan ilki Kohlhammer tarafından Manichäische Handschriften der staatlichen Museen zu Berlin dizisinde Band II adıyla yayınlanacak; ikinci ve üçüncü ise Kellis edebi metinleri II'ye, Oxbow Press tarafından yayınlanan 'Dakhleh Oasis Projesi' monografi serisine dahil edilecek. P 15998, anlaşılabilirliği kadarıyla eserin kanonik bir versiyonu gibi görünüyör; Her ne kadar içereceği şeyin tamamı hiçbir şekilde kesin olmasa da (zayıf korunması ve kopyalarının yokluğu göz önüne alındığında). P. Kell. Kipti. 53'ü bir dizi bireysel mektup içeriyordu; ancak kaç tanesinin kaydedildiği bilinmiyor ve bunların tam olup olmadığı da tamamen kesin değil (bunların alıntı olması -belki daha az olası olsa da- akla yatkındır). Format, özellikle de başlık eksikliği, bunun muhtemelen kanonik bir versiyon olmadığını gösteriyor; daha ziyade gayri resmi bir faydadır. P. Kell'e gelince. Kipti. 54: Başlık olmadan bu tek yapraktan çok az sonuç çıkarılabilir ve bunun Mektuplara ait olduğu bazı sorulara açıktır. 2 Bu bölümde, hafif uyarlamalarla Dodge 1970, cilt. II, 1970, 799-801. Ayrıca bkz. M. Laffan'ın Gardner/Lieu 2004, 165-166.

--- SAYFA 43 ---

34 iain gardner, Geoffrey Harrison ve Jason BeDuhn;3 'Mühür mektubu' ve Orta Farsça, Partça ve Soğd dilinde korunmuş diğer parçalar;4 çeşitli dillerdeki kanonik listeler; ve benzeri. Böyle bir çalışma, bu çalışmayla ilgili önemli kanıtları bir araya getirecek ve Mani'nin kanonik metinlerinden en az birinin tutarlı bir resmini sunacaktır; Kutsal kitapların eksikliği muhtemelen çağdaş din anlayışımızın ilerlemesini engelleyen en temel sorundur. Elbette insan her zaman büyük bir keşif umuyor! Bu öngörülen çalışmadaki bir unsurun mutlaka Mani'nin gerçek mektuplarını kendisine atfedilen sahte mektuplardan ayırması olacağı açıktır. Genel olarak ikincisinin çeşitli polemik amaçlarla var olduğu varsayılmıştır. Harrison ve BeDuhn yakın zamanda "Menoch'a mektup'un gerçekliğini savunmuş olsalar da, Ortodoks yazarların Monofizit muhaliflerine karşı alıntılardıkları çeşitli parçaları düşünmek yeterli; bunlar sözde mektuplardan "Addas'a", "Sarazen Kunderos'a", "Scythianus'a" ve "Zabinas'a"5. Elbette en ünlü örneklerden biri Acta'da kaydedilen "Marcellus'a mektup"tur. Archelai 5.6 Bu cildin konusu olan ikinci karmaşık ve büyüleyici çalışma, gerçek ve kurgunun baştan çıkarıcı karışımıyla modern Maniheizm bilim adamları arasında ünlüdür.7 Bu nedenle, bu katkı için temel sorum, Mani'ye atfedilen 'Marcellus'a mektup'un gerçekliği veya sahte yazarlığıdır. Daha doğrusu, aşağıdaki olasılıkları göz önünde bulundurmalıyız: 3 Harrison/BeDuhn 2001; ayrıca Gardner 2001'de Mani'nin mektup çıktısı konularıyla ilgili ilgili çalışmaya bakınız. 4 Flagstaff'taki Kuzey Arizona Üniversitesi'nde düzenlenen 2005 IAMS konferansında Christiane Reck, 'Mühür mektubu'nun Soğdca versiyonunun yeniden inşasını detaylandırdı. Bu, Orta Farsça'daki daha önce bilinen açılışla karşılaştırılabilir. Werner Sundermann ayrı bir konuşmasında, Mani'nin (Orta Farsça) mektuplarından neredeyse kesin olan kısımları içeren iki kodeks yaprağının önemli kısımlarının yeniden inşasını sundu. Ayrıca İran dilinin çeşitli parçalarında saklanan Mektupların başlıkları hakkında da çok değerli bilgiler verdi. 5 Bunlara en kolay şekilde Gardner/Lieu 2004, 174-175'ten ulaşılabilir. Jason BeDuhn, 'alıntılar' uydurma olduğunu kolayca varsaymamak konusunda haklı bir uyarıda bulunmuştur; bu konuda ayrıca bu cildin Altıncı Bölümü, 97 ve n40, 100 n41'e bakınız. 6 Bkz. Vermes; Mani'nin mektubu 41-42'de, Marcellus'un cevabı 43'te. Bunların her ikisi de Epiphanius'un Panarion'unda (66.6-7) Yunancadan alıntılanmıştır; bunların karşılaştırılması gerekir; ayrıca bkz. F. Williams'ın çevirisi, NHMS 36, Leiden 1994, 226-228. 7 Buradaki alt başlığım elbette S. N. C. Lieu'nun çok iyi bilinen "Acta Archelai'de Gerçek ve Kuram" (Lieu 1994, 132-152) çalışmasına bir göndermedir.

--- SAYFA 44 ---

mani'nin marcellus'a mektubu 35 (1) mektup tamamen AA'nın yazarının kurgusal bir yaratımıdır; kafirin dindar Marcellus'a yaklaşımı yoluyla Mani ile Archelaus arasındaki anlaşmazlığı başlatmak için bir anlatım aracı olarak kullanılmıştır; (2) ya da yazar, Mani'nin misyonerlik tekniğine ve özellikle harflerin belirgin kullanımına aşinaydı ve sonuç olarak mektubunu (az ya da çok) kendisi tarafından bilinen özgün örnekler üzerine modelledi; (3) ya da yazar, Mani'nin gerçek bir mektubunu eserine dahil etmiştir; bu belki de tartışmanın tüm anlatısının gerçek bir tarihsel özüne dair kanıt sağlamaktadır. Bu bölüm, hem metnin tamamını okumamız hem de Mani'nin kutsal Mektuplarını inceleme konusundaki özel amacım açısından öğretici olacak bu temel soruyu yanıtlamaya çalışacak. Temel yaklaşımım, Mani'nin orijinal mektupları hakkında şu anda bildiklerimizin ışığında, yapının, amacın, geleneklerin ve terminolojinin, kutsal metinlerden alıntılar ve son olarak 'Marcellus'a mektup' öğretisinin bir analizi olacaktır. Başlangıç olarak, bu mektubun açık bir versiyonunun, AA ile ilişkili veya AA'ya dayanan polemik Hristiyan gelenekleri dışındaki kaynaklarda korunmadığını belirtmek gerekir (burada Epiphanius'un eserinden alıntılar ve açıklamalar da bulunmaktadır). Bununla birlikte, an-Nadim tarafından kaydedilen Mektupların başlıkları arasında 'Kaskar'a' bir mektup vardır; bu, pekala AA tarafından Marcellus'a atfedilen yer olabilir (çeşitli şekillerde: Carchar, Kaschar, vb.).⁸ Genel olarak, Mektuplar kutsal yazılarından günümüze ulaşan kalıntıların, özellikle de Kıpti kodekslerinde, Maniheist topluluk tarafından açıkça "gerçek" başlıkların kullanıldığına dair kanıt olduğunu belirtmek önemlidir; an-Nedim. Fihrist kayıtlarının muazzam değerine güven veren bazı önemli örtüşmeler⁹ vardır; ancak Medinet Madi kodeksinde bulunan ancak Arapça'da (en azından) bu biçimde bulunmayan 'Yedinci Ktesiphon mektubu: nöbetçilerin mektubu' gibi farklılıklar da var. Bütün bunlar, elimizde bu parçanın gerçekliğini yargılayabileceğimiz (içerik bilgisi bir yana) sabit başlıkların kesin bir listesi gibi bir şeyin bulunmadığı dışında hiçbir şeyi kanıtlamaz; ve tabii ki AA bunu yapmıyor. ⁸ Lieu 1994, 140ff. ve bu cildin Birinci Bölümündeki tartışmaya bakınız. ⁹ Gardner 2001, 96'daki tartışmaya bakın.

--- SAYFA 45 ---

36 İain Gardner, "Marcellus'a mektup"¹⁰ olarak adlandırdığımız, Maniheist topluluğun kendisinin mektubu muhtemelen muhafaza etmiş olabileceği uygun başlığı mutlaka kaydeder. Yapı Mani'nin mektubunun, Marcellus için kaydedilen yanıtla bariz bir tezat oluşturduğunu belirtmekte fayda var.¹¹ Göreceğimiz gibi, bilinen özgün örneklerle büyük ölçüde uyum sağlayan karmaşık bir yapıya sahip.¹² Aşağıdaki sunumu yapıyorum: A. Selamlar. 1. Gönderen – alıcı formülü. 1.i. Maniheus, İsa Mesih'in havarisi ve benimle birlikte olan bütün azizler ve bakireler. . . 1.ii. . . sevgili oğlum Marcellus'a. 2. Dua formülleri. 2.i. Baba Tanrı'dan ve efendimiz İsa Mesih'ten lütuf, merhamet ve esenlik. 2.ii. Ve ışığın sağ eli sizi mevcut kötü çağdan ve onun felaketlerinden ve kötü olanın tuzaklarından korusun. 3. Kapanış: Amin. B. İçerik. 1. Temaya giriş. 1.i. Marcellus'un muazzam yardımseverliği karşısında sevinç. 1.ii. İmanın doğru olmamasından dolayı üzüntü duymak. 2. Mani'nin insan ırkını düzeltme ve hatalı olanları kurtarma yetkisi. ¹⁰ Medinet Madi yazmasında aslında ancak 'Ma'ya Mektup' diye okunabilecek bir başlık vardır. . .]. Ancak, kuşkusuz zayıf olan kalıntılar paralel bir metin önermemektedir. ¹¹ Aynı zamanda Lieu in Vermes tarafından da kaydedilmiştir, 43 n25; ayrıca bkz. Lieu 1994, 151. ¹² Bu analizde öncelikle Mani'nin Kıpti dilinde saklanan mektuplarının kanıtlarını kullanacağım (aynı zamanda Maniheist inananların İsmant el-Kharab'dan alınan kişisel mektuplarına da bazı atıflarla birlikte bunlar Mani'nin etkisine atfedilebilecek bir topluluk mektup tarzının etkisini göstermektedir). Bunun nedeni, kilise üyeleri tarafından korunduğu şekliyle orijinalliklerinin gerçek bir şüpheye yer vermemesidir (her ne kadar teoride kişi, deuterokanonik eserlerin olasılığına hazırlıklı olmak zorunda olsa da, bu aslında An-Nedim'in 'bunlara ek olarak' belirttiği sorunlu ikinci başlıklar listesinin anlamı olabilir); ve çünkü hiçbir örnek mükemmel ve bütün olarak korunmamış olsa da, alıntılardan ziyade harflerin toplam yapısını göstermektedir ('Edessa'ya mektup'ta olduğu gibi). Latince 'temel mektup' birçok bakımdan özel bir durumdur ve ayrı bir ele alınmayı hak eder.

--- SAYFA 46 ---

mani'nin Marcellus'a mektubu 37 3. Mektubun amacı. 3.i.a. Marcellus'un ruhunun kurtuluşu için. 3.i.b. Yanındakilerin kurtuluşu için. 3.ii.a. İyinin ve kötünün tek bir prensipten kaynaklandığı öğretisine karşı. 3.ii.b. Karanlığı ışıktan ayırt edememek; kötülükten iyi; dıştaki adam içeriden. 4. Marcellus'a Talimat: 'Oğlum, ikisini karıştırmayın. . .' 5. Temanın detaylandırılması. 5.i. 'Sonu lanete benzeyenler' (İbraniler 6:8) kötülükleri Tanrı'ya atfederler. 5.ii. 'Efendimiz ve kurtarıcımız İsa Mesih'in' 'kötü ağaç iyi meyve veremez, iyi ağaç da kötü meyve veremez' (Mt. 7:18) sözüne inanmıyorlar.13 5.iii. Şeytanın ve onun kötülüklerinin yaratıcısı ve yaratıcısı olan Allah'ı çağırırlar. 6. Enkarnasyonla ilgili ara açıklama: Baba'nın bağrından inen tek doğan Mesih'in (Yuhanna 1:18), etten, kandan ve kirlilikten doğan bir kadın Meryem'in oğlu olduğunu söylerler. C. Sonuç. 1. Mani'nin doğal belagatı reddetmesi. 2. Marcellus'a, Mani geldiğinde kurtuluşu için gerekli her şeyi öğreneceğine dair söz verin. 3. Mani'nin 'kimseye tuzak kurmadığını' iddia etmesi (1 Korintliler 7:35). 4. 'Ne söylediğimi anla (2 Tim. 2:7), şerefli oğul' şeklindeki son uyarı. Mektubun yapısının bu analizi, bunun AA'nın yazarı tarafından sadece kendi anlatı amaçları için yazılmış, tamamen kurgusal bir yaratım olduğu olasılığını hemen bir kenara atmamıza olanak tanır. Bunun yerine mektup, Mani'nin özgün mektuplarıyla önemli benzerlikler taşıyor; zira bu mektuplar ya kendisi tarafından yazılmış ya da bilinen örneklerden esinlenilmiş. Pavlus'un tarzının etkisini gösterdiği yerde sorun bu değil; çünkü Mani'nin Pavlus'u taklit ettiği iyi biliniyor. AA'nın yazarının Paul'u bu şekilde taklit ettiği düşünülemez; ya Mani'nin Pavlus'u taklit etmesini taklit etmelidir ya da Mani'nin kendisidir. A bölümünün yapısına baktığımızda, P. Kell'de saklanan bir mektubun başlangıcını (başlığı ve alıcısı bilinmiyor) karşılaştırabiliriz. Kıpti. 53:13 Mektubun Epiphanius versiyonunda maddeler Mt.

--- SAYFA 47 ---

38 iain gardner A. Selamlar. 1. Gönderen – alıcı formülü. 1.i. Maniheus, İsa Mesih'in havarisi ve benimle birlikte olan bütün kardeşler. . . 1.ii. . . -s'ye, sevdiğime ve yanınızda olan tüm kardeşlerime. . . 2. Dua formülleri. 2.i. Baba Tanrı ve efendimiz İsa Mesih aracılığıyla esenlik üzerinize olsun. . . 2.ii. Ve seni korusun. . . Bu örnekte dua formülleri daha kapsamlıdır, korunan metnin koptuğu noktada devam etmektedir, dolayısıyla kapanış noktası belirlenememektedir (A.3).14 Ancak yapı esasen 'Marcellus'a mektup'taki ile aynıdır. 'Temel mektup' veya 'Menoch'a mektup' da karşılaştırılabilir. Kısacası A bölümü en azından Mani'nin açık bir taklididir ve aslında yapı itibarıyla onun tarafından olmamasının hiçbir nedeni yoktur. B bölümünün yapısını bir kenara bırakacağım, zira bu bölüm zorunlu olarak bu özel mektuba en özgü olan kısımdır ve kısaca C bölümünü P. Kell'de de korunan 'on söz üzerine mektup'un sonucuyla karşılaştıracam. Kıpti. 53: C. Sonuç. 1. Mani bu on sözü 'oğlum'u teselli etmek için yazdı. 2. Mani onları acı içinde duymuştur. 3. Son öğüd: 'Onları neşe ve onayla kabul edin; ve onları anlıyorsun. Her ne kadar bağlam farklı olsa da, bu mektuptaki ("Marcellus'a" mektubunda olduğu gibi) son "anlama" uyarısını çarpıcı buluyorum. Aslına bakılırsa, "Marcellus'a mektup"un bu analizini yapana kadar, "on söz üzerine mektup"un sonunda (Mani'nin bir mektubunun bittiği diğer örneklerde de görüldüğü gibi) son selamlamanın veya "Amin"in olmaması ve bu sonucun yazıcı tarafından çizilen bir çizgiyle belirtilmemesi beni biraz şaşırtmıştı. Şimdi bulduğum bu paralellik, bu görünürdeki ani durumu açıklamaya yardımcı oluyor; aslında, duyguyu daha az ani ve daha doğal kılmak için. Ancak durum böyleyse, kaçınılmaz olarak AA örneğinin ya gerçek ya da gerçekten yakın bir taklit olduğu hipotezine kapılıyoruz. 14 Berlin kodeksi P. 15998'deki iki örnekte Mani mektubunu 'Amin' ile bitiriyor.

--- SAYFA 48 ---

Mani'nin Marcellus'a mektubu 39 Amaç Burada, prensipte, AA'nın yazarına yazılan mektubun amacını, sözde yazar olarak Mani'nin amacından ayırmamız gerekir. İkisinin aynı olması, çıkarımlarımıza yardımcı olacaktır. Öncelikle eserin bir bütün olarak anlatım yapısı açısından şu kısa açıklamayı yapabiliriz: a. Marcellus büyük dindarlık ve hayır işlerine imza atıyor. B. Marcellus'un ünü İran'daki Mani'ye kadar ulaşır. C. Mani, Marcellus'u ve onun aracılığıyla "tüm eyaleti" Hristiyanlığa döndürmeyi umuyor. D. Mani, ona Turbo eliyle gönderdiği bir mektup yazmak gibi ihtiyatlı bir politika benimser. e. Turbo yolculuğunda kötü muameleye maruz kalır. F. Marcellus mektubu alır ve piskopos Archelaus'un huzurunda okur. G. Marcellus, Turbo'ya misafirperver davranır ama Archelaus'un öfkesini yatıştırması gerekir. H. Marcellus, Mani'nin demek istediğini anlayamadığını iddia ederek kısa bir yanıt yazar ve ondan gelip açıklama yapmasını ister. Ben. Turbo yanıtla birlikte Mani'ye dönmeyi reddeder. J. Cevap, Mani'yi Castellum Arabionis'te bulan Callistus tarafından alınır. k. Mani, dikkatle Marcellus'a doğru yola çıkar. l. Bu sırada Turbo, Mani'nin öğretilerini Marcellus ve Archelaus'a anlatır. M. Archelaus, Mani'nin derhal idam edilmesini ister ancak Marcellus sabırlı olmayı ve ihtiyatlı bir tartışma yapılmasını ister. Bu yapıda, Turbo'ya yolculuğu sırasında kötü muamele yapılması ve Archelaus'un gayretinin Marcellus'un iyiliğiyle yumuşatıldığı tekrar tekrar vurgulanması gibi belirli unsurlar açık bir polemik niyetini akla getiriyor. Bununla birlikte, Mani'nin daha büyük bir sayıyı din değiştirme aracı olarak Marcellus'u hedef alması şeklindeki temel mantık, ayrıca Mani'nin bir mektup kullanması ve aslında bir tartışma ortamı yaratması, yazar açısından Mani'nin özgün misyonerlik tekniğinin uygun şekilde farkında olduğunu göstermektedir.15 Mani'nin, özellikle Kral Şapur'un kendisi olmak üzere, bilinçli olarak yetkili kişilere odaklandığını biliyoruz. Ayrıca en-Nedim'in listesinden onun kâfirlere mektuplar yazdığını da biliyoruz, çünkü kendisi 'kafir Ebu Ahya'ya' unvanını koruyor. Maniheist ve Hristiyan muhalifler arasındaki tartışmaların özgün kayıtları da var. Ancak mektubun amacının Mani'nin Marcellus'a ihtiyatlı bir giriş yapmak olduğunun iddia edildiğini belirtmeliyiz; bir anlatı aracı olarak, 15 Benzer şekilde, bkz. Lieu 1994, 146-150'nin tartışması.

--- SAYFA 49 ---

40 Hristiyan kahramanlara Mani'nin öğretilerinin zararlı doğasını talihsiz Turbo'dan duyma fırsatını yakaladım. Şimdi mektubun amacını, kendi terimleriyle, deyim yerindeyse Mani'nin ağzından kaydedildiği şekliyle karşılaştırmalıyız: a. Mani kendisini yüksek bir üslupla "İsa Mesih'in havarisi" ve "insan ırkını ıslah etmek için gönderilmiş" biri olarak tanıtıyor. B. Marcellus'un yardımseverliğini övüyor ancak inancı konusunda sıkıntılı olduğunu belirtiyor. C. Kötülüğün (ve Şeytanın) Tanrı'ya atfedilmesine karşı düalizmin kısa ama doğrudan bir savunmasını yapar. D. Enkarnasyona karşı güçlü bir şekilde ifade edilen bir saldırı başlatır. e. Mani yanında olduğunda Marcellus'un her şeyi öğreneceğini iddia ediyor. Ortaya çıkan sorunlardan biri, bu mektubun özellikle ihtiyatlı görünmemesi, diğeri ise Mani'nin bir toplantıya gerektiği gibi davet etmemesidir (gerçi bu, onu çok fazla anlamlandırmak olabilir). Özellikle enkarnasyona yapılan saldırı, Hristiyan izleyicinin öfkesini çekmek için vurgulanmış gibi görünüyor. O halde, araştırmamızın bu aşamasındaki hipotezim, mektubun anlatı bağlamının esasen tartışmalı olduğudur. Öte yandan mektubun en azından kısmen orijinal olduğu (veya orijinal örnek/ler üzerine modellendiği) görülüyor. Ancak metin, redaktörün amaçlarına uyacak şekilde değiştirilmiş olabilir. Gelenekler ve Terminoloji Mektubun yazarının gözlemlediği en belirgin gelenek, başlangıçtaki 'İsa Mesih'in havarisi Maniheus'tur. Eğer yazar Mani değilse, bu başlı başına onun özgün üslup hakkında gerçek bilgiye sahip olduğunun kesin kanıtıdır. Aynı şey, Berlin kodeksi P 15998'den bir mektubun açılışının korunmuş her örneğinde bulunur (dört örnek: manixaios papostolos @ni@hs p(e)x@rs); P. Kell'de bulunan bir örnek. Kıpti. 53 (manixaios papostolos @nihsous pexrhstos); ayrıca 'temel mektup' ve 'Menoch'a mektup' kelimelerinin Latincesi; ve hatta Mani Kodeksinde alıntılanan Yaşayan İncil bile. Genel olarak, A bölümünün ('Selamlar') açılış bölümünün gelenekleri, yukarıda 'yapı'yı tartışırken belirtildiği gibi, Mani'nin bilinen stiline diğer örnekleriyle mükemmel bir uyum içindedir. Böylece Mani kendini şöyle tanıtır: 've hepsi...' . . yanımda olanlar'. Elbette bu yeterince yaygındır; ama o

--- SAYFA 50 ---

mani'nin Marcellus'a yazdığı mektup 41 onun tarzının bir özelliğidir. Yanındakilere "azizler ve bakireler" adı verilir; bu, seçilmişler ve seçilmişler için yeterince makul varyasyonlardır ve birincil kaynaklarda bunun kanıtı vardır.¹⁶ Aynı şekilde, alıcısına "sevgili oğlum" (sonuçta: "şereflendirilmiş") diye hitap eder; bunun Kıpti Mektupları kodekslerinin kalıntılarında çok sayıda örneği vardır. Pavlus'un Gal'de yaptığı gibi 'Amin' ile bitiriyor. Standart mektup 17 yerine 1:5 (eğer bir yazarın geleneksel Yunan tarzında yazdığını varsayarsak, Marcellus'un cevabını karşılaştırın). O, 'şimdiki kötü çağdan' korunmak için dua eder (yine: Gal. 1:4). . . ve kötü olanın tuzakları. İlginç bir şekilde, paralel bir ifade (böylece P. Kell. Copt. 25, 20-21: '... her türlü kötülükten ve Şeytan'ın ayartmasından uzak...') Maniheistler tarafından yazılan ve İsmant el-Kharab'dan alınan kişisel mektuplarda da bulunur ve muhtemelen Mani'nin topluluğun kendi mektup geleneği üzerindeki etkisini kanıtlar.¹⁸ Bu noktaların kümülatif kanıtı, Mani'nin üslubuyla geçici bir tanışıklık, özellikle de çarpıcı olanla taçlandırıldığında: '. . . ve ışığın sağ eli sizi korusun. . .'. Bu Pauline değil; bu, Mani'nin selamlamaları kendi açıklamasıdır. Daha önce 'temel mektupta'¹⁹ açık bir paralellik olduğu belirtilmiş olsa da, bu imaların dile getirilip getirilmediğini bilmiyorum. AA'nın, Kudüslü Cyril'in altıncı din dersi dersinde bunu kullanmasından önce yazıldığını varsayarsak (yaklaşık MS 348-350), bu, Augustinus'un bu metni Hristiyan dinleyicilere yayınlamasından yaklaşık elli yıl öncesine dayanır; ve Yunan doğusundandır. Paralellik öyledir ki, yazarımızın 'temel mektubu' bildiğini belirtmelidir; 16 Lieu, bakire = electa için Hom 22, 6'ya atıfta bulunur (Vermes'te, 41 n15); ve daha birçok örnek var. 'Azizler' ve 'bakireler' birlikte için bkz. PsBk II 152, 2 (netouabe... nipargenos); ancak kesin olarak iki cinsiyete atıfta bulunmak yerine totolojik olabilir. Kıpti kodekslerinin kalıntılarında A Bölümü'nün ('Selamlar') mevcut örnekleri genellikle snhu'yu ('kardeşler' [cinsiyet dahil]) kaydeder; ancak 'yedinci Ktesiphon mektubu', değişikliklerin beklenebileceğini yeterince açık bir şekilde kanıtlıyor: '. . . ve benimle birlikte olan tüm seçilmiş, sadık kardeşlerim, yol arkadaşlarım [. . .] bana hizmet eden sevdiklerim. . .'. Aynı şekilde, Mezmurlar Kitabındaki övgüler sıklıkla terminolojide belli bir gevşekliğin kanıtıdır; örneğin (rastgele) PsBk II 61, 9-10: '. . . azizler ve onun kutsal seçilmişleri. . . (netouabe m@n neFswt@p etouabe)'. 17 'Selamlaşma' ile ilgili hiçbir sonuç açıkça korunmadığından Kıpti kodekslerinin delilleri belirsizdir. Bir keresinde geçici olarak bir xaire @mmerete okumayı düşündük; ama bu konuda giderek daha fazla kararsız kalıyorum, çünkü bu çok şüpheli ve Mani'nin bunu yaptığına dair başka hiçbir kanıt yok. 18 Daha fazla yorumuma bakınız: I. Gardner, A. Nobbs, M. Choat, "P. Harr. 107: Is this other Greek Manichaean letter?", ZPE 131 (2000) 122-123. 19 Böylece Vermes'te Lieu, 41 n16.

--- SAYFA 51 ---

42 iain gardner ya da daha muhtemel olduğunu düşündüğüm gibi ("Marcellus'a mektup" diğer özelliklerdeki "temel mektubu" özellikle anımsatmıyor), bu Mani'nin birçok kez kullanacağı üslubunun özgün bir ögesi idi. Elbette Maniheizm'de 'sağ el'in önemi birçok kaynaktan bilinmektedir,20 ancak burada mektup bağlamı ve ifadeler, bu paralellik dikkate alındığında kullanıma özel ve özgün bir ağırlık vermektedir. Özetle, A bölümünün sadece yapısı değil, tüm kalıpları gerçek bir harfe ait olanlardır.21 Elbette burada gerçek bir metin mi, yoksa zekice hazırlanmış bir pastiş mi bilinemez. Belki de Mani'nin bilinen ifadelerinde eksik olan tek özellik, Baba'nın 'Hakikat Tanrısı' olarak atfedilmesidir. Bunun örnekleri Kıpti kodekslerin kalıntılarında, 'Menoch'a mektup' (gerçekliğin bir göstergesi)22 ve Maniheistler tarafından yazılan kişisel mektuplarda bulunur.23 Bununla birlikte, kullanım sabit değildir: 'temel mektubun' korunan metninde bu eksiklik yoktur; ama en önemlisi, P. Kell'de kaydedilen bir mektup açılışı da öyle. Kıpti. 53: 'Baba Tanrı ve efendimiz İsa Mesih aracılığıyla esenlik olsun. . .'. Kutsal Yazılardan alıntılar İsa'nın ve diğer Yeni Ahit metinlerinin sözlerinden alıntılar ve imalar sorunu, yazarlık ve özgünlük meselesini belirlemek için hayati öneme sahiptir.24 'İsa'nın sözleri'nden söz ediyorum, çünkü Mani'nin İncil geleneğine tam olarak hangi biçimde eriştiği hâlâ belirsizdir.25 Bu 'Marcellus'a mektup'ta, Matta 7:18'in ters çevrilmiş biçimi, 'bizim İncillerde söylenen sözler' olarak işaret ediliyor. kurtarıcı ve efendi İsa Mesih'; ve ayrıca Jn'ye bir gönderme var gibi görünüyor. 1:18. Genel olarak, iyi ve kötü ağacı benzetmesine yapılan başvuru, Mani'nin (ve aslında Marcion'un) düalizminin belki de en çok çalışılan tek ispat metnidir ve hem birincil hem de sapkınlık karşıtı birçok kaynakta kaydedilmiştir.26 Kephalaion 2 20 Bkz. Kephalaion 9. 21 Lieu'nun "muhtemelen gerçek Maniheist formülünden çok daha yapmacık ve zahmetli olduğu" yönündeki yargısının tersi. (Lieu 1994, 150). 22 Aynı zamanda Harrison/BeDuhn tarafından da kaydedilmiştir 2001, 141. 23 Tartışmama bakınız: "P. Harr. 107", op. cit., 121. 24 Benzer tartışmayı Harrison/BeDuhn 2001, 155-158'in 'Menoch'a mektup' adlı eseriyle karşılaştırın. 25 Daha fazlası için bkz. Gardner 2001, 101'deki yorumlarım. 26 Daha fazla tartışmam için (referanslarla birlikte) "The docetic Jesus", Coptic theological papyri II, MPER NS XXI Textband, Wien, 1988: 59-60; ayrıca Gardner 1995, 22ff.

--- SAYFA 52 ---

Mani'nin Marcellus'a yazdığı mektup43, Mani'nin bu konuda aldığı bir ders olduğu iddiasındadır. Kaynaklarda Matta 7:17-20 ya da Luka'ya atfedilebilecek çeşitli versiyonlar vardır. 6:43-44; ancak gerçekte metinsel aktarım ve gevşek alıntılar gibi sorunlu bir sorun göz önüne alındığında, paralellikleri ayırt etmek büyük ölçüde anlamsızdır. Her durumda, 'Marcellus'a mektup'taki örnekte ilginç olan şey, Mani'nin Kıpti kodekslerinde kaydedilen gerçek Mektup örneklerinin, Mani'nin başka bir yerde 'efendimiz İsa Mesih' ve 'kurtarıcı' olarak adlandırdığı 'efendimiz'e27 atfettiği logia'dan alıntı yaptığını kanıtlamasıdır. Karakteristik olarak, mevcut örneklerde bunlar aslında bir "söyleme (seje)" olarak adlandırılmaktadır; ve "Marcellus'a mektup'ta "İnciller"e yapılan atıfların orijinal olmayan bir ton olduğunu düşünüyorum, ancak İncillere yapılan çok az atıftan biri. Tüm Kıpti Manichaica'da bulunan (Mani'den ziyade İsa'ya ait) tam olarak öğrencilerin Mani'ye iki ağacın benzetmesini sordukları yerdir: 'İncil'de yazıldığı gibi. . .'.28 Bu durum, bu konuyu değerlendirirken kesinlikle dikkatli olunması için bir neden teşkil etmektedir. Jn'ye yapılan atıfla ilgili olarak. 1:18: Kesinlikle Jn.'den alıntı yaptığı için Mani'nin bu geleneğe erişmesi konusunda doğası gereği olası hiçbir şey yoktur. 13:18, orijinal Mektuplarında (P. Kell. Copt. 53). Gerçekten de, imanın biçimi ve kullanımı dikkat çekicidir ve dördüncü yüzyıldaki bir Hristiyan yazarın kolaylıkla aklına gelebilecek bir kurguyu akla getirmemektedir. Aşağıda 'doktrin' tartışmasında buna geri döneceğim. İsa'nın sözlerinin dışında, 'Marcellus'a mektup'un B ve C bölümlerinde açıkça İbranice kullanılıyor. 6:8 ve 1 Kor. 7:35 ve 2 Tim'in olası bir yankısını kanıtlıyor. 2:7. Mani'nin tüm mektup tarzı elbette Paul'u örnek almıştır; ve 'Menoch'a yazdığı mektupta' (eğer gerçek olduğuna karar verilirse) doğrudan 'havari'den alıntı yapıyor. 'Eski' ve 'yeni insan' ile ilgili gibi en temel öğretilerinin çoğu, doğrudan Pauline külliyyatının bilgisinden kaynaklanmalıdır. Yani yine burada mektubun bir kurgu eseri olduğunu kanıtlayacak hiçbir şey yok. Modern bilimin rotası, Yeni Ahit ifadeleriyle zenginleştirilmiş Maniheist metinlerin ikincil veya Hristiyanlaştırılmış ürünler olması gerektiği fikrinden vazgeçmek yönündedir ve Mani'nin yazılarının bazı gerçek külliyyatının kurtarılması, onun bu kaynaklar hakkındaki derin bilgisine ve kullanımına dair artan örnekler sağlar; ancak bunlara eriştiği biçim hâlâ yapılması gereken pek çok gerekli çalışmanın konusudur. 27 Böylece Jn. 13:18 P. Kell'de. Kıpti. 53. 28 Kef 17, 4-5.

--- SAYFA 53 ---

44 iain gardner Doktrini 'Marcellus'a mektup'ta Mani kendisini 'Yaşayan Mani' olarak tanıtıyor, burada 'Maniheus' formunun Süryanice atıfları koruduğunu varsayarak²⁹ ve 'İsa Mesih'in havarisi' olarak tanıtıyor. Onun teolojik odak noktası, 'şimdiki kötü çağ'a karşıt olarak 'Baba Tanrı ve efendimiz İsa Mesih'tir. . . ve kötü olanın tuzakları. Onun iddiasını desteklemek için İsa'nın bir sözü ve Pavlus'a yapılan göndermeler kullanılıyor. Bütün bunlar, türün bilinen gerçek örneklerinden beklediğimiz gibi. Mani kendi özel otoritesini çokluğa karşı ileri sürer ve bu yine insan kitlesine karşı 'Ben, tek bir Mani'nin karakteristik temasıdır. Aslında, 'Edessa'ya yazdığı mektupta' 'gerçeği bilmeyen kalabalıklar konseyinden'³⁰ ve P. Kell'de muhafaza edilen, adı bilinmeyen bir mektupta götürüldüğünden söz eder. Kıpti. 53: 'Ben sana her şeyin vahyini tamamladım' diyor. Böylece, "Marcellus'a mektupta" bulunan, "Ben insan ırkını düzeltmek için gönderildim" şeklindeki güçlü özel ilahi seçim iddiaları, gerçek Maniheist metinlerde Mani'nin kendisinden bahsettiği her yerde kolaylıkla paralellik gösterebilir; 'Bütünü' öğretme vaadi de öyle (bölüm C.2). Bununla birlikte, doğru notu alan bu bağlam meselelerinin dışında, 'Marcellus'a mektup' iki özel doktrinsel meseleye sahiptir: düalizm ve İsa'nın doğası. Artık bunları biraz detaylı olarak ele almak mümkün. 'Marcellus'a mektup', iyinin ve kötünün aynı kökene sahip olduğunu ve tek bir ilkenin olduğunu kategorik olarak reddediyor. Bunun yerine, 'karanlığı ışıktan, iyiyi kötünden ve dışarıdaki insanı içeriden ayırmak gerekir; daha önce de açıkladığımız gibi'. Gerçekten de (ve son iddianın da ima ettiği düşünülebileceği gibi), bu eşleştirmelerin kalıplaşmış ve hatta inanç öncesi bir niteliği vardır. Daha önce Kephalaia³¹ üzerine yazarken bu pasajı düşünmeden bu kadar yorum yapmıştım. İlk iki çiftte çok sayıda paralellik vardır; ancak "içerideki insandan dıştaki insan" Maniheistlerde daha az olağandır. 29 Bkz. Lieu, Vermes, 40 n11. Alternatif olarak, J. Tubach ve M. Zakeri, J. van Oort ve diğerleri, Augustine and Manichaeism in the Latin West, Leiden, 2001, 272-286, özellikle "Mani's Name" adlı eserin ardından bu isim "gizli mn" anlamına gelebilir. 282-284. 30 CMC 65, 4-7. 31 Gardner 1995, xxiii, 186, 27-30 ve 286, 27-30'dan alıntı. Mani'nin bu konudaki tanıdık düşüncelerinin bir örneği olarak Kephalaion 120'yi özellikle okumak gerekir.

--- SAYFA 54 ---

Mani'nin Marcellus'a mektubu 45 kaynakta³² eski ve yeni insan arasında tanıdık bir karşıtlık vardır. Ancak bu duygunun kendisi Mani'nin düşüncesiyle mükemmel bir uyum içindedir; örneğin, 'Bedeni çirkin ama ruhu güzel olan adam hakkında' başlıklı Kephalaion 83'ü karşılaştırın.³³ 'Marcellus'a mektup' iki ağaç benzetmesine tanıdık bir göndermeyle ikili temayı detaylandırır; ve özellikle Tanrı'nın Şeytan'ın ve onun kötü işlerinin yaratıcısı olabileceğinin inkar edilmesi. Şeytan'a yapılan atıf, gerçek Maniheist kaynaklardan yeterince tanıdık (yani, Madde kişisi veya Karanlığın Kralı yerine) ve özellikle Kephalaion 2'de iki ağaç tartışılırken iki kez geçmektedir. Bu isim aynı zamanda P. Kell kodeksinde korunan Mani'nin orijinal Mektuplarının kalıntıları da iki kez geçmektedir. Kıpti. 53. Özetle, dualizmin ele alınması Mani'den bekleyeceklerimizle tamamen uyum içindedir. İsa'nın herhangi bir insan doğumuna yönelik kısa ve oldukça sert saldırı okuyucuyu biraz şaşırtıyor ve bunun polemik amacıyla keskinleştirilmiş olması mümkün (kesinlikle yazar ihtiyatlı bir Mani olsaydı, bu insana oldukça tuhaf gelebilir). Ancak bu pasaj hakkındaki araştırmam ve düşüncelerim beni ilk düşündüğümün tam tersi yöne götürdü. Başlangıçta, ilk yüzeysel okumam Mani'nin varsayılan konumunun oldukça incelikli ve kurgulanmış bir tasvirini öneriyordu; ama şimdi bunu çok daha ilginç ve gerçek bir şey olarak okuma eğilimindeyim. Çeşitli hükümler sırayla alınabilir. İlk olarak 'tek doğan' ve 'Mesih' terimlerini buluyoruz. İkincisi, gerçek Mektupların kalıntıları da birçok kez bulunur; en azından açık bir olayda, yanında bir 'İsa' olmadan. Kıpti Manichaica'da biz □ çeşitli noktalarda İsa'ya uygulanmıştır.³⁴ Bunların hiçbirisi her iki yönde de özellikle bir şey ifade etmiyor; ama ilgimi çeken bir sonraki cümle oldu: '. . . koynundan inen () Baba'nın. Burada en azından Jn'ye bir gönderme var. 1:18. 'Kimden' yönü dikkat çekicidir: Vulgata 'sinum patris'te qui est'e sahiptir; Yunanca daha ziyade; Sahidik H@n koun@F @mpeFeiwt'dir. Bununla birlikte, 'from' ifadesinin Vermes, 41 n17'de 32 Lieu'nun Augustine'in Faustus'a karşı yaptığı göndermede (böylece saldırıyı tersine çevirerek) tasdik edilmesi en dikkate değerdir. 33 'Dış' ile 'iç' arasındaki karşıtlık 201, 13'te açıkça görülmektedir. 34 Dolayısıyla PsBk II 59, 2; 60, 8; 91, 24. Keph 34, 23'te Yüceliğin Babası 'ilk doğan' olarak anılır; Kephalaion 119'da ise İlk İnsan'a uygulanan belirgin kristolojik terimlerden biridir. Ayrıca Keph 378, 6'ya ve orada W.-P.'nin yorumlarına bakınız. Funk.

--- SAYFA 55 ---

46 iain gardner Eski Süryanice;35 ve bu, özgünlük argümanlarına ağırlık katmalıdır. Aslına bakılırsa, bunun bir Hristiyan yazar için uydurulmuş tuhaf bir ifade olduğunu hemen fark ettim ve bunun gerçekten Maniheist bir şeye (aslında Mani'nin kendisine) dayanıp dayanamayacağını merak etmeye başladım. Çapraz referans, kişiyi doğrudan Köln Mani-Kodeksine götürür: '(Syzygos) sütunun göğsünü, babaları ve [içinde saklı olan büyük güçlerin güçlerini açığa çıkardı. . '.36 Paralellik oldukça ikna edici; ama eğer öyleyse, bu terminoloji neden daha yaygın olarak bulunmuyor (örneğin Kıpti Manichaica'da)? Geleneğin bu terimden kaçınmak için geldiğini düşünüyorum fiziksel çağrışımlarından dolayı, ancak fikir 'iç depolar' olarak muhafaza ediliyor (')' babanın. Bunun iyi bir örneği, Kephalaion 24'te Büyük Ruh'un Baba'nın (ve daha sonra Annedeki İlk İnsan'ın) içinde ortaya çıktığı hikayesidir: Onu ilk kez bu şekilde şekillendirdi. Onu sessiz ve sessiz bir şekilde iç depolarına yerleştirdi. Ona ihtiyaç duyduklarında çağrıldı ve Babanın yanından çıktı. . .37 Bunun da aynı fikir olduğunu ve 'Marcellus'a mektup'ta sahip olduğumuz şeyin aslında Maniheist Kristolojiyi anlamamız açısından çok değerli bir metin olduğunu düşünüyorum. Okumamıza devam edersek: 'Tanrı'nın soyundan gelen tek doğan Mesih'tir. Babanın', 'etten, kandan ve kadınların diğer tüm kirliliklerinden doğan Meryem adlı bir kadının oğlu' değildir. Görüntü kesindir: Baba'ya karşı "bozulmuş rahim" (Mezmurlar Kitabından alınan ifadeyi kullanırsak);38 ve tek doğan İsa ile bir kadının oğlu 35 Bkz. F. C. Burkitt, Evangelion da-mepharreshe: The Curetonian version of the four gospels, cilt. I, Cambridge, 1904: 425. Burkitt sadece sirk metnini vermekle kalmıyor; ancak Ephraem'in Diatessaron hakkındaki yorumu da dahil olmak üzere erken Süryani geleneğinden gelen diğer tanıklıklara göndermeler. Elbette Mani'nin ifadelerinin Jn'den etkilendiği de düşünülebilir. 3:13 (Atta Archelai'nin editörlerinin genel olarak kaydettiği gibi). Archelaus'la ikinci yüz yüze tartışmada aynı konuyu yinelerken aynı ifadeyi tekrar kullandığına dikkat edin (Acta Archelai 54, 11'de kaydedildiği gibi). Ayrıca Archelaus'un Jn'den alıntı yaptığı 36, 7'yi de karşılaştırmak gerekir. 1:18. Mani'nin aksine (hem Yunanca hem de Latince) Archelaus 'alçalma' fiilini kullanmaz ve onun versiyonu standart Yunanca ve Latince metinlere fark edilir derecede daha yakındır. 36 Mani-Kodeks 34, 6: Henrichs ve Koenen (ed. princ. ZPE 19, 1975: 1-85), ifadenin şu ifadelerden etkilenmiş olabileceğini tahmin etmektedir: ! , kurtarılmış Hristiyanların ruhlarının dinlendiği yer (çapraz başvuru Lampe s.v. 2). 37 Kef 70, 28-31. 38 PsBk II 52, 3 (bu paralellik hem Vermes'in AA çevirisinde hem de Williams'ın Panarion çevirisinde dipnot olarak verilmiştir); ve bkz. 120, 25 ve 121, 125-130, ayrıca 175, 16.

--- SAYFA 56 ---

mani'nin marcellus'a yazdığı mektup 47 Mary'yi aradı. İsa'nın "bar Maryam" ifadesinin reddedilmesi bir özgünlük işaretidir.³⁹ Gerçekten de Augustinus'un İtirafı'nda bize İsa'yı insanlığa karışmış olarak tasavvur etmekten nasıl korktuğunu anlattığını unutmamalıyız, çünkü bu onun hoşnutsuzluğu anlamına gelir. Tek doğan oğul, bakire Meryem'den doğmuş olamaz; daha ziyade Tanrı'nın en parlak 'kütlesinden' yansıtılmıştır.⁴⁰ Bu, burada sahip olduğumuz şeye çok yakındır; ancak yazarımız Augustine'i okumuş olamaz ve bu, her ikisinin de aynı kaynak geleneğini kullandığı anlamına gelir (ki bu, en kolaylıkla Mani'nin kendisi olmalıdır). Sonuçlar Özetle, bu bölüm artık bir ölçüde yanıtlanabilecek bir soruyla başladı. 'Marcellus'a mektup' AA'nın yazarının tamamıyla kurgusal bir eseri değildir ve yalnızca bir anlatı aracı olarak kullanılmıştır. Elbette ki bu Maniheizt akademisyenler için yeni bir haber değil, zira Mani'nin özgün üslubuyla bir miktar tanışıklık, açılış cümlesinden mutlaka belli oluyor. Ancak makale geçici ya da ikinci elden bir aşinalıktan çok daha fazlasını kanıtlıyor. Burada Mani'nin yazarlığının doğası gereği olasılık dışı olduğu hiçbir şey yoktur; ancak kurgusal bir yaratımın neredeyse imkansız olduğu pek çok şey var. Bu, en azından yazarın türün en az bir gerçek örneğini emrinde tuttuğu anlamına gelir; ve bizim de bundan bir şeyler öğrenebileceğimiz ölçüde tüm bu sürece biraz özen gösterdiğini. Ancak mevcut bilgimizle elimizdeki Mani'nin kendi yazdığı metne ne kadar yakın olduğunu tam olarak söyleyemeyiz. Kayıt altına almak ve konuyu tamamlamak açısından belki de kanıtlanamaz hipotezimi belirtmeliyim. AA'nın yazarının Mani'nin gerçek bir mektubunu bizim çıkarımız için kopyaladığını düşünmüyorum. Amaçlarına bu kadar uygun bir şeye sahip olması pek olası değil. Ancak masasında en az bir, belki daha fazla Mani'nin Mektupları bulunduğunu düşünüyorum (bir bakıma). Bunu biraz dikkatli kullanmıştır, dolayısıyla A bölümünde ('Selamlar') Marcellus'un adından biraz daha fazlası eklenmiş veya değiştirilmiş olabilir. Bölüm B'de muhtemelen daha fazla kurcalama var: 'Ben insan ırkını düzeltmek için gönderildim' ifadesi dikkat çekiyor ³⁹ Bkz. Doğu Maniheizt metni M 28I, R ii 24ff.; ve "The Docetic Jesus" boyunca yaptığım tartışma ve referanslarım, op. alıntı. ⁴⁰ Augustine, Konf. V 20: Ipsumque salvatorem nostrum, unigenitum tuum, tamquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ve nostram selam ita putabam ...

--- SAYFA 57 ---

48 İain Gardner biraz keldi, gerçi Mani kendini öne sürmeye yabancı değildi! Kaynak metinde, yazarımızın gizlediği veya başka kelimelerle ifade ettiği daha fazlasının yer aldığından şüpheleniyorum. Aynı şekilde, enkarnasyona yönelik saldırıya ani geçiş, yazarımızın polemik amacı açısından özellikle keskinleştirilmiş görünüyor. Bölüm C'de Mani'nin doğal belagatı reddetmesi bana biraz yapmacık geliyor; ama burada insan tahmin etmekten biraz daha fazlasını yapıyor. Bu varsayımsal sonuç, mektubun, çalışmaya başladığımda hayal ettiğimden çok daha fazla gerçek olduğunu ortaya koyuyor. Kesinlikle gerçekliğinin nedenlerini bulmaya çalışmadım; meseleyi daha yakından inceledikçe aklıma bunlar geldi. Eğer bu iddialar ilim camiası tarafından kabul edilirse, o zaman Mani'nin üslubu, kutsal metinleri kullanımı vb. hakkında öğrenilebilecek bazı önemli noktalar vardır. Gerçekten değerli olan, her şeyden çok, kristolojik iddiaların karmaşıklığıdır. Bu şunu anlamamıza yardımcı olur: Senin Babanda olduğunu, Babanın sende saklı olduğunu duydum. 'Oğul doğdu(?)' dediğimde Babayı da yanında bulacağım. Bir kadının rahmini donatmak için bir krallığı yerle bir mi edeceğim?⁴¹ 41 PsBk II 121, 25–29 (kaçınmadan); C. R. C. Allberry'nin çevirisi.

--- SAYFA 58 ---

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM MANİKEESKATOLOJİSİNDE ANLATIM SEÇENEKLERİ Tudor Andrei Sala Çünkü karmaşık bir sona karşı zor bir başlangıç yaptı. . . —Ephrem Syrus, Hypatius'a İkinci Söylev1 Sahte Bir Tanık mı? Turbo'nun Acta Archelai'deki Anlatısını Yeniden Okumak Turbo'nun Acta Archelai'deki barok Maniheizt mit üzerine yaptığı araştırma, Mani'nin öğretilerinin gerçek ve doğru tanımıydı.2 Onun sözleri, baş sapkın müridi olduğu iddia edilen bir kişi tarafından sağlanan doğrudan bir tanıklık yetkisine sahipti. Turbo'nun anlatımı, Mani'nin üç büyük misyonerine (Addas,3 Thomas ve Hermas4) aktardığı öğretileri içeriyormuş gibi sunulduğundan, malzemenin gerçekliği yakın bir aktarım zincirinden elde edilmiştir. Ancak yirminci yüzyıl boyunca orijinal Maniheizt metinlerin tarihin karanlığından ortaya çıkması bir çürüme sürecini başlatmış ve Turbo'nun Mani'nin doktrinlerine ilişkin tablosunu güvence altına almıştır. Metnin sonraki bilimsel baskılarında Turbo'nun sözlerine yoğun bir şekilde şu ifadeler eklenmiştir: 1 Bu makale ilk olarak V Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Napoli, 3-6 Settembre 2001'de sunulmuştur. Mevcut form gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir versiyondur. Yolu açtığı için Barbara Rissinger'a kişisel teşekkürlerimi sunuyorum. 2 Bkz. Ries 1988, 17-57, özellikle. 21-23. Bkz. ayrıca Scopello 2000. Acta'nın gerçekliğini sorgulayan ilk modern bilim adamı, keskin eleştirel bakışıyla şu sonuca ulaşan ve kendi dönemi için gerçekten devrim niteliğinde olan Isaac de Beausobre'ydi (Beausobre 1734, 9-154): "Toutes les Ré exions, que je viens de faire, m'ont convaincu, que les Disputes d'Archélaüs avec Manichée, ne sont au fond qu'un Roman, bir Yunanlı tarafından bestelenmiş, dans la vuë de réfuter le Manichéisme ve de donner à la Foi Ortodokse l'avantage d'en avoir triomphé, en confondant le Chef de l'Hérésie, qui la defendoit enperson." (Beausobre 1734, 152). 3 Turbo, Addas'ın (AA 4.3) öğrencisi olarak tanıtıldı. 4 AA 13.4 (= Epiphanius, Panarion 66.31.8).

--- SAYFA 59 ---

50 tudor andrei sala "otantik" Maniheist eserlerdeki paralel pasajlara, kavramlara veya formülasyonlara gönderme yapıyor.5 Turbo'nun "otantik" Maniheist metinlerdeki dayanağı şiddetle sorgulanan Maniheist eskatoloji tanımındaki bir ayrıntıya dikkat çekmek istiyorum. Bu pasaj, evrensel dramın son olayları olan Karanlık ve Işık arasındaki kozmik çatışmanın, Büyük Ateş'in tüm dünyayı yakmasının ardından sona ermesini anlatmaktadır. Ancak metnin iki versiyonu hikayenin bu önemli detayı konusunda hemfikir değil. Epiphanius'un alıntı yaptığı Yunanca metin, eserin Latince çevirisinden tek bir kelimeyle ayrılır, ancak yine de bu dramatik son sahneye tamamen farklı bir anlamsal dönüş verir: Yunanca metin:6 Ve bundan sonra [sc. Evrenin büyük yangın tarafından yok edilmesinin ardından, iki doğa yeniden canlanacak ve arkonlar aşağıdaki kendi alemlerini işgal edecek, Baba ise yukarıdaki alemleri işgal edecek ve kendi geri alacaktır.7 Latince metin:8 Bundan sonra iki gök cismi yeniden onarılacak ve prensler onların alt bölgelerinde yaşayacak, baba ise daha yüksek bölgelerde kendi mülklerini geri alacak.9 Turbo'nun açıklamasının asgari düzeyde farklı olan iki versiyonu, soruları gündeme getiriyor. özgünlük meselesi. Latince versiyonda "iki gök cismi"nin iadesine yapılan atıf [ör. Güneş ve ay] metinde aydınlatma armatürlerinin daha önceki herhangi bir bozulmasına ilişkin hiçbir açıklama bulunmadığından pek bir anlam ifade etmiyor. Bu nedenle Epiphanius'un Yunanca alıntısının metnin orijinal biçimi olması kuvvetle muhtemeldir. Latince luminarium sonuçta Yunancanın yanlış anlaşılmasıdır.10 Turbo'nun açıklamasının Yunanca versiyonunun Maniheist eskatolojinin son aşamasını "iki tabiatın restorasyonu" olarak nasıl tanımladığını görmek ilginçtir (□□ □□), son bir ayırım 5 Metnin kendi baskısında Holl'un yoğun ve bilgili yorumlarına bakınız (Holl 1933, 53-72). Bkz. ayrıca Riggi 1967'deki metnin ve Lieu'nun Vermes 2001, 44-58'deki titiz açıklamaları. 6 Williams'ın çevirisi 1994, 253. 7 Epiphanius, Panarion, 66.31.7 (ed. Holl/Dummer 1985): □□ - □□ □ □□□ □□ □ □□ □ □□ □ □□ □ ! " , # \$ % □ □□ , & ' () . 8 Vermes çevirisi 2001, 58. 9 AA 13.3 (ed. Beeson 1906): Et post haec restitutio erit duorum luminarium et principes habitabunt in superioribus partibus suis, pater autem in superioribus, quae sua sunt recipiens. 10 Bkz. Beeson 1906, 17.

--- SAYFA 60 ---

Maniheist eskatolojide anlatı seçeneklerinin 51 iki ilkedden biri olduğu ve mekansal bir boyuta yansıtılan orijinal düalizmin yeniden kurulması. Kötü güçlerin ("arkonlar") yeniden kendi alt düzeylerinde ikamet ettikleri tasavvur edilirken, bu özetle "İyi Baba" ya da kısaca "Baba" olarak anılan Yüceliğin Babası üstteki güçlerde yer almaktadır.¹¹ Nihai kozmik olayların bu tanımı, Maniheist bilim için hem metin içi hem de metinlerarası birçok karmaşık sorunu ortaya çıkarmıştır. Modern okuyucuyu etkileyen metin içi anlatı gerilimi, Turbo'nun konuşmasının bu bölümü ile finale yaptığı vurgu arasındaki bariz çelişkidir. □□ iki ilkedden biri ve daha önce anlatımda bahsedilen ünlü bir Maniheist mitolojik oyun. Turbo'nun özetinin son cümlesinde vurgu, açıkça, iki ayrı gücün başlangıç durumunun yeniden kurulmasına yol açacak şekilde, Işık ve Karanlığın kozmik "karışımının" (*) tamamen çözülmesi olarak anlaşılan "iki tabiatın restorasyonu" üzerindedir.¹² Bu ayrıntı, Baba'nın "kendi geri dönüşünü aldığı" formülasyonu ile vurgulanmaktadır (& ' ()), ilkel savaş boyunca "aşağıda" sıkışıp kalan İlk İnsanın Ruhuna gönderme yapan bir ifadedir (; deorsum), arkonlar tarafından yutuldu,¹³ ve sonunda canlı varlıkların bedenlerinde hapsedildi.¹⁴ Olayların bu tanımında, görünüşe göre, iadenin, Baba'dan ayrı hiçbir Işık kalıntısı kalmadan tamamlanmış olduğu düşünülüyordu. Ancak metinde bundan önceki iki bölümde¹⁵ "topakta" () () "sonsuz kadar hapsedilecek" "günahkarların ruhlarına" atıf bulunmaktadır. Bu çarpıcı görüntü, Işığın bir kalıntısının (her ruhun doğasında bulunan) Baba'dan ayrı olarak varlığını sürdüreceği gerçeğini vurgulamaktadır. Maniheist düalizmin mekânsal boyutları üzerine iki karşılaştırmaların son bir restorasyonu, Antakyalı Severus'un ifadesi, Hom. 123 (ed. Brière 1960) 152, 14-16; 154, 7-18 ve 154, 26-156, 8. Ayrıca bkz. al-Nad m (Dodge 1970, 777-778). Materyalin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Bennett 2001. Hristiyan mezhep bilimcilerinin bu metafizik topografyaya karşı sert polemiği Wassilios Klein tarafından mükemmel bir şekilde incelenmiştir (Klein 1991, 59-68).¹² Turbo'nun iki prensibin başlangıçtaki ayrımı ve ardından gelen karışımına ilişkin açıklaması için bkz. Epiphanius, Panarion, 66.25.3-4 (= AA,). 7.1-2). 13 Epiphanius, Panarion, 66.25.8 (= AA, 7.5). 14 Epiphanius, Panarion, 66.26.3 (= AA, 8.3). 15 Epiphanius, Panarion, 66.30.2 ve 66.31.5. 11.3 [= Pan. 66.30.2]). Ancak diğer pasaj (13.1 [= Pan. 66.31.5]) biraz bozuktur, ancak günahkarların ruhlarının ebedi hapsedilmesi kavramını savunmaktadır.

--- SAYFA 61 ---

52 tudor andrei sala naturals" bu tasvirle pek uyumlu görünmüyor. Bununla birlikte, metindeki bir ayrıntı, iki farklı eskatoloji kavramını uyumlu hale getirmeye yönelik ustaca bir girişime işaret edebilir.) ('nin "yeni çağın ortasına" yerleştirildiği söyleniyor (+,).16 Böylece "iki doğa"nın nihai ayrılığı kavramı, gerçekte ışığın bir parçası olmasa da, günahkarların ruhlarının Karanlıktan ayrılmasıyla uzaysal boyutta sürdürülür. Metnin bu yakından okunmasının iki ilginç sonucu vardır: 1) Muhtemelen iki farklı eskatolojik senaryo arasında (anahtar terimlerle) gerçekten de artık bir mantıksal gerilim vardır. □□ ve) () Turbo'nun hesabında yapay olarak birleştirildi; 2) Bununla birlikte, bu farklı senaryolar arasında belirli bir derecede tutarlılık ve tutarlılık oluşturmaya yönelik ustaca ama inandırıcı olmayan bir girişimi de tespit edebildik. Metinlerarası gerilimler, Turbo'nun Maniheist doktrinlerin özetini Mani dininin "monolitik tutarlılığını" vurgulayan bir arka plan karşısında okuyan modern bilim adamları tarafından vurgulanmıştır.17 Modern bilim adamları birçok durumda parçalı kaynakların çokluğunu aynı yapbozun parçaları olarak okumuşlar ve böylece 'Maniheizm' adı verilen homojen ve değişmez bir ideolojik ve sosyal varlık inşa etmişlerdir. Bu teorik bakış açısının sonuçları hafife alınmamalıdır çünkü bu, Maniheizm'deki doktrinsel ve sosyal çeşitlilik algısını etkilemektedir. Bu paradigmanın içinden, -Turbo'nun hesabından alınan bir pasaj modern akademisyenleri endişelendirdi. Örneğin Alexander Böhlig pasaj hakkında şu şekilde yorum yapmıştır:18 Yazar, bir restitutio varsaydığı için eskatolojik olayları pek doğru bir şekilde tanımlamamıştır. Ancak durum böyle değil. Çünkü arkonlar bololarda yoğunlaşacak, böylece bir daha başlangıçtaki gibi bir saldırı başlatamayacaklar. 16 Epiphanius, Panarion 66.31.5 (Yunanca metin editörler tarafından bozulmuş ve bu biçimde yeniden düzenlenmiştir). Bkz. AA 13.1. 17 Lim 1989'daki modern Maniheizm araştırmalarında bu yaygın bakış açısına yönelik ilgili eleştiriye bakın. Bu noktada, çalışmaları Maniheizm'in modern görüşü üzerinde büyük etkisi olan iki akademisyenden alıntı yapmak istiyorum: Maniheizm hakkındaki dönüm noktası niteliğindeki sunumunda (Polotsky 1935, sütun 241) "(die) wesentliche Einheitlichkeit aller"i vurgulayan H. J. Polotsky. Überlieferungszweige von Nordafrika und Ägypten bis China" ve altmış yıl sonra Hans-Joachim Klimkeit, Maniheizmin "eine bemerkenswerte Einheitlichkeit und Homogenität"ından söz eder (Klimkeit 1995, 387a-b). 18 Bkz. Böhlig/Asmussen 1996, 325 n106, benim çevirim.

--- SAYFA 62 ---

Maniheist eskatolojide anlatı seçenekleri 53 Acta Archelai polemik niteliğinde bir çalışma olduğundan, elbette Maniheist öğretinin yanlış temsil edilme olasılığı vardır.¹⁹ Ancak Böhlig'in sözleri, bu çalışmada şiddetle karşı çıkılan teorik bir bakış açısından ifade edilmiştir. "Doğru" ve "yanlış" metinsel tanıklar, "değerli" ve "değersiz" kaynaklar arasındaki ikiliklerle birlikte, gerçekte olduğu gibi, "wie es eigentlich gewesen" sorusundan uzaklaşmaya çalışıyorum.²⁰ Bu tarihsel pozitivist yaklaşım, sahip olduğumuz edebi kaynaklarda az çok doğru bir şekilde yansıtılan, "Maniheizm" adı verilen tarihsel bir varlığın "nesnel" varlığını varsayar. Bu makalede yapısalcılık ve anlatıbilimin öne sürdüğü teorilerden etkilenen farklı bir yaklaşımı deneyeceğim. Maniheist kaynakların metinsel düzeyine odaklanacağım ve Maniheist söylemin anlatı olanaklarını tanımlayan olası anlatısal "kuralları" araştıracağım. Maniheist Efsane: Kozmik Savaş ve Sonu Azimli Maniheist mitinde anlatılan Işık ve Karanlık arasındaki savaş, iyi tarafın zaferiyle sona erer. Karanlığın bu nihai yenilgisi, Maniheist düalizme iyimser bir özellik kazandırır; bu, genellikle gözden kaçan, hatta eski akademisyenler tarafından yanlış anlaşılan bir ayrıntıdır.²¹ Peki yenilgiden sonra Düşman'a ne olur? Efsanenin neredeyse tüm modern tanımları, "karanlığın, bir daha asla tehlikeli olamayacak şekilde Büyük Mimar tarafından inşa edilen bir hapishaneye sonsuza kadar zincirlendiğini" varsayar.²² Ancak hapsetme tasviri aslında bazı farklılıklar göstermektedir. ¹⁹ Bkz. Michel Tardieu'nun Turbo'nun toplumsal konumu üzerine bir karakter olarak değil, belirli bir söylem biçimi olarak çekici hipotezi: "Derrière la Personnalité de 'Turbon' ne se önbellet pas un ex-manichéen très au fait des livres et enseignements de la secte, 'Turbon' fait, lui aussi, partie du cadre romanesque des Acta. Cependant, sous la relation ctive, l'exposé rend bien ce qu'un observateur a pu percevoir du manichéisme populaire dans les cités grecques d'Asie" (Tardieu 1978/79, 314). Hatta Madeleine Scopello, Turbo'nun anlatımının sonuçta sapkın bir edebi sahtekarlık değil, misyonerlik amaçları için kullanılacak ana öğretilerin bir özetini içeren gerçek bir Maniheist belge olduğunu ve özgünlüğün etkisini arttırmak için AA'nın yazarı tarafından entegre edildiğini öne sürdü. Bkz. Scopello 2000, 542-543. ²⁰ Bkz. böyle bir yaklaşımı temsil eden bir çalışma olarak Reitzenstein 1931. ²¹ Maniheist düalizmin iyimser karakteri hakkında önemli çalışmaya bakınız: Drijvers 1984, özellikle. 102. Bkz. ayrıca Koenen 1990. ²² Böhlig 1991, 1520. Her ne kadar son yirmi yılda Maniheist eskatolojiye ilişkin çok detaylı birkaç analiz yapılmış olsa da (Stroumsa 1981; Koenen 1986; Hutter).

--- SAYFA 63 ---

54 tudor andrei sala Mani'nin ilk yazılı eseri olan buhrag n'nin hayatta kalan parçaları, Büyük İnşaatçı'nın z ve Ahriman'ı iblisler ve dişi şeytanlarla birlikte hapsedmek için inşa ettiği "zaptedilemez bir hapishaneden" (bnyst'n hwstyg'n) söz eder. Metin, onların "sonsuz kadar bu yerde bağlı kalacaklarını" vurguluyor.²³ "Hapishane" imgesi, daha dehşet verici bir resim olan "mezar" resmiyle birlikte de kullanılabilir. Bu, Ahriman'ın "unutkanlık hapishanesinde (bnd 'n'by'd) zincirlendiği" Part parçası M 2 II'deki durumdur, böylece Işık Babası sonunda olup bitenler hakkında aşağıdaki raporu alabilir:²⁴ Ve yalan yere övünen ve senin büyüklüğünle savaşıp o kötü adam hapsedilir ve asla kaçamayacağı büyük bir mezara (dxmg) kapatılır. [. . .] Artık düşmanınız ve rakibiniz yok; daha doğrusu sonsuz zafer senindir. Karanlığın Ruhu'nun bir "mezar" (kabr) içine kapatıldığı ve kaçamaması için orada "dünya büyüklüğünde bir kaya" ile kapatıldığı İbnü'n-Nâdî'nin anlatımında daha canlı bir tasvir bulunabilir.²⁵ Karanlığın son hapsedilmesinin en yaratıcı açıklaması Kephalaion 41'de bulunur; burada "düşmana" (pjae) karşı üçüncü, kesin "darbe" ((!*), kısırlaştırma. İki cinsiyet (Karanlık Krallığı'nın temel bir özelliği)²⁶ sonsuza dek ayrılmıştır:²⁷ "erkek" (['topak'],²⁸ [b]ut 1989; Oerter 1991; Gardner 1993; Smagina 1994; Ries 1995; ve Sundermann 1998), çoğu kaynakları üniter bir bakış açısıyla okumuştur. 23 M 7981 IV, 334-357 (ed. Hutter 1992, 44-45; çev.: Klimkeit 1993, 229). Aynı eserin bir parçası olarak tanımlanan bir parça (M 7984 I R i), büyük olasılıkla z ve iblislerin prg'r'ına eskatolojik "yenilenme" (pršygyrd) ile bağlantılı olarak atıfta bulunur. "yenilgi" olarak tercüme edilecektir. Bkz. Durkin-Meisterernst 2004, 278 (s.v.). 24 M 2 II VI, 77-78 ve V II, 120-138 (ed. Mir.Man. III, 851.853; ayrıca bkz. Boyce 1975, 86 (metin ac, 6.8); çev.: Klimkeit 1993, s. 255). Bkz. ayrıca aynı cenaze dilini kullanan Part ilahisi (M 173 R + M 94 R): "Karanlığın iblisi uçurumuyla birlikte gömülecek. . ." (Boyce 1975, 103 (metin as, 3); çev.: Klimkeit 1993, 40). 25 Dodge 1970, 783. 26 Al-Biruni, Hindistan I, 39 (apud Adam 1969, 4-5). Bkz. Puech 1937, 206. 27 Koustaïos'un büyük eskatolojik vaazında cinsiyet ayrımı imgesi kullanılmaz. Karanlığın hapsedilmesiyle ilgili onun versiyonunda iki cinsiyet birbirine bağlanır: "Karanlığı Grave'de, (hem (hem) erkek doğasını) hem de kadın doğasını dizginleyecek" (Hom 41, 6-7). Bkz. Pedersen 1996, 379-380. 28 için) (Maniheist söylemde terminus technicus olarak bkz. Jackson 1938 ve Decret 1974. Ayrıca bkz. Smagina 1994.

--- SAYFA 64 ---

Maniheist eskatolojide anlatım seçenekleri 55 kadın[ale] ['mezar']" (Keph 105, 32-33).²⁹ Kayıt şu sonuca varıyor:³⁰ Düşmanın bağlanması (mrre), ağır ve güçlü, hiçbir zaman kaçıp olmayan bir zincirle gerçekleşecektir; çünkü bu bağlamayı [başardılar] ve onu sonsuza kadar bağladılar. Ve onun ayrılmasını sağladılar ve o sonsuza kadar ayrı tutuldu (106, 1-4).³¹ Bu kısa inceleme, Ancak mitin sahip olabileceği tek son bu olabilir mi? Anlatı Labirentindeki Seçimler Farklı kaynakların (ister Maniheist ister yabancı anlatılar olsun) görece azlığı ve parçalı doğası, sapmaların algılanmasını zorlaştırabilir. Durumu hafifletmek için, modern edebiyat teorisinin belki de en iddialı projesi olan anlatıbilim tarafından öne sürülen teorilere başvuracağım. Maniheist doktrinin farklı detaylandırmalarının yaratıcı ilkesi, tüm evren, hayvanlar, bitkiler ve nihayet insanın kendisi, bu evrensel mücadelenin sonuçlarıdır. Mani için tarih, bu mücadelenin farklı aşamalarından başka bir şey değildi.³² Mani, büyük hikâyesini sanatsal olarak dokurken, kozmik savaş vizyonunu bir anlatı modeliyle sınırlamak zorundaydı.³³ Bu, onun kendi öğretisi için bazı eski hikâyeleri benimsediği anlamına gelmez. farklı mantıksal 29 aynı sözcük dağarcığı aracılığıyla özgün bir düşünceye dayanmaktadır (, mrre,) (), ancak Kephalaion 24'te olayların daha az karmaşık bir versiyonu kullanılmıştır (Keph 75, 27-29 ve 76, 4-8). 30 Gardner çevirisi 1995, 110. 31 Ephrem'in tüm bu üç anahtar terim hakkında bilgi sahibi olduğunu ve bunları Maniheist eskatolojiye ilişkin tanımlarında kullandığını belirtmek ilginçtir: "hapishane" [b t bu y] (Reeves frg. 5 [= Hyp. 2, 16-3, 2]), "mezar" [qabr] (Reeves frgs. 85-87 [= Hip. 3, 27-35; 39, 18-22; 94, 42-47]) ve "topak" [bolos] (Reeves frg. 88 [= Hip. 87, 33-88, 6]). Bkz. Reeves 1997, 227 ve 256-258. 32 Mani'nin tarih görüşü hakkında bkz. Nagel 1974. Cf. ayrıca Henrichs 1986. 33 Modern karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları, "savaş miti" adı verilen ve Mani'yi de onun içine yerleştiren geniş bir anlatı geleneğini yeniden inşa etmeye çalıştı. Bkz. Forsyth 1987, özellikle. 390-395.

--- SAYFA 65 ---

56 tudor andrei sala bir ağacın dallarına benzer bazı temel öncüllerden ortaya çıkan hikayenin olasılıkları.³⁴ Ancak tutarlı bir hikaye oluşturmak için bu anlatı labirentinde yalnızca tek bir yolu seçmek zorundaydı. Buhran'ının (daha önce alıntılanan) metin parçaları onun seçmiş olduğu yola işaret ediyor olabilir. Bu anlatı seçiminin söylemsel bağlamını anlamak için Mani'nin dinin "kurucusu" olarak rolünü yeniden okumamız gerekiyor. Belki de³⁵ tarihte ilk kez bir birey kasıtlı olarak bir "dünya dini" tasarladı.³⁶ Daha önce hiçbir dinde "kurucu" bu kadar önemli bir rol oynamadı.³⁷ Kendi dininin üç temel direğini kuran Mani'nin kendisiydi: bir dizi kitapta özetlenen karmaşık doktrinler dizisi, açık bir ritüeller bütünü ve sabit bir organizasyon yapısı. En önemli husus, Mani'nin kendi dinine atfettiği evrenselliği; bu din, kendisi tarafından yeni bir yaratım olarak değil, önceki tüm dinlerin tamamlanması olarak algılanmıştır.³⁸ Mani'nin öğretilerinin evrenselliği ve nihai doğası üzerindeki vurgusu, kilisesinin metinsel temelini oluşturmaya çalıştığı bir dizi kitapta somutlaşmıştır.³⁹ Dininin yazılı yönüne verilen önem, keskin bir logofobiye,⁴⁰ konuşulanların çoğulculuğuna karşı güçlü bir tiksintiye dair bir içgörü sunmaktadır. kelime. Kephalaion 151 şunu söylemesine izin veriyor: Benim kilisem, içinde sana açıkladığım bilgelik ve [sırlar?] bakımından üstündür. Bu [ölçülemez] hikmete gelince, benden sonra değişmesin diye onu kutsal kitaplara, büyük [İncil'e] ve diğer yazılara yazdım. Kitaplarda yazdığım gibi, çizilmesini de emretmiştim. Çünkü benden önce gelen bütün [elçiler], kardeşlerim, bilgeliklerini kitaplara benim yazdığım gibi [yazmadılar]. Onlar da hikmetlerini Resim(-Kitap)'ta benim [çizdiğim] gibi çizmediler.⁴¹ 34 Krş. Roland Barthes, *S/Z*, Paris, 1970, 209-210. 35 Bu resim hayatta kalan Maniheist kaynaklardan gelmektedir. Bununla birlikte, elimizde ne yazık ki yalnızca sınırlı sayıda parça halinde bulunan Mani'nin orijinal eserleri bulunmadığından, Maniheizmin bizzat Mani tarafından bilinçli bir "dünya dini" olarak yaratıldığını güvenle iddia etmek imkansızdır. Bu görüntünün, Maniheizm'in "kurucusunun" ölümünden sonraki daha gelişmiş bir aşamasının geriye dönük bir yansıması olma ihtimali var. 36 Bkz. Jonathan Z. Smith, "Bir Sınıf Meselesi. Din Taksonomileri", J. Z. Smith, *Relating Religion*'da. *Essays in the Study of Religion*, Chicago, 2004, 169. 37 Cf. Mani'nin Klein 1992'de çizilmiş mükemmel portresi. 38 Bkz. Gardner/Lieu 2004, 1. 39 Mani'nin yazıları için bkz. Tardieu 1997, 43-63. Bkz. ayrıca Tubach 2000. 40 Foucault'nun terminolojisini benimsiyorum. Bkz. Foucault 1982, 228-229. 41 Keph 371, 20-29, Funk 2000'i takip eden çevirim. Krş. Kephalaia pasajına ilişkin bir tartışma için Oerter 1990. Ayrıca bkz.

--- SAYFA 66 ---

Maniheist eskatolojide anlatı seçenekleri 57 Mani'nin yukarıda sözü edilen yazılı söze, onunla ilişkilendirilen değişmezlik nedeniyle verdiği önemi burada hissedebiliyoruz. Öğretilerine yazılı bir biçim verme konusundaki kişisel başarısına yapılan vurgu, onun sözlü anlatımın geçici ve değişken doğasından ve söylemin düzensiz çoğalmasından duyduğu korkunun bir belirtisidir. Kitaplarına verdiği büyük önem, ölümünden önce takipçilerine yaptığı son öğütlerde de açıkça görülmektedir; burada aynı zamanda onlardan "kitaplarına kulak vermelerini" (THthtne anajwme) ister.⁴² Hristiyan mezhep bilimcileri için Mani mükemmel bir sapkın yazar haline geldi. Yüksek topuklu ayakkabılar, çok renkli bir pelerin, iki renkli pantolon (kırmızı ve pırasa yeşili) ve sol kolunun altında bir "Babil kitabı" (Babylonium librum) bulunan Acta Archelai giymiş karikatürü buna örnektir.⁴³ Ancak Mani'nin logofobisini zaten teşhis etmiş olduğumdan, ona farklı bir "yazarlık" kavramı uygulamak istiyorum. Michel Foucault, Collège de France'daki açılış konuşmasında (1970) geleneksel yazar anlayışını tersine çevirdi. Yazarı "söylemin kaynağı, onun ortaya çıkmasının ve sürekliliğinin ardındaki ilke" olarak düşünen uygulamaya karşı Foucault, bizi yazarı bir "tasarruf ilkesi", "söylemin kesilmesinin ve seyrekleştirilmesinin olumsuz etkinliği" olarak görmeye teşvik eder.⁴⁴ Mani'yi Foucault'nun yazara bakışının arka planında okuyarak, Mani'nin dini bir "kurucu" olarak rolüne dair geleneksel tablo tersine çevrilir. Maniheist söylemin asıl kaynağı olan onu "dini bir deha" olarak tanımlamak yerine böyle bir okuma, Mani'nin anlamın çoğalmasındaki sınırlayıcı ve kısıtlayıcı işlevini vurgulayacaktır. Mani, öğretilerine yazılı bir şekil vererek ve bunları kilisesinin metinsel otoritesi olarak uygulamaya çalışarak, öğretilerinin dönüşümünü ve kontrolsüz yayılmasını engellemeye çalıştı. Kendi "bilgeliğini" kodlayan bir yazının değişmez yönünün, öğretisinin belirli öncüllerinin belirlenmesiyle açılan olasılıklar ağını bozacağını umuyordu. Bu belirgin tespit, kelimenin tam anlamıyla tarihçiye şu soruyu sormaya davet eder: Mani, Mani'nin aynı Kephalaion'da açıkladığı yerleşik Mani dininin mantıksal olanaklarını bağlamayı başardı mı: "Kitapları benim yazdığım şekilde kimse yazmadı veya ortaya çıkarmadı" (Keph 372, 19-20). ⁴² Hom 44, 25. ⁴³ AA, 14.3. ⁴⁴ Foucault 1982, 229; aynısı, "Yazar Nedir?" M. Foucault, Estetik, Yöntem ve Epistemoloji, ed. Yazan: James D. Faubion (Foucault'nun Temel Eserleri 1954-1984, cilt 2), New York, 1998, 205-222, özellikle. 221-222.

--- SAYFA 67 ---

58 tudor andrei sala efsanesinin anlatı yapısı? Maniheistler gerçekten kozmik dramlarının yalnızca tek bir sonunu mu kabul ettiler? Sonun Mantığını İzlemek Bu soruları cevaplamak için önce Maniheist şiirin çok ilgi çekici bir örneğine bakalım: Kıpti B ma Mezmur 223.⁴⁵ Mezmur, Mani'nin "bilgisinin" (saune) ve onun "iki ilke" ve "üç vakit" hakkındaki muhteşem öğretisinin kısa bir açıklamasıdır. Gregor Wurst'un B ma Mezmurları'nın yeni baskısında⁴⁶ önerdiği farklı kıtalar halindeki bölünmeyi takiben, on altıncı kıtada Karanlığın nihai yenilgisinden sonra ne olacağına dair 'klasik' tanımlamayla karşılaşırız:⁴⁷ Bir anda Yaşayan Ruh gelecek [—] [—] Işığa yardım edecek. Ama ölüm öğüdünü ve Karanlığı kendisi için kurulan meskene [Wurst: "mezar"a] kapatacak, böylece sonsuza kadar orada kalacak. Aşağıdaki on yedinci kıta, tüm mezmurun istikrarlı anlatım akışında bir duraklamadır. Şiirsel metin bu noktaya kadar Maniheist mitteki önemli olayların genel bir incelemesine odaklanır ve zamanın karakteristik üçlü bölünmesini takip eder: olmuş olanlar, olanlar ve olacaklar. Ancak birdenbire "olmayacak" olayların tasviriyle anlatım kesilir:⁴⁸ Düşmanı bağlamanın bu yol dışında başka bir yolu yoktur; çünkü o Işığa yabancı olduğu için kabul edilmeyecektir; ne de bir daha ilkinden daha büyük bir savaş yürütmesin diye Karanlık ülkesinde bırakılamaz. Metnin bu noktada anlatının iki alternatif sonunu, savaş olay örgüsünün iki mantıksal çözümünü şiddetle reddettiğini fark etmek büyüleyici. Mezmurun yazarı, "ebedi hapis" çözümünü benimseyerek diğer olası seçenekler arasında bir seçim (kendisi için tek makul seçim) yaptığının farkındaydı. As Claude 45 PsBk II 9, 2-11, 32. ⁴⁶ Wurst 1996. ⁴⁷ B ma Mezmurlar 223:16 [ed. Wurst 1996 = PsBk II 11, 13-16]. Allberry 1938'deki çeviriyi Wurst tarafından önerilen olası bir düzeltmeyle takip ediyorum. ⁴⁸ B ma Mezmurlar 223:17 [= Mezmur II 11, 17-20].

--- SAYFA 68 ---

Maniheist eskatolojide anlatı seçenekleri 59 Bremond'un gösterdiği gibi, anlatı olasılıkları arasında böyle bir seçim her anlatının tam merkezinde yer alır. 49 Peki, mitin yeniden anlatıldığı bu noktada anlatı alternatiflerini reddetmek neden gerekliydi? Bu satırlar sapkınların polemik niteliğindeki yalanlamaları olabilir mi? Bu soruları cevaplamaya çalışırken mitin her yeniden anlatılmasıyla açılan mantıksal şemaya bakmak gerekir. Araştırmamı Maniheist eskatolojinin belirli bir örneğiyle, yani kozmik savaşın sona ermesiyle sınırlayacağım. Şimdilik asıl odak noktam gerçek metinler üzerinde değil, anlatımın her mantıksal çeşidini kapsayan Manici mitin biçimsel ve soyut teorik yapısı üzerinde olacak. Bu buluşsal teorik yapı, savaşın farklı mantıksal olasılıklarının algılanmasını kolaylaştıracak ve bu sayede bunların tarihsel gerçekleştirmelerinin araştırılmasını mümkün kılacaktır. Dualistik Maniheist mitteki eylem sekansları, iki varlığın mücadelesi üzerine inşa edilmiştir: A (Aydınlık) ve B (Karanlık), iyi tarafın (A) düşmanına (B) karşı nihai zaferi ile. Peki bu yenilginin mantıksal çözümleri nelerdir? Yenilen düşmana ne olabilir? İkili seçenekler bölünmüştür: 50 I. B ölür (= yok edilir/yok edilir) II. B ölmez: a) hapsedilir (= hareketsizleştirme) b) serbest bırakılır (= savaştan önceki başlangıç ortamının yeniden sağlanması) Gördüğümüz gibi, B ma Mezmur 223 "hareketsizleştirme" çözümünü savunurken (II.a), "serbest bırakma" çözümünü (II.b) reddeder ve buna şiddetle karşı çıkar. Bu girişimde "şöyle olsaydı ne olurdu?" oyununu oynayarak mantıksal olasılıkları araştırıyor. Önerdiği ilk çözüme "entegrasyon" çözümü diyebiliriz: 51 Mağlup olan rakip (B) yenilgiyi kabul eder, düşmanca niyetleri bir kenara bırakır ve müttefik olur. Yazar için bu tamamen saçmalıktır, çünkü o, "düşmanın" (pjaJe) "bir yabancı" (ouSmmo), "Işık"tan (pouaine) farklı bir şey olarak kaldığını ve dolayısıyla "Işığa alınamayacağını" ileri sürmektedir. 49 Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, 1973; aynı zamanda, "Anlatı Olasılıklarının Mantığı," *New Literary History* 11 (1980) 387-411. 50 Bu şema açıkça anlatının yalnızca temel seçeneklerini haritalandırıyor. Araya girebilecek çok sayıda ara aşama vardır (yaralama, kaçma, kovalama, ölüm simülasyonu vb.), ancak bunlar sonuçta bu temel seçeneklere indirgenebilir. 51 PsBk II 11, 18.

--- SAYFA 69 ---

60 tudor andrei sala İkinci çözüm ise "savaşın tekrarı" çözümüdür: 52 Yenilen düşman (B) savaştan sağ çıkar ve başlangıçta olduğu gibi Işık Krallığına tekrar saldırarak düşmanca niyetini kalıcı bir tehdit olarak sürdürür. Bunu önlemek için bağlı olması gerekir. Şu ana kadar metnin anlatmaya çalıştığı şeyi dinlemeye çalıştım. Ancak şimdi sessizliğine dikkat etmeye cesaret edeceğim. Bir çözümün (iki mantıksal sonucuyla birlikte) olasılığını şiddetle reddederken, savaşın diğer sanal sonu, yani düşmanın nihai imhası (B), "imha" çözümü (I.) konusunda sessiz kalıyor. Diğer bağlamlarda kozmik savaşın bu sonunun sanal olarak kalmadığını görmek çok ilginçtir, Lycopolisli İskender'in Maniheist mit tanımında bunun gerçekleşmesini buluruz. 53 Orada kötü prensip Hyl ("madde"), sonunda "ışsız, karanlık ateş" tarafından yok edilir: 54 İlahi güç gerçekten ayrıldığında, dış ateşin çökeceğini ve hem kendisini hem de geriye kalan her şeyi yakacağını söylerler. önemli. Zaten anlatımın önceki bir bölümü Hyl'in dramatik sonuna değiniyor. "Ruh" (en sonunda rakibi yenmek için Tanrı tarafından gönderilen "güç") ile Hyl arasındaki karışımı ilahi takdirin bir eylemi olarak tanımlarken, nihai "ayrılma", "maddenin ölümünü" meydana getirecek şekilde resmedilir. 55 "Madde" için benzer bir ölümcül sonucun, Antakyalı Severus'un uzun reddiyesinde kapsamlı bir şekilde alıntılanmış Maniheist kaynakta 56 varsayılır. 52 PsBk II 11, 19-20. 53 Çoğu bilim insanı, üçüncü yüzyılın sonu/dördüncü yüzyılın başı pagan filozofunun Maniheist düalistlerin öğretileri hakkındaki tanıklığının, İskenderiye'deki felsefi gruplar arasındaki yoğun misyonerlik faaliyetleri bağlamında Mani'nin orijinal öğretilerinin mitolojiden arındırılmış felsefi dönüşümünü yansıttığı konusunda hemfikirdir. Bursun genel bir değerlendirmesi için bkz. Villey 1985, 26-32, özellikle. 32. 54 Lycopolis'li İskender, kontr. Manich. (ed. Brinkmann 1895) 8, 1-4: / ! 0 / & + & " 1 □ □ & ((, 2 (/ ! □ 0 3(! , * (+ . (Çev. van der Horst 1974, 57) 55 Alexander of Lycopolis, kontr. Manich, 5, 23-25: . * 0 3(! . □ & □ □ □ 0 □ 1. 56 Severus'un kullandığı Maniheist eserin kimliği hâlâ açıklığa kavuşturulmamıştır. Çalışmanın daha önce Mani'nin Gizemler Kitabı veya Devler Kitabı ile özdeşleştirilmesini doğru bir şekilde reddeden Reeves 1992, 165-183'e bakınız. Tardieu 1997, 116, alıntılarını Mani'nin Pragmateia'sından kaynaklandığı hipotezini ileri sürer. Son dönemde daha temkinli ve farklılaştırıcı yaklaşımlar izleniyor. Bennett 2001, kaynak belgenin Mani'nin Yaşayan İncili'nden alıntılar içeren Maniheist doktrinin bir örneği olduğunu öne sürüyor. Bostra'nın Contra Manichaeos'u Titus'u üzerine yeni bir önemli monografi

--- SAYFA 70 ---

Maniheist eskatolojide anlatı seçenekleri 61 Maniheizm'in 123. vaazında mevcuttur.⁵⁷ Maniheist çalışma, iki prensibin "karışımı"nın sonucunu, yani Işığın "arınmasını" Hyle için yıkıcı bir sonuç olarak tanımlar: "Arınmadan sonra Hyle tamamen yok olmaya indirgenecektir."⁵⁸ Önceki bir alıntı, arınma ile bunu vurgulayan aynı olaylar dizisini tasvir etmektedir. "Işık parçacıklarının" katyonu "Hyle (onun) ortasından silinecek."⁵⁹ Ayrıca "yok etme" çözümünü benimsemiş görünen başka bir metin külliyatı da var. Kıpti Maniheist Mezmurlar Kitabı'nda eksantrik bir konuma sahip olan Thomas'ın Mezmurları'nda bu yöne işaret eden bazı formülasyonlar bulunur.⁶⁰ İkinci mezmur olan "Ruhun Gelişi Hakkında"⁶¹ sonunda, "parlak cübbesi" kurtarıldıktan sonra (bu vizyonun eskatolojik ortamına açık bir gönderme)⁶² İlk İnsan tasavvur edilir; Karanlık: 63 Sonra ayağımı yere vuracağım ve onların Karanlıklarını çökerteceğim. Başımla boylarına vuracağım, silahlarını sarsacağım. Ve yıldızlar [yapraklar gibi] düşecek. 161, 186-199). Bu araştırma gidişatının, Severus'un altıncı yüzyılda kullandığı Maniheist eserin tanımlanması açısından çok verimli olacağını düşünüyorum. Bkz. Pedersen 2004, 193 (n. 40). 57 Orijinal Yunanca metnin Edessa'lı Yakup'un Süryanice çevirisi Cumont/Kugener 1912, 89-150 (vaazın yalnızca Maniheist doktrininin çürütülmesiyle ilgili olan kısmı) ve Brière 1960, 122-189 (vaazın tamamı) tarafından düzenlenmiştir. Reeves 1992, 167-170, özellikle tarafından sağlanan çeviriyi takip ediyorum. 170. 58 Antakyalı Severus, hom. 123, ed. Cumont/Kugener 1912, 144.4-10 [= ed. Brière 1960, 174.3-7]. 59 Antakyalı Severus, hom. 123, ed. Cumont/Kugener 1912, 127, 3-5 [= ed. Brière 1960, 166.8-9]. 60 Thomas Mezmurları'nın ayırt edici doğası hakkında bkz.: Nagel 1980, 15-27. 61 PsBk II 205, 10-207, 16. 62 Peter Nagel'in bu pasajla ilgili açıklamalarına bakınız (Nagel 1980, 74-75). 63 III. Thomas'ın Mezmurları: 42-46.49 [= PsBk II 207, 5-10.13]. Nagel 1980, 34-35 tarafından önerilen ayetlerin sırasını ve Allberry 1938 çevirisini takip ediyorum. 64 Nagel 1980, 35'ten sonraki varsayımlar. 65 Bkz. PsBk II 217, 9-10. Bkz. Matta 5:29.

--- SAYFA 71 ---

62 tudor andrei sala ve onun yerine Işık ekeceğim.⁶⁶ Kötüyü kökünden söküp atacağım ve yerine İyiyi diyeceğim. [. . .] Bundan sonra başka isyan olmayacak. . . Benzer şekilde diğer mezmurlarda (no. VI, VIII, IX) mücadelenin sonu şu formülle anlatılır: "Işık yerine dönecek, Karanlık düşecek ve bir daha yükselmeyecek";⁶⁷ ya da biraz farklı bir formülasyonla, "O zaman Işık Işığa gidecek ve Karanlık silinecek (bwte abal) yerinden."⁶⁸ Bütün bu mezmurlar ortaktır. Karanlığın nihai yok oluşuna güçlü bir vurgu, çok canlı görüntülerle ısrarla tasvir ediliyor. Kıpti Maniheist B ma Mezmur 223'ün zımnen ihmal ettiği çözüme ilişkin bazı metinsel kanıtları araştırdıktan sonra, aynı mezmurda şiddetle reddedilen "serbest bırakma" çözümüne dönelim. Bu polemik bağlamında muhtemelen bu çözümü benimseyen bir Maniheist kaynak bulmak çok ilginçtir. Ancak, Işık Budası Mani'nin Öğretileri ve Öğretme Tarzlarının Çin Özeti olan metin, Maniheist dünyanın diğer ucundan gelmektedir.⁶⁹ İçinde kozmik dramın son aşaması şu şekilde anlatılır: 70 İkinci dönemde, öğretme yoluyla dönüşüm tamamlanır. Doğru ve düzensiz olan köklerine döndürülür; Işık, Büyük Işığa (lanetleyici) geri döner ve Karanlık, birikmiş Karanlığa (ji'an) geri döner. İki prensibin her biri restore edildi ve her ikisi de (orijinal durumlarına) geri döndü. Metnin çok özet biçimi, mezhebin merkezi öğretileri ve uygulamalarının MS 731'de imparatorluk emriyle Maniheist bir piskopos tarafından derlenen bir özeti, gerçek 66 Cf. PsBk II 212, 28-30. 67 PsBk II 215, 5-6; bkz. PsBk II 212, 4-5 ve 215, 14-15. 68 PsBk II 215, 24-26. 69 Metnin önemi hakkında Nahal Tajadod tarafından yapılan ankete bakınız (Tajadod 1990, 5-41). 70 Bayan sütun. 108-109. Dr. Gunner B. Mikkelsen (Aarhus) bana bu pasajın taslak çevirisini teklif etme nezaketini gösterdi ve bu da beni Çincenin çeşitli olası yorumlarına karşı dikkatli kıldı. Bkz. ayrıca Fransızca ve Almanca çeviriler: Chavannes/Pelliot 1913, 139-140, Tajadod 1990, 65 ve Schmidt-Glintzer 1987, 75 (Almanca çeviride Karanlığın nihai kaderiyle ilgili pasajın yanlışlıkla eksik olduğunu unutmayın).

--- SAYFA 72 ---

Maniheist eskatolojide anlatı seçenekleri 63 son olayların tanımının anlamı. Ancak önümüzde “serbest” çözümün (II.b) hayata geçirilmesine dair bir parça metinsel kanıtın bulunmasının oldukça mümkün olduğunu düşünüyorum. Anlatımda Karanlığın nihai olarak hapsedilmesinden veya yok edilmesinden bahsedilmiyor.⁷¹ Ve metin açıkça dramın bu son aşamasındaki iki prensibin “köklerine” geri döndüğünü ve sonunda “yeniden kurulduğunu” hayal ediyor. Böyle bir tanıklık ile Kephalaion 16:72’de sunulan arasında bariz bir fark vardır. Işık kendi ülkesine giderken, karanlık [zincirde] kalır ve sonsuza kadar zincire vurur (nt[epou]aine men bwk ateFwxwante pkeke HwF Gw Hn[tmrre] mn psnaH SaanhHe). Bu bağlamda Turbo’nun AA’daki “iki tabiatın restorasyonu” vurgusuna geri dönmekte fayda var (□□ □□□ .⁷³ Daha önce de belirttiğimiz gibi, Maniheist eskatolojinin bu versiyonu, inkâr edilemeyecek derecede önyargılı bir kaynak olarak geçmiş bilim insanları tarafından oldukça şüpheli bir şekilde ele alınmıştır.⁷⁴ Bununla birlikte, mevcut makalenin metodolojik perspektifi, Turbo’nun açıklamasını farklı bir bağlama, “doğru” ve “yanlış” metinsel tanık ikileminin ötesine yerleştirebilir. Bu perspektiften bakıldığında, tartışmalı versiyon, mücadelenin sonuna yönelik mantıksal bir varyantın hayata geçirilmesini sergiliyor. Aslında Batı Maniheist kaynaklarda böyle bir öğretiye ilişkin başka tanıklıklara sahip değiliz ve polemiksel çarpıtma olasılığı kesin bir olasılık olmaya devam ediyor. Ancak burada verilen analiz, tarihçinin bu olası “çarpıtmanın” açıkça Maniheist mit mantığını takip ettiğini fark etmesini sağlar. Polemikçinin (yanlış) temsili, bir anlatı olarak Maniheist mit olan “yolları çatallayan bahçe”de (Borges) olası başka bir çizginin izini sürüyordu. Son olarak, Epiphanius’un sözde Maniheist eskatolojik doktrini çürütmesine dikkat çekmek istiyorum. □□ □□□ , kapsamlı alıntılar yaptığı AA’da mevcut olduğu gibi.⁷⁵ 71 Karanlığın son durumunu tanımlamak için kullanılan formülasyonun herhangi bir türde bağlanma çağrışımı yoktur. Dr. Mikkelsen, “ji kelimesinin ‘biriktirmek, depolamak, yığmak, biriktirmek, yığmak’ anlamına geldiğini ve hiçbir hapsedme unsuru içermediğini” (kişisel iletişim) dikkatimi çekti. 72 Keph 52, 17–19 (çev. Gardner 1995, 57). 73 Riggi zaten Çin Özeti’nin eskatoloji tanımını Turbo’nun açıklaması için “metinsel bir dayanak noktası” olarak kullanmıştı. Bkz. Riggi 1967, 157 n3. 74 Bununla birlikte bkz. Scopello 2000, 542–543. 75 Epiphanius, Panarion [ed. Holl/Dummer 1985], 66.58.3–6.

--- SAYFA 73 ---

64 tudor andrei sala İlginç bir şekilde, Epiphanius’un polemik saldırısı, Kıpti Maniheist B ma Mezmur 223’ün daha önce alıntılanan on yedinci kıtasıyla aynı teleolojik ve ontolojik akıl yürütme çizgileri boyunca gelişiyor. gelişme!”⁷⁸ B ma Mezmur 223 için olduğu gibi Epiphanius için de böyle bir son, Mani’nin Büyük Efsanesine dair herhangi bir anlayışı baltalayarak, Işık ile Karanlık arasındaki savaşın yeni bir başlangıcı olasılığının önünü açar. Zira, Epiphanius’un görüşüne göre, başlangıç durumunun yeniden sağlanması (iki tabiatın yeniden ayrılması) “kötü tabiatın geri dönmesi, bir savaş başlatması ve biraz daha fazla güç ele geçirmesi için bir provokasyon görevi görecek, böylece başka bir dünya oluşacaktır.”⁷⁹ Epiphanius’un ikinci saldırısı, Kıpti mezmurunun ilk çürütülmesine paraleldir. Orada, Karanlığın Işık için “yabancı” (ouS@mmo) olduğu ve dolayısıyla Işık aleminde kabul edilemeyeceği gerekçesiyle düşmanın nihai entegrasyonu reddedilir.⁸⁰ Epiphanius da benzer şekilde bu çözüme karşı çıkar. Çünkü eğer iki doğa yeniden canlandıktan sonra gelecekte bir savaş olmayacaksa, o zaman kötülük anlamını öğrenecek ve artık iyiliğe kışkırtılmayacaktır; ve iyi Tanrı’ya artık savaş açmayacak olan kötü tanrı da [öyle yapacaktır]. Fakat eğer ona bir gün sağduyu öğretilirse, artık kötü olmayacaktır çünkü o, başlangıçtaki kötü doğasından farklılaştırılmış ve değiştirilmiştir (58, 5–6). Kötülüğün doğasındaki böylesi bir ontolojik değişiklik, Epiphanius tarafından tamamen saçma olarak algılanır.⁸¹ Bu nedenle şu sonuca varır: “Eğer kötülük tamamen değişmezse, asla savaşmayı ve kendisine savaş açılmasını durduramaz ve iki doğanın yeniden restorasyonu asla olamaz.”⁸² Tamamen farklı iki metnin, bir Maniheist mezmur ile bir sapkınlığın çürütülmesinin, Işık ile Karanlık arasındaki mücadelenin anlatısal çözümlerine karşı getirilen argümanlar üzerinden bu yakınlaşması, şunu gösteriyor: olası 76 PsBk II 11, 17–20’nin kesilmesinde açıkça görülen ilgi çekici bir ortak bilgi. 77 Panarion’dan sonraki pasajlarda Williams’ın çevirisini kullanıyorum 1994, 275. 78 Epiphanius, Panarion, 66.58.3. 79 Epiphanius, Panarion 66.58.4. Bkz. PsBk II 11, 19–20: “ilkinden daha büyük bir savaş yürütmemesi için bir daha Karanlık ülkesinde bırakılamaz.” 80 PsBk II 11, 18. 81 Bu ontolojik değişimin metafiziksel sonuçlarına ilişkin tartışmasına bakınız (Epiphanius, Panarion, 66.58.6–7). 82 Epiphanius, Panarion, 66.58.8.

--- SAYFA 74 ---

Maniheist eskatolojide anlatı seçenekleri anlatı ağacının 65 dalı. Ancak anlatı ile dış sistemler (ideolojik, metafizik, sosyal vb.) arasındaki bu etkileşim bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.⁸³ Coda Bu bölümdeki amacım, Maniheist eskatolojinin önemli bir yönünün ihmal edilen çeşitliliğine, yani kötülük ilkesinin kaderine dikkat çekmekti. Mani, öğretilerine mit giysilerini giydirecek, Maniheist anlamsal evrenin temeli haline gelen bir hikaye üretti. Ancak hikayeler değişmeye eğilimlidir. Mevcut biçimleri her zaman bir anlatı labirentindeki bir seçimdir, çok sayıda olasılık arasından belirli bir olay örgüsü için özel bir seçenektir. Maniheist mit bu açıdan bir istisna olmamalıydı. Konusu zaman içinde ve farklı sosyal ve kültürel ortamlarda hem genişletilmiş hem de değiştirilmiş olmalıdır. Ne yazık ki, Maniheizm'in uzun ve dramatik tarihi boyunca geniş yayılımına ilişkin kıt metinsel kanıtlar, herhangi bir doktrinsel ve sosyo-dinsel çeşitliliğin net bir resmini çizmeyi daha da zorlaştırmaktadır. Modern anlatıbilimin sağladığı buluşsal araçların bu bölümde kullanılması, Maniheist mitteki anlatı çoğulluğunun algılanmasını mümkün kılmıştır. Işık ile Karanlık arasındaki kozmik savaşın tek bir sonuçla sınırlandırılmayacağı ortaya çıktı. Olay örgüsünün doğasında olan mantıksal alternatifler tarihi baskı altına aldı ve bazı durumlarda gerçeklik farklı bir sonla sonuçlandı. Ancak asıl soru, bu çeşitliliğin Maniheist öğretideki gerçek farklılıkları mı, yoksa sadece düşmanın nihai yenilgisi için farklı söylemsel bağlamlarda (örneğin misyonerlik faaliyetlerinde) kullanılan çeşitli formülasyonları mı yansıttığıdır. Bu çalışmada benimsenen anlatıbilimsel bakış açısı bu tür sorulara cevap veremez. Metinlerin sosyal ve kültürel ortamına ilişkin daha fazla araştırma, geçici yanıtlar sağlayabilir. Bununla birlikte, doktrinsel bir farklılık olasılığının dini topluluktaki fiili bölünmeler sorunuyla yakından ilişkili olduğunu vurgulamak gerekir. Maniheist topluluğun bir farklılık nedeniyle iki büyük mezhepsel bölünmeye bölündüğü iyi bilinmektedir. Roland Barthes, "Anlatıların Yapısal Analizine Giriş", R. Barthes, Image—Music—Text, çev. Stephen Heath, Londra, 1977, 115–116. Bu etkileşim gelecekteki bir çalışmada ele alınacaktır.

--- SAYFA 75 ---

66 tudor andrei sala mitin bir başka anlatısal gerilim noktasıyla ilgilidir. İlginçtir ki, bu muhalefet unsuru aynı zamanda genel soterioloji açısından önemli çıkarımlarla birlikte eskatolojik söylemin de bir parçasıydı. Çoğunluğu Ab's al-Warrq'ın anlatımına dayanan birçok Arapça kaynak, Maniheistler arasında tüm Işığın Karanlıkla karışımından kurtulma olasılığı konusundaki görüş ayrılığı hakkında çok ilginç bilgiler sağlıyor. Bazıları sonunda tüm Işığın kurtarılacağını savunurken, diğerleri parlak bir kısmın lanetlenip Karanlıkla karışacağını savundu. Müslüman ansiklopedi yazarı İbnü'n-Nedîm, "Işığa ait bir şeyin Karanlıkta kalacağını iddia eden" Mısyâ adlı mezhebin adını verir.⁸⁴ Bu çatışmanın farklı aşamaları, modern tarihçi için anlaşılması zor bir konu olarak kalır. Bununla birlikte, Maniheist mitteki olası alternatiflerin doğasında var olan modeli, Işık ve Karanlık karışımının çözümüyle bağlantılı olarak da ayırt edebiliriz. M s ya, kozmik karışımın sonucuna ilişkin ikili opsiyonların daha kötümser olanını açıkça takip etti. M s ya örneği, bir anlatı anına yönelik alternatif çözümlerin toplumda bir bölünmeyi tetikleyebileceğini gösteriyor. Maniheizm'deki doktrinsel çeşitlilik hakkında bu kadar değerli bilgiler çok nadirdir. Maniheist dinin tarihsel değişimlerinin izini sürmeye yönelik herhangi bir girişim, Maniheizm okumasının farklı bir düzeyine geçiş yapmak zorundadır. Yalnızca Maniheist metinlerin tutarsızlıklara, kesinliklere, farklılıklara ve dönüşümlere odaklanan parçalarının çoğul okunması, Işık dininin yekpare algısını parçalayabilir. Bu makalede sunulan anlatıbilimsel araçlar, muhaliflerin sönük ve çarpık seslerinin güçlendirilmesinde yararlı bir rol oynayabilir. ⁸⁴ Bkz. Dodge 1970, 783. Werner Sundermann, terimin Soğd dilindeki ms ("eski; eski") kelimesinden türetilmesini ve "altgläubig" olarak yorumlanmasını önerdi. Bu grubun "gelenekçiler" olabileceğini ileri sürmek, Işık'ın bir kalıntısının Karanlıkla karışmış ve bu nedenle kurtarılmamış olduğu yönündeki aynı doktrinin izleri muhtemelen Mani'nin kendisine kadar uzanabilir. Bkz. genellikle modern bilim adamları tarafından Mani'ye atfedilen Part metni M 2 II (ed. Mir.Man. III, 849–853; çev. Klimkeit 1993, 254–255). Ancak bu atif hâlâ tartışmalıdır. Bkz. Sundermann 1986, 83 n281. François de Blois, Arapça ansiklopedik/polemik metinlerdeki Maniheist kozmoloji açıklamalarının merkezi kaynağı olan Ab's al-Warrq'ın Maniheizm üzerine çalışmasını dikkatle yeniden yapılandırdı. Bunun için bkz. de Blois 2005. El-Varq ve en-Nawbax'tan pasajların yeniden yapılandırılmasının bir kopyasını yayınlanmadan önce bana cömertçe verdiği için Prof. de Blois'e teşekkür etmeliyim.

--- SAYFA 76 ---

BEŞİNCİ BÖLÜM PORTELER ÇATIŞMASI: ACTA ARCHELAI J.'DE ARCHELAUS VE MANI ARASINDAKİ ZİTLİKLER J. Kevin Coyle Bu cilde daha önceki katkım, Archelaus'un İşleri'nin (AA) iç yapısını ve amacını daha iyi anlamaya yönelik bir çabaydı. Bulduğum sonuç, metni oluşturan bileşenleri seçerken, düzenlerken ve sunarken yazarın, hem tarihsel temelli bir olay hem de tamamen kurgusal bir yaratım tarafından eşit derecede iyi hizmet edilebilecek belirli bir gündemi takip ettiğiydi. Burada, söylemlerindeki üslup ve referans noktalarına özellikle dikkat ederek, iki ana kahraman olan Mani ve Archelaus'un daha yakın bir karşılaştırmasını yapmaya çalışacağım. Bu çalışma, antik sapkınlık biliminin dilini anlamaya yönelik daha geniş bir girişimin parçasıdır ve daha sonraki Hristiyan Manichaika karşıtlığını büyük ölçüde etkileyen bir Hristiyan polemik çalışmasına uygulanması özellikle uygun görünmektedir.¹ Madeleine Scopello'nun şu gözlemiyle başlıyorum: Heresiolojinin dikkatini çeken aynı noktalar aynı zamanda modern eleştiriyi de baştan çıkarmıştır. Acta Archelai'nin, Mani ile Carchar piskoposu arasındaki teolojik tartışmalardan oluşan ve aslında metnin çoğunluğunu oluşturan diğer kısımlarına çok nadiren yorum yapıldı.² Başka bir deyişle, AA'nın etkisi, ne kadar önemli olursa olsun, yalnızca daha "biyografik" ve anlatısal unsurlara kadar uzanıyordu; ve aynı 1 Scopello 2000, 531: "Les Acta Archelai sont très vite devenus, quelques décennies après leur parution, l'indispensable outil lorsqu'on parle de manichéisme. Repris dans les catalogues d'hérésies, remaniés dans les oeuvres de réfutation plus complexes, on les a accommodés à toutes les sors. Ayrıca bkz. 541-44; Spat 2004, 2; ve Tardieu 1987, 279. 2 Scopello 2000, 544: "Les memes point qui attirèrent l'attention de l'héresiologie ont également séduit la critique moderne. Les autres party des Acta Archelai constituées par les controverses theologiques entre Mani et Carchara'yı seviyorum, ve metnin büyük bir kısmıyla gerçekten meşgulüm, çok nadir yorumlardan uzak değilim.

--- SAYFA 77 ---

68j. Kevin Coyle'un görüşü, metinle ilgili modern çalışmalar için doğrudur. Dolayısıyla Michel Tardieu, "Acta Archelai'nin edebi ilgisi, rakibini çürütme yönteminde yatmaktadır"³ derken yalnızca yarı haklıdır; Edebi ilgi bu olmalı, ancak bu ilgi genellikle başkarakterlerin kullandığı argümanların sıralanmasından biraz daha fazlasıyla ifade edilir. Aslına bakılırsa, Heinrich von Zittwitz şu ana kadar metnin tartışmaya yönelik konularını ele alan tek kişi oldu ve bu, on dokuzuncu yüzyılın sonundan çok önceydi.⁴ Burada, AA'daki argümanların hem içeriğini hem de tarzını ve onlara aracılık eden söylemi inceleyerek onun çalışmasını genişletmek istiyorum. Bu seferki kapsam, Mani ile Marcellus arasındaki mektuplaşmalarla (5-6. Bölümler) ve Mani ile Archelaus arasındaki iki karşılaşmanın ilkiyle (15-42) sınırlı olacak. (Aslında AA sadece "Carchar"daki karşılaşmaya değinerek başlıyor ve ilkinin gerçekten gerçekleşen tek karşılaşma olduğu veya en azından yazarın başlangıçta aktarmayı amaçladığı tek karşılaşma olduğu sonucunu çıkarıyor.)⁵ İncelememin anahtarı metnin kendi hata bulma karşılaştırma tekniğidir. Scopello ve diğerleri, AA'nın kendisini "gerçek hazine" (1.1) olarak tanımlayarak başladığını belirtmişlerdir -tabii ki Mani'nin Hazinesi (Hayat)'ın aksine.⁶ Olumsuz karşılaştırma, Mani ve Archelaus'un sırasıyla tanıtılmasıyla daha da güçlenmiştir. İkincisi, "Carchar"ın ortodoks piskoposu, İran sınırındaki (muhtemelen kurgusal) Roma kasabasının ilk vatandaşı olan dindar ve hayırsever Hristiyan meslekten olmayan Marcellus'un yanındadır. Metinde Marcellus'un itimatnamelerine hatırı sayılır bir yer (1.2-3.6) ayrılırken, bu iki dürüst kişinin kendi alanlarında rahatça yerleşmiş olduğunu görüyoruz. Buna karşın Mani hareket halindedir. Okuyucu onunla ilk kez 4. bölümde tanışır; burada bir Pers sınır garnizonunda Marcellus'un giriş rampası olarak hizmet edeceği Roma İmparatorluğu'na ideolojik bir giriş yolu inşa etmeyi planlamaktadır: Marcellus'un kendi dogmasının bir savunucusu haline getirilebileceğini umarak onu kendi doktrininin ağlarına nasıl tuzağa düşürebileceği konusunda kendi kendisiyle çok ciddi bir şekilde tartışmıştır. Manes onun öyle olacağını varsaydı 3 Tardieu 1987, 280. 4 Zittwitz 1873. 5 1.1 (Beeson 1906, 1.3-4): Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen. . . (vurgu benim). 6 Scopello 2000, 530; Hansen 1966, 475; ve S. N. C. Lieu'nun Vermes'teki yorumu, 35 n1.

--- SAYFA 78 ---

portrelerin çatışması: Archelaus ile mani arasındaki zıtlıklar, önce böyle bir adamı kendine kazanabilmesi koşuluyla tüm eyaleti ele geçirebilir.⁷ Bunu başarmak için Mani'nin, Marcellus'un ateşli Hıristiyanlığını hesaba katması gerekecek. Bu amaçla, Marcellus'a, sanki niyetiyle ilgili herhangi bir şüpheyi ortadan kaldırmak için, hiçbir tuzak kurmaması gerektiği iddiasının başlangıcı olarak 1. Korintliler 7:35'ten ("Kimseye tuzak kurmuyorum") alıntı yaptığı bir mektup yazar (5.6)⁸ çünkü metin şöyle devam ediyor: "Beklenmedik ve ani bir yaklaşımın kendisine bir zarar verebileceğinden korkuyordu."⁹ O halde, başlangıçtan itibaren, Mani'nin görünmesi sağlanır. hem çekingen hem çekingen. Marcellus'a yazılan mektup muhtemelen Mani'nin orijinal bir mektubundan türetilmiştir¹⁰ ancak durum böyleyse bazı değişikliklere uğramıştır. Mani'nin birçok özgün mektubunda olduğu gibi başlar, "tüm azizler ve bakireler benimledir" (5.1) dışında;¹¹ aslında "seçilmiş" yirmi iki genç erkek ve kadının ona "Carchar"^{a12} kadar eşlik ettiği söylenir ve bundan sonra onlardan başka hiçbir şey duyulmaz. Görünüşe göre mektubun genel amacı, Marcellus'un din çeşitliliğini (5.2) küçümsedikten sonra, Mani'nin kendisini Marcellus'un evine davet etmesini sağlamaktır (5.6). Aslında mektup diploması açısından oldukça kısa. Mani, gönderilmiş olmasına rağmen, "kendi ruhunuzun ve... sizinle birlikte olanların kurtuluşu amacıyla" (5.3),¹³ gönderilmiş olmasına rağmen olumlu bir öğreti içermemektedir; sadece kötü ve iyinin ortak bir kökene sahip olduğu, yalnızca tek bir nihai ilkenin olduğu ve hiçbir gerçek ayrımın bulunmadığı "ayrım gözetmeyen görüşlere" (5.3)¹⁴ bir saldırıdır 7 4.1-2, Vermes, 39 (Beeson 1906, 4.23-26: plurimum ipse secum volvebat que madmodum eum doctrinae suae posset laqueis inretire, sperans adsertorem dogmatis sui eri posse Marcellum. 8 Anlatıcının az önce yaptığı suçlamanın ta kendisi. Archelaus bunu ikinci karşılaşmada anlayacak (59.11). 9 4.2, Vermes, 39 (Beeson 1906, 5.2-3: verebatur enim ne forte inproviso et subito ingressu malum sibi aliquod nasceretur). 10 Bakınız Iain Gardner'ın bu ciltteki Üçüncü Bölüm'e katkısı; ayrıca Zittwitz 1873, 474-93. 11 Beeson 1906, 5.25-26: qui mecum sunt omnes sancti et virgines (). 12 14.2, Beeson 1906, 22.21-22: adducens secum iuvenes et virgines electos ad viginti duo simul. 13 Vermes, 41 (Beeson 1906, 6.23-24: ad salutem animae tuae, deinde et eorum qui tecum sunt). Yunanca: , !" # \$. 14 Vermes, 41 (Beeson 1906, 6.24: uti ne indiscretos animos geras). Vermes'in buradaki tercümesi Yunancaya daha yakındır: < > % ! \$ & \$.

--- SAYFA 79 ---

70 j. Kevin Coyle iyi/kötü, aydınlık/karanlık ya da iç/dış kişi arasında var olur. Mani (5.3)15'te "Daha önce de açıkladığımız gibi" diye ekliyor; sanki Marcellus bunu biliyormuş gibi! Mani, Tanrı'nın (iyilik ilkesi) Şeytan'ı (kötülük ilkesi) yarattığı ve (gerçek) İsa'nın Meryem'i annesi olarak gördüğü fikirlerine saldırmaya devam eder (5.5). Archelaus ise kendinden emin ve çatışmacı biri olarak tasvir ediliyor. Mani'nin mektubunu duyduğunda, "içeriğini hiç zevk almadan okudu ve kafesteki bir aslan gibi dişlerini gıcırdattı [bkz. 1 Petrus 5:8], mektubun yazarını ele geçirmek için can atıyordu" (6.1).16 Daha sonra, Mani'nin mektup taşıyıcısı Turbo'nun ifadesini dinlerken "çok öfkeleni" (14.1).17 O ve Marcellus, Turbo'yu Mani'nin hayatı hakkında sorguya çekti ve öğreti - görünüşe göre her ikisi de bundan önce onlar tarafından bilinmiyordu (6.5).18 Bu nedenle Turbo onlara (7'den 13'e kadar olan bölümlerde) Mani'nin öğretisinin esaslarını sağlıyor (ancak Mani'nin hayatı hakkında hiçbir şey olmadığını not ediyoruz). Onun kozmogonik müdahalesinin ana olaya, yani Archelaus ile Mani arasındaki ilk karşılaşmaya zemin hazırlamayı amaçladığı zamanlamadan açıkça anlaşılıyor: "Tam o gün Manes geldi" (14.2).19 Dolayısıyla Archelaus'un Mani'nin fikirlerine karşı bir çürütme organize edebilme hızı dikkate değer bir hızdır. Mani resmi bir tartışma bekleyerek gelmiyor. Richard Lim, Maniheistlerin kamuya açık tartışmalar başlatmaya istekli olmadıklarını;20 "Maniheistlerle yapılan belirgin sabit tartışmaların, Maniheistlerin din propagandası çabalarının başarısını durdurmak için bu tür yüksek profilli karşılaşmalar arayan rakipleri tarafından başlatıldığını";21 ve literatürde Mani'nin esas olarak tartışma yapan değil, vaaz veren biri olarak tasvir edildiğini22 belirtmiştir - buradaki durum kesinlikle böyledir. Mani'ye, klasik Maniheist 15 Vermes, 41'de (Beeson 1906, 6.28: sicut praediximus) ilk karşılaşmanın açılış cümlesi (14.6) gider. Yunanca: ' . 16 Vermes, 42-43 (Beeson 1906, 8.6-8: Archelaus vero ea quae lecta sunt non libenter amplexus velut leo conclusus dentibus infrendebat, auctorem epistulae sibi desiderans dari). 17 Vermes, 58 (Beeson 1906, 22.16: vehementer accendebatur). 18 Vermes, 43: "Çünkü her ikisi de Manes'in uygulamalarını ayrıntılı biçimde araştırıyor, onun kim olduğunu, nereden geldiğini ve mesajının ne olduğunu bilmek istiyorlardı" (Beeson 1906, 9.8-9: valde enim studiose uterque de Manis studiis perquirebant, scire cupientes quis unde vel quid verbi ferat). 19 Vermes, 58 (Beeson 1906, 22.21: Eadem autem ipsa die adventavit Manes). 20 Lim 1995, 70-71, 74-75 ve 103. 21 Lim 1995, 71. 22 Bkz. Lim 1995, 73. Wolf-Peter Funk bana Dublin'deki Kıpti Kephalaia'nın son bölümünün Mani'yi bir tartışmacı olarak gösterdiğini söyledi. Bu Kephalaia (II) henüz yayınlanmamıştır. El yazmasının metni için bkz. S. Giversen, The Manichaean Coptic Papyri,

--- SAYFA 80 ---

portrelerin çatışması: archelaus ve mani modası arasındaki karşıtlıklar, kötülüğün kökenine ve onun sonucu olan düalizme²³ odaklanarak, Marcellus'a mektubuna başladığı temaların aynılarını aktarıyor. Mani, Archelaus'un, bu nedenle Mani'nin tüm şehirle birlikte (15.2) serbest bırakması gereken Marcellus'u (15.1) köleleştirdiği suçlamasını ekler. Çünkü o, Mani, gerçeği temsil eder (15.2, 8), çünkü o, şimdiye kadar tamamlanmamış bir vahyi (15.3) tamamlayan Paraklittir. Kişi onun seçilmiş havari statüsünü kabul etmeli ya da sonsuza dek yanmalıdır (15.4; bkz. 16.3). Archelaus'un temsil ettiği doktrin saçmadır (15.8): Tanrı kötülüğün yaratıcısı değildir (15.5,7-10, 16.1) ve Eski Ahit'in hiçbir değeri yoktur (15.11-16) - Mani'nin "ayırt etme yeteneği gösterebilenler için apaçık" olarak sunduğu noktalar (15.14).²⁴ Gerçekte, Mani'nin açıklamasının çoğunun yol gösterici teması, rakibinin öğretisinin yanlışlığıdır. Yargıçlar sonunda onun kendi öğretisini sunmaya devam etmesi konusunda ısrar etmek zorunda kalıyor (16.1) ve böylece sonunda öğretinin ana sütunlarına ulaşıyor: radikal düalizm ve kötülüğün Tanrı'dan başka bir kaynağı (16.2-10). Ancak çok geçmeden kendisine sorulan ilk sorular karşısında kafası karışır, sanki kendisini çoktan köşeye sıkıştırmış gibi (17.4-5): 'O zaman ne diyorsun? Bu iki doğa değişmez mi yoksa değiştirilebilir mi? Yoksa içlerinden biri mi değiştiriliyor?' Bunun üzerine Manes bir cevap bulamadığı için tereddüt etti. Çünkü her iki cevaptan da çıkacak sonucu inceliyor ve pozisyonunu yeniden değerlendiriyordu.²⁵ Yargıçlar (AA'nın açılış pasajı kadar erken bir zamanda isimlendirilseler de hiçbir zaman bireysel hareket etmiyorlar) bu karşılaşma için tarafsızlık yansımasını yansıtmak için seçildiler. Hepsi kamusal söylem konusunda ortak bir uzmanlığa sahip gibi görünüyor. Manippus gramer ve retorik bilir, Aegialeus cer²⁶ halk sağlığı ve mektuplarla öğrenilir, Claudius ve Cleobalus kardeşler ise retoriktir (14.5). Dördü de açıkça pagandır (14.5: Religione the Chester Beatty Library, Facsimile Edition 1 (Cahiers d'Orientalisme, 14), Cenevre: Patrick Cramer, 1986, 335-45. 23 Bkz. Lim 1995, 75 (dualizm) ve 89 (kötülük). 24 Vermes, 61 (Beeson 1906, 25.17-18: Quod manifestum est his takdirine habere possunt). 25 Vermes, 65 (Beeson, 28.7-10: Quid ergo ais? Duae istae naturae inconvertibiles sunt an cabriolet, aut una earum transformitur? At vero Manes remoratus est non inveniendo responsum; intuebatur Bkz. Lim 1995, 86: "Birini kelimenin tam anlamıyla aphnia durumuna indirgemek, kamusal bir tartışmada tam bir çürütme ve zaferdi." Wissowa, ed., Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 2 (Stuttgart: Metzler, 1896), sütunlar 464-66.

--- SAYFA 81 ---

72j. Kevin Coyle Yahudi olmayanlar; bkz. 18.1); yine de başından itibaren Archelaus'un (23.1-2, 26.1 ve 29.4) yanında yer aldıkları da açıktır; Archelaus onlara (hiçbir kanıt olmadan) "bu açıklamaları yapmamın benim için yeterli olduğunu ... onun nasıl bir adam olduğunu göstermek için yeterli olduğunu" (41.14) söylemiştir.²⁷ Öyle miydi? Neden olmasın? Mani'nin tam orada durduğu söyleniyor. Bu tutarsızlık tartışmanın tarihsel olmadığının bir göstergesi olabilir. Yargıçlar tek bir benzetme kullanır (29.2-3), ancak iki ana kahraman hem benzetme hem de metafora düşkünlük gösterirler;²⁸ Mani üç kez (15.14, 16.9 ve 28.2-3) ve Archelaus en az on beş kez (21.5, 22.1,6, 24.6, 26.5, 27.7, 28.13, 30.1,3-6, 31.1-4, 37.12, 40.2-3, 41.10,13 ve 42.4). Mani, metodolojisi olarak açıkça "meseller" (16.8: parabolis) veya benzetmeler (28.1: persimilitudines dicam) tanımlarken, Archelaus "örneklere" (22.1: örnek) başvurur.²⁹ Bir defasında Archelaus kelime oyununa düşkündür: Paracletus'tan ziyade Mani bir parazittir (25.3).³⁰ Burada bir türün bazı unsurları vardır. ilkel felsefe (seyircinin yararı için böyle mi tutulacak?). "Yargıçlar (ve aralarında bir filozof olmadığını not ediyoruz) şöyle dediler: 'değişebilirlik, gerçekleştiği kişiyi başka birine dönüştürür'" (18.1), ancak oldukça sıradan bir fiil (transfer) kullanıyorlar ve din değiştirmeyi düşünüyorlar.³¹ 18.2'de Archelaus, iki değişmez tabiatın aslında "bir ve aynı" olabileceğine işaret ediyor³² ve 20.5'te "özleyen veya özleyen veya özleyen herkes" diyor. arzu eder, daha iyi ve farklı bir şeyi arzular."³³ İnsan kişiliği (persona), beden ve ruhtan oluşan iki unsurdan oluşur (21.2), ancak bu ikisinin nasıl bir ilişki içinde olduğu açıklanmamıştır. Archelaus, Mani'ye, kötülüğün kökenine odaklanmak yerine onu tanımlaması konusunda meydan okur (18.7), 27 Vermes, 108 (Beeson 1906, 61.30-31: ista me suf cit protulisse. . . uti istum vobis qualis esset ostenderem). 28 Yoksa bu sevgi yazarın kendisine mi ait? Bkz. 14.1 = Vermes, 58: "Kurtlar tarafından tuzaklar kurulduğunda, bir çobanın koyunları için endişelenmesi gibi, Archelaus da halkı için endişeliydi" (Beeson 1906, 22.18-19: Archelao autem Erat Cura Pro Populo, Tamquam Pastori Pro Ovibus, Cum Luporum Parantur insidiae). 29 Vermes, 71-72: "Fakat bunu anlamak sizin için zor görünüyorsa (şarkı söyleyin) ve bu ifadeleri kabul etmiyorsanız, en azından bunları sizin için örneklerle kanıtlamaya çalışacağım (şarkı söyleyin)" (Beeson 1906, 33.24-25: Quod si id tibi dif cile videtur intellectu nec adquiescis his dictis, saltem örnek tibi ad rmabo). Burada kullanılan tekil kişiye dikkat edin: bu ifadeler Mani'ye yöneliktir. 30 Vermes, 75 (Beeson 1906, 37.2). 31 Vermes, 66 (Beeson 1906, 28.25-26: Convertibilitas illum, cui accidit, alium'da transfer). Bakınız 18.2-3,6. 32 Vermes, 66 (Beeson 1906, 29.3-4: Si quidem incoversibiles [sic] esse dicit utrasque naturas, quid est quod inpediat, uti ne unum atque idem eas esse opinemur?). 33 Vermes, 69 (Beeson 1906, 31.29-30: Qui enim zelatur aut concupiscit, meliora et yabancia concupiscit).

--- SAYFA 82 ---

portrelerin çatışması: archelaus ve mani arasındaki zıtlıklar 73 ancak 23.1-2'de yargıçlar hem iyinin hem de kötünün kökenine daha fazla ilgi gösteriyor. 24.6-7'de Archelaus, doğmamış (ve karşıt) iki varlığın varlığına karşı çıkıyor. En azından bir durumda, mantık girişimi yanıltıcıdır: 20.6-7'de kötülüğün yaratılmamış olamayacağını, çünkü yaratılmış bir insan onun üstesinden gelebileceğini savunarak, aynı argümanın ya insanların yaratılmamış olduğunu ya da üstesinden geldikleri kötülüğün, tıpkı insanlar gibi, yaratılmamış bir şeyin yaratılmış ifadesi olduğunu kanıtlayabileceği şeklindeki çürütmeye (Mani bunu istismar etmez) kendini açar. Dolayısıyla AA, örneğin Lycopolisli İskender'in karmaşık felsefi söyleminin yakınında hiçbir şey içermiyor. Bununla birlikte, felsefi terimler arada sırada ortaya çıkar: 34 Archelaus, maddeyi (18.7, 21.2-3, 26.4, 27.8, 28.10, 33.10 ve 36.7-11'de) 35 ve "kişi"yi (21.2'de) kullanır. 36 Yargıçlar bir kez kazalardan (25.2) söz eder. 37 Mani önceden var olan maddeden söz eder. 16.5'te (bkz. 26.3), 38 ve (bir kez) biraz aşağılayıcı bir anlamda (16.7) "felsefe". 39 Hem Archelaus (20.5 ve 38.2) hem de Mani (19.11 ve 28.4) "doğa"dan yararlanır (natura: ayrıca bkz. 33.10 ve 36.10); ancak Mani'nin "iki doğa" (16.1) olarak adlandırdığı şeye hakimler "doğanın iki ilkesi" (17.1) veya iyi ve kötü tanrılar (23.2) ve Archelaus'u "iki cevher" (26.4, 33.10) olarak adlandırırlar. 40 Hem Mani hem de Archelaus hem doğanın (17.4,6) hem de Tanrı'nın (36.7) dönüştürülebilir(in)dönüştürülebilirliklerine atıfta bulunur ve Mani "özellikler"den söz eder (17.6) 41 - Archelaus'a göre Mani'nin söylediği ama anlamadığı kavramlardır (17.7-8). 34 Ama bkz. Voss 1970, 153: "sie sind jedoch nicht mehr als Worte." 35 Vermes, 67, 71, 78-79, 82, 89 ve 95-96 (Beeson 1906, 29.26, 33.1,3, 38.28, 40.6, 41.31, 47.22, 51.31 ve 52.6,7,11,15,18). Ayrıca 21.3'e bakın ve 36.8'deki homozisyona dikkat edin. 36 Vermes, 71 (Beeson 1906, 33.2: kişilik). Bu Latince kelimeler -"substantia" ve "persona"- sorun teşkil ediyor, çünkü tercüme ettikleri Yunanca terimler elimizde yok. Ayrıca çeviri, orijinal kompozisyonundan daha sonraki bir döneme ait Latince kelime dağılımını veya en azından kullanımını yansıtır olabilir. 37 Beeson 1906, 36.31. 38 Vermes, 63 (Beeson 1906, 26.25: geçimsiz materia). 39 Vermes, 64 (Beeson 1906, 27.5: felsefe). 40 Turbo'nun açıklamasında Mani'den "iki tanrıya" tapan biri olarak bahsettiğine dikkat edin (7.1, Beeson 1906, 9.18-19: duos colit deos innatos; Yunanca: !) * □ □ % +). Ancak Maniheizt kaynaklar, tanrılar olarak iki ebedi ilkedden çok az bahseder ve her ikisine de tapınmaktan asla söz etmez. Bkz. J. K. Coyle, Augustine'in "De moribus ecclesiae catholicae": Çalışmasının İncelenmesi, Kompozisyonu ve Kaynakları (Paradosis, 25), Fribourg: The University Press, 1978, 331-32. 41 Vermes, 65 (Beeson 1906, 28.14: propria).

--- SAYFA 83 ---

74 j. Kevin Coyle Kutsal Yazıların nasıl kullanıldığı felsefeden daha aydınlatıcıdır. Aslında İncil her iki tarafın da düzenli olarak başvurduğu tek kaynaktır⁴² ve her iki durumda da Pavlus'a ağırlık verilmektedir. Ancak yalnızca Archelaus Eski Ahit'ten alıntı yapar (34.5'te olduğu gibi). Burada hiçbir yerde tefsire yaklaşan bir şey yok. Örneğin 21. bölümde Archelaus, eski tulumlardaki yeni şarap benzetmesinde insan bedeninin ve ruhunun uyumluluğuna dair basit bir argüman görüyor. İsa'nın din bilginlerine ve Ferisilere yönelik suçlamasını (Mt 23:13-28 ve par.) benzer şekilde (25.1-5) uygular. 25.4'te, açıkça antik kozmogoniden (25.6-11) yararlanan bir "orta kısma" (medietas)⁴³ başvurarak, ışığın ve karanlığın yaratılışına dair ilginç bir yorum veriyor: karanlık, ışığın yolundaki bir nesnenin yanından geçen gölge nedeniyle var olur. Böylece hem Archelaus hem de yargıçlar Mani'ye, onları ayrı tutmak için ışıkla karanlığın arasına yerleştirilen "orta duvarı" inşa eden kişinin kimliğini tespit etmesi konusunda baskı yapacaktır (26.6-27.1). Mani'nin Tanrı'nın silahı ortaya yerleştirdiği yönündeki yanıtı, Archelaus tarafından Tanrı'nın zayıf olacağıının (27.2-4) veya en azından "kötü olanın" rakip diyarı işgal etmesi için duvarın yıkılması gerekeceğinin (27.6, 8) kabulü olarak reddedilir. Sonuç olarak, yukarıdaki gözlemler üzerine bazı düşünceler sunuyorum: (1) Eszter Spät, AA'daki küresel vurgunun Mani'nin hayatı, çalışması ve görünümü üzerine yapıldığını iddia etmiştir: Hegemonius'un yaratıcılığı, bu ideolojik saldırının, sapkınlığın iğrenç doğasına ilişkin açık ifadelerden ziyade ("normal" sapkınlık karşıtı yazılarda olduğu gibi), aynı şeyi ileten "biyografik" unsurlar yoluyla olması gerçeğinde yatmaktadır. mesaj.⁴⁴ Bu iddia ancak biyografik unsurların AA'nın daha sonraki ilgisinde temel dayanak noktası olması halinde doğru olabilir. Metnin kendisinde Mani'nin özellikleri her iki tartışma için de bir çerçeve oluşturuyor ve tartışmalar retorik araçlar aracılığıyla yönlendiriliyor. Öte yandan, biyografik olarak AA bize Mani hakkında çok şey sağlarken, Archelaus hakkında hemen hemen hiçbir şey sağlamaz. Ancak böyle bir açıklama, sapkınlık türünde, hatta Maniheiztler ile Hristiyanlar arasındaki diğer kamusal tartışmalarda bile bir anormallik olacaktır. ⁴² Bkz. Hansen 1966. Pagan yargıçların bile İncil'den alıntı yaptığını unutmayın (25.1 ve 41.2). ⁴³ Vermes, 76 (Beeson 1906, 37.5, 7). ⁴⁴ Spät 2004, 3-4.

--- SAYFA 84 ---

portrelerin çatışması: Archelaus ve mani arasındaki karşıtlıklar 75 (2) Burada başka türlü benzer tartışmalarda bulunmayan "destekler" (biyografik ayrıntılar, alkışlayan kalabalıklar ve mektup taşıyıcısının "Carchar'a yolculuğu" gibi)45 var. Ancak AA'nın amacı tarihi değil polemikleri aktarmaktır; bu hedefe Mani'nin (ve dolayısıyla Maniheizm'in) yabancı karakterini öne çıkararak ve hem kurucusunun hem de sisteminin ikna etme gücünü itibarsızlaştırarak ulaşılmıştır. (3) AA gerçek bir klasik diyalog da oluşturmaz, hatta hayali bir diyalog da.46 Kendilerini Hristiyan olarak kabul eden bireyler veya gruplar arasındaki diğer tartışmalardan farklı olarak, AA'nın kahramanları saf doktrinle sınırlı değildir, yardımcı halk ve hakemler (kalabalığın durumunda fiziksel olarak bile) müdahale etmekte özgürdür ve kişisel çekişmeler serbestçe dağıtılır.47 Buradaki amaç, bir tartışma pozisyonunun düzenli bir şekilde ortaya konması değil, (en azından Archelaus'un bakış açısına göre) rakibin basit bir şekilde yok edilmesi. İncil tercih edilen silahtır. Her iki kahramanın durumunda (daha açık bir şekilde Archelaus'ta) mantık değil ortodokslik kuralları vardır: ne kadar gerekçeli olursa olsun hatanın hiçbir hakkı yoktur.48 Yazarın önyargısı tutarsızlıklarda da kendini gösterir. Örneğin Archelaus, Mani hakkında şunu iddia eder: "Önceki konuşmasında karanlığın kendi sınırlarından iyi Tanrı'nın krallığına geçtiğini belirtmişti"49, ancak Mani böyle bir iddiada bulunmamıştır. Mani yine kendi dilini bilmekle suçlanıyor (40.5):50 Peki o halde tartışma nasıl yürütüldü? (4) Richard Lim şunu belirtmiştir: "mucize raporları kadar kamuya açık tartışmaların tanımları da dinleme ve anlatıya bağlıdır.45 M. Scopello'nun Mani'nin Roma topraklarındaki varlığını açıklama araçları olarak ikinci iki noktayı değerlendirmesinin esasen doğru olduğuna inanıyorum (Scopello 2000, 535: "Dans l'optique d'Hégémonius, ces événements n'ont) qu'un but: créer le prétexte d'une rencontre entre Mani, le perse, et Marcellus, le romain"). 46 Voss 1970, 155: "In dem Bereich, in dem die Acta Archelai entstanden sind und für den sie gedacht waren, kannte man zwar Disputationen, der Dialog als eigenständige Literaturform aber exierte dort nicht." 47 Bkz. Spät 2004, 16. 48 Voss 1970, 155: "Angestrebt ist Besiegung, im Grunde Vernichtung des Gegenübers. Zunehmender Breite vorgetragen'deki bilgiler, Ortodoks ruhu içindi. Berücksichtigt werden allenfalls Bedürfnisse der Zuhörer—das bedeutet: der Leser. Ortaklıktaki Tartışmalar ve Üstün Zekalar ile ilgili Tartışmalar, Tartışmanın ilgi çekici olmayan iç kısmıdır. 49 Vermes, 80 (Beeson 1906, 40.7-8): In praecedentibus professus est, quia supervenerunt tenebrae ex propriis nibus in regnum dei boni. Ayrıca bkz. 27.3. 50 Beeson 1906, 59.19-22: Persa barbare, non Graecorum linguae, non Aegyptiorum, non Romanorum, non ullius alterius linguae scientiam habere potuisti; sed Chaldaeorum solam, quae ne in numerum quidem aliquem ducitur; nullum alium loquentem audire potes.

--- SAYFA 85 ---

76 j. kevin coyle geleneklerine göre hareket eder ve arzu edilen kitleye özel mesajlar iletir."51 Ancak burada, örneğin Pseudo-Mark the Deacon's Life of Gaza Porphyry'nin Hayatı'ndan farklı olarak, hikayeyi ileriye taşıyacak hiçbir mucize yoktur. Aslında, ilk karşılaşmada Archelaus onları kesinlikle dışlıyor gibi görünüyor (39.8-9; bkz. 40.1,4). Her şey ya anlatı ya da tartışmadır (ikincisi, mantıksal akıl yürütme iddiasıyla karakterize edilir). Belki de işaretler "bir toplumun çatışan iddiaları mevcut kurumlara ve otoritelere atıfta bulunarak tatmin edici bir şekilde karara bağlanabildiğinde gereksiz" olarak değerlendirilmektedir.53 (5) Anlaşmazlıklar tarihsel olsun ya da olmasın, burada en önemli şey bunların okunmasıdır. Latince'ye göre yargılamak için dilleri (aslında tüm AA'nın tonu) basit bir üsluptur ve kıyas akıl yürütmeyi minimumda tutar. Maniheizmle karşılaşmaların nasıl ele alınacağına dair popüler bir rehber, daha çok onlarla doğrudan uğraşmak zorunda kalacak olanları hedef alıyor. (6) Son olarak, daha önce de belirttiğimiz gibi, AA sadece ilk karşılaşmaya bir referansla başladığı için, bu da tesadüfen bir (ya da "") "tartışma" (1.1) olarak adlandırılıyor, "Carchar"daki ilk karşılaşmanın tek olduğu izlenimini bırakıyor (herhangi bir şeyin gerçekten gerçekleştiğini varsayarak). Bu tartışmanın kaydedilmesi ve yazılması Marcellus'u memnun ettiğinden, ona karşı çıkamadım ama okuyucularımın iyi niyetine güvendim; eğer anlatımım biraz naif ya da günlük konuşma diline benziyorsa beni affedeceklerdir. 1996, 261. 52 AA'daki "öteki" kavramı hakkında bkz. Scopello 2000, 544-45 ve Scopello 1995, 210. 53 Lim 1996, 268. Ancak Archelaus, "Diodoris" kasabesindeki ikinci karşılaşmada işaretler isteyecektir (54.4). (Beeson, 63.28-64.1: Quoniam vero placuit Marcello disputationem hanc excipi atque describi, contradicere non potui, con sus de benignitate legentium quod veniam dabunt, si quid inperitum aut rustikum sonabit oratio; hoc enim tantum est quod studemus, ut rei gestae cognitio studiosum, quemque non lateat).

--- SAYFA 86 ---

ALTINCI BÖLÜM BİR SÖZ SAVAŞI: Metinlerarasılık ve ACTA ARCHELAI'DE İSA'NIN MİRASI ÜZERİNDEKİ MÜCADELE Jason BeDuhn Acta Archelai, kelimenin tam anlamıyla siyasi ve kültürel alanlar arasındaki sınırda, MS ilk iki yüzyılda bölgeye yayılan ve çeşitlenen İsa ile bağlantılı geleneklerin iki rakip soyundan gelenler arasındaki çatışmayı dramatize ediyor. Tarih okumamızdaki teleolojik bir önyargı, AA'nın bu rakiplerden birini bu geleneklerin gerçek ve doğrudan soyundan alırken, diğerini onların uydurma ve mutasyona uğramış ikinci kuzeni olarak görme planıyla birleştiriyor. Ancak AA'nın kendisi, İsa'nın mirasına ilişkin ancak üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda geliştirilmekte olan bir iddianın inşasında bir olaydır. Aynı zamanda, aynı mirasa ilişkin çağdaş, rakip Maniheist iddianın parçalarını da koruyor. Bu parçalar aracılığıyla, bu rakip iddianın nasıl bir araya getirildiği ve ileri sürüldüğüne dair bir fikir ediniyoruz. Bu bölüm, AA'nın bu söz ve söz savaşına sunduğu tanıklıkta yer alan iki metinlerarasılık sürecini inceliyor. İlk süreç, Hegemonius'un çok çeşitli Maniheist ve Maniheizm karşıtı kaynakları dramasının hammaddesi olarak bir araya getirirken uyguladığı metinlerarasılıktır. Bu kaynakların olası kökenlerini araştırmak ve Batı Maniheist edebiyatının hayatta kalan diğer parçalarındaki izlerini tespit etmek gereklidir. İkinci süreç, AA'da kullanılan Maniheist kaynakların, bu metinsel otoritelerin açıkladığı dinin gerçek taraftarları oldukları iddiasını destekleyen İncil ve Havari'nin sistematik bir yorumunu bir araya getirdiği İncil metinlerarasılığıdır. Bu bölüm, İncil'in Maniheist yorumuna ilişkin diğer kaynakların ışığında bu kanıt metin dizilerini analiz etmektedir. Hem Hristiyan mirasına ilişkin Maniheist iddianın doğudaki (İran ve Mezopotamya) metinsel geleneğinin okunmasındaki kökenleri hem de bu iddianın meyveleri

--- SAYFA 87 ---

78 jason beduhn western (Roma) Maniheist misyonunda, İsa'nın mirasının anlamı tartışılırken ve "Hristiyanlığın" nihai karakterine karar verilirken, tarihsel boyutlardaki bir çatışmanın çoğunlukla kayıp olan diğer tarafını takip edebiliyoruz. İki Hristiyanlığın Hikayesi Hristiyan tarih yazımının, modern din tarihi araştırmalarında hala büyük ölçüde baskın olan klişesi, sapkınların ortodoksluk üzerinde bir parazit olduğu, ortodoks materyali alıp yeniden işlediği ve zaten ortodoks olanı yeni fikirlere yönlendirmeye çalıştığıdır. Mani örneğinde bu klişe kesinlikle reddedilmelidir. Mani ile Archelaus'un karşılaşmasının hikayesinde, iki yüz yıldan fazla bir süre önce Celile ve Yahudiye'deki olaylara kadar izlenebilen geleneklerin iki bağımsız gidişatı arasındaki ilk temasa tanık oluyoruz. Bu ilk karşılaşma kısmen hayal ürünü, kısmen de böyle bir temas anının edebi izlerine dayanıyor. Bir sınır kasabası olan "Carchar" veya "Kaschar"da, bağımsız olarak uzak köklerden türeyen ve geliştirilen "Hristiyanlığın" rakip batılı ve doğulu çeşitlerinin buluşma noktası ve tartışmalı zeminini görüyoruz. Batılı çeşitlilik, İsa ile Musa'yı uyumlu hale getirmek için Yahudi geleneklerinden yararlanan Batı Suriye ve Yunan Akdeniz'indeki kiliselerden kaynaklanmaktadır. Oryantal çeşitlilik, Güney Mezopotamya'nın Elchasaite toplulukları aracılığıyla, Mezopotamya ve İran geleneklerinin prizmasından farklı bir yoldan geçmiş ve daha güçlü bir düalistik odakla ortaya çıkmıştır. Bunlar dinlerin özellikle ilk yayılma dalgasında yerel koşullara nasıl uyum sağladıklarının karakteristik örnekleridir. Budistlerin Doğu Asya'ya yayılması veya Hristiyanların Yerli Amerika'ya yayılmasıyla paralellikler gösterilebilir. İlk temaslar, yeni dini sistemin mevcut yerel inanç ve uygulamalarla melezlerini üretir. Yalnızca özel koşullar altında bu melezlerin yerini yavaş yavaş daha evrensel ortodoks standartlar alır. Bu özel koşullar, hem ortodoksluğu tanımlamak ve teşvik etmek için güçlü bir merkezi otoriteyi hem de inancın onaylanmış bir ortodoks türünü kademeli olarak farklılaştırmak amacıyla çevredeki yerel çeşitleri elemeye yönelik sürekli bir çabayı içerir. İznik'ten önce Hristiyanlık bu özelliklerin hiçbirine sahip değildi. Roma/İran sınırında senkretik varyasyonların çoğalmasına tanık olundu: Elchasaite, Marcionite, Bardaisanite ve Manichaeen bunlardan birkaçıdır. Ancak şunu anlamalıyız ki, batıda daha da Hristiyanlığın çeşitleri var.

--- SAYFA 88 ---

Sözcükler savaşı da daha az bağdaştırıcı ve yorumlayıcı değildi ve o dönemde bu inanç biçimlerinden herhangi birinin nihai kaderi henüz belirlenmemiştir. AA, az önce özetlediğimden farklı bir resim sunmaya yönelik erken bir girişimdir. Pek çok partinin arasından bir tarafın bakış açısıyla yazılan kitap, rakiplerini, İsa'nın mirasına ilişkin tek gerçek anlayışın çarpıtmaları ve sapmaları olarak resmetmeye çalışıyor. Söylediklerinin bazı kısımları bizim inancımıza aitti, ancak bazı iddiaları atalarımızın geleneğinde bize ulaşanlardan çok uzaktı. Çünkü bazı şeyleri tuhaf bir şekilde yorumladı ve onlara kendi görüşlerinden eklemeler yaptı ki bu bana son derece tuhaf geldi. . . (AA 44.2)1 Belli bir dogmayı vaaz etmek isteyenlerin, kutsal metinlerden almak istedikleri her şeyi kendi yorumlarıyla kolayca bozma alışkanlıkları olduğunu biliyorsunuz. (AA 44.5)2 Eğer bu bir Bardaisan ya da Valentinianus metni olsaydı, ona olduğundan oldukça farklı bakardık. AA'nın olayları sunumunda bizi rahat kılan şey, diğerlerinden ziyade yalnızca daha sonraki tarihin tesadüf ve bunun sonucunda bu eserin korunmasıdır. Kuşkusuz, bu rahatlık düzeyi geçen yüzyılda, özellikle de Maniheizm araştırmalarda uzmanlaşmış olanlar arasında çarpıcı biçimde azaldı. Artık eserin “gerçekliği ve kurgusu” ile tarafsız bir şekilde yüzleşilip keşfedilebileceği bir aşamadayız. Yine de, Mani'nin fantastik biyografisi gibi unsurlar oldukları gibi kabul edilse de, AA'nın eski olumlu okumasının belki de son kalesi, Mani ve Archelaus'un orada tasvir ettiği İncil metinlerinin kullanımının değerlendirilmesinde bulunabilir. AA'nın anlatısı, Mani'nin kariyerinin sonlarında, uygun bağlamdan koparıldığında bağımsız olarak tasarladığı tuhaf fikirlerine destek sağlayabilecek pasajlar bulmak için ilk kez Hristiyan kutsal metinlerini ele geçirmek için komplo kurduğunu tasvir ediyor.3 Hikayenin bu unsurunun yanlış olduğunu biliyoruz. Diğer kaynaklar şöyle söylüyor: 1 Vermes, 111. 2 Vermes, 112. 3 “Şimdi, sonunda hapisanede çürürken, Hristiyanların yasa kitaplarının elde edilmesini emretti... Bu zeki kişi kitapları aldı ve yazılarımızda kendi ikiciliğini destekleyen pasajlar aramaya başladı... Böylece bu kötü yorumları bir araya getirerek, müritlerini bu cesurca uydurulmuş ve icat edilmiş yalanları duyurmaya gönderdi. . (AA 65.2-6). Mani'nin Turbo tarafından sağlanan öğretilerine ilişkin, İncil'den herhangi bir referans veya bariz Hristiyan imgesi içermeyen anlatım, muhtemelen

--- SAYFA 89 ---

80 jason beduhn, Mani'nin bir Elchasaite Hristiyan mezhebi içinde büyüdüğünü, kariyerinin başlangıcından itibaren İsa gelenekleriyle çalıştığını ve özellikle Hristiyan olmayan İranlı bir okuyucu kitlesi için yazılan Ş buhrag n'nin bile Hristiyan kutsal metinlerine ince örtülü imalarla dolu olduğunu açıkça belirtiyor. AA'nın Mani'nin İncil metinleriyle ilişkisine dair tasvirinin yapmacık doğasını anladığımızda, eserin Archelaus'la yaptığı tartışmada Mani'ye atfettiği birçok Yeni Ahit alıntısından ne anlamalıyız? Çalışmanın diğer bölümlerindeki gerçekçilik derecesi, örneğin Mani'nin Marcellus'a yazdığı mektuptaki ifadeler ya da Mani'nin Turbo tarafından aktarılan öğretisi, bunların yazarın hayal gücünün ürünü olduğunu varsaymadan önce bize duraklamamız için neden verir. İhtiyaç duyulan şey, Hegemonius'un kaynaklarının daha fazla analizi ve Mani'nin AA'daki İncil kullanımı ile elimizdeki diğer Maniheizm kaynaklardaki kullanımı arasında dikkatli bir karşılaştırma yapılmasıdır. AA'nın Maniheizm İncil Yorumlarına İlişkin Kaynakları Hegemonius'un Mani'nin İncil yorumuna ilişkin raporuna güvenmek için herhangi bir nedenimiz var mı? Cevap, hikâyesini oluştururken kullandığı kaynaklara ilişkin değerlendirmemize bağlıdır. G. C. Hansen4 AA'da Maniheizm materyalin verildiği en az beş ayrı bölüm bulunduğunu ve bunların bir kısmının veya tamamının edebi kaynaklara dayanabileceğini ileri sürmüştür: 1. Mani'nin Marcellus'a mektubu 2. Turbo'nun Maniheizm sistemle ilgili açıklaması 3. Mani'nin Archelaus'la ilk tartışması 4. Diodorus'un Archelaus'a mektubu 5. Mani'nin Archelaus'la ikinci tartışması Hegemonius'un bu iki tartışmayı kendi hayal gücünden uydurmuş olması imkansızdır. Thmuis'li Serapion ya da Kör Didymus gibi,5 o da birkaç söylenti ya da bilgi kırıntısından yola çıkarak çalışabilir ve kutsal metinlerden basitçe makul bir dizi ikili ve öğretisel argüman oluşturabilir, belki de Maniheizmin yapay olarak Hristiyanlaştırılmadan önceki gerçek, orijinal biçimini göstermek için Hegemonius'un amaçladığı gibi daha iyi bilinenlerden yararlanabilirdi. 4 Hansen 1966. 5 İkincisi için bkz. Bennett 2001.

--- SAYFA 90 ---

Marcion ya da Basilides gibi bu tür sapkınlar. Böylece onun çöp adamı Mani, önceden tasarlanmış çürütmelerle verimli ve etkili bir şekilde ortadan kaldırılabilir. Karşılaşmanın zamanı, yeri ve karakterleri de dahil olmak üzere öykünün anlatı çerçevesinin kurmaca olduğunu düşünmek için pek çok neden olsa da, tartışmaların içeriğini saf kurgu olarak bir kenara atmak iki nedenden dolayı daha zordur. Birincisi, Mani'nin alıntı yaptığı İncil metinleri ve bunların yorumlanması, gerçek Maniheist kaynaklarda çok sayıda paralellik bulunur. İkincisi, Mani'nin kutsal metinlere dayanan argümanları basit olamayacak kadar tutarlı ve güçlü. Aslında Mani'nin argümanında İncil'den alıntıları etkili bir şekilde kullanması Hegemonius için bir tür sorun gibi görünmektedir. Bu, Mani'nin yorumunun ayrıntılarına değil, onun bir yorumcu olarak yeterliliğine meydan okumaya hizmet eden materyallerle tartışmaları çerçeveleme modelini ortaya çıkaran AA'nın yapısının bir analizi ile gösterilebilir. Tartışmalarda Mani'nin kutsal yazılarla ilgili becerisine çare olarak Hegemonius iki malzeme bloğu sağlar. Tartışmalardan önce bize Turbo Nutku'nu sunuyor. Ya bu kaynağın kutsal metinlerden yoksun olduğunu gördü ya da dikkatlice bu tür unsurlardan arındırdı. Bu şekilde okuyucularına Mani'nin öğretilerinin sözde "otantik" bir versiyonunu gerçek, orijinal, Hristiyan olmayan biçimiyle sunabiliyor. İkincisi, tartışmalardan sonra, Mani'nin batıya gelişinden hemen önce Hristiyan kutsal metinlerini gizlice incelemesinin öyküsünü Archelaus'un ağzına aktarır. Bunu yaparken, Mani'nin İncil otoritesine başvurmasının sözde yapay doğasını vurguluyor. Hegemonius, Mani'nin argümanının İncil'e dair imalarla dolu olduğu tartışmanın kendisini çerçevelemek ve bağlamsallaştırmak için bu kadar ileri gittiği için, Mani'nin konuşmasının içeriğinin yazarın buluşu değil, gerçek bir kaynak olduğundan şüphelenmek için nedenlerimiz olabilir. Aslına bakılırsa, Hegemonius'un kaynaklarının karmaşık metinlerarasılığı ve bu polemik kurgunun inşasındaki stratejik kullanımı, AA'nın kendisinin merkezi noktasının, Mani'nin, İncil'i kullanımı meşru, bağımsız, oryantal bir okuma değil, hile ve ikiyüzlülük olan Hristiyan geleneğine egzotik bir davetsiz misafir olarak resmederek Maniheist İncil yorumuna karşı çıkmak olduğunu öne sürmeye başlar. Mani'nin İncil yorumunun doğrudan çürütüldüğü tartışma, Mani'nin İncil tercümanı olma hakkını bile ortadan kaldırmayı amaçlayan malzeme katmanlarıyla öncesi ve sonrası çerçeveleniyor. Bu, Mani'ye dönmeden, Hegemonius'un kaynaklarının Maniheist olma olasılığını hâlâ bırakıyor. Kesinlikle tuhaf ve

--- SAYFA 91 ---

82 jason beduhn AA'daki anakronik unsurlar, hikayede Mani maskesi altında Adda'nın aranması gerektiği fikrini desteklemektedir.6 Tartışmalar Roma imparatoru Probus zamanına tarihlenmektedir.7 Bu yakın bir karardır, çünkü Mani ya bir ya da iki yıl önce ya da Probus'un saltanatının ilk ya da iki yılında ölmüştür. Metinde hem Adda'dan hem de Maniheist kilisesinin lideri olarak Mani'nin halefi Sisinnios'tan bahsediliyor. Mani'nin elçisi olarak gönderilen Turbo, yine de Mani'den ziyade Adda'nın öğrencisi olarak nitelendirilir. Tartışmanın yeri olarak Carchar okunuşunu kabul edersek, Adda'nın, Pers topraklarında oldukça iyi bir konumda olmasına rağmen, o kasabadaki şehitlerin eylemlerine göre, aslında 260-261 yıllarında Kark de Bt Selk (Kerkük) kasabasını ziyaret ettiğini biliyoruz.8 Son olarak, kavram olarak ve bazı durumlarda, Adda'nın bizim tarafımızdan bilinen çalışmasıyla tam olarak örtüşen, Tryphon/Diodorus'un mektubunun İncil'deki antitezleri vardır. Augustine of Hippo.9 Dolayısıyla Adda'nın batı misyonundan elde edilen materyallerle ilgileniyor olabiliriz. Bu durumda Hegemonius, hatalı olduğunun kanıtlanabileceği kişinin yalnızca görevlilerinden biri değil, Paraclete Mani'nin kendisi olduğunu iddia ederek, çürütme riskini artırmış olacaktır. Ancak AA'da bulunan anakronik unsurlar, metindeki tartışmaların içeriğiyle yakından bağlantılı değildir ve dolayısıyla belgenin karmaşık doğası gereği, bize bu içeriğin kaynağı hakkında hiçbir şey söylemeyebilir. Üçüncü olasılık, tartışmalarda Mani'nin ağzından çıkan sözlerin çoğunun bizzat Mani'nin özgün eserinden alıntılanmış olması ve Hegemonius'un bunların yalnızca çürütülmesini sunmuş olmasıdır. Hegemonius, Mani'nin çeşitli yazılarından İncil'e ilişkin argümanların izole edilmiş parçalarından ve parçalarından bir pastiş oluşturabilirdi ya da bir veya iki parçadan büyük malzeme blokları kaldırabilirdi. İkinci fikir, İncil metinlerinin birlikte nasıl kullanıldığına ilişkin bir analizle desteklenmektedir. 6 Bu öneri ilk olarak Kessler tarafından 1889, 109'da yapılmıştır. 7 En azından Latince el yazması geleneğinde, ancak Yunan kaynakları anlatıdaki olayların daha erken bir tarihini korur. Bu kanıtın daha detaylı tartışılması için bu cildin Birinci Bölümüne bakınız. 8 Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* (1891; rep. 1968), cilt. 2, 512.11-13. Bu tarih, Photius'un *Narratio de Manichaeis recens repullulantibus*'unda 'Mani'nin 'Karchar'a yaptığı ziyaret için verdiği tarihe oldukça yakın. Charles Astruc ve diğerleri, "Les Sources Grecques pour l'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure," *Travaux et Mémoires* 4 (1970) 131-139. 9 Bu ciltteki Dokuzuncu Bölüm'e bakın.

--- SAYFA 92 ---

hem belirli noktalarda tutarlı argümanlar hem de belirli bir okuyucu kitlesine yönelik daha geniş bir kompozisyonla örülmüş bir kelime savaşı⁸³. Mani, ilk tartışmada otuz sekiz, ikinci tartışmada ise on dört İncil pasajından alıntı yapıyor ya da bunlardan söz ediyor. Bu, Kutsal Kitap metinlerinin zengin bir özetidir ve her biri ayrı ayrı, genel olarak Kutsal Kitap'ın Maniheizt yorumuna ilişkin anlayışımıza büyük katkı sağlar. Ama burada daha spesifik, daha organize ve sistematik bir şey var. Mani'nin İncil'deki kanıt metinleri iki temel fikrin açıklanması için mantıksal bir sırayla birlikte çalışır: dualizm ve İsa'nın öğretisel doğası. Elbette bu iki fikir, Mani ve Archelaus'un temsil ettiği Hristiyanlık versiyonları arasındaki önemli farklardır, dolayısıyla bunların bir tartışmanın odağı olması doğal görünmektedir. Ancak AA'da devam eden metinlerarası çalışmanın parçalarını bir araya getirmemize yardımcı olabilecek iki metin içi gerçek daha var. Gerçeklerden biri, iki konunun iki tartışma arasında düzgün bir şekilde bölünmüş olmasıdır. Çok düzgün bir şekilde söylenmesi gerekir. Neden ilk tartışma sadece dualizmle ilgilidir ve ikincisi neden yalnızca Kristolojiye odaklanmaktadır? Bölünme yapay görünüyor. Doğal olarak Hegemonius'un meselelerin bu düzenli ayrımını hazırladığından şüpheleniyoruz; tartışmalar onun ele almak istediği iki konuya ilişkin kurgusal bir pakettir. Ancak ikinci bir gerçek bizi başka bir yöne itiyor. Bu iki konu -dualizm ve öğreticilik- Marcellus'a Mektup'ta (AA 5) biraz dalgalı ve sert bir şekilde tanıtılan konulardır. Hem mektupta hem de tartışmada Kutsal Kitap'tan birkaç önemli alıntı tekrarlanıyor: Mektupta kullanılan Matta 7:18, Mani'nin ilk tartışmadaki dualizm hakkındaki sunumunun başlarında yer alıyor (AA 15); Yuhanna 1:18 ve 3:13'ün tuhaf bir anlatımı, hem mektupta hem de ikinci tartışmada öğretisel bir Kristolojiye yönelik argümanın başlangıcında tamamen aynı ifadelerle ortaya çıkıyor (AA 54); Tuzak olmayı istememe dili hem mektubun sonunda bulunur hem de ikinci tartışmanın sonuna doğru Archelaus tarafından tekrar anılır (AA 59). Ancak AA 5'te Mani, iki konunun tartışmasını neredeyse gündeme gelir gelmez keser ve mektubu hızla sona erdirir.¹⁰ Mektubun kısalığı ve düzensizliği Iain Gardner'ın dikkatini çekmiştir ve Gardner şöyle bir tahminde bulunmuştur: 10 AA 5'te düzeltilmiş "Marcellus'a Mektup"un sonunda Mani, 1. Korintliler'den "tuzak" olmak istememe dilini aktarır. 7:35. Aynı gönderme, Archelaus'un AA 59.11'deki, AA'da Mani'ye atfedilen son kelimenin hemen ardından gelen açıklamalarında da yankılanmaktadır; bu, alıntının orijinal yerleşimini ve AA 5'te verilen çok kısaltılmış mektubun kesilip sonuna eklenen mektubun sonunu yansıtmaktadır.

--- SAYFA 93 ---

84 jason beduhn Hegemonius bunu muhtemelen orijinal bir mektuptan derlemiştir.¹¹ Gardner'ın, Marcellus'a Mektup'un gerçek köklerine ilişkin ihtiyatlı olumlu değerlendirmesine dayanarak, mektubun geri kalanını bir kenara atmak yerine, Hegemonius'un kalan materyali Mani'nin iki tartışmadaki argümanlarının kaynağı olarak kullandığını öneriyorum.¹² Bu hipotezi desteklemek için, Archelaus'un ve yargıçların tartışmadaki yanıtlarını çıkarmak mümkündür. geriye kalanın tutarlı bir tartışma ilerlemesi oluşturduğu. Aslında Archelaus ya da yargıçlar tarafından yapılan bazı açıklamalar, Hegemonius'un editoryal çalışmasının dikeyleri gibi görünüyor, çünkü bunlar yalnızca Mani'ye devam etme, konuyu değiştirme ya da tartışmanın son haliyle saptığı bir argüman çizgisine geri dönme şansı veriyor. Bunun örnekleri 16.1, 32.11, 33.3, 33.5.13'te görülebilir. Archelaus tarafından Mani'nin konumunu basitçe yeniden ifade eden veya özetleyen diğer ifadeler Maniheist kaynaktan aktarılabilir (örneğin, 28.4; 33.5; 33.8). Archelaus'un ortaya attığı ve Mani tarafından etkili bir şekilde yanıtlanan birkaç soru, orijinal Maniheist kompozisyonda ortaya atılan retorik sorular olabilir (örneğin, 28.5; 28.10; 54.10). Ancak Archelaus'un sürekli çürütmelerinin çoğunlukla yanıtsız kaldığını söylemek gerekir. Tartışmaya hiçbir düzeyde gerçek bir katılım yok ve AA, Augustine'in tek taraflı bir edebi tepkisi olan Contra Faustum'una, her iki tarafın da karşılıklı aldığı özgün bir tartışma olan Contra Fortunatum'undan daha çok benziyor. ¹¹ Bu cildin Üçüncü Bölümünde Gardner, Kristolojiye ilişkin yaklaşımının "kısa" olduğunu ve okuyucuyu "biraz şaşırtacak şekilde" ani bir şekilde sunulduğunu ifade eder. Bu özellikleri açıklamak için Gardner, "metnin redaktörün amaçlarına uyacak şekilde tahrif edilmiş olabileceğini" (40) ve "bunun polemik amaçlarla keskinleştirilmiş olabileceğini" (45) öne sürmektedir. Şu sonuca varıyor: "AA'nın yazarının, Mani'nin bizim çıkarlarımız için yazdığı gerçek bir mektubu kopyaladığını düşünmüyorum... Ancak masasında en az bir, belki daha fazla Mani'nin Mektupları olduğunu düşünüyorum" (47). ¹² Gardner'ı karşılaştıran: "Kaynak metinde yazarımızın gizlediği veya başka kelimelerle ifade ettiği daha fazla şey olduğundan şüpheleniyorum" (48). ¹³ 16.1 (Vermes, 62): "Yargıçlar şöyle dediler: 'Eğer söyleyecek daha açık bir şeyin varsa, bize öğretinin sistemi ve inancının tanımı hakkında söyle.'" 32.11 (Vermes, 88): Archelaus, "Kutsal metinlerden yalnızca üç pasajdan söz ettiğin için..." diyor ve ardından Mani'nin 32.4'te alıntılıdığı üç pasajı geri aktarıyor. "Daha fazlasını eklemeye devam edin ve kanuna aykırı yazıldığını düşündüğünüz herkesi bize anlatın" diye devam ediyor. Mani daha sonra tartışmasına devam ediyor. 33.3 (Vermes, 88): "Archelaus şöyle dedi: 'Bunlar senin için yeterli mi, yoksa söyleyecek daha çok şeyin var mı?'" 33.5 (Vermes, 89): Archelaus, 15.12 ve 32.4'e atıfta bulunarak, "Bu nedenle, yasanın ölümün idaresi olduğunu söylüyorsun" diyerek Mani'nin argümanının konusunu ele almasına izin verir.

--- SAYFA 94 ---

Bu nedenle, garip bir şekilde kısaltılmış Marcellus'a Mektup'un, Hegemonius'un kesip anlatısındaki iki tartışmaya yeniden dağıttığı Mani'nin çok daha uzun orijinal mektubunun yalnızca kabuğu olduğunu öne sürüyorum. AA'nın anlattığına göre Mani, mektubu sadece adını duyduğu ama hiç tanışmadığı birine göndermiş. Ancak mektubun kendisinde Mani, Marcellus'u çok sevgili oğlu olarak adlandırıyor; () Marcellus'un yardımseverliğini duymaktan ziyade fark etmekten veya gözlemlemekten bahsediyor; ve Marcellus'a verdiği ikili talimata "daha önce tanımladığımız" bir şey olarak şifreli bir imada bulunuyor. Ayrıca Mani tuhaf bir şekilde, AA anlatısının kendisinin istediğini varsaydığı daveti bu mektupla talep etmiyor.¹⁴ Bunun yerine, sanki Marcellus'a gelişi önceden planlanmış ve bekleniyormuş gibi, "senin yanında olduğumda"ya gerçekçi bir şekilde atıfta bulunuyor. Tüm bu ayrıntılar, sanırım, mektubun Hegemonius tarafından hazırlanandan farklı bir arka plana sahip olduğuna işaret ediyor.¹⁵ Pek de kapsamlı olmayan bir şekilde, mektubu yeni bir kullanıma uyarladı, anlatmak istediği hikayeye hammadde sağlamak için parçalara ayırdı. Bir kanıt daha bu teoriyi destekliyor. İkinci tartışmanın ortasında, Mani görünüşte Archelaus'a hitap ederken, onun yerine ona "Marcellus" diyor.¹⁶ Latince el yazmaları bu "hata" konusunda hemfikir (metnin bu kısmına dair elimizde hiçbir Yunan tanığı yoktur). Bu bir hatadır, zira hem Salmond¹⁷ hem de Lieu tarafından fark edildiği gibi, anlatı Marcellus'un başka bir şehirdeki bu ikinci tartışmaya Archelaus'a eşlik etmesi hakkında hiçbir şey söylememiştir. Burada "Marcellus"un ortaya çıkışının açıklaması onun, Mani'nin sözlerinin alındığı mektubun muhatabı olmasıdır. Gardner'ın tartıştığı gibi, eksik kaynaklarımızda Mani'nin Marcellus adında birine yazdığı bir mektuptan söz edilmiyor. Yine de bu mektubun, an-Nadim tarafından verilen mektuplar listesinde yer alan Kaskar'a Mektup başlığı altında geçmiş olması ihtimali mevcuttur.¹⁹ Bu soru ne yazık ki Hegemonius'un ortamı meselesiyle bağlantılıdır. kısmen özgün" (40). 16 "Böylece zina suçunu ona mı yükleyeceksiniz, çok akıllı Marcellus?" (55). 17 Somon 1987, 223, n8. 18 Vermes'te, 129 n278. 19 Gardner, 35.

--- SAYFA 95 ---

86 Jason Beduhn hikayesi.²⁰ Eğer biri Latince el yazmasını (Carchar) okumayı tercih ederse, onun bölgedeki yerleşim yerlerinin her yerinde yaygın olarak kullanılan Süryanice karka'ya benzerliğinden kaçınmak zordur. O halde Hegemonius'un coğrafyası kasıtlı olarak soyut olabilir. Öte yandan, Yunan tanıkların ifadelerini, şehri sürekli olarak Kaşar olarak bilen AA'ya bağlarsak, Kaşkar şehrinin (Yunanca isminin olası tek göndergesi) güney Mezopotamya'da, aşağı Dicle'de olması ve Mani'nin doğmasından bir yüzyıl önce, Trajan yönetimindeki çok kısa bir işgal anı dışında hiçbir zaman sınırın Roma tarafında olmaması sorunuyla karşı karşıya kalırız. Bu durumda, Hegemonius'un anakronik tartışmasını, ne yer ne de ilgili kişiler hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip olmaksızın, kendisine Kaşkar yer adının yanı sıra önde gelen bir yerel Hristiyan olan Marcellus'un (mektupta belki bir Archelaus'tan da söz ediliyordu) adını veren gerçek bir Mani mektubu etrafında inşa ettiği sonucuna varmak zorunda kalacağız. Mektup parçalarını anlatı çerçevesinden çıkarsak bile, Mani'nin hitap ettiği kişilerin Maniheist olmadığı, İncil'in dualist ve doketik karşıtı okumasıyla Hristiyanlığın batılı çeşitliliğini temsil ettiği doğrudur. Gardner'ın işaret ettiği gibi Mani'nin "inanmayanlara" mektuplar yazdığını biliyoruz.²¹ Peki bu Marcellus kim olabilir? Olasılıklardan biri onun, Şapur'un 250'li ve 260'lı yıllarda Suriye ve Anadolu'daki başarılı kampanyaları sonucunda batıdan getirilen mültecilerin lideri ya da hamisi olmasıdır (mektupta "sizinle birlikte olanlar" a yapılan atıflara dikkat edin). Hem Samuel Lieu²² hem de Markus Stein²³ bu tür nüfus yer değiştirmelerinin Hristiyanlığın batı türünü Mezopotamya ve İran'a getirmedeki olası rolünü tartışmışlardır. Se'ert Chronicle of Se'ert'in 2. bölümü şöyle bildiriyor: Ardashir'in oğlu Şapur, saltanatının on birinci yılında Romalıların ülkesini işgal etti; orada uzun süre kaldı ve birçok kasabayı yok etti. İmparator Valerian'ı mağlup etti ve onu Nebatilerin ülkesinde esir aldı. . . . Şapur, Romalıların topraklarından döndüğünde, esirleri de yanına aldı ve bunları Babil, Susiana ve İran ülkelerinin yanı sıra babasının kurduğu kasabalara yerleştirdi. Ayrıca kendine üç kasaba kurdu ve 20 kasaba verdi; bunlar hakkında bu cildin Birinci Bölümüne bakınız. 21 Gardner, 39. 22 Lieu in Vermes, 21. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Lieu 1986. 23 Markus Stein, Manichaica latina, Bd. 1: Epistula ad Menoch (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998), 37-41.

--- SAYFA 96 ---

isimleri kendi adından türetilmiş bir kelime savaşı: Biri Meişan ülkesinde, Şad-Şabur adını verdiği, yani Deir Mihrak; Persis'te bir saniye, bugün hala Şabur olarak adlandırılıyor. . . ; Dicle kıyısındaki üçüncü bir kasabaya, 'Ukbara ve çevresi anlamına gelen Marw Habur adını verdi. Esirleri bu kasabalara yerleştirdi, onlara ekim yapmaları için arazi ve kullanımları için ikametgah verdi. Bu nedenle İran'da Hristiyanların (en-nasr) sayısı arttı; manastırlar ve kiliseler inşa ettiler. Aralarında Antakya'da esir tutulan rahipler de vardı. . . . Şapur ayrıca Kaşkar ülkesinde bir kasaba inşa etti ve ona Hasar Şabur (yani Khusrau-Shapur) adını verdi. Orada doğuluları yerleştirdi.24 Marcellus, sürgün edilenler arasında bir lider olabilirdi ya da Shapur'un bölge genelinde kurduğu sürgün yerleşim yerleri arasındaki temaslarda yer alan tanınmış bir kişi olabilirdi. Kendisi, yerinden edilmiş Hristiyan liderliğinin yeni ortamında kendisini yeniden organize etme çalışmalarına sponsor olmuş veya başka bir şekilde bu çalışmayla ilişkilendirilmiş olabilir. Samuel Lieu, "Çok sayıda Romalı Hristiyan'ın girişi, bu çeşitli sahneye, Helenleştirilmiş doktrinleriyle daha hiyerarşik olarak organize edilmiş bir kiliseyi ekledi" diye belirtiyor ve mevcut örgütlenmeleri nedeniyle piskoposların ve rahiplerin sürgünler arasında sosyal liderlikte kullandıkları önemli yere dikkat çekiyor.25 Bölgede, 410 yılında Ktesifon Sinodunda Süryani kilisesiyle zorla bütünleşene kadar, Yunanca konuşulan farklı bir kilise hiyerarşisi varlığını sürdürdü. Bu bilgilerden ortaya çıkan senaryoya göre, Hristiyan geleneğinin Batılı ve Doğulu biçimleri arasındaki ilk karşılaşma, Hegemonius'un öne sürdüğü gibi, Mani'nin araya giren biri olarak görüldüğü batı zemininde değil, daha ziyade Mani'nin arka bahçesinde, daha önce Mani'nin hakim olduğu bir misyonerlik alanına izinsiz giren Batılı Hristiyanların olduğu yerde meydana geldi. Adda ve Patikios'un batıdaki ilk misyonu, batılı nüfusların Pers topraklarına ilk zorla transferinden sonrasına tarihleniyor gibi görünüyor. Yukarıdaki varsayımlar ne olursa olsun, Hegemonius'un gerçek Maniheizt İncil'den 24 A. Sher, ed., *Patrologia Orientalis* 4, 1908, 220-222'den bloklar halinde kopyaladığı açıktır. Bu tanıklığın önemi hakkında bkz. F. Decret, "Les conséquences sur le christianisme en Perse de l'affrontement des impérialismes romain et sassanide: De Shapur I à Yazdgerd I" *Recherches augustiniennes* 14 (1979) 91-152. Nakş-ı Rüstem'deki Şapur yazıtını, Yunanca versiyonu, 34-35. satırlarla karşılaştırın: "İranlı olmayan Romalıların imparatorluğundan insanları esaret altına aldık ve onları İran'daki, Parthia'daki, Susiana'daki ve Assuristan'daki ve bizim, babamızın ve atamızın temellerinin bulunduğu diğer tüm uluslardaki İranlıların imparatorluğuna yerleştirdik" (Part ve Orta Fars versiyonları büyük ölçüde aynıdır). 25 Lieu 1986, 481-482.

--- SAYFA 97 ---

Çürütmek istediği 88 Jason Beduhn yorumunu araştırdı ve ardından bunları, Mani'nin "İsa Mesih'in havarisi" imajını zayıflatmaya yardımcı olmak için tasarlanmış bir dizi başka kaynakla çerçeveledi. Hegemonius, hem belirli yorumları doğrudan reddederek, hem de Mani'nin meşru bir tercüman olarak statüsüne dolaylı olarak meydan okuyarak, İncil ve Havarî'nin batıda geliştirilenlerden temelde farklı okumalarını getiren doğudan gelen bu istilacının tehdidini geri çevirmeye çalıştı. Görevimiz, Hegemonius'un savunmasının çatlakları arasından Hristiyan geleneklerinin bu doğuya özgü gidişatını kurtarmaktır. AA'da Mani'nin İncil'den Alıntıları Mani'nin İncil'den alıntıları Mani, AA'da, altmış beş farklı pasaj içeren (İncil'deki paralel pasajları saymazsak),26 otuz altısı bu kaynağa özgü olan yetmiş üç İncil'den alıntı veya ima yapar. AA'da yer alma sırasına göre aşağıdaki liste verilmektedir; diğer Maniheizt literatürdeki pasajlardan paralel alıntılar belirtilmiştir. Kaynak 1: Mani'nin Marcellus'a mektubu (AA 5; Yunanca Epiphanius'ta, 66.6) İbraniler 6:8 [5.4] Matta 7:18/Luka 6:43 [5.4] krş. C. Fel. 2.2; C. Adım. 26; PsBk II 134.11-20; Kef 17.5-9 Yuhanna 1:18 + 3:13 (bağlantı) [5.5] krş. C. Adım. 927 1 Korintliler 7:35 [5.6] krş. Teb. Morina. 36 Kaynak 2: Turbo'nun Söylevi (AA 7-13) İncil'den alıntı veya ima yok Kaynak 3: Mani'nin Archelaus'la ilk tartışması (AA 15-42) Yuhanna 16:7f. [15.3; Epif. 66.61.1] bkz. C. Fel. 1.9; Kef 14.7-11; C. Ep. fon. 6-7; C. Faust. 32 26 Aşağıdaki pasajlara birden fazla kez atıfta bulunulmuştur: AA 5 ve 54'te Yuhanna 1:18 + 3:13 (bağlantı); Mt 7:18 ve par. AA 5 ve 15'te; AA 15 ve 33'te Yuhanna 8:44; Lk 16:16 AA 15'te iki kez ve AA 45'te bir kez. 27 Oysa AA'da Yuhanna 1:18'den alınan, İsa'nın Baba'nın bağrındaki kökenidir, c. Adım. hiç kimsenin Tanrı'yı görmediğinin ifadesidir.

--- SAYFA 98 ---

sözlerin savaşı 89 1 Korintliler 13:9f. [15.3; Epif. 66.61.2] bkz. C. Faust. 15; C. Fel. 1.9; Titus 4.8628 Yuhanna 8:17f./2 Korintliler 13:1 [15.4] krş. C. Faust. 16 1 Timoteos 1:20 [15.5] krş. Ep. saniye. 4 Yakup 3:12 [15.5] Matta 7:18/Luka 6:43 [15.6; Epif. 66.62.1] bkz. C. Fel. 2.2; C. Adım. 26; PsBk II 134.11–20; Kef 17.5–9 Yuhanna 8:44 [15.7; Epif. 66.63.2] bkz. C. Adım. 5 Yuhanna 1:5 + 3:19 (bağlantı) [15.7; Epif. 66.64.1] bkz. C. Faust. 22.8; C. Fel. 2.15; Menoch 177; Keph 184.11f.; 185.12f.; PsBk II 165.29f.; Ep. ad Zabinam29 Matta 13:25 [15.7; Epif. 66.65.1–3] bkz. C. Faust. 18; C. Fel. 2.2; Ep. saniye. 4 Yuhanna 12:31/14:30/16:11 [15.7; Epif. 66.66.1] bkz. C. Faust. 32 2 Korintliler 4:4 [15.7; Epif. 66.66.1; 66.68.1; Cyril, Cat. 6.28] bkz. C. Faust. 21; C. Fel. 2.2; PsBk II 56.31, 172.26f. Luka 16:16 [15.11; Epif. 66.75.1] 2 Korintliler 3:7 [15.12; Epif. 66.73.1] bkz. C. Faust. 15 2 Korintliler 4:16 [15.13; Epif. 66.74.1] bkz. PsBk II 155.8 İbraniler 8:13 [15.13] Matta 3:10/7:19/Lk 3:9 [15.14] krş. C. Kale. 14; Kef 58.18f. Matta 5.29f. [15.14] Luka 16:16 [15.15; Epif. 66.75.1, 5] Yuhanna 9:41 [15.15] Galatyalılar 2:18 [15.16] Galatyalılar 4:3–4 [15.16] 1 Yuhanna 5:19 [16.1] Matta 5:22/18:9/Yakup 3:6 [16.2] krş. PsBk II 39.25; 39.29f. Matta 8:12/22:13/25:30 [16.2] krş. PsBk II 164.30–165.1 28 Titus burada AA'nın kaynağının orijinal metnini koruyor gibi görünüyor; Mani, AA'nın 1 Korintliler 13:10'un kanonik metnine uygun olarak yaptığı gibi, Pavlus'un onun aracılığıyla kısmen bildiği şeyin "yok edilmek" yerine "tamir edildiğini ve temizlendiğini" iddia ediyor. Aynı kaynaktan Titus'un Mani'sinden başka bir alıntıyla karşılaştıran: "Çünkü ben müjdeleri yeniden canlandırmak ve temizlemek için geldim ve gönderildim, çünkü onların içinde -onların içinde bile- kötülüğün karışımı da vardır" (Titus 4.12). 29 Gardner/Lieu 2004, 175'te çevrilmiştir.

--- SAYFA 99 ---

90 jason beduhn Matta 8:12/13:42/13:50/22:13/24:51/25:30/Luka 13:28 [16.2] Matta 15:13 [19.1] krş. C. Kale. 14 Galatyalılar 5:19ff. [19.3] bkz. Menok 177 Matta 19:11 [28.1 Epif. 66.77.1] Matta 13:11/Luka 8:10 [28.1] Yuhanna 10:14 [28.1; Epif. 66.77.4] Yuhanna 10:27 [28.1] Yuhanna 10:11–15 [28.2–3] Yuhanna 16:7f. [32.2] bkz. C. Fel. 1.9; Kef 14.7–11; C. Ep. fon. 6–7; C. Faust. 32 Galatyalılar 3:13 [32.4; Epif. 66.79.1] bkz. C. Faust. 14; C. Fel. 2.10 2 Korintliler 3:6f. [32.4; Epif. 66.73.1; 66.80.1] bkz. C. Faust.15 1 Korintliler 15:56 [32.4] Yuhanna 8:44 [33.1–2] krş. C. Adım. 5 Romalılar 5:14 (Archelaus tarafından tanıtıldı, ancak Mani tarafından onaylandı) [33.5] Kaynak 4: Diodorus'un Raporu (AA 44–45) Matta 5:17 (Tryphon/Diodorus tarafından tanıtıldı ve Mani tarafından reddedildi) [44.6–7] krş. C. Faust.17–19 Matta 5:3/Luka 6:2030 [44.8] krş. C. Faust. 5; C. Adım. 19; Teb. Morina. 5 Luka 14:33 [44.8] "komşunun olana göz dikme" (?)31 [44.8] Matta 5:38f./Luka 6:2932 [44.9] krş. C. Adım. 8; PsBk II 195.16 Matta 9:6/Markos 2:11/Luka 5:24 [44.10; Epif. 66.82.1] Matta 12:1/Markos 2:23/Luka 6:133 [44.10; Epif. 66.82.1] 30'a Karşı. Prov. 22:2; Adimantus'ta Süleyman'ın Meselleri 6:11 bu amaçla kullanılmaktadır. Epiphanius'ta Pan. 66.81.2'de, Yeni Ahit pasajı Haggai 2:9 ile karşılaştırılmaktadır (çapraz başvuru c. Adım.) ve Atasözleri 22:2, bizzat Epiphanius tarafından çürütme amacıyla alıntılanmıştır. 31 Vs. Çıkış. 12:35. Yeni Ahit'te böyle bir hüküm yoktur. Latince metin bozuk gibi görünüyor ve Epiphanius'un orijinal okuması var gibi görünüyor; burada Mani şöyle diyor: "İyi bir Kanun Tanrısı! Mısırlıları şımarttı (Çıkış 12:35), Amoritleri, Girgaşileri ve diğer ulusları kovdu ve topraklarını İsrail çocuklarına verdi. Eğer 'Gözetmeyeceksin' (Çıkış 20:17) derse, onlara nasıl başkalarının topraklarını verebilir?" O halde bu antitez, Eski Ahit'in kendi içindeki bir çelişkidir. 32 Vs. Çıkış. 21:24 33 Vs. Sayı 15:32; c. Adım. 22, bir sonraki bölüm, Mt. 12:10 ve sonrası. vd., Kanun'un iş yerinde çalışma yasağına karşı çıkan eli kurumuş adam hakkında

--- SAYFA 100 ---

söz savaşı 91 2 Korintliler 3:6-11 [45.1-3] krş. C. Faust. 15 1 Korintliler 15:46-50 [45.4; Epif. 66.87.1] bkz. C. Kale. 19; C. Adım. 12; PsBk II 121.9 Galatyalılar 2:18 [45.5] Romalılar 2:28 [45.5] Romalılar 4:1/2:27ff./7:6/2 Korintliler 3:6f. [45.5] bkz. C. Faust. 15 Romalılar 4:2 [45.6] Romalılar 3:20 [45.6] Romalılar 7:23 [45.6] krş. C. Kale. 21 Luka 16:16 [45.7] Matta 14:10/Markos 6:28/Luka 9:9 [45.7] Kaynak 5: Mani'nin Arhelaos'la ikinci tartışması (AA 54-60) 2 Timoteos 2:10 [54.1] Matta 10:28/Luka 12:4 [54.2] krş. C. Adım. 12 Yuhanna 10:16 [54.10] Yuhanna 1:18 + 3:13 (bağlantı) [54.11] krş. C. Adım. 9 Matta 10:40/Luka 10:16/Yuhanna 13:20 [54.11] Yuhanna 6:38 [54.11] Matta 15:24 [54.11] Matta 12:47f./Markos 3:32/Luka 8:20 [55.1] krş. C. Faust. 7 Matta 22:42 [55.5] Matta 16:16f. [55.5] bkz. C. Faust. 5 1 Korintliler 8:6 [55.7] Filipililer 2:5ff. [59.3] bkz. C. Kale. 7; Kef 12.25, 61.21; PsBk II 194.1-3 Matta 17:2 [59.5-6] Matta 3:16/Markos 1:10/Luka 3:22/Yuhanna 1:32 [59.5] krş. PsBk II 156.27 Maniheist materyalin kaynağı olarak AA'nın güvenilirliğinden emin olabilirsek, bu, Maniheist İncil yorumuna ilişkin bilgimize önemli ölçüde katkıda bulunacaktır. Bu güvenilirliğin kanıtı, AA Şabatı'ndaki yirmi dokuz İncil pasajının bulunması gerçeğiyle güçlendirilmiştir. Epiphanius, Pan. 66.82.1, Mani'nin bu bağlamda Yuhanna 5:17'den de alıntı yaptığını bildirir; ancak bu, buradaki AA'nın Latince versiyonunda bulunmuyor.

--- SAYFA 101 ---

Diğer Maniheist kaynaklarda paralellikleri olan 92 Jason Beduhn, bu bölümün ilerleyen kısımlarında gösterildiği gibi, bu paralelliklerle tutarlı bir şekilde kullanılmaktadır.³⁴ Mani'nin İncili AA, otantik Maniheist kaynaklardan yararlanırsa, Mani veya onun Yakın Doğu'daki ilk takipçileri tarafından bilinen İncil kanonu hakkında ek bilgi sağlayabilir. Mani dört kanonik İncilden kapsamlı alıntılar yapar. Ancak Mani hiçbir zaman belirli bir müjdeyi ismiyle anmaz ve Mani'nin ayrı müjdeler yerine Diatessaron'u veya ilgili bir müjde armonisini kullandığını düşünmek için güçlü nedenler vardır.³⁵ Bir armoniye olan bu bağımlılığın güçlü kanıtı, Hansen tarafından dikkatli çalışmasında zaten gösterilmiştir.³⁶ Ancak Hansen aynı zamanda belirli İncil pasajlarının biçiminin otomatik olarak Diatessaronik okuma olarak alınmaması gerektiğine de dikkat çeker. Latince AA'yı eserin Yunanca olarak korunan sınırlı kısmıyla karşılaştırarak, AA'nın Latince çevirmeninin İncil'den bir alıntıyı Vetus Latina'ya uyacak şekilde sık sık değiştirdiğini göstermeyi başardı. Hegemonius'un, kaynaklarından İncil'den yapılan alıntıları benzer şekilde değiştirip, bunları aşına olduğu Yunanca metne uygun hale getirmiş olması muhtemeldir. Ayrıca, Hegemonius'un, tartışmanın çerçevesiyle alakasız olduğu için, Hegemonius'un kendi İncil kanonunun dışındaki kitaplara yaptığı referanslardan oluşan Maniheist kaynaklarını temizlemesi ihtimalini de dikkate almakta fayda var. Mani, Pavlus'un mektuplarını yoğun bir şekilde kullanır ve bu, Mani'nin korunmuş tüm mektuplarının açılışında belirgin olan güçlü Pauline etkisine tekabül eder; buna 34 Cyril of Jerusalem'deki Marcellus'a Mektup (Kateşesis 6.27), Mani'nin Archelaus'la yaptığı tartışmada eleştirdiği ve AA: Deut'un Latince versiyonunda yer almayan birkaç eski Eski Antlaşma metnine gönderme yapar. 4:24 (c. Adım. 13'te Markos 10:17 ve ile karşılaştırıldığında); 1 Sam. 2:6; Tesniye. 32:22; İsa. 45:7 (y. Adım. 27'deki Matta 5:9'a karşılık). Mani'nin bunlara belirli Yeni Antlaşma antitezlerine karşı çıkıp çıkmadığını söyleyemeyiz, çünkü Cyril bunları sunmuyor, bunun yerine bize Archelaus'un antitetik olmayan Yeni Antlaşma pasajlarıyla çürütmesini veriyor. Benzer şekilde Epiphanius, Mani'nin Archelaus'un AA: Hag'ın Latince versiyonunda bulunmayan İncil referanslarıyla yaptığı tartışmadan alıntı yapıyor. 2:8 ve Matta 5:3 (Pan. 66.81.1; Hag. 2:8, Adimantus apud Augustine, Vaaz 50'deki Lk. 16:9 ve 1 Tim. 6:10 ile karşılaştırılmaktadır); Yuhanna 5:17, Num'a ek bir tezat olarak. 15:32 (Pan. 66.82.1); 1 Korintliler 5:1-5 (Pan. 66.86.1, Mani'den Latince AA'da tamamen eksik olan birebir alıntının bir parçası). ³⁵ AA'nın müjde malzemelerinin Diatessaron'la karşılaştırmaları için bkz. Harnack 1883. Mani zamanındaki müjde geleneklerinin akıcılığı hakkında bu cildin Üçüncü Bölümünde Gardner'ın yorumlarına bakın. ³⁶ G.C. Hansen, 1966; ayrıca bkz. Quispel 1993.

--- SAYFA 102 ---

bir söz savaşı 93 AA 5. Mani'nin AA'daki argümanlarında Koloseliler, Efesliler, 1 ve 2 Selanıklılar, Titus veya Philemon'un kullanımı yok. Philemon haricinde, bu mektupların tümü diğer Maniheist kaynaklar tarafından kullanılmaktadır, dolayısıyla AA'da bunların ihmal edilmesi dolaylı olabilir ve önemli olmayabilir. Mani'nin Archelaus'la ikinci tartışmasında 2 Timothy'den bir pasaja gönderme var, ancak bunun Hegemonius'un Maniheist kaynaklarına mı dayandığından, yoksa onun kendi anlatı katkısının bir parçası mı olduğundan emin olamıyoruz. 2 Timothy diğer Batı Maniheist literatüründe de kullanılmaktadır. Mani AA'da da İbranice'den yararlanıyor. Bu, Maniheist kaynaklarda (Tebessa Kodeksi; Mezmur Kitabı) benzeri görülmemiş bir durum değildir ve Eski Ahit Kanununun eleştirisi bağlamında son derece mantıklıdır. Diğer tüm Maniheist kaynaklarla tutarlı olarak, Maniheistlerin bu kitabın reddedilmesi açıkça tartışılmamış olmasına rağmen, Mani, AA'daki Havarilerin İşleri'nden hiç yararlanmaz. Geleneksel İncil kanonunun geri kalanından AA'daki Mani, Yakup'un mektubundan (AA 15) ve birden 1'e Yuhanna'dan (AA 16) bir pasaja kesin bir gönderme yapar. Aksi takdirde, bu kitapların kullanımı, hayatta kalan birincil Maniheist kaynaklarda, geleneğin daha sonraki, asimile edici gelişmelerine dair şüpheleri uyandırmanın mümkün olduğu Kıpti Mezmur Kitabı ile sınırlıdır. Bu durumda da materyal Maniheist okumalara oldukça uygundur ve kullanımı sürpriz yaratmaz. Tebessa Kodeksi 1 Peter'dan yararlanır. Ancak şu ana kadar 2 Petrus, Yahuda, 2 veya 3 Yuhanna'dan kesin bir alıntı bulamadık. Vahiy'den alıntılar yalnızca Mezmurlar Kitabında bulunur. Şimdiye kadar kanon oluşumunun incelenmesinde Maniheist kanıtlardan yararlanılmadı. Bunu yapmanın zamanı geldi. Mani'nin Pastoral ve Katolik Mektuplarını kullanması özellikle dikkate değerdir. Her ne kadar Maniheistler Yeni Ahit kitaplarını kabul ederken bir düzeyde kaynak eleştirisi yapsalar da, bu kitaplardan herhangi birinin bir bütün olarak sorgulandığına dair hiçbir ipucu yok; bu da bölgede kullanımda olan Hristiyan kanonunun bu materyali üçüncü yüzyılın başlarında içerdiğini düşündürüyor.³⁷ Maniheistlerin Eski Ahit'i reddettiği iyice belgelenmiştir. AA'nın Mani tasviri, hem kullandığı İncil repertuarında Eski Ahit metinlerinin tamamen bulunmaması hem de Eski Ahit'e yaptığı doğrudan saldırılar açısından bu konuyla tutarlıdır. ³⁷ Bununla birlikte, Maniheistlerin bunu aldığı biçimin, ayrı İncillerin yerine muhtemelen Diatessaron ya da buna benzer bir şeyi içerdiğini ve sonuçta Hermas Çobanı gibi Ortodoks kanonunun dışında bırakılan kitapları ve Elçilerin İşleri kitabı yerine ayrı apokrif eylemleri içerdiğini akılda tutmak gerekir.

--- SAYFA 103 ---

94 jason beduhn Mesih ile Kanun arasındaki düşmanlık Mani tarafından AA 32'de, Pavlus'un, Mesih'in çarmıhta ölmesi nedeniyle Kanun tarafından lanetlendiğine dair ifadesine atıfta bulunularak vurgulanır (Galatyalılar 3:13). Faustus, Capitula'sında (c. Faust. 14) aynı noktaya değinir. Felix konuyu daha da keskin bir şekilde vurguluyor. Tanrı tarafından gönderilen Mesih nasıl lanetlenebilir? Allah'ın gönderdiğine lanet edecek kim var? Kesinlikle Tanrı'nın kontrol alanı içindeki hiç kimse veya hiçbir şey değil (c. Fel. 2.10). Mani'nin Eski Ahit'in tutumlarıyla tezat oluşturması nedeniyle vurguladığı Yeni Ahit pasajlarının birçoğu, Augustine (c. Adim) aracılığıyla bildiğimiz üzere, Adda'nın antitezler kitabında belirgin bir şekilde yer alan pasajlar arasındadır. Mani'nin İncil'e Dayalı Otoritesi AA'nın Mani tasviri ile birincil Maniheist metinlerde bulunanlar arasında çarpıcı bir korelasyon içinde, Mani, otoritesini Hristiyan kutsal metinlerine dayandırarak gösterilmektedir. Hristiyan geleneklerinin yanı sıra Hristiyan olmayan gelenekleri de tamamlayıcı olarak nitelendirilen yeni bir dinin kurucusu olmasına rağmen, Mani'nin kendisi sürekli olarak "İsa Mesih'in havarisidir" ve Yeni Ahit metinlerinden yalnızca Hristiyan batıya hitap etmek için değil, aynı zamanda Hristiyan olmayan Asya'nın kalbine yönelik misyonu hedefleyen ve bu misyonda korunan metinlerde de alıntı yapar. Hegemonius'un Mani'yi Hristiyanlıktan uzaklaştırma çabalarına ve Maniheizm üzerine modern araştırmaların erken safhasında öne sürülen bazı argümanlara rağmen, Mani'nin bir şekilde "Hristiyanlığın" birincil başlangıç noktası olduğu dini bir ortamdaki ortaya çıktığına dair kanıtlar artık açıktır. Mani, AA 15'te açıkça Paraklit olduğunu iddia ediyor ve bu iddiayı destekleyen Yuhanna 16:7 (çapraz başvuru Keph 14.7-11) dahil olmak üzere bir dizi pasajdan alıntı yapıyor. Pavlus'un 1 Korintliler 13:9f'de eksik bildiğini itiraf ettiği bilgileri tamamlamanın görevinin bir parçası olduğunu düşünüyor. Kuzey Afrikalı Maniheist lider Felix, yüz yılı aşkın bir süre sonra, Mani'ye olan inancını Paraklit olarak haklı çıkarmak için tam olarak aynı pasajlar kombinasyonunu aktarır (c. Fel. 1.9). Ayrıca aynı konu hakkında Yuhanna 16:13'ten alıntı yapıyor (c. Fel. 1.2). Faustus, Capitula'sında aynı şekilde Yuhanna 16:13 ve 14:26'dan aynı anlama gelen alıntılar yapar (c. Faust. 32). İlginçtir ki Augustinus 1 Korintliler 13:9f'den bahseder. onun c'de favori bir Maniheist metni olarak. Faust. (15.6), Felix ile görüşmesinden önce yazılmıştır. Yuhanna 16:7ff. Bu, Mani'nin kendi misyonunun Kephalaia 14.3-11'deki Mesih'in misyonu ile ilişkisine ilişkin ayrıntılı açıklamasının bir parçasıdır: "Kurtarıcı'nın kilisesi yükseltilirken, benim havariliğim başladı... O andan itibaren Paraklit gönderildi... Tıpkı Kurtarıcı'nın dediği gibi: 'Gittiğimde, sana Paraklit'i göndereceğim. Paraklit geldiğinde, o

--- SAYFA 104 ---

bir söz savaşı 95 dünyayı günah konusunda azarlayabilir ve o sizinle doğruluk adına konuşabilir." "38 Otorite iddiasında bulunurken Mani, bir şeyi kanıtlamak için iki veya daha fazla tanığın gerekli olduğu geleneğinden yararlanır (2 Korintliler 13:1; Yuhanna 8:17f.). Yahya ve Pavlus'tan alıntı yaparak iddialarında haklı olduğunu hissediyor (AA 15). Benzer şekilde Faustus, Tanrı ve İsa'nın tanıklığını tercih etmesinin nedenini açıklıyor. İncil'deki bir metnin bilinmeyen bir yazarının Yuhanna 8:17f'den alıntı yapması (c. Faust. 16). Marcellus'a Mektup'un (AA 5) sonundaki ilginç bir üslup notunda Mani, 1 Korintliler 7:35'teki tasvirden yararlanarak görevinin iyiliğini okuyucularına "tuzak kurmamak" açısından nitelendiriyor. Bu, ya Mani'nin Tebessa Kodeksi'nde bulunan eserin yazarlığını destekleyebilir ya da onun tarzının başka bir Maniheist yazar tarafından taklit edilen bir özelliği olabilir. Mani'nin İncil'de Haklı Düalizmi Mani'nin AA 15'teki düalizminin kanıt metinleri, diğerlerinin yanı sıra, iki ağaçtaki Matta 7:17f.'yi, Matta'yı içerir. Buğdayın arasına yabancı otlar eken düşman hakkında 13:24 ve sonrası, karanlığın dünyaya gönderilen ışığa karşı körlüğü hakkında ve 2 Korintliler 4:4 insanların zihinlerini kör eden bu dünyanın tanrısı hakkında. Felix, Augustinus'la yaptığı tartışmada, ikilik konusunda İncil'deki otoriteyi gösterirken aynı pasajları da içerir (c. Fel. 2.2). 2 Korintliler 4:4, dualizmin kanıt metni olarak (c. Faust. 21) ve Mezmur Kitabı 56.31'de ("Bu dünyanın tanrısı inanmayanların yüreğini kapadı ve onları hataya ve aldatmacaya batırdı") ve 172.26f'te ("tüm dünyayı yoldan çıkaran bu dünyanın tanrısı") aynı şekilde Matta 13:24'ten alıntı yapıyor. Yeni Ahit metnine sahte pasajların nasıl dahil edildiğini açıklamada ikinci bir iddia vardır (c. Faust. 18). AA'da Mani, benzer şekilde, Eski Ahit'i oluştururken yanlış öğretileri gerçek olanlarla birleştiren şeytana atıfta bulunur, ancak bu bağlamda yabancı ot eken düşmanın benzetmesine açıkça değinmez. İki ağaç, defalarca başvurulmuş klasik bir Maniheizm imgesidir. Mani'nin bu temel imgeyi tam Maniheist mitoloji açısından detaylandırması dikkat çekmektedir 38 Gardner 1995, 20.

--- SAYFA 105 ---

96 Jason Beduhn, yalnızca iyi ve kötü ağaçların varlığına değil, aynı zamanda kötü ağacın "cennetteki Babam tarafından dikilmediğini" ve kökünden sökölüp ateşe atılmaya mahkum olduğunu İsa tarafından açıkça söylediği gerçeğine de değinmektedir (AA 15; Matta 3:10; 15:13). Fortunatus, Augustine ile yaptığı tartışmada aynı önemli ifadeyi kullanır (c. Fort. 14). Kötü ağacın kökünü kazıma imgesi, Kephalaia 58.16ff'da mitolojik olarak iyiyle kötü arasındaki ilkel savaşa uygulanmıştır. Mani, AA'da birbirlerine karşı antipatilerini vurgulamak için kötülüğün "meyvelerini" iynin meyvelerinden ayırmaya devam ediyor (AA 19). Her ne kadar 5:21f'nin etkisiyle "işler"i "meyveler" olarak değiştirmiş olsa da, Galatyalılar 5:19f'yi ima ediyor gibi görünüyor. İkinci bir okumaya son derece uygun olan Pavlus'un pasajı, Eclanumlu Julian tarafından Mani'nin özgün bir mektubu olarak öne sürülen Menoch'a Mektup'ta (177) da alıntılanmıştır.39 Mezmur Kitabı 134.11-20'de iyi ağaç benzer şekilde köküne, gövdesine, dallarına ve meyvesine göre analiz edilir. Mezmur yazarı, ilahi alemin Maniheistlere özgü dört yönünü -Tanrı, ışık, güç ve bilgelik- iyi ağacın dört parçasına uygular. Kökün Gerçeğin Tanrısı olduğu, gövdenin ışık, dalların güç ve meyvenin Mesih'te kişileşen bilgelik olduğu söylenir. Mani'nin Menoch'a Mektubu'nun (172) açılışı aynı temanın incelikli bir tekrarını içerebilir ("Gerçekte gerçek Tanrı olan Tanrımız tarafından size lütuf ve kurtuluş bahşedilsin ve O, zihninizi aydınlatsın ve adaletini size göstere, çünkü siz ilahi kökün meyvesisiniz"). Yuhanna İncili'nin ışığın karanlığa keskin karşıtlığı sadece Mani tarafından AA 15'te değil aynı zamanda Yuhanna 3.19'dan iki kez alıntı yapılan Kephalaia'da da ele alınmıştır: "Çünkü dünya karanlığı sever ama ışıktan nefret eder, çünkü onun işleri kötüdür" (Keph 184.11f., 185.12f.). Bu ayete Mani'nin Menoch'a Mektup (177) ve Mezmur Kitabı 165.29f'de de değinilmektedir. ("İnsanlar karanlığa alışmış ve günahların yükünü sevmişlerdir."). Mani aynı zamanda Yuhanna 10'daki iyi çoban temasını etkili bir şekilde kullanarak, bunu iynin kendi krallığını kötülükten korumak için kullandığı yöntemlere ilişkin farklı Maniheist görüşün bir açıklaması haline getirir (AA 28). Mezmur Kitabı, Yuhanna 10'un yakından bağlantılı bir uzantısından gelmiş gibi görünen bir pasaj içerir (bu süreçte 2 Korintliler 4:4'e gönderme yapar): "Ağaca bağlanan koyun, ölen Sevgidir; açığa vuran Bilgelik, onu arayan çobandır 39 Bkz. Harrison/BeDuhn 2001.

--- SAYFA 106 ---

bir kelime savaşı 97 o. Koyunu yiyen, tüm dünyayı yoldan çıkaran bu dünyanın tanrısı, yiyip bitiren ateştir" (172.24-27). Mani'nin İncil'deki Kristolojisi Görünen o ki, Maniheist öğretisel Kristolojinin temel temellerinden biri, İsa'nın kendisi hakkında yaptığı açıklamalar ile başkaları tarafından onun hakkında yapılan açıklamalar arasındaki ayırmıdır. Yeni Ahit'in soykütükleri ve doğum hikayeleri, İsa'nınkiyle aynı ağırlığa sahip olamaz. Mani'nin AA 54'te ve Faustus'un Capitula'sında belirttiği bir gerçek olan (Yuhanna 3:13), Mani, bir yandan İsa'nın başkalarını annesi ve erkek kardeşleri olarak tanımlayanları düzelttiğini (Matta 12:47f.), diğer yandan ise, AA 55'te ayrıntılı olarak savunur. Öte yandan, Petrus'u Tanrı'nın oğlu olarak tanımladığı için övmüştür (Matta 16:16 vd.). Faustus da aynı şekilde kendi Kristolojik argümanlarını oluştururken bu pasajların her ikisine de değinmektedir (c. Faust. 5, 7), bugün bile çatışan Kristolojilerin temel noktası olmaya devam etmektedir ve bu, Maniheist ve proto-ortodoks Kristolojiler arasındaki çatışma için de geçerlidir. AA 59'da bu ayetin lafzı vurgulanır ve Keph 12.24 ve devamında da aynı şekilde kullanılır ("O, bedensiz geldi. Üstelik havarileri onun hakkında, onun bir hizmetçi biçimini, insanlardan bir şema aldığını vaaz ettiler."), Keph 61.21ff ("O, benzerliği aldı... kendini meleklerle benzetti... ta ki seyahat edip aşağıya inene kadar. esh."), PsBk II 194.1-3 ("O, esh'in benzerliğini, [insanların] şemasını [aldı.] Tanrı insan oldu, tüm dünyada dolaştı. Bir adamın benzerliğini, bir kölenin şemasını aldı.") İsa'nın insan formunun öğretisel doğasını vurgulamak için aynı şema kullanımı, PsBk II 196.22ff.'de olduğu gibi, Maniheist literatürde sıklıkla görülür: "Ölüm. . . (İsa'da) ona ait hiçbir şey bulamadı. Et ve kan bulunamadı. . . Kemik ve sinir bulunamadı. . . Onda kendi imajını bulamadı. . . Bulduğu şey bir maske gibi bir şey." Aynı kullanım, Mani'nin Epistulam ad Zabinam'ından aktarılan bir parçada da görülmektedir: "(Işık) etin özüne dokunmadı, fakat etin bir benzerliği ve şekliyle perdelendi (o)), yoksa esh'in özü tarafından yenilmeli ve acı çekmeli ve şımartılmalı, karanlık, ışık gibi operasyonlarını bozmalıdır.

--- SAYFA 107 ---

98 jason beduhn Mani'nin İncil Yorumu Mani'nin İncil yorumunun AA'da tasviri polemiksel bir hayal ürünü değildir, Yeni Ahit'in otantik Maniheist okumalarını temsil eder. Bu okumaların diğer kaynaklardaki karşılıklarıyla tutarlılığı, henüz paralel örneklerine sahip olmadığımız okumalara olan güvenimizi arttırmaktadır. Aslına bakılırsa, belirli bir konuyla ilgili alıntılanan pasajların tutarlılık derecesi, bunların birlikte nasıl kullanıldığı ve okunma şekli, Kuzey Afrika'daki Faustus ve Felix gibi daha sonraki Maniheist liderlerin, kendi toplulukları içinde Hegemonius'un kullandığı kaynaklarla yakından ilişkili edebiyata aşina olduklarını güçlü bir şekilde akla getiriyor. AA'da Mani'nin Archelaus'la yaptığı iki tartışma, Mani'nin İncil'i genel olarak okumasının güzel bir resmini sunuyor. Onunki, Yunanca konuşan Akdeniz Hristiyan topluluklarının proto-ortodoks merceğinden geçmemiş, daha ziyade Aramice konuşan Mezopotamya Elkhasaite, Markionite ve Bardaisan diyalogları bağlamında ulaşılmış bir okumaydı. Mani'nin okuması, bölgesel öncülerinin üçüyle de ortak unsurlar taşıyor; ancak burada odak noktası, Mani'nin İncil teolojisinin karşılaştırmalı analizinden ziyade sistematik bir analizi olmalıdır. Mani'nin Kutsal Kitapla ilgili çalışması, bir avuç makul ayetin dikkatli bir şekilde seçilmesi meselesi değildir. Yeni Ahit'in tamamı boyunca kolaylıkla hareket ediyor ve okumalarını desteklemek için pasajlar arasında birden fazla anlaşıma gösterebiliyor. İster ilahi vahyin gelecekte tamamlanacağını vaadini vurgulamak olsun, ister Kanun ve Müjde'nin antitezini göstermek, gerçekliğin ikici temellerini göstermek veya Mesih'in ilahi karakterini açıklamak olsun, Mani, kutsal yazıların kusursuz yorumlarını hazırlarken sürekli olarak Müjde ve Havari arasında hareket eder. Kendi dinini metinlere dayatmanın varsayılan yapaylığı delillerde mevcut değildir. Aksine, Mani'nin İncil teolojisinin batılı proto-ortodoksluğunkinden ayrıldığı kilit yerlerin, tam olarak Hristiyan tarihi boyunca belirsizlik ve çok değerliliğin rakip yorumlara yol açtığı pasajlar olduğu ortaya çıkıyor. İyi ve kötü ağaçlar doğaları gereği mi böyledir, yoksa seçimle mi? Bu dünyanın tanrısı, bireylerin gözlerini inançsız yapmak için mi kör ediyor, ed., Maniheist Araştırmalar, Birinci Uluslararası Maniheizm Konferansı Bildirileri (Lund, 1988), 95-103. Epistulam ad Zabinam'a atfedilen pasaj, bu konudaki diğer Maniheist metinlerle o kadar iyi örtüşmektedir ki, onu özellikle Monofizitleri Maniheistlerle polemiksel olarak ilişkilendirmek için hazırlanmış bir sahtekarlık olarak reddetme eğilimini yeniden düşünmeliyiz.

--- SAYFA 108 ---

bir söz savaşı mı 99 yoksa zaten kâfir olmayı seçenleri mi kör ediyor? Mesih'in formu yalnızca bir insanın benzerliği midir, yoksa maddi anlamda insan mıdır? Bunlar, İncil yorumunun tarihi boyunca tartışmanın merkezi olmuş konulardır ve Mani'nin okumaları, hem modern hem de tarihsel görüşler yelpazesinde haritalandırılabilir. Dahası, İncil'in Maniheist yaklaşımı, Ortodoks olanı, Kanun ve İncil'in karşıtlığı veya bu dünyanın güçlerinin Tanrı ile savaş halinde tasvir edilmesi gibi, ikincisinin nitelendirmek ve küçümsemek için mücadele ettiği pasajlarla karşı karşıya getirir. Ortodoks Kutsal Kitap yorumunun zorunlu olarak daha meşru olduğu yönündeki a priori varsayımı bir kenara bıraktığımızda, Maniheist çeşitliliğin, üzerinde düşünülmeyi gerektiren ve hatta zaman zaman rakiplerinin zayıf noktalarına karşı avantaj sağlayan kendine has bir tutarlılığa sahip olduğu görülebilir. Hegemonius'un Marcellus'a Mektup olarak sunduğu parça, Mani'nin kendi vahyi ile karşı karşıya olduğu Batı'dan gelen tuhaf teoloji arasındaki iki ana farklılık noktası olarak dikkatleri dualizme ve Kristolojiye odaklıyor. Archelaus'la yapılan tartışmalarda kullanılan malzemeye bu iki unsur hakimdir. Mani'nin, İsa ve Pavlus'un vaatlerinin yerine getirilmesi olarak kendi otoritesine ilişkin iddiası, tartışmanın ana konularına yalnızca arka plan olarak sunulmaktadır. Mani'nin İncil yorumunun dördüncü unsuru - Kanun ile İncil arasındaki çatışmanın gösterilmesi - Mani'nin söz konusu teolojik farklılıklara ilişkin temel açıklamasını sağlar. Mani, Batı Hristiyanlığının dualistik olmayan tektanrıcılığının ve materyalist Kristolojisinin, Mesih'in öğretilerinin Musa'nınkilerle yanlış yönlendirilmiş bir uyumlaştırılmasından kaynaklandığını göstermek ister. Aksine, bu dinin doğudaki Maniheist biçimi, Yeni Ahit'in bu tür bir uyumlaştırılmadan okunması durumunda ortaya çıkar. Elbette Mani, farklı bölgesel güçlerin batılıları etkilediği kadar, kendi okumalarını şekillendiren yerel etkileri de göz ardı ediyor. Hem Mani hem de muhalifleri, kültürel önyargılardan uzak, lafazan olduklarını iddia ediyorlar. Ancak Mani'nin rakipleri hakkındaki gözlemleri zekice. Eski ve Yeni Ahit'i birlikte okumak, aslında ikincisinin yorumunu ilkinin yönüne çeker, ikici dilin gücünü zayıflatır ve Mesih'in mesajının daha radikal unsurları pahasına Musa ahlakını ve Mesih kehanetini yerine getirdiğini vurgular. Bu nedenle, Mani'nin çatışmanın kaynağına ilişkin tespiti, İsa'nın öğretilerinin çoğunun Yahudi temellerini ihmal etse de ikna edicidir. Mani, düalizm meselesini ele alırken, İncil metinlerini kötülük sorununun dualistik çözümüne yönelik ikna edici bir örnek olarak sıralıyor.

--- SAYFA 109 ---

100 jason beduhn Yeni Ahit, öyle görünüyor ki, Tanrı'nın iradesiyle çelişen eylem ve olaylara göndermelerle doludur. Böyle şeyler nasıl mümkün olabilir? Tanrı nasıl tanımlanabilir? En önemlisi, ne tür bir Tanrı, kötülüğün ve lanetin bu kadar geniş çapta hüküm sürmesini sağlayacak şekilde her şeyi kasten düzenler ve başlıca eserlerinin arasına ateş, feryat ve karanlık diyarını da dahil eder? Yeni Ahit'te bu dünyanın ve insanlığın tutarlı bir şekilde tanımlanmasıyla ortaya çıkan bu sorular, yalnızca Tanrı'nın eylemde bulunma özgürlüğünün bir tür niteliklendirilmesiyle yanıtlanabilir. Dualizm bir çeşit çözüm sunar; another is found in the western Christian appeal to the ethical necessity of free will. Gerçeği söylemek gerekirse, Yeni Ahit'te her iki çözüm de sapma olmadan onaylanmaz. Mani, Batı Hristiyan çözümünü sorunlu hale getiren bir dizi pasaj formüle ediyor ve aynı zamanda bir tür düalizmin en eski Hristiyan mesajının güçlü bir bileşeni olduğunu ikna edici bir şekilde gösteriyor. Mani, Kristoloji konusunda kendisini Kadıköy'den önceki görüş yelpazesinde konumlandırıyor. Mani, Pavlus'un pasajlarında da yeterince destek bulabilen güçlü bir Johanninen İsa görüşüne sahiptir. Yeni Ahit'in diğer bölümlerini bu iki yazarla uyumlu hale getirirken en büyük yorumlama becerisini kullanıyor. Bu amaçla, İsa'nın doğmaktan ziyade gönderilmeye değindiği ve İsa'nın, mesih'in Davud soyundan gelmesinin önemine, hatta belki de bu gerçeğine meydan okuduğu pasajlardan alıntı yapabiliyor. Onun en parlak anlatımı Matta 12:47'yi yan yana getirdiğinde ortaya çıkıyor. ve 16:16f. İsa'nın aile bağlantılarının tanımlanmasına karşı iki zıt tepkisini gösteriyor. İlk pasajda İsa, Meryem'in ailesiyle aile bağları olduğunu öne süren birini azarlıyor; ikincisi onu Petrus'un Tanrı'yı babası olarak tanımlamasını överken tasvir ediyor. MS üçüncü yüzyılda Kristolojik ortodoksluğun olmadığını, yalnızca Hristiyan geleneğinin önemli parçaları arasındaki gerilimleri uzlaştırmaya yönelik gevşek bir dizi girişimin olduğunu kendimize sürekli olarak hatırlatmalıyız. Mani'nin Kristolojisi batılı rakiplerininkinden daha yüksektir; bu, Faustus gibi daha sonraki Maniheist savunucuların gözünden kaçmayan bir gerçektir.⁴¹ 41 Mani'nin tartışma argümanlarında da Batı Hristiyan mezhebine girecek ipuçları vardır. Mani, Meryem'in bakire kutsallığını, onun üreme rolüyle ilgili İncillerde kaydedilen sahte raporlara karşı savunma taktiğini benimser (AA 55), kutsal bakireye daha sonra benzersiz bir şekilde saygı duyulacağını habercisidir. Ayrıca, Monofizit pozisyonunu neredeyse iki yüzyıl önceden tahmin ederek, Kalkedon'da nihai olarak benimsenen gibi yalnızca melez Kristolojilere karşı çıkabileceği bir bağlamda Mesih'in birliği konusunda ısrar ediyor (AA 55). İkinci gözlemi akılda tutarak, Mani'ye atfedilen ve polemik amacıyla kullanılan mektup parçalarını yeniden incelemek artık gerekli görünmüyor.

--- SAYFA 110 ---

bir kelime savaşı 101 Bu nedenle, genel olarak, Mani'nin İncil yorumu bize Hristiyan kutsal metninin farklı bir okuma konumu merceğinden ve farklı bir gelişim yörüngesinin nihai sonucu olarak tutarlı bir şekilde kullanıldığını gösterir.⁴² Mani ne kendi amaçları doğrultusunda proto-ortodoks yorumları altüst eder, ne de metne ön varsayımları olmayan bir naif olarak yaklaşır. Başlangıçta Batı'nın yorumlayıcı yörüngesiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Daha ziyade, geleneğin yayılmasının doğu çevresindeki ilk Hristiyanlıklar üzerine inşa eder; kendi daha eksiksiz, daha mükemmel (kendi terimleriyle), daha kapsamlı bir şekilde uyarlanmış (bizim terimlerimizle) yorumlayıcı ortodoksluğu üretmek için bazı yorumlayıcı yolları seçerken diğerlerini reddeder. Mani'nin kutsal metinleri daha iyi anlama iddiası, ilk başta kendisinin bildiği Elkasaite ve Bardaisan alternatiflerini göz ardı ederek ortaya atıldı. Kariyerinin ilerleyen dönemlerinde, ya kendi misyonunun gerçekleştirilmesi yoluyla ya da bu biçimlerin kasıtlı ya da tesadüfi olarak Batı'dan ithal edilmesi yoluyla Hristiyan inancının diğer biçimlerine de aşına oldu. Şu anda Mani, Hristiyan geleneği üzerindeki yorumbilimsel savaşa yeniden katıldı ve yeni batılı düşmanla, ikna edici kanıt metninin tam cephaneliğiyle karşılaştı. Bu an bizim için Hegemonius'un AA'sında kullandığı kaynaklarda yakalanmıştır. Ancak Mani'nin "Büyük Hermeneut" olarak önemini kendi açısından takdir etmek ve iki rakip Hristiyanlığın MS üçüncü yüzyılın ikinci yarısında neye benzediğini anlamak için, bu değerli kaynakları, dördüncü yüzyıldan kalma daha gelişmiş bir proto-ortodoks argümanla ilişkilendirilerek dönüştürüldükleri AA'daki yeniden kullanımlarından dikkatli bir şekilde çıkarmamız gerekir. Gardner/Lieu 2004, 174-175). Bu parçaların bazılarının Mani ile ilişkilendirilen sapkınlık efsanesindeki iyi bilinen isimlere ait olduğu varsayılırken ve bu nedenle şüphe duyulabilirken, diğerlerinin böyle bir ilişkisi yoktur ve Maniheist Kristolojik ifadelerle yakın karşılaştırmaya dayanabilir. ⁴² Kutsal metinlerin bu ustaca ele alınması Mani ile sona ermedi, ancak dördüncü ve beşinci yüzyılın sonlarında Batı Latin'deki Faustus, Fortunatus ve Secundinus gibi Maniheistler arasında hayatta ve iyi durumdaydı. İkincisi için bkz. van Oort 2001. ⁴³ Biraz paralel bir örnek, Celsus'un, Celsus'un bildiğinden önemli yönlerden farklı bir Hristiyanlığı temsil eden Origen'in uzun bir süre sonra karşı çıktığı, MS 2. yüzyılın ortalarındaki Hristiyanlık biçimlerine karşı yaptığı çalışma olabilir. Bu, Archelaus'un ağzından söylendiği şekliyle Hegemonius'un Hristiyanlığının, Mani'nin karşı karşıya olduğu proto-ortodoksluktan kökten farklı olduğu anlamına gelmez. Ana noktalarda süreklilik vardır.

--- SAYFA 111 ---

102 jason beduhn EK Marcellus Proem'e önerilen daha büyük Mektup AA 5.1-5 Dualizm Üzerine AA 15.1-16 (AA 32.2-4; 33.1-2, 5-8; muhtemelen ayrıca 37.1-2, 4) AA 16.1-5 (AA 19.1, 3-4, 11, 16) AA 16.6-10 AA 28.1-5 Mesih Hakkında AA 54.10-12 AA 55.1-7 AA 59.1-6 Sonuç AA 5.6

--- SAYFA 112 ---

YEDİNCİ BÖLÜM IŞIK VE KARANLIK: İKİ DOĞA, ÖZGÜR İRADE VE ACTA ARCHELAI'DEKİ KUTSAL DELİLLER Kevin Kaatz Maniheizm kendisini İki Doğa ve Üç Zaman'ın dini olarak tanımlar.1 İki Doğa fikri, yani İyi/Işık'a karşı Kötü/Karanlık, dindeki diğer her şeyin üzerine inşa edildiği temeli oluşturur.2 Bunların tanımları şu şekilde bulunabilir: Çeşitli Maniheizt metinler Roma dünyasına, Orta Asya'ya ve Çin'e yayıldı. İki Doğa inancının ardındaki mantık, iyi Tanrı'nın kötülüğü yaratamayacağı ve bu nedenle kötülüğün, iyiliğin alanının dışında olması gereken kendi kökü veya nedeninin olması gerektiğidir. Bunun arkasındaki mantık iyi bir amaç için olsa da, yani Tanrı'yı kötüyü yarattığı fikrinden korumak içindi ve Mani ve diğer Maniciler inançlarını desteklemek için Yeni Ahit'e başvurabilirlerdi, ancak ana akım kilise aksini düşünüyordu. Onlara göre tek bir Tanrı ve dolayısıyla tek bir doğa vardı. Bu bölümde Maniheiztler tarafından İki Doğanın varlığına dair kullanılan kutsal metinlerdeki kanıtlar incelenecektir. Bu, Acta Archelai'nin her ne kadar kurgusal olsa da, 1 Bkz. Kararname 1970, özellikle de 3. bölüm; Lieu 1992, 10-32; ve J. C. Reeves, "Ephrem'in Prose Redutations'ından Maniheizt Alıntılar", Mirecki/BeDuhn 1997, 266. Bu konuyla ilgili Maniheizt birincil kaynaklar için bkz. Keph 55.16-57.32; ve Augustine'in C. Fel'inde Felix. 2.1 "Ista enim epistula Fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, Medium et nem" (Latince Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viyana, 1865-, cilt 25,2/828.23-26'dan alınmıştır, bundan sonra CSEL). 2 Her şeyden önce, Neden İki Doğanın Var olduğu Maniheiztlerin insan aklının ötesinde olduğunu düşündüğü bir şeydir. Secundinus, ep. saniye. (CSEL 25,2/899.11-15) Augustine'e iki doğayı birleştirmekten vazgeçmesini söyler "desine duas naturas facere unam, quia adpropinquat domini iudicium. Uae, qui accipient, qui, quod dulce est, in amaritudinem transferunt!" Ayrıca Augustine'e (CSEL 25,2/899.16-900.5) 'ilahi akıl insanların kalplerini aştığı' için neden iki doğanın var olduğunun açıklanamayacağını söyler. Augustine bunu C. Bölüm'de yanıtlar. 26 (CSEL 25,2/946.21). Secundinus, Keph 67.15-21'de Mani'yi tekrarlıyor.

--- SAYFA 113 ---

104 Kevin Kaatz Maniheiztler İki Doğa'yı kutsal yazılara dayandırdılar, özellikle Matta İncili'nin kullanımında ve İki Ağaca (İyi ve Kötü) ve onların meyvelerine yapılan bol miktarda göndermede. Diğer Maniheizt metinlerden elde edilen kanıtlar ve Augustine'in yazılarındaki Maniheiztlerin karakterizasyonları, Mt. ve Jn.'nin benzer kullanımını göstermektedir. Aynı zamanda Archelaus'un cevabının, iki doğanın karşı çıktığı diğer Hristiyan sapkınlık karşıtı metinlerde bulunanlarla aynı olduğunu da gösterecektir: kötülük, insanın özgür iradesinin sonucudur ve ayrı bir varlık olarak var olamaz. Acta Archelai (AA), Mani ve Archelaus arasındaki tartışmaların gerçekten yaşanıp yaşanmadığına bakılmaksızın, Maniheizt dini hakkında büyük miktarda bilgi içerir.3 İçinde Maniheiztlerden geldiği iddia edilen üç ana bölüm vardır: Mani'den Marcellus'a bir mektup (AA 5), Maniheizt Turbo'nun anlatımı (AA 7) ve Mani'nin geri kalan açıklamaları (AA 15'ten itibaren). Turbo'nun Mani'den Marcellus'a taşıdığı mektupta Mani, Marcellus'a yönelik ana tartışmasına Marcellus'un kurtuluşu için bir ricayla başlar ve ardından her şeyin (kötülük dahil) kaynaklandığı tek bir ilke olduğu görüşüne saldırmaya başlar.4 Marcellus Mani'ye cevabını göndermesine rağmen (bilinmeyen bir nedenden dolayı Mani'ye olan inancını terk eden AA 6.3) Turbo, iyi bilinen ebedi ile başlayan Maniheizt kozmogonik hikâyenin bir versiyonunu verir. başlangıçta iyinin kötüden ayrılması. Daha sonra Mani gelir ve mektubuna kaldığı yerden devam eder: Marcellus'un ruhunun kurtuluşu. Archelaus'un açıkladığı tek prensip teorisine saldırmak için hiç vakit kaybetmiyor. Mani, eğer Marcellus'u kendi Hristiyan inancına dönüştürebilirse, o zaman "tüm eyaleti ele geçirebileceğini" düşündü.5 Mani yenilgisiyle ayrıldı ve kısa bir süre sonra iki doğmamış varlık fikrini vaaz etti (52.2). AA boyunca, sapkınlara karşı yazılan diğer metinler gibi, Mani de birçok kez küçümsenmiştir.6 Archelaus onun Paraklit yerine asalak olarak anılması gerektiğini belirtir (AA25.3) ve kendisinin Mesih karşıtının taşıyıcısı (40.2), barbar bir rahip olduğunu iddia eder.3 Bu konuyla ilgili bir tartışma için bu cildin Birinci Bölümüne ve Lieu 1994, 132-152'ye bakınız. 4 Bkz. Gardner, bu cildin Üçüncü Bölümü; ayrıca Vermes'teki Lieu, 40 n13. 5AA 4.2. Mani'nin bu metinde kendi dinini Hristiyan dini olarak gördüğüne şüphe yoktur. Bu durum şüphesiz Roma İmparatorluğu'ndaki diğer Maniciler için de geçerliydi. Bkz. J. van Oort, 2001, 164. 6 Örneğin Tertullian'ın Adu'daki Marcion tanımına bakın. Marc. 1.1 (diğerlerinin yanı sıra).

--- SAYFA 114 ---

ışık ve karanlık 105 ve Mithras'la komplocu (40.7). Archelaus ayrıca izleyicilere Mani'nin ne kendi yazılarının yazarı olduğunu (AA 61-62) ne de kutsal yazıları anlama yeteneğine sahip olduğunu söyler. Mani'nin, doğrudan kınanmasınlar diye Paraklit ve İsa'nın ağırlığını kendi doktrinlerine yüklediğini ileri sürdü. Twice Mani, ya kutsal yazıları bilmemekle ya da kendi yorumlarıyla onları çarpıtmakla suçlanıyor (AA 32.5 ve 44.5). AA'nın sonlarına doğru, aynı zamanda kendi dualizminin "kanıtı" bulmak için kutsal metinleri incelemekle de suçlanır (AA 65.4). Archelaus, Mani'yi bu şekilde tanımlayarak, istemeden de olsa Mani'nin ve onun düalist fikirlerinin genel nüfus üzerindeki gücünü ortaya koymaktadır. Mani'nin (veya Mani olarak tasvir edilen karakterin) her şeyin geldiği tek prensip görüşünü reddetmesi, Maniheist dinin merkezinde yer alır. Maniheizm karşıtı yazıların tarihi boyunca pek çok kişi tarafından saldırıya uğradığına göre, yeni Maniheistleri cezbetmek için yararlı bir araç olmalı. Bu çekicilik AA'da da görülüyor çünkü birkaç kez seyirciler Mani'den etkileniyor. Bunlardan ilki AA 43.5'te Tryphon/Diodorus'un, Mani'nin kutsal metinleri kullanma konusundaki güveninin kalabalığın Mani'nin tarafına geçmesine neden olduğunu belirttiği sırada bulunur. Kalabalığı etkileyen sadece kendine olan güveni değil, aynı zamanda giyim tarzıydı. 7 Kısa bir süre sonra bunu tekrarlıyor (44.3) ve Archelaus'a "sıradan halkın" Mani tarafından yönlendirilmesinden korktuğu için yazdığını ekliyor. Son olarak Mani'nin öğretilerini "son derece çaba ve şevkle" açıkladığını belirtir (AA 45). Bunun güzel bir örneği, Tryphon/Diodorus'un Mani'nin İsa'nın bir kadından doğmamış olduğuna dair kanıtından kalabalığın "derinden etkilendiğini" belirtmesidir. Kalabalık bu ihtimal karşısında o kadar heyecanlandı ki aralarında bir çeşit kargaşa çıktı (AA 56.1) ve bu durum Archelaus konuşmaya başlayınca kadar yatışmadı. Bu durumlarda kalabalıklar, Mani'nin, iyi ve kötü olmak üzere iki doğa fikriyle yakından bağlantılı olan Yeni ve Eski Ahit arasındaki karşıtlıklar hakkındaki argümanlarından etkilenmişti. 7 Mani'nin kıyafetlerinin açıklaması için bkz. AA 14.3. Burada Mani platform ayakkabılar giyiyor, rengarenk bir pelerin giyiyor ve elinde bir asa taşıyor.

--- SAYFA 115 ---

106 Kevin Kaatz Tek Doğa/İki Doğa Argümanının Kısa Tarihi İyi ve kötü olmak üzere iki doğa olduğu fikri, genç Katolik Kilisesi için tehlikeli bir fikirdi ve buna karşı mücadele, oluşumunun çok erken dönemlerinde görülebilir. Bunun bu kadar erken bir sorun olması, fikrin birçok farklı insan için ne kadar popüler olduğunu gösteriyor, dolayısıyla onu daha sonra ortodoksluğa bir tehdit haline getiriyor. Öncelikle Maniheistlerden önce gelen grupların İki Doğayı nasıl gördüklerine dair örneklerle bakacağız ve ardından AA'da bulunan Maniheistlerin İki Doğa fikrini inceleyeceğiz. İlk örnek Marcion'dur. Marcion, Eski Ahit'i reddetmesi ve biri iyi, diğeri adil olmak üzere iki tanrının olduğu fikri olan doktrinsel sorunlar nedeniyle Roma Hristiyan topluluğundan çıkarıldı. 8 Her ne kadar Marcion, bu adil ve iyi tanrıları Maniheistler gibi yelpazenin zıt uçlarında görmese de, ona karşı kullanılan argümanlar ile daha sonra Maniheistlere karşı kullanılan argümanlar arasında birçok paralellik vardır: Tertullianus (Adu. Marc. 1.2), Marcion'un, özellikle de kökeni açısından, kötülük sorununa sağlıklı bir ilgi duyduğunu belirtir (bu, diğer Manici karşıtı yazılarda, özellikle de Augustine'inkilerde bulunan yaygın bir şikayetti). Marcion kötülüğün ayrı bir kökene sahip olduğuna inanıyorsa, Marcion yalnızca tek bir tanrının olabileceğini anlamadı. Tertullianus da öğretileri iki doğayı tartışmayan havarilere atıfta bulunarak fikrini desteklemektedir (Adu. Marc. 1.21). Tertullianus bunu yapmak zorundaydı çünkü Marcion, iki tanrının olduğunu göstermek için Yeni Ahit'e atıfta bulundu. Kullandığı metinlerden biri Lk. 6:43 (iyi ve bozuk ağaç). Bu ayet, Lk ile birlikte, 5:36 (eski tulumlardaki yeni şarapla ilgili), görünüşte birbirine zıt ifadeleri nedeniyle Markionluların favori metinleriydi. 9 Gösterileceği gibi, bu ayet ve onun yakın akrabası Matta 7:18, Manicilerin de favori metinleri haline gelecektir. Diğer gruplar, beden ve ruh arasında keskin bir ayrım olduğunu, beden tamamen kötü ve ruhun iyi olduğunu iddia ederek konuyu Marcion'dan daha ileri götürdüler. Bu aynı zamanda dünyadaki kötülüğün iyi Tanrı'dan ayrı bir şey olarak varlığını da açıklayabilir. AA'nın kendisi (67.2) Basilides'ten ve onun iki doğasından bahseder ve 8 Bkz. Tertullianus'un Aduersus Marcionem (Adu. Marc.) 1.2. 9 Bkz. Harnack 1924 (yeniden basım 1996), 26. Harnack'a yapılan tüm atıflar yeniden basım baskısına yapılacaktır.

--- SAYFA 116 ---

ışık ve karanlık 107 Bardesaniler üç tane olduğuna inanıyorlardı: iyi, kötü ve aradaki boşluk.¹⁰ Hippolytus, aralarında üç ilkeye inanan Naassenes'in de bulunduğu birkaç gruptan bahseder.¹¹ Bu fikir aynı zamanda Nag Hammadi metni Şem'in Açıklamalarında da bulunur; burada üç güç veya kök olduğunu belirtir: ışık, karanlık ve aralarındaki ruh (Para. Şem. 1.25-28).¹² Zerdüştlükte iki tabiat bulunur ve bunun kanıtı, Zerdüş'tün iki tabiat olduğunu öğrettiği söylenen Maniheist Vaazlar'da bulunur.¹³ Son olarak, en azından üçüncü yüzyılın sonlarından dördüncü yüzyılın başlarına kadar uzanan daha sonraki Markioncu tutumun bir kaydına sahip olduğumuz için şanslıyız. Bu, Adamantius'un Tanrıya Gerçek İnanç Üzerine Diyalogunda (De Recta in Deum Fide) bulunan bir Hristiyan, Adamantius, iki Markionlu (Megethius ve Marcus) ve Bardesanes'in bir takipçisi (Marinus) arasındaki tartışmadan oluşur.¹⁴ Markioncu Megethius'a göre evrende üç ilke vardır: İsa'nın babası olan iyi Tanrı; yaratıcı ve üçüncüsü kötü olan (De Recta 1.2 ve 2.6). Görüldüğü gibi Megethius'un görüşleri sadece iki tane öne süren Marcion'unkinden biraz farklıdır. Mani gibi Megethius da iyi Tanrı'nın kötülüğün yaratıcısı olmadığına inanıyordu. Ancak Mani'den farklı olarak Megethius, dünyayı iyi Tanrı'nın yaratmadığına inanıyordu. Bir sonraki Markioncu Marcus, iyi ve kötü olmak üzere yalnızca iki doğa olduğunu belirtirken, Marinus da iki temel nedenin olduğunu belirtir (De Recta 3.3). ¹⁰ Ayrıca bkz. P. O. Skjaervø, "Iranian Elements in Manicheism: A Comparative Contrastive Approach, Irano-Manichaica I", R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des Religions: Mélanges Offerts à Philippe Gignoux, Res Orientalies VII*, (Bures-sur-Yvette, 1995), 271 ve B. Aland, 'Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems', A. Dietrich (ed.), *Synkretismus in syrisch-persischen Kulturgebiet içinde. Bericht über ein Sempozyum*, Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971, (Göttingen, 1975), 123-43. ¹¹ Hippolytus, *Tüm Sapkınlıkların Reddi*, 5.3. ¹² Skjaervø 1995, 271'in belirttiği gibi. Bu yazarlar ile İki Doğa hakkındaki Maniheist fikirler arasındaki olası bağlantıları tartışmayacağız. Her ne kadar iki doğaya ilişkin Maniheist düşünceyle, özellikle de ışığın ve karanlığın güçlerinin kökeni ve karanlığın ışığa saldırısı konusunda benzerlikler olsa da, Maniheistlerin Açıklamalara güvendiğine veya tam tersi olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Bu metin hakkında F. Wisse'nin Nag Hammadi Yazması VII,1: The Parphrase of Shem (Şem'in Açıklamaları), J. M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, cilt. 4 (Leiden, 2000), 21. ¹³ Bkz. Skjaervø 1995, 270 ve Hom 70.2-9, Polotsky 1934. ¹⁴ R. A. Pretty, *Adamantius: Dialogue on the True Faith in God (Gnostica: Texts and Interpretations, 1)* (Leuven, 1997), bundan sonra De Recta. Tarihlendirme konusunda bkz. 9-17. ¹⁵ Daha sonra diyalogda Marcus üç tane olduğunu belirttiği için metinde bazı karışıklıklar var gibi görünüyor (bkz. De Recta 2.1).

--- SAYFA 117 ---

108 kevin kaatz Bu kısa tarihten, iki veya daha fazla doğanın var olduğuna inanan çok sayıda grubun olduğu açıktır. İnançlarının temeli sonuçta Yeni Ahit'in kafa karıştırıcı diline (en azından Hristiyan düalistler için) geri dönüyor. Yine de, beden ve ruh arasındaki ikilik dili bu grupların inançlarından en azından kısmen sorumlu olan ana akım kilise¹⁶, en azından Tertullianus'un zamanından beri, her şeye gücü yeten tek bir tanrı tarafından yönetilen bir evrende kötülüğün varlığının özgür iradenin gerekli bir koşulu olduğuna inanıyordu. Acta Archelai'de İki Doğa Argümanı Acta Archelai, Mezopotamya'da Carchar veya Kaskar'ın¹⁷ yerlisi olarak tanımlanan ve burada çok sayıda mahkumu fidye karşılığında kurtaran Marcellus'un cömertliğinin hikayesiyle başlar. Bu eylem, Mani'nin onu Maniheist olmaya ikna edebileceği umuduyla Marcellus'a yazmaya karar veren Mani'nin dikkatini çeker (AA 4.2). Mani, Marcellus'a "insan ırkını düzeltmek için gönderildiği" için yazıyor (AA 5.2). Mani, Marcellus'u Maniheist olmaya ikna etmeye çalışırken, bir din değiştirmenin neden gerekli olduğuna iki neden veriyor: İlk ve en uzun neden, bazılarının öğrettiği gibi tek bir doğa değil, iki doğanın var olmasıdır; ikincisi, İsa'nın Meryem'den doğmuş olamayacağı fikriyle ilgilidir (bu konuya burada değinilmeyecektir). Mani'nin İki Doğanın varlığına dair öne sürdüğü temel argüman, kötülüğün varlığından hiçbir şekilde Tanrı'nın sorumlu olamayacağıdır. İnsanların çoğunluğunun yalnızca tek bir doğaya inandığını kolaylıkla kabul eder, ancak eğer bu doğru olsaydı, bu "Tanrı'nın iyiliğine hakaret olurdu" ve tüm kötülüklerin kaynağını Tanrı'ya atfederdi (AA 5.4). AA'da bulunan Maniheist bakış açısının etkisi burada başlıyor: Tanrı'nın kötülüğü Şeytan biçiminde yarattığını düşünmek imkansızdır veya Tanrı'nın herhangi bir kötülüğün kaynağı olduğunu düşünmek imkansızdır. Bu giriş mektubunun asıl amacı iki tabiatın, iyinin ve kötünün var olduğunu göstermektir. Mani, Marcellus'u iki tabiat olduğuna ikna etmeye çalışmak için Matta 7:18'den alıntı yapar. İsa'nın bir kadından doğmuş olamayacağı düşüncesi bu iki tabiatla yakından bağlantılıdır ve burada Mani Jn.'den alıntı yapar. 1:18. 16 Bu çelişkili ifadelerle iyi bir genel bakış için bkz. Harnack 1924, 6-7. 17 Bu şehrin kimliğine dair bir tartışma için bu cildin Birinci Bölümüne ve Lieu in Vermes, 16-23'e bakınız.

--- SAYFA 118 ---

Işık ve Karanlık 109 Turbo, Mani'nin mektubunu teslim ettikten sonra Turbo, Marcellus ve Archelaus'la Maniheist dinini tartışmaya başlar. Başlangıcının mevcut olduğu çoğu Maniheist belge gibi, onun açıklaması da İki Doğanın tanımıyla başlıyor. Bu anlatımın çoğu birincil Maniheist kaynaklarla uyumlu olsa da, birkaç tutarsızlık da var. Bunlardan ilki, AA 7.1'de Mani'nin iki tanrıya tapınmasını tasvir etmesidir; Mani yalnızca İyiye/Işığa tapıyordu. İkincisi, İlk İnsan'ın kendisini Karanlıklar Prensi'ne onu tuzağa düşürme aracı olarak verdiğini söylemenin ihmal edilmesidir.¹⁸ Bunlar, birçok Maniheist karşıtı anlatımda bulunan oldukça yaygın yanlışlıklardır. Olası bir açıklama, Hegemonius'un Turbo'nun açıklamasını oluşturmak için kullandığı kaynağın da yanlış olması ve Hegemonius'un bunun yanlış olduğunu bilmemesidir. Bir başka olası açıklama ise Hegemonius'un, Maniheistlerin inandıklarına inanmanın "tehlikelerini" göstermek için Maniheist açıklamayı kasıtlı olarak çarpıtmasıdır. Her ikisi de mümkün olsa da, Hegemonius'un Maniheist inancın ne olduğunu gerçekten bilmediği ve diğer Maniheizm karşıtı çalışmalarda bulunan hataların aynısını tekrarladığı daha muhtemeldir. Buna rağmen kozmogonik hikayenin geri kalanı diğer Maniheist kozmogonik metinlerle karşılaştırıldığında nispeten doğrudur. Turbo, her zaman mevcut olan ve birbirine karşıt olan iki tanrının (Işık ve Karanlık) olduğunu belirterek başlıyor. Bu tanımlamanın hemen ardından Archelaus ve Marcellus'a ruhun Işık'tan, bedeninin ve diğer maddi şeylerin ise Karanlık'tan olduğunu söyler (İsa'nın doğmamış olmasının ana nedeni budur). Ayrıca ölüm sebebini (9.1), reenkarnasyonu (10), Adem'in yaratılışını (12) ve ahir zamanda neler olacağını (13) anlatıyor. Mani'nin mektubunun aksine Turbo, Maniheizm ile ilgili açıklamasında kutsal metinlerden tek bir ayet bile kullanmadı. Daha sonra Turbo'nun Archelaus dinine geçtiğini, papazlık yaptığını ve Marcellus'ta kaldığını duyurur.¹⁹ Turbo'nun anlatımından sonra Mani gelir ve kendisi ile Piskopos Archelaus arasındaki tartışma için yargıçlar seçilir.²⁰ Mani 18 numarayı boşa harcar Turbo'nun anlatımındaki aynı hatanın bir başka örneği için, kötülüğün prenslerinin İlk İnsan'dan "çaldığını" ifade ettiği 11.2'ye bakınız. Maniheist metinlerde İlk İnsan'ın düşüşü, kötülüğün çöküşünü sağlamak için kasıtlı olarak bir tuzaktı. Bkz. PsBk II, 9.31-10.9. 19AA 43.4. 20 AA'nın yazarı bu pagan yargıçları tarafsız görmüş olabilir, ancak diğer Hristiyan/sapkın tartışmalar gibi gerçek hayatta da durum böyle olmayabilir. Ayrıca bkz. Pretty 1997, 36 n7'de belirtilen De Recta. Oldukça Adamantius'taki yargıcın olmadığını belirtiyor

--- SAYFA 119 ---

110 kevin kaatz özgeçmişini verme zamanı: O, İsa'nın havarisi, Paraklit ve İsa ile Pavlus'tan sonra insanlığa gerçeği vaaz eden üçüncü tanıktır. Mani, Archelaus ile doğrudan rekabet halinde olacağını bildiğinden, Marcellus'un kendi otoritesini etkilemek için kendi tanıtımına (en az 15.4'e kadar) çok fazla zaman harcıyor. Bunun üzerine hemen kötülüğün kaynağının İsa'nın babası olduğu düşüncesine saldırır (AA 15.5). Marcellus'a kime inanması gerektiğini seçmesi gerektiğini söyler: ya "etle ziyafet çeken ve en bol zevklerin tadını çıkaranlar" (Archelaus ve arkadaşları) ya da İsa Mesih (AA15.6). Mani'nin amacı tek bir doğa olduğuna inanmanın ne kadar saçma olduğunu göstermek ve Turbo yoluyla gönderilen mektupta olduğu gibi Mt. 7:18'den alıntı yaparak Yuhanna'yı ekliyor. 8:44. Daha sonra hakimler Mani'ye dini hakkında söyleyecek başka bir şeyi olup olmadığını sorduğunda Mani, 1 Jn.'ye dayanarak iki tabiat olduğunu ve bunların ayrı bölgeleri olduğunu belirtir. 5:19 (Bütün dünya kötü olanın elindedir). Bu üç alıntının kullanılması, Mani'nin iki doğaya dair en güçlü kanıtıdır ve yukarıda belirtildiği gibi, onun tefsir yöntemi, dinleyicileri arasında popüler olan bir yöntemdi. İki Doğanın Kutsal Yazılara Dayalı Temeli Matta 7:18: "Kötü ağaç iyi meyve veremez, iyi ağaç da kötü meyve veremez." 21 AA'dan iki ağaç örneğinin Mani ve Maniciler için çok önemli ve popüler olduğu anlaşılmaktadır.22 Archelaus'a göre bu ifade onlar tarafından kalkan olarak kullanılmıştır (AA 54.7). Hem Maniheizt hem de Maniheizt karşıtı metinlerde bahsedilmektedir. Bu atamalar gerçekte bir yargıdır ancak "Katolik tartışmacıların sponsorudur" (Harnack, Marcion, Leipzig, 1921, 57 n1'de gözlemlendiği gibi). Markionlu Megethius, yargıcın çok taraflı olduğunu düşünmüyor (bkz. De Recta 1.3). 21 Metin şu şekildedir: non potest arbor mala bonos fructus facere, neque arbor bona malos fructus facere. Vulgate şunu okur: non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos facere. Bu ayetin metinsel kökeni için bkz. Harnack 1893, 140. Vulgate'i yalnızca karşılaştırma amacıyla verdim. Vulgata (en azından İnciller) 380'lerin ortalarına kadar tamamlanmamıştı ve Yeni Ahit'in geri kalanı için muhtemelen çok daha sonra tamamlanıyordu. Bkz. J. N. D. Kelly, Jerome: His Life, Writings, and Controversies (London, 1975), 88 ve F. Cavallera, "Saint Jérôme et la Vulgate des Actes, des Épîtres, et de l'Apocalypse," Bulletin de littérature ecclésiastique (1920): 269-292. 22 N. A. Pedersen 1996, 306-7. Bu ağaçların örnekleri için bkz. PsBk II, 56.15, 66.28-29 (Hayat Ağacı ve Ölüm Ağacı), 136.20; Keph 17.5ff., 54.18ff., 286.24ff.

--- SAYFA 120 ---

ışık ve karanlık 111 İyi Ağaç ve Gelişen Ağacın Meyvesi, Mısır'ın Kellis kentindeki Maniheist topluluk tarafından kendilerine atıfta bulunmak için kullanılmıştır.²³ Maniheist Kephalaia'da (Keph) Mani, iki ağacın birbirinden ebediyen ayrıldığını anlayan kişinin kutsanacağını belirtir.²⁴ Bunu anlayanlar Işığın Aeon'una gidecek, anlamayanlar ise Karanlık Ülkeye gidecek. Keph'ten Maniheistlerin diğer mezheplerin de Mt.'deki benzer pasajları yorumlamaya çalıştıklarını ancak yanlış anladıklarını kabul ettiklerini biliyoruz.²⁵ Maniheizm karşıtı bazı yazarlar, aralarında Augustinus (altta) ve Kör Didymus'un da bulunduğu Matta ve Luka'daki kutsal yazıların Maniheist kullanımından bahseder.²⁶ AA Maniheistleri ilk olarak Mt. 7:18'den ve mektuptaki ağaç resimlerinden yararlanır. Turbo (5.4) yoluyla Marcellus'a gönderdiği. İsa'nın ağzından olması nedeniyle Mani için ayrı bir öneme sahiptir. Bunu kullanarak Mani ve Maniciler, İsa iyi ağacın kötü meyve veremeyeceğini söylediğinde, Tanrı'nın en büyük kötülük olan Şeytan'ı yaratmış olabileceğine inanamadılar. Eğer Şeytan'ı Allah yarattıysa bu ayetin hiçbir anlamı yoktur. Şeytan bedeni yarattığında İsa'nın bir kadından doğmuş olabileceği de hiçbir anlam ifade etmiyordu (bu, Mani'nin ilk mektubunda açıkça belirtilmemiştir, ancak Turbo bunu AA 12'de tartışmaktadır). Carchar'a vardığında Mt. 7:18, tartışma sırasında tekrar kullanıldı (AA 15.6), ancak bu sefer farklı bir şekilde ifade edildi.²⁷ Farklı Hristiyan grupları içeren çoğu tartışmada olduğu gibi, aynı ayet sıklıkla başka bir anlamı göstermek için kullanıldı. Archelaus da farklı değil. Mani'nin Matta 7:18'deki ağaç tasviri yorumuna ya da Matta 12:33, Lk. 6:44 (AA 19.2). Mani'nin bu kötü meyvelerin neler olduğunu seyirciye anlatmasını ister ve Mani bu meyvelerin zina, zina, cinayet, açgözlülük ve insanlığın tüm kötülükleri olduğunu belirterek yanıt verir. Archelaus'a göre, Matta 7:18'deki iki ağacın anlamı, insana verilen özgür iradeye işaret etmektedir. 23 Bkz. P. Kell. Kıpti. 22, 5-6 ve P. Kell. Kıpti. 32,4, I. Gardner, A. Alcock, W.-P. Funk (ed.), Kellis'ten Kıpti Belgesel Metinleri, cilt. I (Oxbow Books, Oxford, 1999). 24 Kef 22.35ff. Ayrıca bkz. Ağaç Meseli başlıklı Keph 66.28-70.7. 25 Bkz. Keph 17.16. 26 Bkz. Didymus' Contra Manichaeos 37.4-17 (PG 39, 1108B12-C15), Bennett 2001, 42 n14 ve 15'te belirtildiği gibi. Ayrıca bkz. P. Alfarić, Les Écritures manichéennes, cilt. 1 (Paris, 1918), 49 ve cilt. 2, 161-169 ve Genel olarak kutsal yazıların Maniheist kullanımına ilişkin Kararname 1970, 151-182. 27 "İyi bir ağaç kötü meyve veremez, kötü bir ağaç da iyi meyve veremez" (non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere) (AA 15.6).

--- SAYFA 121 ---

112 Kevin Kaatz Tanrı. Archelaus, eğer tüm insanlar günah işlemeyi bırakırsa, tüm kötülüklerin de ortadan kalkacağına inanıyor. Dolayısıyla birbirinden bağımsız iki tabiat olamaz ve Mt. ve Luka'daki ayetler olamaz. özgür iradeye bakın. Matta 7:18 ve ilgili ayetler, ilk kilisenin birden fazla doğanın var olduğu fikriyle mücadele etme çabasında temel sorun kaynağıydı. Marcion en eski örneklerden biriydi. Bu ayeti tek Tanrı fikrine karşı argümanı olarak kullanmıştı.²⁸ Tertullianus, Marcion'un iki tanrı fikrini desteklemek için Matta 7:18'i kullandığını belirttiğine göre, bu onun teolojisi için çok önemli bir ayet olmalı. Tertullianus ise bu ayetin tanrılar için değil, insanlar için geçerli olduğunu ve aslında "iyi bir akıl veya iyi niyet kötü eylemlere, kötü bir akıl ve inanç ise iyi eylemlere yol açmaz" anlamına geldiğini belirtmektedir. Tertullianus'un Matta 7:18'i özgür iradeyle ilgili bir konu olarak görmesi, daha sonraki sapkınlara karşı savaşıacak birçok kişi için ortak bir tefsir yanıtı haline geldi; bu, aynı zamanda Matta 7:18'in özgür iradeye değindiğine inanan Archelaus'un da gösterdiği gibi. Bu aynı zamanda Augustine için de geçerlidir (aşağıda tartışılmıştır). Bu ayetin Markioncu kullanımı Adamantius'un De Recta, 1.28'inde de belirtilmektedir. Burada Markioncu Megethius, iki tabiatın olduğunu göstermek için Mt. 7:1829'dan alıntı yapıyor ve onu Mt. 6:24 (hiç kimse iki efendiye kulluk edemez) ile eşleştiriyor. Adamantius, Tertullian'la aynı mantığı öne sürerek yanıt verir: Bu pasaj doğalara değil yalnızca insanlara atıfta bulunur çünkü eğer İsa doğaları tartışmak isteseydi 'meyve' kelimesini kullanmazdı. Megethius ve Adamantius ile olan tartışma Adamantius'un, kötü bir ağaç olan Pavlus'un neden iyi bir ağaca dönüştüğünü ve Yahuda'nın Mesih'e karşı dönmeden önce nasıl bir ağaç olduğunu sorarak onu özgür irade sorunuyla yüzleştirmesiyle oldukça aniden sona erer. Ne yazık ki Megethius bir cevap vermiyor. Ayrıca Mt.'nin bu bölümünün ve iki ağaçla ilgili diğer ayetlerin diğer Maniciler, özellikle de Augustinus'un ele aldığı Fortunatus, Adimantus, Felix ve Secundinus tarafından kullanıldığına dair çok sayıda kanıt vardır. Hepsi Matta İncili'ni kullanmakta oldukça ustaydı.³⁰ 28 Tertullianus'un Adu'sunda olduğu gibi. Marc. 1.2. Bu çalışma için bkz. E. Evans, (ed. ve çev.) Tertullian: Aduersus Marcionem (Oxford, 1972). Tüm çeviriler bu eserdendir. 29 Bu ayetin lafzı (önce bahsedilen kötülük ağacıyla birlikte), Mani'nin ilk kez AA'da kullandığı ifadeyle aynıdır. 30 J. K. Coyle, Augustine's De Moribus Ecclesiae Catholicae: A Study of the Work, its Composition and its Sources (Fribourg, 1978), 109, n716, Matta'nın Maniheist sevgisine dikkat çeker. Bu İncil, Pavlus'un eserlerinden daha çok alıntılanmıştır. Bkz. Kararname 1970, 169-172-174.

--- SAYFA 122 ---

ışık ve karanlık 113 392'de Augustine, Maniheist Fortunatus'la bir tartışma yaptı. Fortunatus, Contra Fortunatum (C. Fort.) 1.14'te iki doğayı Matta 15:3 ve 3:10'a dayandırır (cennetsel Babamın dikmediği ağaç, iyi meyve vermediği için kökleri sökülecek ve ateşe atılacaktır).³¹ Tanrı'nın dikmediği bir ağacın varlığı, başka bir doğanın var olduğunu gösterir. Kendisinden önceki Tertullian ve Adamantius gibi, Augustine de kötülüğün var olduğunu, çünkü insanlığın gönüllü olarak Tanrı'nın kanununa karşı geldiği cevabını verir.³² Göreceğimiz gibi, Augustine'in bu konudaki düşünceleri yazıları boyunca değişmeden kalacaktır.³³ Augustine, Fortunatus'la yaptığı tartışmadan yaklaşık iki yıl sonra, Dağdaki Rab'bin Vaazı'nı (S. Dom. mon.) yazdı. Burada özellikle Matta 7:18'de bulunan iki ağacın Maniheistlerin iki doğa fikrine "hiçbir kanıt sağlamadığını" belirtir.³⁴ Ağaç ruhtur ve meyveler ise kişinin eserleridir. Mt.'deki bu pasaj iki doğaya değil, iki kişiye gönderme yapmaktadır. Aynı sıralarda Augustine'e, Maniheist Adimantus'un bir eseri gönderilir; burada Adimantus, Eski ve Yeni Ahit arasında bir takım antitezleri ortaya koyar (Marcion'unkine çok benzer). Adimantus, Amos 2:3-6.³⁵ ile karşılaştırmak için Matta 7:17-19'u kullanıyor. Augustine için bir kez daha Matta 7:17 bir özgür irade meselesidir. Augustine, Fortunatus ve Adimantus'un çalışmalarıyla ilgilendikten sonra 398 veya 404'te Maniheist doktor Felix ile başka bir tartışma yaptı. C. Fel'de. 2.2 Felix, Augustine'e Mani'nin iki tabiat olduğunu söylediğini ancak bu fikirden dolayı azarlandığını söyler. Felix, yorumlarını Matta 7:18.36'ya atıfta bulunarak devam ettiriyor. Bu, iki doğanın varlığının kanıtıdır. Felix bunu Matta 13:27-28 ile eşleştirir: "Tarlana iyi tohumlar ekmedin mi? Bu deliceler nereden geldi? Düşmanın işi."³⁷ Augustinus yine ikna olmadı ve yanıt olarak Matta 12:33'ten alıntı yapıyor: "Ağacı iyi ve meyvelerini iyi yaparsın, ya da ağacı kötü yaparsın 31 Keph 58.18-19 bu alıntıyı da kullanır. 32 C. Fort. 1.15.33 Ayrıca meyvenin (Lk. 6:44'te bulunduğu gibi) insanın karakteri olduğunu belirten İskenderiyeli Cyril'e (Kilisenin Babaları serisinde Luka 112 ile ilgili parçalar, cilt 94:172-173) ve çok daha sonra Bede'nin Homilies on the Gospels 2.25'e (Cistercian Studies, cilt 111:257) bakınız. (Kalamazoo, 1973-) Augustine ile aynı şeyi belirtmektedir. Burada Bede, Luka 34 S. Dom. 2.24.79. 35 C. Adim 25,2/829.15-17.

--- SAYFA 123 ---

114 kevin kaatz ve meyveleri kötülük."³⁸ Augustine bu ifadenin Tanrı ile ilgili değil, insan hakkında olduğuna inanmaktadır. Daha önceki cevapları gibi bu alıntı da bir özgür irade meselesine işaret etmektedir, çünkü her insan neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilir ve dolayısıyla ne tür bir ağaç olacağına karar verebilir. Maniheist Secundinus da Augustine'e yazdığı mektubunda iki doğa için bir açıklama yapar ve bunu Mt. 25'e dayandırır. İlk olarak Augustine'e neden iki doğanın bulunduğunu açıklayamayacağını çünkü "ilahî akıl insanların kalplerinin ötesindedir" diyor. Daha sonra Augustine'in Aydınlık ile Karanlık arasındaki savaşı anlamasına yardım etmeye çalışır ve şunu belirtir: Ama kendisi için her şey kolay olan Kurtarıcı bu iki yere sağa ve sola, içeriye ve dışarıya, gel ve git diyor. Oysa siz bir şiir yazıp şiirsel bir adım attığınızda - örneğin orbis, vita, salus, lumen, lex, ordo, potestas - sesli bir heceyse sessiz, uzunsa kısa telaffuz edersiniz. Bu doğalar bu şekilde aynı fikirde değiller ama kesinlikle iki anlama geliyorlar ve birbirlerinden ayrılır.³⁹ Augustinus bu açıklamayı kabul etmiyor ve İsa'nın "sağ ve sol" terimlerini fiziksel bir şeyi ifade etmek için kullanmadığını ve yalnızca her insanın "kutluluğunu veya sefaletini" tartıştığını söylüyor. Ve son olarak Augustinus, Secundinus'a verdiği yanıtta (C. Bölüm 2), Manicilerden ayrıldığında vasiyetini değiştirdiğini göstermek için Mt. 12:33'ü kullanmıştır - bu bir nitelik değişikliği değildi (ayrıca bkz. C. Bölüm 19 ve 24).⁴⁰ 38 C. Fel. 2.4. (CSEL 25,2/831.28ff.): Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum aut facite arborem malam et fructum eius malum." 39 Bölüm. saniye. (CSEL 25,2/900.19-901.2) 'Saluator autem, cui totum facile est, duo haec dextrum uocat ac laeuum, intus ac foris, uenite ac recedite (Mt. 25). Tu autem conuersum facis et pedem ponis, ut est orbis, uita, salus, lumen, lex, ordo, potestas, si uocalem dicis ve mutam, longam uocas breuem. Quae naturae hace non sonant, duo pro certo Signi cant et ab inuicem separata.' 40 Aynı görüş için bkz. Augustine's Enchiridion 4.15. Augustine'in iyi bir arkadaşı olan (aynı zamanda muhtemelen Augustine'in yazılarından fikirleri kopyalayan) Evodius da De Fide Contra Manichaeos 5'te Matta 12:33'ün insanlarda arzusunun bir doğa değil gönüllü olduğunu kanıtladığını belirtir (Contra Fide 5).

--- SAYFA 124 ---

ışık ve karanlık 115 Jn. 8:44: Şeytanın Babası "başlangıçtan beri yalancı ve katildir." 41 Mani ayrıca Jn'nin çeşitlemelerini de kullanır. Kötülüğün ayrı bir varlığa sahip olduğunu göstermek için AA'da iki kez 8:44 (AA 15.7 ve 33.1-2'de). İlk örnekte bu, hemen Mani'nin Matta 7:18'i kullanmasını takip etti. Eğer şeytan baştan beri katilse, o zaman Tanrı'nın şeytanı en başından beri kötü yarattığına inanmak imkansızdır. Bunun imkânsız olması Mani'yi kötülüklerimizin tek kaynağı ve sebebinin şeytan olduğunu ifade etmeye sevk eder (AA 15.8). Mani ve Maniciler için Jn için başka yol olamaz. 8:44 anlaşılmalıdır. Mani aynı zamanda Felix'in daha sonra Augustine ile yapacağı gibi (yukarı bakınız) "delice eken"den (Mt. 13:27) söz eder. Archelaus AA 36.1, 36.5 ve 36.7'de yanıt veriyor. Matta 7:18'e verdiği önceki yanıtta olduğu gibi, yanıt, Tanrı'nın özgür iradeyi verdiği ve hatta onu aslında bir melek olan şeytana verdiğidir. Dolayısıyla İsa'nın "sen baban şeytandansın ve babanın arzularını yerine getirmek istiyorsun" demesi, şeytana itaat eden bazı insanların olduğu anlamına gelir. Archelaus'un bahsettiği 'baba' hem yılan hem de Kabil'dir (37.9). Matta 7:18 gibi, Augustinus da Yuhanna'nın Maniheizt kullanımının farkındaydı. 8:44. Duab'ında. Bir. 7:9'da, Maniheiztlerin, insanoğlunda iyi ve kötü olmak üzere iki iradenin nasıl bulunduğunu göstermek için ona "Sen baban şeytandansın" sözünü söyleyebileceklerini söylüyor. Augustinus, kutsal metinlerde görünüşte çelişen pasajlar varsa, o zaman bu pasajların uyumunu gösterebilecek bir öğretmen aranması gerektiğini öne sürerek yanıt verir. Matta 7:18'de olduğu gibi, Yuhanna'da da mesele bu. 8:44 bir özgür irade meselesidir. Günahkarlar ve inanmayanlar doğaları gereği Tanrı'dan değil, emirlere uymamayı seçtikleri için Tanrı'dandılar. C. Adim'da. 5, Adimantus'un Jn'yi kullandığı bildiriliyor. 8:44, bu Yeni Ahit pasajının Yaratılış 1:26 ("İnsanı kendi suretimizde yaratalım..." ile nasıl uyuşmadığını göstermek için). Maniciler insanlığın Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığına inanmıyorlardı çünkü Yuhanna. 8:44 insanlığın babasının şeytan olduğunu belirtir. Augustine, Yaratılış'ın insanlığın 41 olduğunu iddia ederken şunu belirtir: Patrem diaboli mendacem et homicidam ab initio. Ayrıca bkz. AA 33.2: Ille enim homicida est ab initio. . . quoniam mendax bu durumda ve pater eius. Vulgate'de şöyle yazıyor: ille homicida Erat ab initio. . . cum loquitur mendacium ex propriis loquitur quia mendax est et pater eius.

--- SAYFA 125 ---

116 kevin kaatz Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldı; bu, insanlığın günah işlemeye başlamadan önceki hali anlamına geliyordu. Jn. 8:44 günahkarlara ve imansızlara işaret eder. Augustine bir kez daha (416 civarında ve sonrasında) bu konuya Vaazlar on the Gospel of Yuhanna 42.10'da bakar. Maniheiztlerin bu ayeti basit insanları kandırmak için kullandıklarını belirtmektedir. Adem ile Havva şeytanın sözünü dinledikleri için öldüler ve o da onlara kötü telkinlerde bulunduğu için bir katildir (42.11). Augustinus ayrıca şeytanın bir babasının olduğu fikrine de değiniyor (42.12). Maniheiztler, eğitimsiz olanlara şeytanın düşmüş bir melek olup olmadığını sorarlar ve eğer "evet" yanıtını verirlerse bu, şeytanın bir babası olduğu varsayılır. Augustine, Manicilerin bu ifadeyi yanlış anladığına ve yanlış tercüme ettiğine inanıyordu. Şeytanın yalancı ve onun babası olduğu, yani şeytana ve onun babasına atıf olarak değil, yalan söylediği anlaşılmalıdır (42.13). Augustine'e göre Maniheiztler, ya kasıtlı olarak ya da cehalet nedeniyle Yuhanna'nın orijinal Yunancasını yanlış anlıyorlardı. Bu nedenle şeytanın babasını yaratan bir teoloji yaratmışlardı. Augustine ayrıca Archelaus'un verdiği yanıtlarla, insanlıktaki kötülüğün nedeni olarak özgür iradeye yapılan vurguyu paylaşıyor. 1 Jn. 5:19: "Bütün dünya kötü olanın elindedir." 42 Mani'nin ilk münazarasında yargıçlar ondan sistemi hakkında daha fazla ayrıntı ister. Mani yine, her ikisinin de kendi bölgelerinde ikamet eden, iyi ve kötü olmak üzere iki doğa olduğunu belirterek yanıt verir. Kötülük bölgesi dünyanın kendisi ve içindeki her şeydir. Mani kutsal metinleri kullanıyor ve 1 Yuhanna 5:19'dan (AA 16.1) alıntı yapıyor. Bu, iyi ve kötü olmak üzere iki alanın varlığını kanıtlar. Aksi takdirde Mani'ye göre cehennem, dış karanlıklar ve feryatlar Allah'tan başka nerede olabilir? 43 Eğer bu doğru olsaydı, Allah bile azap görürdü. Mani, kötülük için neden ayrı bir bölgenin olması gerektiğine dair daha fazla örnekle devam ediyor. Archelaus, cevabında, Tertullian ve Augustine'in yazılarında olduğu gibi, iki değişmez doğanın var olamayacağına, çünkü bir düşmanın dost olabileceğine ve bunun bir özgür irade örneği olduğuna inanıyor. Yargıçlar Archelaus'la aynı fikirdedir ve insanın değişkenliğinin doğası hakkında kendi örneklerini verirler (AA 18.1). Archelaus daha sonra Mk'dan alıntı yapar. 3:23 "Şeytan Şeytan'ı nasıl kovabilir" ve Mk. 3:27 "Kim yapabilir 42 Metin: totus mundus in maligno est positus. Vulgate: mundus totus in maligno positus est. 43 Mani'nin bu ifadesi PsBk II, 57.3ff'de bulunan ifadeye çok benzer.

--- SAYFA 126 ---

ışık ve karanlık güçlü bir adamın evine girer ve ondan daha güçlü olmadığı sürece onun eşyalarını yağma eder." Ayrıca eğer her ikisi de değişmez tabiat ise, o zaman aynı şey olmaları gerektiğini de ifade eder (AA 18.2).⁴⁴ Ancak eğer iki tabiat değişebilirse, o zaman iyi olan kötü yapılabilir veya bunun tersi de geçerlidir. Mani'nin vasiyet değişikliğine izin vermediğine inanır ve Archelaus, Mani ile ikinci kez karşılaştığında bunu bir kez daha belirtir (AA 54.8). Matta 7:17 ve Yuhanna'nın aksine. 8:44, 1 Jn'nin Maniheizt kullanımına dair çok az kanıt var. 5:19 veya 1 Jn. hatta bu konuda. AA'da kullanımı oldukça şaşırtıcı, ancak görünüşü, onun en azından Maniciler tarafından bu tartışmalı tartışmaya dahil edilmesini garanti edecek kadar kullanıldığını gösteriyor. Ne Fortunatus, Adimantus, Faustus ne de Secundinus bunu kullanmıyor. Felix 1 Jn harfini kullanıyor. yalnızca bir kez.⁴⁵ Augustine de bu alıntıdan çok az yararlanır. Augustine'i gizli bir Maniheizt olmakla suçlayan Eclanumlu Julian, ömrünün sonlarına doğru, Augustine'in dünyada ne varsa şeytana ait olduğunu ve dünyayı ya şeytanın yarattığını ya da onun kontrol ettiğini öğrettiğine inanıyordu. Augustine, Julian'a yanıt verirken sözünü sakınmıyor: "Bunu asla söylemedim; tam tersine bunu söyleyeni kınıyorum, reddediyorum, kınıyorum!" Daha sonra 1 Jn'den alıntı yapıyor. 1 Jn ile 5:19. 2:16 ve Julian'a bu ayetlerin, Mesih'in kanıyla kurtarılmadıkları sürece dünyadaki herkesin sonsuz lanete maruz kalacakları anlamına geldiğini söyler.⁴⁶ Sonuç İki Doğa fikrine hizmet etmek üzere, Mani ve Maniheiztler tarafından kutsal yazıların kullanılması muhtemelen onlar için yeni taraftarlar kazanmanın önemli bir yoluydu. AA'da Mani ve Archelaus arasındaki tartışma hiç yaşanmamış olabilir, ancak bu metnin yazarı, Maniheiztlerin gerçekte tartışırken Maniheiztlerin ne tür argümanlar kullandıklarının gayet iyi farkındaydı. Bu, "Mani" tarafından kullanılan kutsal metinlerdeki argümanlarda açıkça görülmektedir. Onun Matta 7:18'i ve onunla ilgili ayetleri kullanması, Yuhanna. 8:44 ve daha az ölçüde 1 Yuhanna. 5:19'da (yalnızca Maniheizt Felix tarafından kullanılan Acta Archelai dışında) bir dizi paralellik vardır. ⁴⁴ Bu argüman, hem Tertullian'ın hem de Ephraim'in Marcion'a karşı kullandıkları argümana çok benzer. Ephraim'in argümanı için bkz. C. W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, cilt. 2 (Oxford, 1921), xxxiv. ⁴⁵ Coyle 1978, 191, n720'de belirtildiği gibi. Ayrıca bkz. Kararname 1970, 174. ⁴⁶ Contra Julianum 6.2.3. Çeviri The Fathers of the Church: A New Translation, cilt. 35, St. Augustine, Julian'a karşı (Washington, 1957).

--- SAYFA 127 ---

118 Kevin Kaatz, diğer Maniheizt ve anti-Maniheizt metinlerde, özellikle de Augustinus ve Maniheiztler Fortunatus, Felix ile yapılan tartışmalarda ve bu dizeleri benzer şekillerde kullanan Adimantus ve Secundinus'un yazılarında. Manicilerden önce Kilise'nin iki doğa fikriyle ilgili deneyimi vardı ve AA'nın yazarı bir kez daha aynı açıklamayı yapıyor: İnsanoğlunun özgür iradesi kötülüğün tek kaynağıdır. Archelaus'a göre, Mani'nin kullandığı tüm kutsal metinlerin, kötülüğün ayrı bir varoluşu değil, insanlığın özgür iradesi olduğu anlamına geldiği gösterilebilir. Bu, Tertullian'dan Augustine'e kadar (ve daha sonra Bede tarafından da sürdürülen) iki doğa fikrine karşı yaygın olarak kullanılan bir argümandı. AA ayrıca Manicilere karşı en sık kullanılan argümanların ana hatlarını da içerir: Eski ve Yeni Ahit birbirini tamamlar; İsa Meryem'den doğmuştur; yalnızca Tanrı vardır ve Tanrı'nın karşıtı yoktur; özgür irade kötülüğün kaynağıdır. AA diğer Maniheizt ve anti-Maniheizt belgelerle karşılaştırıldığında, Maniheizt tutumun doğru bir tasvirini ortaya koyuyor. Bu nedenle, yalnızca Maniheizt bilginler için değil, aynı zamanda ilk kilisenin bilginleri için de önemli bir belgedir.

--- SAYFA 128 ---

SEKİZİNCİ BÖLÜM "ET SICUT REX....": ANTI-MANICHAEEN ACTA ARCHELAI'DE KRALLIK HAKKINDA YARIŞAN FİKİRLER Timothy Pettipiece Son zamanlarda, Acta Archelai veya "Archelaus'un İşleri" olarak bilinen erken dönem Maniheizm karşıtı metne yeniden büyük bir ilgi gösterildi. Peygamber Mani ile "Carchar"/"Kaskar"¹ piskoposu Archelaus arasındaki bu kurgusal (ya da kurgulanmış) tartışmanın, Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırları boyunca ana akım Hristiyanlar ve Maniheizm arasındaki ilk dönem anlaşmazlıklarına önemli bir tanık olduğu kanıtlanmıştır. Metnin düzenlenmesinde veya redaksiyonunda Hegemonius'un kullandığı tarihsel bağlama ve kaynaklara çok dikkat edilirken, retorik veya polemik stratejilerine nispeten az dikkat gösterilmiştir. Örneğin Mani ile Archelaus arasındaki tartışmalarda piskoposa atfedilen birçok benzetme ve metafor, krallığın mahiyetiyle ilgilidir. Görünüşte bu tür retorik figürler geç antik edebiyatta sıradan şeyler gibi görünse de, daha yakından incelendiğinde bunların özel bir polemik işlevine hizmet ettiği ortaya çıkar. Piskopos Archelaus bu tür figürleri kullanarak, Maniheizm "Işık Kralı"na karşı polemik dolu bir söylem yürütüyor ve onun mükemmel ve muzaffer Kral İsa ile karşılaştırıldığında zayıf ve etkisiz olduğunu ortaya koyuyor. Ancak krallığa ilişkin bu zıt anlayışlar bazı daha genel teolojik tartışmalara işaret etmektedir. Bu makale, AA'da bulunan çatışan krallık görüntülerinin, ilk Hristiyanlar arasında otoriteyle ilişki ve acı ve zulme tepki gibi konulardaki farklı görüşleri nasıl yansıttığını inceleyecektir. 1 Tartışmanın sözde yeri hakkında bir tartışma için bu cildin Birinci Bölümüne ve Lieu in Vermes, 16, 23'e bakınız.

--- SAYFA 129 ---

120 Archelaus'a Göre Timothy Pettipiece Krallık Archelaus'un ideal hükümdara ilk duası, Mani'nin kozmosun temelinde iki doğmamış varlığın var olduğu yönündeki önerisine verdiği yanıtın gelir. İlk iki ilke arasındaki ayrımı kimin kurduğunu bilmek istiyor. Piskopos, ilahi gücün bu şekilde sınırlandırılmasına Helenistik tarihten bir örnekle yanıt verir: Çünkü Lysimachus ve İskender tüm dünyanın komutasını ele geçirmişler ve tüm barbar ulusları ve aslında tüm insan ırkını boyunduruk altına almayı başarmışlardı; öyle ki o dönemde göklerin altında kendilerinden başka komuta sahibi kimse yoktu. Hiç kimse, şaşmaz gerçek ışık olan ve krallığının kutsal ve sonsuz olduğu Tanrı'nın her yerde mevcut olmadığını söylemeye nasıl cesaret edebilir? Yazıklar olsun bu zavallı adamın dinsizliğine; Archelaus, Tanrı'ya, insanlarınkine eşit olacak kadar her şeye gücü yeten bir güç atfetmez!² Bu şekilde, Tanrı'nın her şeye kadir olmasının³ sınırlandırılmasında algıladığı saçmalığı vurgulamak için, Archelaus, İskender'in haleflerinden biri olan Lysimachus'un⁴ ve bizzat İskender'in temsil ettiği tarihsel ideallere değinmektedir; bunlar, Carchar'da temsil edilen etnik Makedon sömürge nüfusundan olumlu bir tepki almış olabilecek kişiliklerdir.⁵ Geri kalanda, Tarihsel olmayan örneklerde Archelaus, Maniheizm Tanrı ile İsa'nın savunma faaliyetleri arasında bir karşıtlık kurar. Örneğin, AA 27'de piskopos şunları belirtir: 2 AA 24 (Vermes, 75), Beeson 36: Lysimachus enim et Alexander totius mundi imperium tenuerunt omnesque Nationes barbares atque omne genus hominum subicere potuerunt, ita ut non esset alius imperator per illud tempus praeter ipsos sub caelo. Et quomodo audebit quisquam dicere non ubique esse deum, qui est lumen verum inde ciens, cuius est regnum sanctum et sempiternum? Heu nequissimi istius impietas, qui nec aequal quidem cum hominibus potestatem omnipotenti deo tribuit! 3 Archelaus şunları söylüyor: "Eğer Tanrı kendi krallığına ve kötü kişi de kendi krallığına yerleştirilmişse, aralarına duvarı kim inşa edecek? Çünkü hiçbir şey, ikisinden daha büyük olmaksızın iki cevheri bölemez . . ." (Deo in regno suo posito et maligno similitre in suo regno, quis inter media ipsorum construxerit murum? Non enim potest divire quid duas substantias, nisi quod sit utroque maius [AA 26; Vermes, 78]). 4 Lieu, n122, Vermes, 75. 5 Samuel Lieu'ya göre Archelaus adı "eski bir Makedon kolonisinin sakini olabilir" (Lieu, Vermes 18; cf. 75 n122). Bu açıklama, "Carchar"ın Carrhae anlamına geldiğine dair bir hipotez bağlamında yapılmıştır, ancak koşullar o dönemde Suriye-Mezopotamya'daki herhangi bir sayıdaki kentsel alanda benzer olacaktır.

--- SAYFA 130 ---

“ve sicut rex...” 121 Yani eğer söylediğiniz gibi duvarı Tanrı yaptıysa, korkak ve cesaretsiz olduğunu kanıtlıyor. Çünkü biliyoruz ki, kendilerine karşı yabancılar tarafından tuzaklar kurulduğundan şüphelenenler, genellikle kendi şehirlerini duvarlarla çeviren düşman tuzaklarından korkanlar oluyor. Böylece hem cehaletlerini korurlar, hem de kendi aptallıklarını sergilerler.⁶ Benzer şekilde AA 28'de Archelaus, iyi prensibin görünürdeki korkaklığını eleştirir: Bu tıpkı, kendisine savaş ilan edildiğinde kendi gücüne zerre kadar güvenmeyen, kendi zayıflığından korktuğu için dehşete düşen bir kralın kendini şehrin duvarlarına kapatması, etrafını surlarla ve tahkimatlarla çevrelemesi ve ona inanmadan hazırlıklar yapması gibidir. kendi silah gücü; oysa cesur bir adamsa, düşmanı karşılamak için kendi sınırlarının çok ötesine gider ve rakibini yenip ona hakim olana kadar elinden geleni yapar.⁷ Maniheist Işık Kralı'nın zayıflığı ve aptallığının tersine, Archelaus, İsa'nın örnek aldığı güçlü ve muzaffer kral anlayışına başvurur: Ama tıpkı şehrine ilk gelen bir kralın korumasını, sancaklarını, bayraklarını ve sancaklarını önden göndermesi gibi, generaller, şefler ve valiler ve her şey bir anda kargaşaya sürüklenirken, bazıları dehşete düşerken diğerleri kralın beklenen gelişine sevinirler, aynı şekilde gerçekten mükemmel olan Rabbim İsa da geldiğinde tüm görkeminden önce, kirlenmemiş ve tertemiz krallığının kutsanmış müjdecilerini önden gönderecek ve sonra tüm yaratılış kargaşaya ve kafa karışıklığına sürüklenecek, yalvarıp yakaracak, ta ki o gelene kadar. onu kölelikten kurtarır.⁸ 6 AA 27 (Vermes, 79), Beeson, 39: Si ergo deus, ut ais, murum construxit, timidum se hic et nihil fortitudinis se habere designat. Scimus, her zaman yabancıardan şüphelenmekle birlikte, içlerinde ev sahibi olmak isteyen ve çevremizdeki tüm gerçekleri de göz önünde bulundurur; ve cahilce bir şekilde, gösterişten uzak bir şekilde pariter. 7 AA 28 (Vermes, 82-83), Beeson 42: Et sicut rex aliquis, bello sibi inlato, nequaquam propria erdem con sus, sed inbeccillitatis suae timore perterritus, muris ipse urbis inclusus vallos aliaque munimenta sirkumdat ac praeparat, manu ac viribus nihil dens; si vero vir fortis sit, etiam porro a suis nibus in meydana gelen hosti prosedürü ve omnia usquequo vincat ve obtineat düşmanlığıyla mücadele ediyor. 8 AA 41 (Vermes 107), Beeson, 61: Sed sicut rex adveniens ad urbem suam praemittit primo guardianes suos, signa, dracones, labaros, duces, principes, praefectos, et universa Continuously Commoventur, aliis vero metuentibus, aliis vero gaudentibus pro beklenti regis, ita et dominus meus Iesus, qui est vere Perfectus, ilkel gloriam suam'da avantajlar sunuyor, incontaminati atque immaculati regni praedicatores sacratos, ve tunc universa creatura commovebitur ve contrubabitur, obsecrans'a yalvaranlar, usquequo liberet bir hizmettir.

--- SAYFA 131 ---

122 Timothy Pettipiece Aslında, insan uygarlığının hiçbir yönü bu ilahi hükümdarın görkemli gelişine karşı koyamayacak: İster kehanetler, ister kitaplar, ister tüm ırkın dilleri olsun, her şey ortadan kaldırılacak; sona erecek çünkü insanlar artık yaşam için gerekli olan şeyleri düşünmekten endişe duymayacaklar; ve her türden öğretmenin bilgisi bizzat yok edilecek; çünkü bunların hiçbiri o büyük kralın gelişine dayanamayacaktır.⁹ Bu temanın diğer gelişmeleri arasında aşağıdaki pasajlar yer almaktadır: Ama belki de sadece Rabbimiz İsa Mesih'ten başka, Tanrı'nın özü hakkında konuşmaya kim cesaret edebilir? Bunu sadece kendi sözlerimle onaylamıyorum, aynı zamanda bize öğreten Kutsal Yazıların yetkisiyle de onaylıyorum; çünkü elçi bize şunu söylüyor: "Öyle ki, bu dünyadaki ışıklar gibi olasınız, yaşam sözünü yerine getiresiniz ki, Mesih'in gününde övüneyim, boşuna koşmadım ve boşuna çalışmadım." [Filipililer 2:15-16] Bu ifadenin gücünü ve anlamını anlamalıyız; Çünkü bir kelime bir liderin yerini tutabilir ama eserler bir kralın yerini tutar. Bu nedenle, nasıl ki bir kimse, kralı geldiğinde, himayesi altındaki tüm adamları itaatkar, hazırlıklı, sevecen, neşeli, fedakar ama aynı zamanda masum ve tüm iyi niteliklere sahip olarak sunmaya çalışırsa, kendisi de kraldan övgüler alsın ve kendisine emanet edilen eyaletin iyi yönetilmesi nedeniyle onun tarafından daha büyük bir şerefe layık görülsün.¹⁰ Ama Kurtarıcımızın İncili'nde, kralın sol tarafında duranların da olduğu yazılıdır. Kral şöyle diyecek: "Ya Rab, seni ne zaman aç, susuz, çıplak, yabancı veya hapisanede gördük ve sana hizmet etmedik?" [Mt 25:44] Onun merhametini kazanmak için yalvaracaklar, fakat adil kral ve yargıç onlara ne cevap verdi? "Benden ayrılın, sonsuz ateşe doğru, siz kötülük işçileri." [Luka 13:27-28] Kendisine yalvarmaktan vazgeçmemelerine rağmen, onları sonsuz ateşe attı. 9 AA 41 (Vermes, 108), Beeson, 61: omnia destruentur sive Prophetiae sive horum libri sive linguae totius generis: cessabunt, eo quod ultra egeant solliciti esse homines et cogitare de his quae ad vitam necessaria sunt, sive scientia quorumcumque doctorum, etiam ipsa destruetur: nihil enim horum punire poterit magni illius regis adventum. 10 AA 42 (Vermes 108-109), Beeson, 62: Quis autem et de substantia dei dicere audeat, nisi forte solus dominus noster Iesus Christus? quae quidem ego non ex meis verbis adstruo, sed scripturae quae nos edocuit yetkilendirmesi ile; quoniam quidem et apostolus dicit ad nos: Ut sitis sicut luminaria in hoc mundo, verbum vitae continentes ad gloriam mihi in diem Christi, quoniam non in vakum cucurri nec in vakum laboratuvarı. Intellegere debemus quae sit vis et oran vaazları; Verbum enim ducis obtinet locum, opera vero regis. Bu nedenle, çok sayıda öğrenciye ait, paratos ve caros hilaresh gösterişli ac devotos sed etiam masumlar ac bonis omnibus bollukları, ut ipse laudem consequatur a rege ve maiore ab eo Honore dignus habeatur, tamquam bene gubernata quae sibi est commissa eyaleti.

--- SAYFA 132 ---

"ve sicut rex..." 123 Mükemmel kralın gelişi ne olacak? Senin iddia ettiğin türden bir mükemmellik değil. Ama eğer onu takip edecek büyük kıyamet günü beklenecekse, o zaman bu adam her halükarda o kraldan son derece aşağı konumdadır.¹¹ Archelaus'a göre ideal kral, en mükemmel şekilde, günah ve ölüm üzerindeki zaferi, piskoposun kendi savunmalarının arkasına saklandığını ve klasik Maniheist kozmogonisine göre, kendisinin yenilmesine ve kısmen de olsa Tanrı'nın güçleri tarafından işgal edilmesine izin verdiği Maniheist tanrısallığın korkaklığıyla tam bir tezat oluşturan İsa tarafından temsil edilir. karanlık. H.-J.'ye Göre Krallığın Maniheist Görüşleri. Klimkeit'e göre, krallık kavramları bir bakıma Maniheist dünya görüşünün kalbinde yer alır; zira Mani'nin kendisi de "Işık dünyasını, Işık Kralı tarafından yönetilen bir saray olarak tasavvur etmiş" görünmektedir.¹² Örneğin, Mani'nin Augustinus tarafından korunan kanonik Yaşam Hazinesi'nden bir parçada, peygamber şöyle anlatır: "Büyüklerine göre konaklama ve mesken olarak parlayan gemilere sahip olan kutsanmış baba, şu merhamete uygun olarak: Ona bağlanır, hayati varlığını dinsiz bağlardan kurtarmaya yardım eder. Görünmez başını sallamasıyla, parlayan gemisindeki güçlerini dönüştürür ve onların düşman güçlere karşı kendilerini göstermesine neden olur. (Görünüşe göre) Aşıkların Şarkısı'ndan bir başka pasajda Augustinus, Faustus'tan şunu talep eder: "Her zaman asa taşıyan, çiçeklerle taçlandırılmış ve ateşli bir çehre sahip olan, hüküm süren yüce hükümdarı tanımladığınız 'Aşıkların Şarkısı'nı hatırlıyor musunuz?"¹⁴ Son olarak, Temel Mektup'ta 11 AA 42 (Vermes 110), Beeson, 63: Sed scriptum euangélío salvaoris nostri quia et illi qui a sinistris regis adsistunt dicant: Domine, quando te vidimus esurientem aut sitientem aut nudum aut peregrinum aut in carcere et non ministravimus tibi? rogantes ut sibi hoşgör; sed quid illis yanıt verdi rex iustus iudex? Beni ignem aeternum, operarii iniquitatis'te diskede edin. Abiecit eos in aeternum ignem, cum illi rogare non stop. Mükemmel bir maceraya atılmak için ne yapmalı? mükemmel kalitede değil. Quod si post istum waitandus est magnus iudicii ölür, çok utique hic illo aşağı tahmini 12 H.-J. Klimkeit, "Maniheist Krallık: Dünyada Gnosis", Numen 29 (1982) 17. 13 Gardner/Lieu 2004, 159-160. 14 Gardner/Lieu 2004, 163-165.

--- SAYFA 133 ---

124 Timothy'nin "(Baba'nın) muhteşem krallığında dilenci veya sakat yoktur"¹⁵ şeklindeki küçük yazısı, Işık Krallığına şefkatli ve oldukça cömert bir renk katıyor. Mani'nin bu tür bir dil ve imge kullanması şaşırtıcı olmasa gerek, özellikle de başlangıçta mesajını Sasani sarayının desteğini kazanmak amacıyla şekillendirdiği için. Ancak bizim amaçlarımız açısından, AA tarafından ilginç bir Maniheist krallık imajı aktarılıyor. Turbo'nun Marcellus ve Archelaus'a verdiği doktrinsel özette, Mani'nin elçisi açıkça iki tanrının "başlangıçtan beri düşman olan ve her birinin kendi toprakları olan birbiriyle savaşan iki kral" gibi olduğunu belirtir.¹⁶ Ancak her biri kendi başına bir kral olarak kabul edilse de, Antakyalı Severus bu ikisi arasındaki farkın ne kadar "bir kral ile bir domuz arasındaki fark kadar büyük" olduğuna dair Maniheist bir ifade kaydeder. "Biri kraliyet sarayında kendisine ayrılmış odalarda hareket ederken, diğeri lth'de bir domuz gibi debeleniyor."¹⁷ Her ne kadar Aydınlık ve Karanlık'ın her iki ilkesi de kraliyet tasvirleriyle anlatılmış olsa da Mani bazı önemli ayrımlar yapmaya dikkat ediyordu. Örneğin, Theodore bar Khonai'ye göre, Mani karanlık diyarın hükümdarını "Karanlığın Kralı" olarak adlandırırken, ışık hükümdarını "Büyüklüğün Babası (abba)" olarak adlandırdı; bu, kuşkusuz, Yeni Ahit'te bulunan Tanrı'nın babalığı hakkındaki ilk Hristiyan hassasiyetlerine bir göndermeydi. Büyüklüğün Babasını Işığın Kralı (Keph 5.18; 51.21; PsBk II 133.4; 136.26), Işıkların Kralı (Keph 35.8), Yaşam Kralı (PsBk II 168.24), "Büyük Kral" (Keph 43.19; 69.27; 75.3), "Şanlı Kral" (PsBk II 136.15) ve Sonsuz Çağların Yüce Kralı (Keph 80.30; PsBk II 113.18; PsBk II 190.8). Öte yandan, karanlık hükümdar hâlâ Karanlığın Kralı veya daha doğrusu "Karanlığın (Dünyaların) Kralı" (proro nnapkeke) olarak adlandırılrsa da (Keph 31.2, 27; 32.1, 14; 33.2, 5), aynı zamanda duman, ateş, rüzgar, su ve su gibi temel dünyalara hükmeden beş "Karanlık Kralları" grubunun da başına yerleştirilmiştir. karanlık.¹⁸ 15 Gardner/Lieu 2004, 168-172. 16 Vermes 154; Beeson, 10: quemadmodum si duo reges sint adversum se pugnantes, qui ab initio fuerint inimici, habentes tekil suas porsiyonları. 17 Gardner/Lieu 2004, 160-163. 18 Özellikle bkz. Kephalaion 6, "Başlangıçtan beri Karanlık Diyarı'ndan getirilen Beş Ambar Üzerine: Beş Hükümdar, Beş Ruh, Beş Beden (ve) Beş Tat."

--- SAYFA 134 ---

“ve sicut rex...” 125 Diğer ilahi varlıklar da kraliyet sarayının diliyle şekillendirilmiştir. Örneğin İlk İnsan, düşmanları arasında duran bir krala benzetilir (Keph 272.11), Yaşayan Ruh ise çeşitli şekillerde bir kral tarafından gönderilen bir yargıca (Keph 50.29; 51.19), bir kralın oğlunu kurtarmak için gönderilen bir elçiye (Keph 77.9) ve bir kralın evini inşa eden bir mimara (Keph 131.29) benzetilir. Yaşayan Ruh'un iki "oğul"una kral denir, yani Onur Kralı (Yaşayan Ruh'un ikinci oğlu) (Keph 80.5; 81.11; 82.26; 83.3; 87.32, 34; 88.2, 13, 20; 89.15; 91.23; 92.24; 93.24; 170.27, 28; 171.17; 172.10; PsBk II 2.9; 138.35) ve Zafer Kralı (Yaşayan Ruhun üçüncü oğlu) (Keph 91.27; 93.9; 113.31; 171.4, 21; 172.16; PsBk II 2.15; 138.46). Üçüncü Tecelli bağlamında Üçüncü Elçi, Görkemli Alemin Kralı (Keph 43.31), Bölgenin Kralı (Keph 82.18) ve “bu dünyaların” Kralı (PsBk II 138.62) olarak tanımlanır ve zanaatkarlarının eserlerini denetlemeye gelen büyük bir Kral ile karşılaştırılır (Keph 52.22, 30). Görkemli İsa da aynı zamanda kral ve Kurtarıcı (Keph 53.31), Azizlerin Kralı (PsBk I 161.19; PsBk II 41.5; 117.32; 151.1; 154.19; 155.13; 159.19; 169.13; 170.13; 174.9; 174.31), “yukarıdaki kral” (PsBk II 12.13) ve Kral Mesih (PsBk II 106.32), Yeni İnsanın Kralı olarak adlandırılan Işık Zihindir (PsBk II 153.18, 20). Mani bile, Mezmur kitabının yazarları tarafından “Kralımız, Paraklit” (PsBk I 177.28) ve “kutsanmış kralım” (PsBk II 15.1) olarak tanımlandığında müritlerinin kraliyet hayallerinden kaçamaz. Ancak Işık Peygamberi'nin zamanının yöneticileriyle karmaşık bir ilişkisi varmış gibi görünüyor. Part Kralı Artabanus'un yönetimi altında doğmuş (Keph 14.29), Pers Kralı Ardashir'in yönetimi altında büyüüp vahiy almış (Keph 14.29, 31; 15.25) ve görevinde Kral I. Şapur tarafından desteklenmişken (Keph 15.28, 31), Mani, onun “gerçeği”ni ortadan kaldırmaya çalışan bazı “dünya kralları” tarafından sert bir direnişle karşılandı (Keph 14.29, 31; 15.25). 101.3) ve sonunda 276/77'de “Aptal” Vahram tarafından idam edildi (PsBk II 15.27). “Batılı” Maniheizt metinler krallığı esas olarak ilahi ve aşkın tezahürleriyle tanımlarken, daha sonraki bağlamlardan gelen kaynaklar daha dünyevi bir tona sahip olabilir. Böğü Han, MS 762'de Maniheizm'i Uygur devlet dini olarak benimsediğinde¹⁹ hareket, iktidardakilerle tamamen yeni bir ilişki kurmaya başladı. Zulüm dönemlerinde yazılan Kıpti ve İran dilindeki daha önceki metinler kesinlikle 19 Klimkeit 1993, 169'dur.

--- SAYFA 135 ---

126 Timothy Pettipiece dünyanın yöneticileri hakkında kötümser. Örneğin, Kephalaion 6, Ateş Dünyaları Kralı'nın kötü niyetli ruhunun, “dünya kralları”nda, özellikle de yeniden ibadet eden mezhep²⁰ ile ilişkili olanlarda iş başında olduğunu algılamaktadır; bu, Sasani İran'ındaki Maniheizt kilisenin yaşadığı sıkıntıya açık bir göndermedir. Ancak daha sonraki Türkçe metinler, Klimkeit'e göre “krallardan beklenen erdem ve görevlerin, Işığın Babası olan Göksel Hükümdar'ın niteliklerinden türetildiği ve onunla ilişkili olduğu” kraliyet tasvirleri açısından zengin olabilir.²¹ Burada, Klimkeit, bu metinlerde diğer külliyatlarda bulunmayan bir dünyevi iyimserlik notu tespit etmiştir.²² Bu metinler, bu çalışmanın kapsamını biraz aşsa da, en azından Maniheizt tutumların krallık çoğunlukla içinde bulundukları dünyevi koşulların ve zamansal koşulların bir yansımasıydı. Anlaşılır bir şekilde, sıkıntı koşulları bir dizi görüşü doğururken, refah koşulları başka bir görüş ortaya çıkardı. Erken Hristiyanların Krallığa Yönelik Çeşitli Tepkileri Helenistik gelenekte, monarşi devletin en mükemmel biçimi olarak görülmeye başlandı.²³ Platon, Yasalar'da şöyle der: “Yüce güç, bilgelik ve ölçülülükle tek bir kişide birleştiğinde, o zaman ve akla gelebilecek başka hiçbir koşulda, doğa, en iyi yasalarla birlikte en iyi anayasaları doğurur” (4.712).²⁴ Özellikle İskender ve onun haleflerinden bu yana, Pers monarşisini örnek alan bir krallık biçimi ortaya çıktı. normatif yönetim biçimi olarak görülmektedir. Bu norm teorik olarak kralı Tanrı'ya benzer bir ajan olarak gören “Helenistik siyasi metafizik” tarafından destekleniyordu.²⁵ Özellikle Aristotelesçi inceleme De Mundo, Tanrı'yı dolaylı olarak dünyayı yöneten, gizli 20 Keph 33.13–17; Gardner 1995, 37. 21 Klimkeit 1993, 157. 22 H.-J. Klimkeit, “Maniheizt Krallık: Dünyanın Evinde Gnosis”, Numen 29 (1982) 28–30. 23 Deidre J. Good, Jesus the Meek King, Harrisburg, 1999, 40. 24 Platon, The Collected Dialogues of Plato, Edith Hamilton ve Huntington Cairns, eds. (Bollingen Serisi 71), New York, 1961, 1303. 25 Per Beskow, Rex gloriae: The Kingship of Christ in the Early Church, Stockholm, 1962, 191.

--- SAYFA 136 ---

“ve sicut rex...” 127, logos ise onun vekili veya satrapı olarak görev yapar.²⁶ Bu şekilde krallığın politik ve teolojik boyutları Yunan geleneği içerisinde iç içe geçmiş hale gelir. Helenistik teorisyenlere göre ideal kral, her ne kadar halkının koruyucusu (ster, euerget s), uyum yaratıcısı, bilge (sophos), cömert (philanthr pos) ve yüce gönüllü (megalopsuchos) olsa da, her şeyden önce galip gelen kişiydi.²⁷ Ancak erken Hristiyanlık geleneğinin gelişmesiyle birlikte, oldukça farklı bir krallık anlayışıyla karşılaşırız. Deidre J. Good'a göre, Jesus the Meek King adlı çalışmasında, ilk Hristiyan yazıları, özellikle de Matta İncili, İsa'yı, Yahudi ve Helenistik gelenekte uysal ve nazik bir hükümdarı çağrıştıran bir terim olan praus (Mt. 11:28-29) olarak tanımlar.²⁸ Matta'nın portresinde, İsa uzlaşmayı ve misilleme yapmamayı (5:19) öğretir; bu değerler “öfkeyi reddetme, düşmanlıktan geri çekilme ve saldırganlığa saldırganlıkla karşılık vermeyi reddetmek.”²⁹ Good, Matta'da praus kralı İsa ile korkak ve öfkeli yönetici Hirodes arasında bir karşıtlık olduğunu ileri sürer.³⁰ Bu karşıtlık Matta 21:6'da Yerusolim'e giriş sırasında İşaya 62:11'den alıntı yapıldığında ifade edilir: “Bak, kralın alçakgönüllü ve bir eşeğe binmiş olarak sana geliyor.” (NRSV). Topluluk düzeyinde, praotların değerleri, özellikle de bir zulüm durumuyla karşı karşıya kaldıklarında, sosyal uyumun önemli bir unsuru haline gelir.³¹ Görünüşe göre bu tür değerler, erken Hristiyan geleneğinin en eski katmanlarından bazılarının nüfuz etmiş. 26 Beskow 1962, 191. Aristoteles ayrıca Politika 3.14-18'de krallığın doğasını tartışır. 27 F. W. Walbank, “Monarşiler ve Monarşik Fikirler”, Cambridge Ancient History'de. Cilt 7.1, Helenistik Dünya, Cambridge, 1970, 75-83. 28 İyi 1999, 61. Bkz. Matta 21:4-5 ve Thomas İncili, logion 90: “İsa bana gelin dedi, ‘Çünkü benim boyunduruğum kolaydır, benim efendimiz yumuşaktır ve kendiniz için rahat edersiniz’” (The Nag Hammadi Library in English, James Robinson, ed., San Francisco, 1990, 136). 29 İyi 1999, 91-92. 30 Good 1999, 113. Bu karşıtlığın potansiyel olarak “gnostik” yorumu açıktır; İsa aşkın Tanrı'nın elçisi ve Hirodes de Demiurge'nin dünyevi gücünün temsilcisidir. Krallıkla ilgili yaygın görüşün benzer şekilde reddedilmesi Luka 22:25'te, İsa'nın öğrencileri arasında kimin en büyük olduğu konusunda çıkan bir anlaşmazlığa değindiği zaman ifade edilir: “Yahudi olmayanların kralları onlara efendilik eder; ve onlar üzerinde yetki sahibi olanlara hayırseverler denir. Ama sizin için durum böyle değil; daha ziyade aranızdaki en büyüğü en küçüğü gibi olmalı ve lider hizmet eden gibi olmalıdır” (NRSV). 31 İyi 1999, 94-111. Benzer değerler Kumran toplumunda da dile getirildi. Örneğin, Topluluk Kuralı uysallık, sabır ve merhamet gibi nitelikleri, yani toplum yaşamını “ahlaki ikilik bağlamında” geliştiren nitelikleri teşvik eder (Good 1999, 75-77). Bkz. Topluluk Kuralı (1QS), 4: “Bunlar onların

--- SAYFA 137 ---

Ancak daha sonraki ataerkil yazarlar, İsa'nın krallığı fikrini çeşitli yönlerde geliştirdiler. Per Beskow, daha sonraki Hristiyan düşüncesinde krallığa ilişkin dört ana akımı sıralamıştır: 1) Mesih'in krallığını alegorik olarak ruhun manevi efendisi olarak yorumlayan İskenderiye geleneği, 2) Mesih'in krallığının insani boyutunu vurgulayan Antakya geleneği, 3) Mesih'i Baba Tanrı'nın ikincil bir temsilcisi olarak gören Arius geleneği ve 4) Mesih'i Tanrı ve Kral olarak Baba ile özdeşleştiren İznik geleneği.³² Oğul'un Baba ile ortak-tözsellliğini vurgulamak amacıyla tipik olarak Baba için ayrılan pantokrat ve hupsistos gibi kraliyet terminolojisini Mesih'e aktaran kişi özellikle Athanasius'tu.³³ Ancak daha dünyevi bir düzeyde bu, tercih edilen yönetim ve din biçimleri³⁴ olarak monarşi ve tektanrıcılık arasında çizilen bir korelasyonu ve aynı zamanda Hristiyan teolojisinin yükselişinden sonra yeni bir siyasi durumla uyumlu hale getirilmesine yönelik bir eğilimi yansıtır. Konstantin.³⁵ Eusebius, Konstantin'in Tricennalia'sı Üzerine Konuşmasında bu gelişen ideolojiyi hatırlatıyor: Tanrı'nın tek doğan Sözü, başlangıcı olmayan çağlardan, Babasının krallığının ortağı olarak sonsuz ve sonsuz çağlara kadar hüküm sürer. Ve onun çok sevdiği, imparatorluk otoritesinin kaynağını yukarıdan alan ve kutsal unvanının gücüyle güçlü olan imparatorumuz, uzun yıllar boyunca dünya imparatorluğunu yönetmiştir. Yine, evrenin Koruyucusu, Babasının iradesine uygun olarak tüm gökyüzünü, yeryüzünü ve göksel krallığı emreder. Aynı şekilde, sevdiği imparatorumuz, yeryüzünde yönettiği kişileri yegâne yiğit olana getirerek ve Sözü kurtararak, onları kendi krallığının tebaası haline getirir.³⁶ Dünya, insanın kalbinin aydınlanması ve gerçek doğruluğun tüm yollarının onun önünde düz olması ve Tanrı'nın yasalarının korkusunun kalbine aşılması için: alçakgönüllülük, sabır, bol hayırseverlik, sonsuz iyilik, anlayış ve zeka ruhu. . .” (İngilizce Ölü Deniz Parşömenleri, G. Vermes, tr., Londra, 1987, 65). 32 Beskow 1962, 212-294. 33 Beskow 1962, 277. 34 Beskow 1962, 245ff. 35 Beskow 1962, 313. 36 J. Stevenson, ed., A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337, Londra, 1992, 367.

--- SAYFA 138 ---

“ve sicut rex...” 129 Çıkarımlar ve Sonuçlar Erken Hristiyan geleneğinde İsa'nın krallığına ilişkin çeşitli yorumların mevcut olduğu gerçeği göz önüne alındığında, AA gibi tartışmalı bir metinde birbiriyle çelişen kavramların yansıtıldığını görmek şaşırtıcı değildir. Sonuçta bu metin, erken Hristiyan hareketinin kesinlikle farklı iki kanadı arasında süregelen bir tartışmaya tanıklık ediyor. Özellikle, Archelaus'un çağrıştırdığı muzaffer kral olarak İsa anlayışı daha sonraki İznik ve İznik sonrası teolojik eğilimlerle devamlılık içindeyken, onun karikatürleştirdiği ve eleştirdiği Maniheizt konumun köklerinin daha önceki Yeni Ahit geleneklerine dayandığı görülüyor. Örneğin, Maniheizt kozmolojiye göre, Işık Kralı, karanlık istilaya başlangıçta şiddetli önlemlerle değil, akıllı taktikler ve şefkatle karşılık verir, kendisinin kısmen fethedilmesine izin verirken aynı zamanda bir kurtuluş planını harekete geçirir. Örneğin, İlk İnsan kendisini Karanlığın Oğulları'na yiyecek olarak verirken -bir tür fedakarlık- Yaşayan Ruh ve Elçi tarafından kullanılan önlemler, kendini açığa vurma ve ilahi güç ve güzelliğin etkileyici gösterileri biçiminde, büyük ölçüde şiddet içermez. Bu şekilde, Işık Kralı'nın karşı önlemlerinin, ilk Maniheizt kilisenin etik hassasiyetlerinin çoğunu aldığı İncillerde anlatılan değerlerle daha uyumlu olduğu görülebilir. Bu tür değerler, çilecilğe ve ışık parçacıklarının şiddet içermeyen özgürleştirilmesine vurgu yapan Maniheizt toplum yaşamının koşullarına da yansır. Daha önce gösterildiği gibi, krallık ve dünyevi otoriteye ilişkin Maniheizt görüş, kilisenin deneyimleriyle şekillenmişti. Bu nedenle, kronik zulümden mustarip olan Maniheiztlerin, praut'un değerlerini zalimlerin şiddetine karşı meşru bir tepki haline getirmeleri anlaşılır bir durumdur. Böylece, öyle görünüyor ki, AA bağlamında, krallığın doğası hakkında, biri İsa'nın muzaffer hükümdar olduğu ana akım Archelaus geleneği tarafından onaylanan, diğeri ise Tanrı'nın uysal ve acı çeken bir kral olduğu daha ilkel gelenek tarafından desteklenen, krallığın doğası hakkında birbiriyle yarışan iki erken Hristiyan görüşünü algılayabiliyoruz. Bu karşıtlık, sonuçta acıya, topluluğa ve zulme karşı farklı tutumları ortaya çıkaran iki farklı erken Hristiyan değerleri dizisine bir göz atmamızı sağlar.

--- SAYFA 139 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 140 ---**

DOKUZUNCU BÖLÜM KUTSAL ANTİTEZLER, ADDA VE ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ Jason BeDuhn Archelaus'un Eylemleri'nin (bundan sonra AA olarak anılacaktır) 44 ve 45. bölümlerinde yer alan, yakın bir kasabadaki Hristiyan bir rahipten Archelaus'a yazdığı iddia edilen bir mektuptur. Mani'nin öğretilerini Turbo'nun aktardığı raporda (AA 6-14) ve Mani ile Archelaus arasındaki iki tartışmada (AA 15-33 ve 54-59) olduğu gibi, bu mektubun arkasında da bağımsız bir kaynak var gibi görünüyor. Mektup, Mani'nin Eski ve Yeni Ahit arasındaki çelişkiler ve uyumsuzluklara ilişkin öğretisinin ikinci el bir özeti şeklini alıyor. Konunun bu şekilde ele alınışı ile Mani'nin Archelaus'la ilk tartışmasında bulunanlar arasındaki ilişki nedir? AA 44-45 tartışmalarla aynı kaynaktan mı çıkıyor? Eğer o materyalden bağımsızsa nasıl bir kaynağa dayanıyor? Kutsal Kitap tefsiriyle ilgili Maniheizt öğretiye güvenilir bir tanık mıdır ve Maniheizt doktrininin bu kısmına dair anlayışımıza yeni bir şey katabilir mi? Bunlar bu bölümde ele alınacak sorulardır. AA 44-45'teki Metinsel ve Kaynak Sorunları AA 15ff'de Archelaus'la yapılan iki tartışmada Mani'nin sözlerinin arkasında Maniheizt bir kaynağın bulunduğuna inanmak için nedenler bulduk. ve AA 54ff.1 Bu iki tartışma arasında düzgün bir şekilde bölünmüş konular, Mani'nin AA 5'te Marcellus'a yazdığı mektupta gündeme getirdiği iki meseleyle eşleştikten, Mani'nin bu iki meseleyi açıklamasını sağlayan kaynağın, Hegemonius tarafından parçalara ayrılan ve kamusal bir tartışma kurgusunda kullanılan ve böylece ona Mani'nin iddialarını tek tek çürütme fırsatı veren mektubun kendisi olması kesinlikle mümkündür. O halde AA'nın (44-45) ara bölümlerindeki Maniheizt materyalden ne anlamalıyız? Bu malzeme bileşimsel olarak ayrılmıştır ve 1 Bu cildin Altıncı Bölümüne bakınız.

--- SAYFA 141 ---

132 Jason Beduhn, iki tartışmanın içeriğini farklı bir şekilde kullandı. Hala Mani'ye atfedilmesine rağmen, Archelaus'un Carchar/Kaschar'ına komşu bir kasabadan bir Hristiyan rahibin sözde mektubu aracılığıyla bildirilmektedir. Mani'nin görüşleri yalnızca yeniden ifade edilmiş ve piskoposun ön çürütmesi verilmiştir. AA'ya verdiğimiz çeşitli ifadeler, çalışmanın bu bölümünün Yunanca ve Latince versiyonları arasında önemli farklılıklar olduğunu gösteriyor. Latince AA'nın düzenlendiği ve sıkıştırıldığı gerçeği L. Traube tarafından tespit edilmiştir.² Yunanca versiyona tanıklarımız öncelikle Epiphanius ve Kudüslü Cyril'dir ve bunlar açıklayıcı ve seçicidir. Epiphanius, Tryphon adında bir rahibin Diodoris adlı bir kasabadan yazdığını anlatırken, Latince versiyonda rahibin adı kasabanın adıyla birleştirilir.³ Epiphanius ayrıca Archelaus'un rahibin mektubuna kendisine ait "iki logoi" ve onun gelişini bekleme talimatıyla yanıt verdiğini aktarır. Ancak Latin AA'da bu ayrıntıların bir kısmı eksik. Epiphanius'un AA 44-45'e paralel gerçek içerikten alıntı yapmasına gelince, bunların bir kısmı yersizdir ve görünüşte Mani ile Archelaus arasındaki ilk tartışmaya entegre edilmiştir (ikinci tartışma hakkında hiçbir şey bilmiyor gibi görünmektedir). AA 44.8'in içeriği, bazı ayrıntılarda farklılıklar olsa da, Epiphanius'ta sırasıyla AA 15.7 ve 15.12'deki içerik alıntıları arasında yer almaktadır. Cyril'in görünüşte AA'dan gelen benzersiz içeriğinin Latince versiyonla (AA 15.7 ve Epiphanius, Pan. 66.66.1 ve 66.68.1'de bulunan 2 Korintliler 4:4'ten alıntı) temas ettiği ilk tartışmadaki nokta tam olarak budur. Daha sonra, ilk tartışmanın geri kalanı için Latince AA'da bulunan tartışma düzenine döndükten sonra, Latince'de bulunmayan önemli eklemelerle birlikte AA 44'e paralel başka bir malzemeye ulaşır (örn. Pan. 66.81.1: Haggai 2:9'dan alıntı; Pan. 66.82.1: Yuhanna 5:17'den alıntı; Pan. 66.83.2: Mani'den alıntı yaparak, "İyi bir Kanun Tanrısı! Mısırlıları şımarttı, Amoritleri, Girgaşileri ve diğer ulusları kovdu ve topraklarını İsrail çocuklarına verdi. Eğer 'Gözetmeyeceksin' derse, onlara başkalarının topraklarını nasıl verebilir?"), Latince "Neden daha fazla örnek vereyim?" (AA 45.1), kuşkusuz biraz konu dışı.⁴ 2 Traube 1903. 3 Lieu in Vermes, 9 4 "Mani, 'Ruhun beden olmadan kurtarıldığını biliyorum. Çünkü Havari bunu öğretiyor,' diyor, 'şu sözlerle, 'Aslında aranızda zina olduğu bildiriliyor.' diyerek başka bir metin daha tanıtıyor. . . Ben, bedenlen yokken, ruhen var olduğum için, siz ve Rab bir araya toplandığınızda, bu eylemi yapan kişiyi zaten yargılamış bulunuyorum.

--- SAYFA 142 ---

İncil'deki antitezler, addalar ve ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ 133 Daha sonra alıntılarını AA 45'ten alınan birkaç unsurla bitirir. Epiphanius hiçbir zaman bu materyallerden herhangi birinin Tryphon ile Archelaus arasındaki mektuplaşmalara ait olduğunu belirtmez. Yunan tanıklarla Latince metin arasındaki bu farklılıklar, mektubun bağlamına göre kabalığını vurgulamaktadır. Archelaus'a mektupta Mani'nin komşu kasabada gündeme getirdiği asıl meselenin Eski ve Yeni Ahit arasındaki çelişki olduğu bildirilmiş olmasına rağmen, Tryphon'a yazdığı yazılı cevapta bu meseleye bütünüyle cevap vermeyi seçmesi tuhaftır. Archelaus şahsen ortaya çıktığında, konu hakkında tek kelime bile söylemez, bunun yerine Kristoloji konusunu Mani'nin Kaschar'da Marcellus'a yazdığı önceki mektubundan ele alır. Mani'nin mektubunda bahsedilen ikinci konu Kristoloji olduğundan ve karşıtlar arasındaki ilk tartışmada ele alınmadan bırakıldığından, ikinci tartışmanın materyalinin Hegemonius'un orijinal kaynağındaki daha önceki materyalin hemen ardından geldiğini görmek için her türlü neden vardır. Ancak Mani ile Archelaus arasındaki iki tartışma çoğunlukla Mani'nin Marcellus'a yazdığı mektupta ortaya çıkan iki meseleyle (yani düalizm ve Kristoloji) ilgili olsa da iki ek konuya da biraz dikkat çekiyorlar: (1) Mani'nin Tanrı'nın elçisi olarak otoritesi ve (2) Eski Ahit'in eleştirisi. Mani'nin ilk ikisinde ikna edici olabilmesi için bu son iki noktayı oluşturması gerektiği açıktır. Yalnızca bir kutsal metin yorumcusu olarak kendi otoritesini kanıtlayarak ve Yeni Ahit'i Eski Ahit'in yorumlayıcı matrisinden kurtararak kendi konumunu kanıtlamayı umabilir. Archelaus'la yapılan tartışmada (en azından Latince versiyonunda) Mani, Eski Ahit'e yönelik eleştirisini, böyle bir eleştiri taşıyor gibi görünen Yeni Ahit pasajlarından alıntılarla sınırlandırıyor. Eski ve Yeni Ahit pasajları arasında belirli karşıtlıklar öne sürmekten hoşlanmıyor. Tryphon'un Archelaus'a yazdığı mektupta Mani'nin bu tür antitezlerle başladığı ve ardından Eski Ahit'i eleştiren Yeni Ahit pasajlarına odaklandığı bildirilir. Mani'nin tartışmada söyledikleriyle Tryphon'un aktardıkları arasında örtüşen birkaç nokta var. Tartışmada Mani, Eski Ahit'e yönelik saldırısını Luka 16:16 ile başlatıyor. Çarpıcı bir şekilde, bu ayet Tryphon'un raporunun sonuna doğru geçiyor. Galatyalılar 2:18 ve benim ruhumla birlikte, Rab'bin gününde ruh kurtulsun diye, böyle birini bedeni yok etmek için Şeytan'a teslim etmeliyim" (1 Korintliler 5:1-5). Fakat bedenin yok edilmesi, onun tamamen yok olması anlamına gelir. Eğer şeytanın aracılığıyla insan hiçe indirgenirse ve ruh kurtarılsa, bedenlerin veya etin dirilişi ve ruhun kurtuluşu hâlâ nasıl olabilir?" (Epiphanius, Pan.66.86.1-2).

--- SAYFA 143 ---

134 jason beduhn 2 Korintliler 3:6f. her iki yerde de yer alıyor (ikinci pasaj tartışmada iki kez ve Tryphon'un raporunda bir kez). Mani'nin Archelaus'la yaptığı tartışmada söyledikleri ile Tryphon'un Mani hakkında aktardıkları arasındaki bu temas noktaları göz önüne alındığında, Hegemonius'un Tryphon'un mektubunda kullanmak üzere ana kaynağından bir parça çıkarmış olduğu göz ardı edilemez. Ancak Hegemonius genellikle kaynakları konusunda daha fazla hamarattır; aralarındaki fazlalıklara ve çelişkilere aldırış etmeden onları büyük, zar zor sindirilmiş parçalar halinde bırakır. Üstelik bu çıkarmaların amacı ne olabilir? Eğer konuları açık bir şekilde ayrı tutmak istiyorsa, neden Eski Ahit ile ilgili herhangi bir tartışmayı tartışmanın içinde bıraktı? Tryphon'un mektubunu, Mani'nin kasabadan kasabaya giderken yaptığı tartışmanın daha iyi bir özeti haline getirmek için neden dört konunun tamamından parçalar çıkarmıyoruz? Tryphon'un raporundaki tek konu neden Eski Ahit'in durumudur? Şimdilik bu soruları cevapsız bırakarak, olası ilk senaryo olarak AA 44-45'teki materyalin Hegemonius'un tartışmalarda da yararlandığı ana kaynağın bir kısmını temsil ettiğini kabul edebiliriz. Ama diğer olasılıkları da düşünmek lazım. Eğer Tryphon'un mektubu Hegemonius'un tartışmalarda kullandığı kaynaktan bağımsız bir kaynağı temsil ediyorsa bu nasıl bir kaynak olabilir? Mektubu muhtemelen iddia ettiği gibi kabul edebiliriz; üçüncü yüzyıldan kalma bir Hristiyan rahipten bölgesel bir yetkiliye gönderilen, bölgedeki Maniheist misyonerlik çalışmalarını anlatan, belki de AA'ya entegre edilmesi için biraz düzenlenmiş bir mektup. Hegemonius, gönderenin ve alıcının kimliklerini değiştirmiş olabilir ve ayrıca mektubu anlatısına yerleştirmek için Maniheist misyonerin Mani'nin kendisi olduğunu da eklemiş olabilir. Üçüncü bir olasılık, Hegemonius'un Tryphon'un mektubunun kurgusunu yaratmış ve içine, muhtemelen Archelaus'un AA 46-51'deki yazılı cevabına atfedilen yanıtları da içeren, Maniheist argümanların bir kataloğu olarak erken bir Hristiyan tarafından derlenen daha az dramatik bir kaynaktan materyal yerleştirmiş olmasıdır. Dördüncü olasılık, Hegemonius'un, Hristiyan röportajının aracılık etmediği bir Maniheist kaynağa doğrudan erişiminin olmasıydı; bu durumda Archelaus'un yazılı yanıtları, tıpkı tartışmadaki sözlü yanıtlar gibi, Hegemonius'un kendi kompozisyonu olacaktı.5 5 Madeleine Scopello, her ne kadar özel olarak AA 44-45'e atıfta bulunmasa da, bir bütün olarak AA'nın kısmen Mani'nin Thesaurus'unun çürütülmesi olarak oluşturulduğunu öne sürdü. Özellikle AA'nın "Gerçek hazine..." diye başlayan başlığına dikkat çekiyor ve

--- SAYFA 144 ---

İncil'deki antitezler, adda ve ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ 135 Bu noktada Kudüslü Cyril'in kanıtlarını getirmemiz gerekiyor. Cyril, AA'ya dair ilk tanışımızdır ve onun kullanımı, AA'nın oluşumuna ilişkin bir tarih sunmaktadır. Altıncı dini ders dersinde Cyril, AA'nın çeşitli bölümlerinden materyal seçiyor. Ancak konu yine onun tarafından AA'dan alındığı iddia edilen Eski Ahit'e yönelik Maniheist saldırılar konusuna geldiğinde bir sorunuz var. Cyril'in bahsettiği şeylerin neredeyse tamamı AA'nın Latince versiyonunda bulunmuyor. Sadece 2 Korintliler 4:4'e yaptığı atıf, Mani'nin Archelaus'la ilk tartışmasında yaptığı atıfla eşleşiyor (AA 15). Cyril, Maniheistler tarafından eleştirilen ve Latince AA'da hiç bahsi geçmeyen dört Eski Ahit pasajı tespit eder (Tesniye 4:23f.; Tesniye 32:22; 1 Sam 2:6; İşaya 45:7). Ancak Traube'nin gösterdiği gibi Cyril, bu materyalin AA'dan geldiğini ve aslında Mani ile Archelaus arasındaki kamusal tartışmanın bir parçası olduğunu öne sürüyor. Cyril'in tartışmaya ilişkin kısa özeti Latin AA'da bulunan hiçbir şeyle eşleşmiyor. Bu metinde Archelaus'un Mani'nin Eski Ahit'ten yaptığı bazı eleştirel alıntılara verdiği yanıt hakimdir, ancak bu alıntılar şu anda Latince AA 44-45'te bulunmamaktadır; Mani'nin Eski Ahit'ten alıntı yaptığı bildirilen tek yer tüm çalışmadır. Archelaus, Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki uyumu gösteren karşı tezler sunuyor. Cyril bu tartışmayı Mani ile Archelaus arasındaki tartışmanın ayrılmaz bir parçası olarak ele aldığından, ilk hipotezimizle uyumlu olarak, onun AA versiyonunun kamusal tartışmanın içinde bu tür materyali içerdiği ve bunun ayrılarak Latince'nin arkasında duran bir sonraki versiyonda Tryphon'un mektubunun oluşturulmasında kullanıldığı ileri sürülebilir. Ancak böyle bir öneriyi desteklemek için AA 44-45'te Cyril'deki referanslarla eşleşen bir şeye ihtiyacımız var; Cyril'in tartışmadan alıntı yaptığı materyalin Tryphon'un mektubundaki Latince AA'da yer aldığını gösteriyor. Durum böyle değil. İşleri daha da karmaşık hale getirmek için, Yunanca versiyona ilişkin diğer tanışımız Epiphanius, Tryphon'un mektubunun önündeki AA versiyonundan alıntı yapıyor; dolayısıyla Epiphanius, mektupta şu anda bulunan içeriğin çoğunu sanki Mani ile Archelaus arasındaki tartışmadan alınmış gibi aktarıyor gibi görünse bile, Latince redaktörün bir icadı olamaz. Bu nedenle, Cyril'in Hegemonius'un anlatısının hangi kısmından alıntı yaptığı, AA'da yazarın bildiği Mani'nin diğer eserleri arasındaki Thesaurus'a yapılan referansın neden böyle olması gerektiği bir sır olarak kalıyor (Scopello 2000, 530-532).

--- SAYFA 145 ---

136 jason beduhn, Latin AA'da korunanlarla çok az örtüştüğü ve hangi nedenle ikincisinde yer almadığı. AA hakkında sahip olduğumuz mevcut bilgilerle, editoryal bu soruları yanıtlamayız. AA'nın kaç redaksiyondan geçtiğine karar veremiyoruz; ve bu durum Hegemonius'un orijinal kompozisyonunun ardındaki kaynakları belirleme çabalarımızı zorlaştırıyor. Kısım kamuya açık tartışmalarda, kısım Tryphon'un mektubunda, kısım de AA'nın dördüncü yüzyıl Yunan Hristiyan yazarları tarafından bilinen ancak hayatta kalan Latince versiyonunda eksik olan bazı kısımlarında, İncil'e ilişkin bir eleştiri ve antitez yığısıyla baş başa kaldık. Bu nedenle, bir bütün olarak AA'dan bir an geriye gitmemiz ve tematik olarak bağlantılı bu materyalin akışını, aynı konunun zamanın Maniheist ve Maniheizm karşıtı kaynaklarındaki diğer tedavilerine kadar takip etmemiz gerekiyor. AA için Olası Bir Kaynak Olarak Adda'nın Antitezleri 44-45 Roma'nın batısındaki Maniheist misyondaki en önemli isim, Faustus tarafından "kutsal babamız Maniheus'tan bu yana ilgimizi hak eden tek öğretmen" olarak kabul edilen Adda, veya Addai veya Adimantus'tur (c. Faust 1.2).⁶ Onun adı, Hristiyan Maniheist karşıtı polemikçiler arasında sıklık açısından Mani'den sonra ikinci sırada yer almaktadır.⁷ Biliyoruz Maniheist kaynaklardan onun Suriye'de aktif olduğu ve Palmira'nın yükselişi sırasında (M.S. 260-272 civarı) İskenderiye'ye kadar ulaştığı anlaşılmaktadır.⁸ Bu anlatımlar onun hem bizzat hem de kendi besteleri aracılığıyla dinler arası tartışmalara katıldığını vurgulamaktadır.⁹ Kark de B t Selk'in (Kerkük, Yukarı Küçük Zab nehri üzerindeki B t Garmai'nin idari merkezi) şehitlik eylemlerinin şunu bildirmesi dikkate değer: Adda(i), Abzakya ile birlikte 261/2'de bu kasabada din propagandası yaptı.¹⁰ Kasaba, güçlendirilmiş 6 Faustus'un kendi eseriyle aynı genel adı taşıyor, kısım Adimantus'a yönelik Hristiyan eleştirisinin bir reddiyesi olarak yazılmış gibi görünüyor, ancak AA'nın kendisinin argümanlarına doğrudan bir yanıt olarak kabul edilecek kadar yeterince dahil olamıyor. ⁷ Bkz. Lieu 1994, 236 (Yedi Bölüm) ve 239 (Uzun Formül). ⁸ Bu konu hakkında bkz. Jürgen Tubach, "Add und die Schwester der Königen von Palmyra," *Altorientalische Forschungen* 23 (1996) 195-208. ⁹ Gasparro 2000, 547, Sundermann 1981'den alıntı, 2.5, satır 170-187; 3.1, satır 346-358; 3.2, satır 361-395; 3.3, satır 450-480. ¹⁰ P. Bedjan'daki pasaj (orijinal Süryanice), ed., *Acta Martyrum et Sanctorum* (Paris, 1890-1897), Cilt. II, 512.9-14) (Almanca olarak) G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (AKM VII, 3; Leipzig, 1880), 46'da geçmektedir ve onu takip etmektedir.

--- SAYFA 146 ---

İncil'deki antitezler, addalar ve AA'nın anlatı ortamının arkasında durabilecek bölge genelinde kullanılan yerleşim.11 AA'nın kendisi Adda'yı bölgenin Maniheist misyonu içinde önemli bir otorite olarak tanımlar (AA 4.3, 64.4);12 orijinal Yunanca versiyonu görünüşe göre hikayesini Gallienus zamanında (ve dolayısıyla 268'den önce) anlatmaktadır. Maniheist kilise tarihinin parçaları bu bilgiyle uyum içindedir; Adda, Odenath'ın hala hayatta olduğu bir zamanda (aynı şekilde 268'den önce) Palmira sarayında yer alır.13 Adda'nın en iyi bilinen eseri, Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki çelişkili değerleri ve bakış açılarını gösteren, bir dizi İncil antitezini içeren Eski Ahit'in bir eleştirisidir (Augustine, c. Adim, passim ve c. Adv. bacak ve proph., 2.12.41). Bu, Tryphon'un Archelaus'a yazdığı mektubun özel konusu olduğundan, Adda'nın kitabının doğrudan veya ikinci el olarak AA 44-45'in arkasında durması mümkündür. AA 44-45'te ortaya çıkan antitezleri Adda'nın çalışmasında yapıldığı bilinenlerle karşılaştırarak bu hipotezi test etmek basit bir konudur. Adda'nın Antitezleri için kaynaklarımız şunlardır: (1) Augustine'in kendisinin de kabul ettiği Contra Adimantum (Retr. 1.22; C. Adv. leg. et proph. 2.12.41-42) eksiktir, (2) Augustinus'un vaazlarında ve De Gen. c. manich. ve C. Adv. bacak. ve proph., (3) Faustus, Fortunatus, Felix ve Secundinus gibi Maniheist yazarlar/konuşmacılar tarafından kullanılan İncil'deki antitezler (Augustine'in bazılarının izleri açıkça Adimantus'a kadar uzanır) ve (4) Bostralı Titus'un Maniheizm karşıtı incelemesindeki imalar, eğer Photius tarafından aktarılan, Kadıköylü Herakleon'un beyanına güvenebilirsek, Titus "Addas'ın kitaplarına karşı yazdı."14 İncil'deki antitezlere ilişkin kaynaklarımız, kasabada devam eden Maniheist varlığına gönderme yapıyor, 47, 49-50. Bu şehit eylemlerinin güvenilirliği hakkında bkz. J.-M. Fiey, "Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Bét Sl h," *Analecta Bollandiana* 82 (1964) 189-222. Ayrıca bkz. H. J. W. Drijvers, "Erken Süryanice Konuşan Hristiyanlıkta Gerçekler ve Sorunlar," *Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 2 (1982), 161. 11 Bkz. Lieu 1994, 45. 12 AA 13.4, Thomas'ı Suriye'ye ve Hermas'ı Mısır'a atayarak misyonunu 'doğu'ya yerleştirir. AA 64.4-6 (kısa bir Mani biyografisinin bir kısmı) Adda'yı İskitya'ya (bazı elyazmalarında 'Suriye' yazmasına rağmen), Thomas'ı Mısır'a (Lycopolis'li İskender'in ifadesine uygun olarak) ve Hermas'ı Mani'nin arkadaşı olarak atar. 13 So 18222 ve So 18223 (Sundermann 1981, 3.3, satır 441-515). 14 Gasparro, 549. Gasparro, Titus'un Addas da dahil olmak üzere Maniheist kaynaklarından elde ettiği Maniheist mitolojik materyali inceleme konusunda mükemmel bir iş çıkarıyor, ancak Titus'taki İncil'deki antitezlere dikkat etmiyor. İkinci görev artık Nils Arne Pedersen'in (Pedersen 2004) kapsamlı bir çalışmasının konusu olmuştur; Pedersen, Titus'un AA'yı kaynak olarak mı kullandığı yoksa birincil olarak onunla paylaşım paylaşmadığı konusunda belirsizliğini korumaktadır.

--- SAYFA 147 ---

138 AA'daki Jason Beduhn materyalleri (1) AA'nın Latince elyazmalarında bulunanları ve (2) Cyril ve Epiphanius gibi Yunan AA'nın ifadelerinde bulunanları içerir. Bu iki malzeme grubu arasındaki örtüşme şu şekildedir (yıldız işaretleri özellikle AA 44-45 ile örtüşmeyi işaret eder): 1. c. Adım. 5, Yaratılış 1:26 ile Yuhanna 8:44, Matta 3:7 ve 23:33'ü karşılaştırarak, Yuhanna 8:44'ün AA 15 ve 33'teki kullanımıyla karşılaştırılacaktır. 2.* c. Adım. 8, Mısır'dan Çıkış 21:24 ile Matta 5:38ff arasındaki karşılaştırma, AA 44 ile karşılaştırılacak ve ayrıca Titus 3:76-77, c. Faust. 19.3 ve Kıpti Mezmur Kitabı 195.16. 3.c. Adım. 9, Yaratılış 3:4, 3:13 vb. ile Yuhanna 1:18 ve 5:37f. ayetlerini karşılaştırarak Yuhanna 5:37f'nin kullanımıyla karşılaştırılmıştır. AA 5 ve 54'te; bkz. ayrıca Augustine, Gen. c. Adam. 1.17.27 4.* c. Adım. 12, Yas. 12:23'ü Matta 10:28 ve 1 Korintliler 15:50 ile karşılaştırarak, AA 54'teki Matta 10:28'in kullanımıyla ve AA 45'teki 1 Korintliler 15:50'nin kullanımıyla karşılaştırılacaktır (ayrıca bkz. Epiphanius 66.87.1), ayrıca Titus 4:97, c. Kale. 1.19 ve Kıpti Mezmur Kitabı 121.9 5. c. Adım. 13, Yas. 4:23f ile çelişiyor. Markos 10:17f'ye, Tesniye 4:23f'ye yapılan atıfla karşılaştırılacak şekilde. Cyril'in altıncı din dersi dersinde. 6.* c. Adım. 19, Özdeyiş 22:2'yi Matta 5:3 ve Luka 6:24'le karşılaştırarak AA 44'le karşılaştıran ve ayrıca c. Faust. 5 ve Tebessa Kodeksi 5 ve 9. 7.* c. Adım. 22, Sayı 15:32-35 ile Matta 12:1ff arasındaki zıtlık. ve par., AA 44 ile karşılaştırılacak ve ayrıca c. Faust. 32.5. 8.c. Adım. 26, Amos 2:3-6'yı Matta 7:17-19 ile karşılaştırarak, Matta 7:17-19'un AA 5 ve 15'in yanı sıra c'deki kullanımıyla karşılaştırılacaktır. Kale. 14, c. Fel. 2.2 ve Kıpti Mezmur Kitabı 134.11, 17ff. 9.c. Adım. 27, İşaya 45:7'yi Matta 5:9'la karşılaştırarak, Cyril'in altıncı din dersi dersindeki İşaya 45:7'ye yapılan göndermeyle karşılaştırılmıştır. 10.* Hag 2:8'in, Adimantus tarafından Augustine, Vaaz 50'de yapılan, Luka 16:9 ve 1 Tim 6:10 ile karşıtlığı, Hag 2:8'in Epiphanius tarafından Yunanca AA'dan alınan Matta 5:3 ile karşılaştırılması, Panarion 66.81.1 11.* Mısır'dan Çıkış 12:35f'ye yapılan atıf. Eski Ahit'teki itibarsız eylemlerin uzun listesinin bir parçası olarak M.Ö. Faust. 22.5, AA 44'teki aynı pasaja yapılan bir gönderme ile karşılaştırılacaktır. Maniheist kaynaklar (bkz. özellikle 146-157); ancak Titus'un Adda'nın (185) çalışmasını doğrudan kullanması konusunda şüpheler uyandırır.

--- SAYFA 148 ---

İncil'deki antitezler, Adda ve ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ 139 Böylece, AA'nın İncil'deki antitezleri ile Adda'nın çalışmasındaki antitezler arasında on bir noktada örtüşme gösterilebilir. Her ne kadar bu on bir örtüşme noktası AA 44-45 ile sınırlı olmasa da (on bir tanesinden yalnızca yedisi orada bulunuyor), AA 44-45'te ortaya atılan antitezlerin her birinin Adda'nın çalışmasında bulunanlarla özdeşleştirilebilmesi dikkat çekicidir. Cyril'in bildirdiği antitezler AA 44-45 ile aynı kaynaktan türetilmiş olsaydı, bu materyalin Adda ile toplam sekiz eşleşmesi olurdu. Bu, Hegemonius'un Adda'nın kompozisyonuna doğrudan erişimi olduğu anlamına gelmez. Başka bir Manicinin ya da Hristiyan bir polemikçinin özetini kullanıyor olabilir. Ancak her iki durumda da, Adda'nın İncil'deki antitezleriyle kanıtlanmış örtüşmelere dayanarak, AA materyali üzerinde, onun yalnızca Hristiyan polemikçiler tarafından icat edilen saman adam argümanını değil, gerçek Maniheist İncil eleştirisini temsil ettiğine dair yenilenmiş bir güvenle çalışabiliriz. Ancak incelememizi AA 44-45'teki materyale yoğunlaştırdığımızda, kaynaklarının olası tespiti konusunda ilgi çekici bir değişiklik karşılıyoruz. Tryphon'un anlatımındaki Yeni Ahit alıntıları, kapsam bakımından Mani'nin Archelaus'la yaptığı tartışmalarda bulunanlardan farklıdır. İkincisinde Mani, müjde materyalinin tümünün ve Pavlus'un cemaatlere yazdığı mektupların yanı sıra Pastoral ve Katolik mektuplardan yararlanırken, AA 44-45'te alıntılarını Matta ve Luka İncillerinde ortak olan pasajlarla veya Pauline'in cemaat mektuplarının çekirdek külliyatıyla sınırladığı bildirilir. Daha yakından incelendiğinde, müjde malzemesinin tamamının yalnızca Luka'dan alınabileceği ortaya çıkıyor. Mani birdenbire AA'nın bu iki bölümünde Markionite kanonunu kullanıyor. Bu keşif bizi genel olarak Maniheizm ile Markionizm arasındaki ilişkiye, özel olarak da Kutsal Kitap'taki antitezlerle ilgili uygulamalardaki yakın ilişkiye biraz daha yakından bakmaya teşvik ediyor. Harnack'tan bu yana, haklı olarak Adda'nın Antitezler kitabının, Marcion'un bir yüzyıl önceki orijinal Antitezler kitabının gözden geçirilmiş bir baskısından biraz daha fazlası olduğu varsayılmıştır.15 Görünüşe göre revizyon gerekliydi çünkü Marcion, Hristiyan kutsal kitabı olarak yalnızca Luka İncili'ni ve Pavlus'un cemaat mektuplarını aktarmıştı. Maniciler, Markan 15 Harnack 1924, 97*, 219*, 292*, 349*-350*'yi içeren bir müjde de dahil olmak üzere daha geniş bir Hristiyan kutsal yazıları dizisini kabul ettiğinden.

--- SAYFA 149 ---

140 jason beduhn ve Johannine materyalleri¹⁶ ve Pavlus'un pastoral mektupları, Adda'nın Eski Ahit'le Marcion'un peşinde koştuğundan daha büyük bir tezat oluşturmaları gerekiyordu. Adda'nın Augustine'in c. Adım. Marcion'un projesinin, Yeni Ahit'in Marcion tarafından kabul edilmeyen kısımlarından alınan materyallerle Maniheist bir şekilde genişletildiğini gösteriyor. Ancak AA 44-45'te sunulan antitezler, daha küçük Markionite kanonuna bağlı kalarak böyle bir genişlemeyi yansıtmamaktadır. Gerçekten de alıntı yapılan pasajların çoğunluğunun Marcion'un Antitheses'inde kullanıldığı biliniyor, bu da aşağıdaki AA 44-45 İncil alıntıları listesinde görülebileceği gibi: 1. Mt 5:17, Archelaus tarafından tanıtılmış ve Mani tarafından reddedilmiştir. Karşılaştıran Tertullian, Av. Marc. 4.7ff., 5.14 ve c. Faust. 17.1, 18.1, 19.1. 2. Luka 6:20, Özdeyiş 22:2'ye karşı Harnack, Marcion'da bu antitezi kısmen Maniheist kanıtlara¹⁷ dayanarak ama aynı zamanda Tertullian'ın yorumunun imalarıyla da dahil eder: Adv. Marc. 4.14.18 Luka 6:20, c'deki Özdeyiş 6:11 ile karşılaştırılmaktadır. Adım. 19 (krş. c. Faust. 5; Teb. Kod. 5). 3. Luka 14:33, Özdeyiş 22:2'ye karşı Markion kaynaklarında, Luka 14:33, Mısır'dan Çıkış 12:35.19 ile karşılaştırılmaktadır. 4. "Komşunuza ait olana göz dikmeyin" (kesin alıntı bilinmiyor) ve Çıkış 12:35, Markion kaynaklarında Çıkış 12:35, Luka 6:29b, 9:3 ile karşılaştırılmaktadır. 14:33 (Adem. 1.10).20 5.Lk. 6:29, Çıkış'a karşı. 21:24 Aynı antitez Marcion'da da ortaya çıkmıştır (Adem.1.15);21 krş. C. Adım. 8; Mezmur Kitabı 195.16. 16 Manicilerin Tatianus'un Diatessaron'unu kullandıklarına dair bir argüman için bkz. Hansen 1966; Quispel 1993, 374-378. Faustus, Katolik kanonu hakkındaki eleştirel sözlerinde, Maniheist müjdenin tam olarak Marcion'unkinin başladığı yerde başladığını, yalnızca doğum anlatısı ve soyağacının değil, aynı zamanda Vaftizci Yahya'nın vaftizinin de eksik olduğunu belirtiyor gibi görünüyor (c. Faust. 32.7). 17 Harnack 1924, 292*. 18 Harnack 1924, 298*. 19 Harnack 1924, 280*. 20 Harnack 1924, 280*. 21 Harnack 1924, 280*-281*.

--- SAYFA 150 ---

İncil'deki antitezler, adda ve ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ 141 6. Lk. 5:24, Num 15.32'ye karşı Harnack, Maniheist kanıtlara dayanan Marcion'da bunu ve aşağıdaki antitezi içerir.22 c. Adım. 22, Luka 6:6ff. bu Num'dan gelen pasaja karşı çıkıyor. 7.Lk. 6:1, Sayı 15:32'ye karşı Harnack bu antitezi Tertullian, Adv. Marc. 4.12.23 8. 2 Korintliler 3:6-11 (c. Faust. 15) Bu pasajın Markioncu kullanımı Tertullian tarafından not edilmiştir, Adv. Marc. 5.11, Harnack'a göre Marcion'un Antitezlerine dahil edildiğini ima eder.24 9. 1 Korintliler 15:46-50 ([Epiph. 66.87.1] c. Fort. 19; c. Adım. 12; Mezmur- Kitap 121.9) Bkz. Tertullian, Adv. Marc. 5.10.25 10. Galatyalılar 2:18 11. Romalılar 2:28 12. Rom. 4:1/2:27ff./7:6/2 Korintliler 3:6f. (c. Faust. 15) 2 Korintliler 3:6 için bkz. Tertullian, Adv. Marc. 5.11.26 13. Romalılar 4:227 14. Romalılar 3:20 Bu ayetin Marcion tarafından Antitezlerinde kullanıldığı anlaşılıyor; bkz. Origen, Comm. Rom'da. 3.6.28 15. Romalılar 7:23 (c. Kale 21) 16. Luka 16:16 Markion'un Antitezlerinde bu ayeti kullandığı anlaşılıyor; bkz. Tertullianus, Av. Marc. 4.33. 17. Luka 9:9 ("Vaftizci Yahya'nın kafasının kesilmesi.") Adda, Hristiyanlarla farklı bir kanon kullanarak temas kurmasının ona genişletilmiş bir revizyon oluşturma ilhamından önce başlangıçta Marcion'un Antitezlerini olduğu gibi kullanmış olabilir. Bu kanonik ayarlama, AA'nın Mani'nin kariyerinin sonunda Christian'ı satın almasıyla ilgili polemik öyküsünün arkasında duruyor olabilir 22 Harnack 1924, 293*. 23 Harnack 1924, 298*. 24 Harnack 1924, 308*. 25 Harnack 1924, 308*. 26 Harnack 1924, 308*. 27 Harnack 1924, 312* bu ayetin Marcion'un kanonuna dahil edilmediğini ileri sürer. 28 Harnack 1924, 310*.

--- SAYFA 151 ---

142 jason beduhn kutsal yazısı (AA 55). Bu durumda AA 44-45'teki bilgiler Adda'nın misyonunun bu erken aşamasını yansıtır olacaktı. Öte yandan, Hegemonius'un hem Markioncularda hem de Maniheistlerde ortak olan kutsal kitap antitezlerini sağlamak için Markioncu veya Markion karşıtı bir kaynaktan yararlanmış olması da mümkündür. Bu senaryolar arasında karar vermek, bizzat Mani'nin bildiği İncil kanonunun ve onun ve öğrencisi Adda'nın yaşamı boyunca kanonik gelişmelerin belirlenmesine bağlıdır. Bu kararın daha fazla araştırmayı beklemesi gerekiyor. Ancak bu aşamada Maniheizm ile Markionizm arasındaki ilişkinin, genel bakış açısına ilişkin yüzeysel karşılaştırmaların ötesinde daha derin bir incelemeyi hak ettiği sonucuna varabiliriz. Her ne kadar Mani'nin Elchasaite Hristiyanlığındaki geçmişi, Köln Mani Kodeksi'nin keşfinden bu yana en büyük ilgiyi çekmiş olsa da, düşüncesinde onu bu Yahudi-Hristiyan geçmişinden Pavlus ve "Yunan ekmeği"ne olan yakınlığa çeken radikal bir şeyin olduğu gözden kaçırılmaz. Markionit Kilisesi, Mani'den önceki yüzyılda Yahudi Hristiyanlığının yanı sıra Roma sınırlarının ötesinde tanıtılan diğer büyük Hristiyanlık biçimini temsil ediyordu. Birlikte, Mani'nin bildiği ve İsa'yla özdeşleştirdiği dini mirasa katkıda bulundular. Tamamen oluşmuş Maniheist sentezin varsayımları içerisinden onunla karşılaşana kadar Archelaus'un ortodoksluğuna yaklaşan hiçbir şey bilmiyordu. AA'daki Maniheist Kutsal Kitap Antitezlerinin Karakteri Maniheist Kutsal Kitap antitezleri üç farklı biçim alır: (1) Eski Ahit ilkelerini, değerlerini veya doktrinlerini eleştiren Yeni Ahit pasajlarından alıntı; (2) Yeni Ahit ilkeleri, değerleri veya doktrinleriyle uyumlu olmayan Eski Ahit pasajlarından alıntı yapmak; (3) Eski ve Yeni Ahit pasajlarının doğrudan antitetik yan yana getirilmesi. Adda'nın Antitezler kitabı hakkındaki bilgilerimize göre o her üç argüman türünden de yararlanmıştır. Aynı durum AA'da bu konunun ele alınışı için de geçerlidir. Mani ile Archelaus arasındaki halka açık tartışmalarda yalnızca ilk tartışma tarzı kullanılır. Tryphon'un mektubunda her üç yöntem de bulunur. Cyril'de korunan materyal ikinci veya üçüncü tekniğin kullanıldığı pasajlardan elde edilmiş olabilir. Tryphon'un mektubu, Mani'nin "Yeni Ahit öğretisini tamamladığını iddia ettiğini" bildirerek açılıyor.

--- SAYFA 152 ---

İncil'deki antitezler, addalar ve öğretiler Hristiyan görüşleriyle örtüşmektedir, ancak "bazı iddiaları babalarımızın geleneğinde bize ulaşanlardan çok uzaktı. Çünkü bazı şeyleri garip bir şekilde yorumladı ve onlara kendi görüşlerinden ekledi" (AA 44).29 Hristiyanlığın "babalarımızdan" birçok nesile aktarılan bir din olarak tanımlanmasında anakronik bir çağırışım var. ve Yeni Ahit'in yeni bir antlaşmadan ziyade bir kitap olarak nitelendirilmesinde. Bu unsurlar dördüncü yüzyılın ortalarında üçüncü yüzyılın ortalarına göre daha rahattır ve AA'nın bu bölümünün mektup çerçevesinin bizzat Hegemonius'un kompozisyonu olduğunu kuvvetle akla getirir. Tryphon'a göre Mani'nin kasabasındaki vaazı, Musa'nın İncil'le herhangi bir ilgisi olduğunun inkar edilmesiyle başladı. Hristiyan rahip, Matta 5:17'den bu düşünceye karşı alıntı yaptığını iddia eder, ancak Mani, bu ayeti Mesih'in kayıtlı eylemleriyle eleştirel bir karşılaştırma yoluyla bu ayetin gerçekliği konusunda şüphe uyandırır. Bu ayetle ilgili oldukça benzer bir argüman Faustus tarafından verilmektedir (c. Faust. 17) ve sonuçta Marcion'un Antitheses'inin açılış bölümünden kaynaklanmaktadır. Tryphon daha sonra genel hatlarıyla Mani'nin Eski Ahit pasajlarını İncil ve Pavlus'ta bulunan fikirlerle karşılaştırdığını belirtir ve birkaç örnek verir. İlk örnek Özdeyişler 22:2'deki "Zenginleri ve yoksulları ben yaratırım" ile İsa'nın Luka 6:20'deki yoksulları (yalnız) kutsaması arasındaki tezattır. Yeni Ahit'ten ikinci bir zıtlık daha eklendi: Luka 14:33, "Sizden kim sahip olduğu her şeyden vazgeçmezse benim öğrencim olamaz." Bu antitezin AA'daki ele alınışını Augustinus'un c. Adim 19'da Adda'nın, Luka 6:20'nin mantıksal tamamlayıcısı olan Luka 6:24'ten zenginlerin başına gelen acıyı da dahil ettiğini görüyoruz. Augustine bu bağlamda Luka 14:33'ten hiç bahsetmiyor. İkinci örnek birinciyle yakından ilgilidir. Mani'nin, İsrailoğullarının esaretten çıkarken Mısır'ı yağmalama hikâyesini (Çıkış 12:35) İsa'nın "komşuna ait olan hiçbir şeye göz dikilmemelidir" talimatıyla karşılaştırdığı söylenir. Yeni Ahit'teki referans çok kesin değildir. c. Faust. 22.5'te, patriklerin kötülükleriyle ilgili Eski Ahit pasajlarının çok uzun bir kataloğuyla karşılaşıyoruz; Mısır'dan Çıkış 12:35'teki olay bunun sadece bir örneğidir. Bunlar belirli Yeni Ahit antitezleriyle eşleştirilmemiştir ve 29 Vermes, 111'den türetilmiş olabilir.

--- SAYFA 153 ---

144 Jason Beduhn Adda'nın çalışmasının Eski Ahit materyalinin tek başına ele alındığı bir bölümü; bu, AA'daki varsayılan Yeni Ahit antitezinin belirsizliğini açıklayabilir. Aslında, Epiphanius'un bu antitez versiyonu (Latince AA'dan daha iyi bir okumayı koruyor gibi görünüyör), İsa'nın sözde talimatının aslında Eski Ahit'teki tanrının kendisiyle çelişmesini göstermek için Mısır'dan Çıkış 20:17'den bir alıntı olduğunu açıkça ortaya koyuyor (Pan. 66.83.2). Üçüncü örnek, "göze göz, dişe diş" (Çıkış 21:24) emrine karşı çıkıyor. İsa'nın diğer yanağını çevirme yönündeki açık aksi emri (Luka 6:29). Augustine'in c. Adım. 8'de aynı karşıtlık yapılmış ve AA'da olduğu gibi başka hiçbir Yeni Ahit pasajı tartışmaya dahil edilmemiştir. Dördüncü ve son antitez, Sayı 15:32 ve devamında anlatıldığı gibi Şabat emri ve onun uygulanmasıdır. Luka 5:24 (felçliye şiltesini alması söylendi) ve Luka 6:1ff'de İsa'nın savunmasına ve hatta Şabat'taki çalışma emrine karşı. (tahıl koparma). c. Adım. 22, Augustine yalnızca Adda tarafından tanıtılan son Yeni Ahit olayından bahseder. Anlatımının bu noktasında Tryphon, doğrudan antitez örneklerini keser ve Mani'nin, 2 Korintliler 3:6-11; 1 Korintliler 15:46-50; Gal 2:18; Romalılar 2:27 ve sonrası; Rom.3:20; Romalılar 4:1f.; Romalılar 7:6; ve "Yasa ve peygamberler Yuhanna'ya kadar vardı" önermesiyle bitiriyor (Luka 16:16). Bu yöntemle ve antitez kullanımıyla, Mani ve Maniheist gelenek, Eski Ahit'i meşru kutsal metin olarak tamamen reddeder.³⁰ Tryphon'un, "Mani, Yeni Ahit'le çeliştiğini göstermek için Kanun'dan birçok şey alıntılamağa başladı" şeklindeki açıklamasına yorum yapan Lieu, ilginç bir açıklama yapar: "Bu pasajdan ve Augustinus'un yazılarında bulunanlardan, Maniheistlerin, Eski Ahit bunu kesinlikle iyi biliyordu. (Vermes 112, n233'te yer almaktadır). Lieu burada reddedilmeyi cehaletle karıştırıyor gibi görünüyor. Adda ve Faustus gibi Maniciler, Eski Ahit'e yönelik eleştirilerini keskinleştirmek için açıkça çalıştılar; bu eleştiri kesinlikle onun geçersiz bir manevi eğitim kaynağı olarak reddedilmesini gerektiriyordu. Öte yandan Yeni Ahit (en azından İncil ve Havari), yalnızca Batı'daki Maniheist misyonerler tarafından değil, Mani'nin kendisi tarafından da aynı şekilde kutsal metin olarak ele alındı. Bu nedenle Mani'nin kendi yazılarının ayrıcalıklı bir kanon oluşturduğundan bahsetmek yanıltıcıdır. Bir biçimde İnciller ve Pavlus'un yazıları Maniheistler için kanonik kabul edilmelidir. Manicilerin kutsal metinlerini hem kanonik sınırlar hem de iç otorite açısından nasıl tanımladıklarına ilişkin çalışma henüz başlangıç aşamasındadır.

--- SAYFA 154 ---

İncil'deki antitezler, Adda ve ARCHELAUS'UN EYLEMLERİ 145 AA ve Adda'da antitezlerin ele alınışı arasında iki önemli karşılaştırma noktası yoruma değer. Her ikisi de sıklıkla tek bir Eski Ahit pasajına birden fazla Yeni Ahit antitezi sunar. Bu, yukarıdaki dört örnekte iki kez meydana gelirken, Augustine tarafından bildirilen Adda için bu normdur. Örtüşen örneklerden üçüncü bir örnekte, hem AA hem de Adda yalnızca aynı tek antitezi sunmaktadır. Dördüncü örnek sorunludur, çünkü AA'daki antitez oldukça belirsizdir ve Adda'ya olan dolaylı tanıklığımız herhangi bir spesifik antitezi belirtmeden bırakmaktadır. Bir başka karşılaştırma noktası da antitetik önermenin kısa ve öz olmasıdır. Augustine, Retr'de olmasına rağmen. 1.22, c'de Adda'nın "kendi sözlerinden" alıntı yaptığını iddia ediyor. Adım, bu ikinci çalışmada bulduğumuz tek şey, alıntılanan bir Eski Ahit ayeti ve ardından bir veya daha fazla Yeni Ahit pasajı. Yalnızca iki durumda, c. Adım. 12 ve 15, Augustine, Adda'nın herhangi bir ek argümanına atıfta bulunuyor mu? Tryphon'un mektubunun ikinci el niteliğinin Maniheist antitezleri aynı biçim basitliğine indirgemesi yalnızca bir rastlantı mıdır? Yalnızca Matta 5:17'de argümanın ayrıntılı bir açıklaması verilmektedir ve bu elbette tam olarak antitez materyali değildir. Adda'nın çalışmasındaki İncil'deki antitezlerin çok özlü olması, bunları Mani ile Archelaus arasındaki tartışmalara dahil etmeyi zorlaştırmış olabilir mi ve Hegemonius, bu sorunu aşmak ve aynı zamanda onu çürütme fırsatına sahip olmak için Tryphon'un ikinci el mektup raporunda bunu kullanma stratejisini bulmuş olabilir mi? Decret, Augustinus'un da doğruladığı gibi, Adda'nın argümanlarını üç eleştiri tarzına göre analiz etmiştir.³¹ Bir eleştiri türü, Eski Ahit'in Tanrısının olumsuz özelliklerini vurgulamaktadır. Decret, Adda'da böyle bir argümanın on bir örneğini sayar. Bu yaklaşım, AA 44'teki dört paralel örnekten üçünde ve Cyril'in Manici Eski Ahit polemiği örneklerinin dördünde de kullanılmıştır. İkinci tür eleştiri ise Eski Ahit'in ahlak ve ritüellerinin düşük karakterine odaklanır. Decret, bunun Adda'nın on altı alıntısında yer aldığını görüyor ve dört AA örneğinden birinde (Mısır'ın yağmalanması) ve bir dereceye kadar ikincisinde (Şabat kuralları) bulunuyor. Decret ayrıca, Eski Ahit'in ağaca asılan herkese yönelik lanetine (Tesniye 21:23) dayanan ve Mesih'in laneti olarak kabul edilen bir eleştiriye de öne çıkarıyor. Bu, Adda'da iki kez meydana gelir, ancak AA'da bulunmaz. 31 Kararname 1978, 96-99.

--- SAYFA 155 ---

146 jason beduhn Hıristiyan Antitez Karşıtı Stratejiler AA Archelaus'taki argüman, Tryphon'a karşı karşıya olduğu konular hakkında uzun bir yanıt sunuyor. AA 15ff'deki ilk tartışmaya atıfta bulunarak, iki Ahit konusu da dahil olmak üzere Mani ile zaten yüzleştiğini ve onu mağlup ettiğini anlatıyor. Eski Ahit'in onaylandığının açıkça görüldüğü Yeni Ahit pasajları için bazı önerilerin yanı sıra kutsal yazıların zamansal tamamlayıcılığı fikrini göstermeyi amaçlayan bazı benzetmeler de ekler. Archelaus bu fikri Tryphon'un alıntılacağı özel antitezlere dönerek uygular. "Göze göz"den "öteki yanağı çevirmeye" kadar olan gelişimin arkasında ahlaki ilerlemenin yattığını ve ikinci iyiliğin önceki adaleti reddetmek yerine tamamladığını savunur (AA 47). Ahlaki ilerlemeye ilişkin bu aynı dispensasyonalist görüş, Augustinus'un Maniheizm karşıtı eserlerinde de geniş bir kullanım alanı bulur. Archelaus, Luka 10:7'den ("işçi, işe alınmaya layıktır") alıntı yaparak bunun, İsrailoğullarının Mısır'ın zenginliklerinden haklarını alırken olduğu gibi, uygulanabilecek adil bir iddia oluşturduğunu ileri sürüyor. Mesih'in yalnızca yoksulları kutsamasını ele alırken, Matta'nın metnini Luka'ninkine tercih eder ve yoksulları maddi açıdan yoksullardan ziyade "ruhsal açıdan yoksul" veya alçakgönüllü olarak tanımlar. Benzer bir argüman Augustine tarafından Adda'ya karşı kullanılmıştır (c. Adim. 19). Archelaus, Yeni Ahit'te varlıklı kişilerle ilgili bazı olumlu bildirimlere değinerek devam ediyor. Archelaus, İsa'nın Şabat'ın efendisi olarak, gördüğü gibi onun hükümlerini değiştirebileceğini ve dolayısıyla onu yok etmediğini belirterek, Mani'nin Şabat hakkındaki görüşünü reddeder (AA 48). Archelaus daha sonra Pavlus'un Eski Ahit hakkında yaptığı görünüşte eleştirel açıklamaları çürütmeye başlıyor. Mani'nin Romalılar 2:28'den alıntı yaptığı sünnet meselesinde, Mesih'in iman edenler için daha kolay bir yol sağladığına, daha önce gelenlerin reddedilmesi değil, ilerletilmesine dair bir argüman sunuyor. Kendi görüşünü desteklemek için Pavlus'un herkesin sünnetli ya da sünnetsiz olduğu gibi kalması yönündeki talimatını aktarabiliyor (1 Korintliler 7:18f.; AA 48). Mani'nin 2 Korintliler 3:6 ve üzeri referansına karşı Archelaus, ne kadar göreceli ve geçici olursa olsun Musa'nın yalnızca "şan" sahibi olduğunu vurgulayabilir ve Yasa'nın üzerindeki perdenin Musa'yı değil Yahudileri kötü etkilediğini iddia edebilir (AA 49). O halde, Mani'de olduğu gibi Archelaus'ta da Yeni Ahit'in, ona rehberlik eden belirli bir yorumlayıcı telos ile seçici bir şekilde okunduğunu görüyoruz. Yeni Ahit'in Eski Ahit ideolojisiyle olan çelişkili ilişkisi, her kampın liderleri tarafından, Mesih'in gebe kalıp kalmadığına göre, kendi hakim yorum modellerine göre ayrıştırılır.

--- SAYFA 156 ---

İncil'deki antitezlerin, addaların ve Musa'nın dini değerleriyle süreklilik içinde veya çelişkili olduğu düşünülüyor. Bu karşıt yorumlayıcı paradigmaları yargılayacak tarafsız bir değerlendirme noktası yoktur. Her biri yerel koşullara ve çeşitli ideolojik pozisyonlara göre yer seçimlerine uyum sağlayan iki rakip Hıristiyanlığın çözülmemiş savaş alanı olmaya devam ediyorlar. Hegemonius'un kompozisyonunda bir dereceye kadar redaksiyon olduğunu varsayarsak, onun Maniheizm İncil'deki antitez materyalini seçmesinde ne tür bir seçim sürecinin açıkça görüldüğünü sorabiliriz. Archelaus'a Tryphon'un referanslarının her birine hitap ettiği için, kutsal yazılara dayalı olarak karşıt argümanlar düşünebileceği Adda'nın (veya başka bir kaynağın) argümanlarını seçmiş olabilir. Augustine, c'sinde hemen hemen aynı şekilde çalıştı. Adim., henüz karşı argüman bulamadığı antitezleri bir kenara bırakıyor. Adda'nın genel sunumu daha fazla çalışmayı ve yeniden yapılanmayı hak ediyor, böylece İncil yorumunun tarihinde kendi başına bir an olarak ve İncil'in daha geniş Maniheizm okumasının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Kendimizi kutsal metin geleneğinin "doğru" ve "yanlış" okumaları hakkındaki varsayımlardan metodolojik olarak uzaklaştırdığımızda ve bireysel yorum yörüngelerinin onları üreten toplulukların tarihi bağlamında anlaşılmasına izin verdiğimizde, yerel olarak tutarlı gerçekleri, bölgesel geleneklerin yeni fikir ve uygulamalarla kesişmesi ve belirli bir bölgedeki dini ekonominin baskılarına yanıt veren yeni sentezler üretme çalışmasından ortaya çıkan Hıristiyan topluluklarının çoğalması olarak daha iyi algılayabiliriz. dünyanın. Dini tarihin "Büyük Gelenekleri" bu statüye ancak çok sayıda "küçük" formda, zamansal ve coğrafi olarak yakın koşullarla başarılı bir şekilde uzlaşmaya vararak ulaşır. Dinin tarihsel gelişiminde, "küçük" ve yerel bir biçim, herhangi bir noktada, uygun koşullar sağlandığında, daha büyük ölçekte rakip "büyük" bir gelenek oluşturmak üzere dallara ayrılabilir. Maniheizm böyle bir gelişmenin örneğidir.

--- SAYFA 157 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 158 ---**

ONUNCU BÖLÜM ACTA ARCHELAI 63.5-6 VE PGM I. 42-195: HAVA RUHU YARDIMCISI ELDE ETMEK İÇİN ÇATI RİTÜELİ Paul Mirecki Acta Archelai Araştırma Tarihi 63.5-61 Eszter Spät, Mani'nin yaşamının sunumunda Simoncu geleneğin kullanımını sapkın bir bilim adamının girişimi olarak ikna edici bir şekilde kanıtladı. Mani ve seleflerinin Simon Magus tarzındaki sapkınlardan başka bir şey olmadığını kanıtlamak için Hegemonius gibi görüşler öne sürülmüştür.² Bu, Petrus'un İşleri'ndeki Simon'un Roma üzerinde yaptığı talihsiz mücadele hikayesinin etkisinden kaynaklanmaktadır. Spät, Hegemonius'un tanımladığı gibi Terebinthus'un y girişimini Simon geleneğine atıfta bulunarak ustaca yorumluyor. Ancak bu çalışmanın amacı, Hegemonius'un veya kaynağının, Terebinthus tarafından gerçekleştirilen ritüeli, insanları manevi güce erişimi konusunda etkilemek ve böylece onları kendi dinine döndürmek amacıyla hiçbir telafi edici değeri olmayan, boş bir fiziksel savaş ritüeli olarak yanlış anladığını iddia etmektir. Önceki araştırmalar, aşağıda tartışıldığı gibi, Papyri Graecae Magicae'deki Yunanca eğitim metinlerinde ritüelin tam olarak anlatıldığı gerçeğini gözden kaçırmıştır.³ Burada çatıdaki ritüelin amacı, ritüelciye boş bir girişimde bulunmak için değil, daha ziyade, 1'e açıklayabilecek bir hava ruhu asistanı⁴ elde etmek için ciddi ve dindar bir girişimde bulunmaktır. Bu çalışmayla ilgili yararlı önerileri için profesörler Jason BeDuhn (Kuzey Arizona Üniversitesi), Tony Corbeill'e borçluyum. (Kansas Üniversitesi) ve Marvin Meyer (Chapman Üniversitesi). 2 Spät 2004 ve orada alıntılanan literatür. 3 K. Preisendanz, ed. Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri. 2 cilt. (2. baskı, Albert Henrichs tarafından düzenlenmiştir), Stuttgart, 1973; ayrıca bkz. H. D. Betz, ed., The Greek Magical Papyri in Translation, Include the Demotic Spells, Chicago, 1986 (2. baskı, 1992); bundan böyle sırasıyla PGM ve GMPT. Ayrıca bkz. William M. Brashear'ın anıtsal çalışması, The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt'te Açıklamalı Kaynakça (1928-1994). W. Haase ve H. Temporini, eds., Bölüm II: Principate, Cilt 18.5, Berlin, 1995, 3380-3684. 4 Bu ruhlar PGM'de hava ruhu, yardımcı, dost yardımcı, melek, tanrı/tanrıça, hayırsever tanrı ve havanın efendisi olarak çeşitli şekillerde adlandırılır.

--- SAYFA 159 ---

150 paul mirecki ona yalnızca bu tür hava ruhları tarafından bilinen göksel sırlar. Ritüelin kendisinin ritüelcinin din propagandası yapma niyetiyle hiçbir ilişkisi yoktur, ancak aslında gizli tutulmalı ve özel olarak gerçekleştirilmelidir. PGM ritüelinde, ritüelistin alabileceği tek fayda, ışıktır ve burada vurgu, ritüelistin fiziksel bedeninin değil ruhunun (esrik yükseliş) mücadelesi üzerindedir. Heresiolojik gelenek, bireysel ruhun vecd yükselişine ilişkin iddiaları, boş fiziksel savaşla ilgili iddialar olarak yanlış anlamış gibi görünüyor. Yanlış anlamının kasıtlı olduğu ve fiziksel ateşe karşı polemiğin amacının, çatılardan esrik ruhani yükseliş iddialarıyla alay etmek ve bunları iblislerin dahil olduğu büyü'nün sapkınlık kategorisiyle ilişkilendirmek olduğu anlaşılıyor.⁵ Fiziksel dövüşün meydana geldiği PGM metinlerinde, bu, ritüelin sorumsuzca kullanılmasından kaynaklanan bir sapma gibi görünüyor ve ritüelcinin havadaki ruhu kızdırarak kendi yaralanmasına veya ölümüne yol açması sonucunu doğuruyor.⁶ Manevi ışık aynı zamanda, PGM metnimizde, ruhsal güce başarılı bir sonuç olarak ulaşan ritüelistin artık kendisinin "hava ruhu" olarak adlandırıldığı ve başarılı bir şekilde indirdiği hava ruhunun artık "güçlü bir yardımcı" (PGM I.179b-180a) olarak adlandırıldığı alışılmadık bir yorumun da noktası gibi görünüyor, çünkü her ikisi de statü olarak yükseltilmiş gibi görünüyor. Spät, AA'da ritüelin gerçekleştirilmesi için çatı konumunun uçmaya duyulan ilgiyle ilişkili olduğunu belirtirken haklıdır, ancak bu AA'da aykırı bir yapıdır.⁷ Çatı konumunun amacı, bir antenle temasa geçme ritüeli için -görünüşe göre yerel bir tepe içerebilen basit "yüksek bir üst yer" (PDM xiv.876 [=GMPT s. 240]) dışında- aslında tek uygun konum olmasıdır. gömülü lamellerin ve de xione'ların yeraltı ruhlarıyla temas kurmak için kullanıldığı gibi.⁸ Her ne kadar ruhsal ışık, havadan gelen ruhun yardımıyla ritüelist için olası bir deneyim olsa da, pek çok faydadan yalnızca biridir ve yine de mezhepçilerin alay retoriği için bir temel olarak odaklandıkları temel konuydu. 5 Terebinthus'a yönelik sapkınlıklara ilişkin büyü suçlaması hakkında Spät 2004, 10-11'de Epiphanius ve Kudüslü Cyril'in tartışmasına bakınız. 6 Aşağıda e. bölümü altında listelenen metinlere, özellikle PGM IV'e bakınız. 2504-2509, 2628-2629. 7 Spät 2004, 10-11. 8 Brashear Greek Magical Papyri, 3443-3446 ve burada alıntılanan literatür.

--- SAYFA 160 ---

ACTA ARCHELAI 63.5-6 ve PGM i. 42-195 151 Hegemonius'taki Ritüelin Latince Anlatısı, Acta Archelai 63.5-6 Tunc deinde mane primo assinit solarium quoddam excelsum, ubi nomina quaedam invocare coepit quae nobis Turbo dixit solos septem electos didicisse. Cum ergo yükselişi, nescio cuius vel arti cii gratia, solus autem yükselişi, uti ne aliquo ikna edici mümkün, quod si dissimulasset vel pro nihilo duxisset, cogitabat se ab aeris principibus poenis esse subdendum. Haec eo cogitante, iustissimus deus sub terras eum detrudi per Spiritum iubet, et Continuo de summo deiectus, exanime corpus deorsum praecipitatem est, quod anus illa miserata Collectum locis solitis sepeliit.9 Sonunda, sabahın erken saatlerinde yüksek bir çatıya tırmandı ve burada Turbo'nun bize sadece yedi Seçilmiş olduğunu söylediği bazı isimleri çağırmaya başladı. öğretti. Dolayısıyla bir ritüel ya da sanat amacıyla tırmandığında -üstelik kimse tarafından fark edilmemek için tek başına tırmanıyordu- eğer numara yapıyorsa ya da bunun önemsiz olduğunu düşünüyorsa, hava yöneticileri tarafından cezalandırılabileceğini düşünüyordu. Ama o bunu düşünürken, en adil Tanrı onun Ruh tarafından yeryüzünün altına itilmesini emretti ve hemen yüksekten aşağıya atıldı, cansız beden yere düştü, yaşlı kadın bunu acıyarak topladı (ve) normal bir yere gömdü.10 PGM I'deki temel karşılaştırmalı Yunanca eğitim metni. 42-195: "Kutsal yazıcı Pnouthis'in bir [hava ruhu] asistanı elde etmek için yaptığı büyü" PGM I'deki bu eğitim metni. 42-195, AA'da değinilen kısmi ritüelin tam bir örneğidir.11 Burada Hegemonius, ritüelin yalnızca şafaktan hemen önce veya şafak vakti gerçekleşen ilk adımına ilişkin bilgi içerir. Kendisinin veya kaynağının tek adımlı bir ritüelden haberi olup olmadığı ya da iki adımdan ilkindeki ritüelin başarısız olmasının onun retorik argümanının bir parçası olup olmadığı açık değil. 9 Beeson 1906. 10 Vermes, 143 ve Salmond'un İngilizce çevirilerine bakın, A. Roberts ve J. Donaldson, Ante-Nicene Christian Library. Cilt VI, Edinburgh, 1871, 408. 11 Yukarıda n3'te belirtildiği gibi Preisendanz'daki uzun tam Yunanca metne ve Betz'deki İngilizce çeviriye bakınız.

--- SAYFA 161 ---

152 paul mirecki PGM I. 42-195'teki ritüelin basit bir taslağı ritüelin temel yapısını göstermektedir: Giriş: "Pnouthios'tan Keryx'e..." Arınmalar: "ön arınmadan sonra" "hayvansal gıdalardan ve her türlü kirlilikten uzak dur" "temiz bir elbise giy" 1. Adım: Zaman: "hangi gece istersen" Yer: "yüksek bir çatıya çık" Yakarış: "güneşin küresi kaybolurken ilk karşılaşma büyüünü söyle" "güneş doğduğunda, onu selamla... Helios]" Sonuç: "Ve bu büyüü okuduğunuzda sizin için şu işaret olacak [şahin iner, bir taş düşürür ve yükselir, taşı kazıyın, içine bir delik açın, içinden bir iplik geçirin ve boynunuza takın]" Adım 2: Zaman: "akşam" Yer: "tekrar çatınıza çıkın" Yakarış: "tanrıçanın [Selene] ışığına dönüp ona bu [ilahi büyüü] söyleyin" Sonuç: "Hemen orada olacak Size şöyle bir işaret olsun: Evin ortasına parlak bir yıldız inecek ve yıldız gözlerinizin önünde eriyince, çağırdığınız ve size gönderilen meleği göreceksiniz ve tanrıların kararlarını hemen öğreneceksiniz." Metin şu şekilde devam etmektedir: (1) Helios'a sabah duası metni, (2) Heliorus'un (= Helios-Horus) figürünün taş pendantif üzerine kazınması ile ilgili talimatların metni ve ona eşlik eden metin, (3) Selene'ye akşam duası metni ve (4) "ve o senin ruhunu alacak ve onu kendisiyle birlikte havaya taşıyacak. güçlü yardımcı Hades'e gidecek, çünkü her şey ona tabidir". PGM I. 42-195 ve varia a'daki Acta Archelai 63.5-6'ya paraleldir. Ritüel Zamanı: AA "Sabahın erken saatlerinde" PGM I.56a "İsteddiğiniz gecede" Ayrıca bakınız: "İsteddiğiniz gün doğumunda" (PGM IV.169-170 [= GMPT 40]).

--- SAYFA 162 ---

ACTA ARCHELAI 63.5-6 ve PGM i. 42-195 153b. Ritüel Yeri: AA "yüksek bir çatıya tırmandı" PGM I.56b "yüksek bir çatıya çıktı" Ayrıca bakınız: "Evin en yüksek kısmına çık" (PGM IV.170-171 [= GMPT 40]). "Onu... yüksek bir çatı katında sunun" (PGM IV.2710-2712 [= GMPT 88]). "Evinizin tepesinde yüksek bir yerde durun" (PDM xiv.696 [= GMPT 232-233]). "...i yüksek, daha üst bir yere götürmelisiniz" (PDM xiv.876 [= GMPT 240]). "Yüksek bir çatıdan... dua edin" (PGM LXXII.4-6 [= GMPT 298]). C. Ritüel Yakarış: AA "Belirli isimleri çağırmaya başladı" PGM I.133-144 (Helios'a), 149-163 (Selene'ye). Bunlar PGM/PDM'de her yerde bulunan uzun dualardır ve yukarıda sıralanan çatı ritüellerinin tüm örneklerinde bulunurlar. D. Ritüel Gizlilik: AA "Kimse tarafından fark edilmemek için tek başına tırmandı" PGM I.42-195 Yalnızca bir kişiye özel bir vahiy belirten ikinci tekil şahıs kullanımına dikkat edin, ayrıca PGM I'den aşağıdakilere bakın. PGM I.130-132 "Bu büyük gizemi başka kimseyle paylaşmayın, ancak gizleyin." PGM I.185-186 "Tanrıyı yalnızca siz göreceksiniz ve yalnızca siz kendiniz dışında hiç kimse onun konuşmasının sesini duymayacaktır." PGM I.192-194 "Bu nedenle, tarafımızdan verilen sihirli güçleri sizden istediğinde, bu şeyleri yalnızca meşru oğlunuz dışında kimseyle paylaşmayın". Ayrıca bakınız: "Bunu yalnızca gemi soruşturması olarak yapmalısınız" (PDM xiv.695 [= GMPT 232]). "Tek başına kap sorgulamanın başka bir yöntemi" (PDM xiv.841 [= GMPT 238]). e. Ritüelin Sorumsuz Kullanımına Karşı Uyarılar: AA "eğer rol yapıyorsa ya da bunu önemsiz buluyorsa, havanın yöneticileri tarafından cezalandırılabileceğini düşündü" PGM I.42-195 [PGM I'de değil] Ayrıca bakınız: "Bu nedenle ayini aceleyle yapmayın ve sizin için acil bir zorunluluk olmadıkça gerçekleştirmeyin. Ayrıca düşmenize karşı koruyucu bir muskası da vardır,

--- SAYFA 163 ---

154 çünkü tanrıça paul mirecki, bu ayini yapanları bir muska ile korunmasız bir şekilde havaya uçurmaya, sonra da onları yüksekten yere fırlatmaya alışkındır" (PGM IV.2504-2509 [= GMPT 84]). "Sık sık kullanmayın . . . uyguladığınız prosedür gücüne layık olmadığı sürece" (PGM IV.2569-2570 [= GMPT 85]). "Bu işleme dikkatsizce yaklaşmayın, aksi halde tanrıça kızar" (PGM IV.2628-2629 [= GMPT 86]) f. Ritüelin Amacı ve Hedefi: İlahi Vahiy: AA "Bazı ritüel veya sanat amacıyla tırmanmıştı" [bu ritüelin amacını yanlış yorumlayan sapkın bir yorum] PGM I.75b-76 "Çağırdığınız ve size gönderilen meleği göreceksiniz ve tanrıların kararlarını hızla öğreneceksiniz." Ayrıca bakınız: "Böylece bir araştırmacı olarak cennete tek başıma çıkabileyim ve evreni görebileyim" (PGM IV.484-485 [= GMPT 48]). "Kendinin yukarıya kaldırıldığını ve yükseklerle doğru yükseldiğini göreceksin, öyle ki sanki havada gibisin. Ne insan ne de başka bir canlı hakkında hiçbir şey duymayacaksınız, o saatte yeryüzündeki ölümlü olaylara dair hiçbir şey görmeyeceksiniz; bunun yerine ölümsüz şeyler göreceksiniz. Çünkü o gün ve saatte göklerin ilahi düzenini göreceksiniz: baş tanrıların göğe yükseldiğini ve diğerlerinin battığını. . . o zaman tanrıların size nezaketle baktığını göreceksiniz" (açıklama vizyonu uzun ve ayrıntılı bir şekilde devam ediyor; PGM IV.539-547 [= GMPT 48-54]) Hegemonius'un Polemik Stratejisi ve Part Metinlerinde Mani'nin Yükselişi Hegemonius'un veya kaynağının, PGM'de toplananlar gibi gerçek ritüel metinlere erişimi olup olmadığı veya kendisinin veya kaynağının daha önceki ve önyargılı olanlara bağlı olup olmadığı açık değildir. Bu tür ritüellerin sapkın ve hatta romansal versiyonları. Hegemonius bu tür kaynaklara bağımlı olsun veya olmasın, kendisi de -hangi kaynaktan olursa olsun- bildiği ritüellerin yorumcusudur ve daha sonra bunları yerleşik sapkın polemik standartlarına göre yorumlar.

--- SAYFA 164 ---

ACTA ARCHELAI 63.5-6 ve PGM i. 42-195 155 PGM'den -veya benim bildiğim benzer metinlerden- doğrudan etki, Mani'nin yükselişini anlatan üç Part anlatımında belirgin değildir. İlgili metinler M47 I, M48 ve M8286,12'de, Mani'nin kendi yükselişlerini tanımlamak için kavramsal ve edebi modeller olarak öğretici ritüel metinlerden ziyade, Enochic külliyatındakiler gibi popüler vahiy yükseliş metinlerinin genel etkisi tartışılabilir. Her üç metinde de Mani'nin yükselişlerinin fiziksel mi yoksa ruhsal mı olduğu açık değildir - Hegemonius ve PGM'de çok önemli bir konu - ve her iki olasılığı da destekleyen veya kötüleyen bir yorum yoktur. Hegemonius'un Terebinthus'un ritüeline ilişkin açıklaması, Mani'nin yükselişiyle ilgili şu anda yalnızca Part dilinde mevcut olan metinlerden esinlenmiş olabilir, ancak ritüelin özellikleri -PGM'de açıkça görülen- Mani'nin yükselişiyle ilgili üç metinde mevcut olmadığından, onun açıklaması yalnızca bu metinlere dayandırılmaz. Ritüelcinin ilahi sırlara erişimini kanıtlayan manevi gücün sergilenmesi, görünüşe göre Mani'nin kullandığı din propagandası yöntemlerinin ortak bir özelliğiydi. M47 I'de Mani, Mesene hükümdarı Mihr-Şah'a, Mihr-Şah'ın din değiştirmesiyle sonuçlanan göksel yerlere vizyoner bir ruhani tur sağlamak için ritüel gücünü kullanır. M48'de Mani benzer şekilde Turan-Şah'ı ona göksel yerlere manevi bir tur vererek dönüştürür ve M8286'da Mani de Mani'nin yükselişinden sonra Turan-Şah'ı dönüştürür, ancak ayrıntılar M48'dekilerden farklıdır. Üç vakanın her birinde Mani, yükselmek ve göksel sırları iki hükümdara ifşa etmek için ritüel güçlerini kullanarak din propagandası yapıyor. Hegemonius, Terebinthus'un da aynı din propagandası amacına sahip olduğunu anlamış görünüyor. Göksel sırlara erişim iddiaları ve göklere manevi uçuş vaatleri içeren bu tür popüler yerli ritüeller, bu tür ritüellerin Maniheist kullanımını şeytani büyü, şarlatanlık, samimiyetsizlik, başarısızlık ve -zavallı Terebinthus örneğinde- ölümle özdeşleştirerek Maniheist din propagandası amacını boşa çıkaran Hegemonius gibi Hristiyan sapkın bilimciler tarafından çürütüldü. 12 Metinler Sundermann 1981, 102-103, 21-22 ve 101'de sırasıyla; sırasıyla Klimkeit 1993, 211-212, 207, 208'deki İngilizce çevirilere bakın.

--- SAYFA 165 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 166 ---**

ON BİRİNCİ BÖLÜM BASILIDES'İN 'BARBAR KOZMOGONİSİ': ACTA ARCHELAI'DEKİ DOĞASI VE İŞLEVİ Byard Bennett Hegemonius'a atfedilen Acta Archelai (bundan sonra AA), yalnızca sağladığı Maniheist öğretinin ayrıntılı ve tarihsel açıdan etkili özeti açısından değil, aynı zamanda İskenderiyeli ilahiyatçı Basilides'ten (. 120-140 CE) korumuştur. Bu parça, bazı barbarların duysal dünyanın kökenine ilişkin verdikleri bir açıklamayı tasvir etme iddiasındadır. Bu bölümün ilk bölümünde, AA'nın yazarının Basilides'in hayatı, eserleri ve teolojik ilgi alanları hakkında ne kadar bilgi sahibi olduğunu değerlendirmeye çalışmak için AA 67.4-6'daki (Beeson, 96, satır 10-24) bu parçanın girişini inceleyeceğim. Basilides'in bu barbar kozmogoni hakkındaki açıklaması (AA 67.7-11; Beeson, 96, satır 27-97, satır 21) daha sonra tercüme edilecek ve bunun AA'nın daha geniş Maniheizm karşıtı polemiğiyle olan ilişkisi kısaca belirtilecek ve bu parçanın neden AA metnine dahil edildiği gösterilecektir. Parçada anlatılan barbar kozmogonisi daha sonra analiz edilecek ve gerçekliği ve kökeni tartışılacaktır. Orta Platoncu gelenekle bazı önemli paralellikler (özellikle Plutarch'ın incelemesi De Iside et Osiride) belirtilecek ve bu parça üzerinde gelecekteki araştırmalar için bir odak noktası oluşturulacaktır.1 Kozmogonik parçaya giriş (AA 67.4-6) AA'da, Basilides ilk olarak 42. bölümde başlıca erken dönem Hristiyan sapkınları ve kozmogonik parça listesinde ismen tanıtılmıştır.1 Bu paralelliklerin önemi yakın zamanda bağımsız olarak W.A. Löhr, Basilides und seine Schule, Tübingen, 1996, 233-239 (fr. 19), ancak bu makalenin taslağını tamamladıktan sonra çalışmaları elime ulaştı.

--- SAYFA 167 ---

158 Byard Bennett'e atfedilen bölüm 67.2'de daha sonra verilmiştir. AA'nın yazarı tarafından sağlanan parçanın girişi, Basilides'in hayatı ve çalışmaları hakkında, AA 67.4-11'de Basilides'ten yaptığı alıntılardan çıkarabildiğinin ötesinde, varsa bile çok az bilgisi olduğunu göstermektedir. Basilides, oldukça muğlak bir şekilde, "havarilerimizin zamanından çok kısa bir süre sonra yaşamış" ve "bazı zor ve çok sıkıntılı şeyler" içeren kitaplar yazan "Persler arasında bir vaiz" olarak tanımlanıyor.³ AA'nın yazarı ayrıca Basilides'in teolojik ilgileri veya edebi güdülerini hakkında çok az anlayışa sahip görünüyor; Basilides'in "kendisi kurnaz olduğundan ve o dönemde her şeyin zaten önceden ele alındığını görmüş olduğundan, bu konuyu ele almak istediğini" öne sürüyordu. Scythianus'un yazılarında da bulunan bu ikiliği (yani ikili doğayı) doğruluyor.⁴ AA'nın yazarı daha sonra Basilides'i bu bariz özgünlük eksikliği nedeniyle eleştirir: "Ve sonra iddia ettiği kendine ait hiçbir şeyi olmadığı için, rakiplerine başkalarının söylediği şeyleri önerdi." AA'nın yazarının ilk elden bilgi sahibi olduğu incelemeler. AA'nın yazarının alıntı yapılan bu materyal hakkında bildiği şey, sadece alıntının ilk cümlesinde belirtilen şeydir - yani alıntı yapılan materyalin Basilides'in incelemelerinin on üçüncü kitabından türetildiği iddiasıdır.⁶ İlk cümle 2 AA 42.1 (Beeson 1906, 61, satır 32-33): Et ego quidem beati co Marcionem et Valentinianum ac Basilidem aliosque kafirler. . . 3 AA 67.4-5 (Beeson 1906, 96, satır 10-12, 15-16): Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longo post nostrorum apostolorum tempore . . . Et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima kitası. Asperrima'nın Vermes (149) tarafından "çok anlaşılması güç" olarak çevrilmesi, bu kelimenin olumsuz çağrışımını yeterince aktarmayabilir; Basilides'in yazılarının AA 68.1'deki olumsuz tanımını karşılaştırın (Beeson 1906, 97, satır 27-29). 4 AA 67.4 (Beeson 1906, 96, satır 12-13): qui et ipse cum esset esset versutus et vidisset quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit ad mare quae etiam pud Scythianum dönemi. Versutus kelimesi "ustaca" veya "zeki" gibi olumlu anlamlara sahip olabilir ancak daha yaygın olarak "kurnaz", "kurnaz" veya "kurnaz" gibi olumsuz çağrışımlara sahiptir. 5 AA 67.4 (Beeson 1906, 96, satır 14-15): Denique cum nihil haberet quod adsereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. Beeson'un kendi aparatında haklı olarak belirttiği gibi, aliis dictis tabiri açıkça yozlaşmıştır. Çevirimde, Schöne'nin önerdiği düzeltme ab aliis dicta'yı benimsedim; bu, bağlam açısından en iyi anlamı veriyor gibi görünüyor, ancak paleografik açıdan savunulması pek de kolay değil. Vermes'in çevirisinin altında hangi düzeltmenin yattığı benim için açık değil, 149, "başkalarının sözleriyle rakiplerine meydan okudu." 6 Yazarın AA 67.5'teki giriş açıklamalarını karşılaştırın (Beeson 1906, 96, satır 16-17: Extat tamen tertius decimus liber tractatum eius, cuius initium tale est...)

--- SAYFA 168 ---

AA yazarı bu kitaptan alıntılar (ve bunu kitabın ilk cümlesi olarak kabul ediyor) basilides'in 'barbar kozmogonisi' 159 zengin adam ve fakir adam benzetmesi üzerine yorum yaparak (muhtemelen Luka 16:19-31) kitabın "köksüz ve şeylerin üzerine gelen yersiz doğa"nın kökenini tartışacağını belirtiyor.⁷ Ancak bu ilk tartışma ya yazarın kullandığı kaynaktan yer almıyordu. AA veya yazarın AA'nın amaçlarına uymadığına karar verilmiş ve bu nedenle AA'dan çıkarılmıştır. Kozmogonik parça (AA 67.7-11) Bu parça, barbar ulusların iyinin ve kötünün kökenine ilişkin inanışlarının doksografik bir açıklamasıdır.⁸ AA'nın yazarı, Basilides'in tanımladığı inançları kabul ettiğine açıkça inanmaktadır, ancak bu parçanın kendisinde kesinlikle açık değildir ve garanti edilmeyebilir.⁹ Parça, parçanın yazarı tarafından parçanın açılış cümlesiyle söylenmiştir (Beeson 1906, 96, 17-18. satırlar: Tertium decimum nobis tracetatum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestabit.). Bu "incelemelerin" Basilides'inkilerle özdeşleştirildiği sık sık ileri sürülmüştür; Muhtemelen Basilides'in teolojik görüşlerinin açıklamalarından oluşan bu ikinci çalışmanın doğası hakkında bkz. James A. Kelhoffer, "Basilides' Gospel and Exegetica (Treatises)," *Vigiliae Christianae* 59 (2005), 115-134. 7 AA 67.5 (Beeson 1906, 96, satır 19-21): parabol divitis et pauperis naturam sinüs radice ve sinüs loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat başına. 8 AA 67.7 (Beeson 1906, 96, satır 25-27): requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt ve in quas vias de onun çok yönlü pervenerunt'u. 9 AA 67.12 (Beeson 1906, 97, satır 23): ad ostendendam eius in hac parte sententiam; 68.4 (Beeson 1906, 98, satır 8-10); 67.4'ü karşılaştıran (Beeson 1906, 96, satır 13-15). Daha temkinli bir değerlendirme F. J. A. Hort (H. Wace ve W. C. Piercy'de "Basilides", ed., *A Dictionary of Early Christian Biography*. Londra, 1911, 110) tarafından yapılmıştır ve şuna dikkat çeker: "[Basilides'in] bildirdiği ilk 'barbar' görüşler dizisini benimsediğini gösterecek hiçbir şey yoktur. Aslında kötülüğün tanımı... köksüz ve yersiz, kötü niyetli doğa sanki Fars doktrinine karşıymış gibi okunur. ayrıca J. L. Jacobi, "Das ursprüngliche Basilidianische System", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1 (1877) 498ff ile karşılaştıran. ve A. S. Peake'in Beeson hakkındaki incelemesi *Classical Review* 23:3 (1909) 91. Eski bir yazarın, kendisinin sahip olmadığı önceki görüşleri aktarabileceğini kabul etmeyen B. Layton ("The Significance of Basilides in Ancient Christian Thinking, *Temsil* 28 [1989] 148 n5; *The Gnostic Scriptures*, New York, 1987, 417 n1), barbar kozmogoni ile Basilides'in öğretisine ilişkin diğer antik raporlar arasındaki tutarsızlıkların bizi iki ayrı kişi arasında ayırmaya yönlendirmesi gerektiğini inanılmaz bir şekilde savunur: Filozof "İskenderiyeli Basilides" ve Pers düalist teolojisine ilişkin açıklaması AA tarafından rapor edilen, başka türlü bilinmeyen vaiz "Persli Basilides". Bu ayırım gereksiz görünüyor. AA'nın yazarı zaten Basilides'e 2. bölümde değinmişti. 42 (Beeson 1906, 61, satır 3), onu ikinci yüzyılın ilk yarısına ait diğer iki figür olan Marcion ile ilişkilendirir.

--- SAYFA 169 ---

160 byard bennett AA'nın, 67.5'te Basilides'ten alıntılanan ilk cümleden sonra "yaklaşık beş yüz satır" olarak ortaya çıktığı belirtiliyor (Beeson, 96, satırlar 17-21).¹⁰ Alıntı, her şeyin ilk iki ilkesi olduğunu söyleyen ve iyi şeylerle kötü şeyleri ilişkilendirdikleri, ilk ilkelerin başlangıcının olmadığını ve doğmadığını söyleyen bazı barbarların benimsediği tutumu anlatıyor; yani başlangıçta kendiliğinden var olan ve [doğuruldukları] söylenmeyen ışık ve karanlık vardı.¹¹ Bunlar kendi kendilerine var olduklarından, her biri kendi istediği ve onunla anlaştığı kendi hayatını [bir hayatı] sürdürüyordu. Çünkü her şey kendine ait olana doğru meyleder ve kendisi için pek kötü bir şey algılanmaz. Ancak her biri diğerini algıladıktan ve karanlık ışığı gördükten sonra, sanki daha iyi bir şeye yönelik bir arzu edinilmiş gibi, karanlık onun peşine düştü¹² ve her ikisinin de ona karışmayı ve ondan pay almayı arzuladı. Ve gerçekten de karanlık bu şekilde hareket ediyordu, ancak ışık, karanlıktan kendisine hiçbir şey almadı ve onu arzulamadı; aslında kendisi yalnızca bir bakma tutkusuna maruz kaldı. Ve aslında o da ona baktı [sc. karanlık] tıpkı aynadaki gibi. Yalnızca bir görünüm [ör. ışığın belirli bir tonu (ya da dış biçimi) olan bir yansıma bu nedenle karanlığa adanmıştır, ancak ışığın kendisi yalnızca bakıp geri çekilmiştir, elbette karanlıktan hiçbir şey almamıştır. Ancak karanlık, ışıktan bir görünüm ve Madde¹³'ten bir görünüm aldı [yani. yansıma] veya renk tonu [veya: dış biçim?], bunun aracılığıyla [sc. karanlık] onu rahatsız etmişti [sc. ışık]. Bu nedenle, daha kötü olan, daha iyi olandan gerçek ışığı değil, ışığın belirli bir biçimini ve bir görünüşünü aldığına göre [ör. bir yansıma], o [sc. karanlık] güçlü bir değişimle sürüklendi. . . iynin [görünüşü ya da yansıması?]¹⁴]. Dolayısıyla bu dünyada mükemmel bir iyilik yoktur ve var olan da çok azdır, çünkü başlangıçta düşünülen de çok azdır. Bununla birlikte, bu çok az ışık parçası aracılığıyla, daha doğrusu ışığın belirli bir biçimi aracılığıyla, o [sc. karanlık], ışıktan tasarladığı karışımla ilgili yaratılışın bir benzerini ortaya çıkarabildi. Ve bu bizim algıladığımız yaratımdır.¹⁵ ve Valentinus. Basilides ch. 67'de havarilerin zamanından kısa bir süre sonra yaşamak, daha önce Bölüm'de bahsedilen Basilides'le aynı değildi. 42'de, AA'nın yazarının bu farklılığı nitelendirme yoluyla belirtmesi makul olarak beklenebilirdi. 10 C. T. Lewis'in (Latince Sözlük, Oxford, 1879, 1513 alt ses "quingenti," II) belirttiği gibi, burada biraz dikkatli olmak gerekir, quingenti kelimesi süresiz olarak, yani sadece büyük bir sayıyı belirtmek için kullanılabilir. 11 Genita (Routh) veya genital organın (Löhr) sağlanması. 12 AA 67.8'deki ea'nın (Beeson 1906, 97, satır 6) eam olarak değiştirilmesi [sc. lüks]. 13 Löhr'ün (222) belirttiği gibi ms.'nin düzeltilmesi gerekmektedir. ylemler yles (genitive; Traube tarafından önerilen ve Beeson tarafından kabul edilen) yerine yle'ye (yalın) okumak. 14 Beeson'un aparatıyla boşluğun doldurulması için et enfasin sağlanması gerektiğini varsayalım. 15 AA 67.7-11 (Beeson 1906, 96, satır 27-97, satır 21).

--- SAYFA 170 ---

basilides'in 'barbar kozmogonisi' 161 Parçanın AA'ya dahil edilmesinin nedeni Bu barbar kozmogoni, Mani'nin öğretisinin özgünlüğü ve benzersizliği iddialarını zayıflatmak için AA'da yeniden üretilmiştir. AA'nın yazarı, bu önceki parça ile Mani'nin daha sonraki öğretisi arasındaki paralelliklere dikkat çekerek, bu parçayı, Mani'nin öğretisinin orijinal olmadığı ve barbar bir öncülün şüpheli öğretilerinden türetildiği yönündeki iddiasına kanıt olarak sunabilir.16 Barbar kozmogonisinin kökeni, kimliği ve gerçekliği AA'nın yazarı, Mani'nin öğretisiyle bir takım ilginç paralelliklere dikkat çekmekte kesinlikle haklıdır. Birincisi, Maniheizm ve Zerdüştlük'te ortak olan, sırasıyla iyi ve kötü şeylerin kaynağı olan, ancak kendilerinin başlangıcı olmayan ve birbirlerinden bağımsız olarak var olan, her biri kendi doğasına uygun bir şekilde var olan iki ilk ilkenin olduğu inancına dikkat çekilebilir. İkincisi, parça (Maniheist ve Zerdüşst öğretisi gibi), kötü prensibin başlangıçta iyi prensibin varlığından habersiz olduğunu, ancak daha sonra onun varlığını keşfettiğini varsayar. Üçüncüsü, parça, tıpkı Maniheist öğretisi gibi, kötü prensibin iyi prensibi arzulamaya başladığını ve ikincisinden bir şeyleri kendi içinde tutabildiğini, bunun da iyiyle kötünün karıştığı bu mevcut dünyanın oluşumuna yol açtığını ileri sürer. Son olarak parça, (Maniheist öğretisiyle uyumlu olarak) kötü prensibin hiçbir zaman ışığın kökeni üzerinde hakimiyet kazandığını, yalnızca ışığın kaynağından ayrılmış bazı türev kısımları veya yönleri üzerinde hakimiyet kazandığını varsayıyor gibi görünüyor. Bu barbar kozmogoninin kimliği ve kökeni önemli tartışmalara konu olmuştur. Mühlenberg, Basilides'in Zerdüşst öğretisinin ilk iki ilkesine ilişkin doksografik bir açıklama sağladığını ileri sürmüştür.17 Ancak Löhr'ün belirttiği gibi, bu tanımlamayla ilgili bir takım sorunlar vardır.18 Örneğin, Zerdüşst öğretisinde kötülük ilkesi doğası gereği manevidir (Phl. m ng), 16 Krş. Löhr, 224, nn22-23 ile. Yazarın sapkınlık karşıtı stratejilerinin Mani tasvirini nasıl etkilediğine dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. Spät 2004, özellikle. 2-7. 17 E. Mühlenberg, "Basilides", Theologische Realenzyklopädie, v. 5, Berlin, 1980, 300. 18 Löhr, 233.

--- SAYFA 171 ---

162 byard bennett maddi varoluş (Phl. g t g astišn h),19 oysa Basilides tarafından tanımlanan barbar kozmogoni, kötü prensibi Madde ile özdeşleştirmesi açısından Maniheist öğretiye benziyor gibi görünmektedir ().20 May tarafından benimsenen başka bir yaklaşım, parçanın Maniheist öğretisiyle dikkate değer paralelliklerinin ancak parçanın çağdaş olduğu ve bu parçanın çağdaş olduğunu kabul ederek açıklanabileceğini öne sürerek parçanın gerçekliğini inkar etmek olmuştur. İkincisi.21 Löhr gibi ben de May'in iddiasını ikna edici bulmuyorum.22 Eğer bu parça Maniheist karşıtı polemiklerin ihtiyaçlarına uyacak şekilde üretilmiş dördüncü yüzyıldan kalma bir sahtekarlık olsaydı, Maniheist öğretinin temel unsurlarıyla daha yüksek düzeyde bir uyum beklenebilirdi. Birincisi, parçadaki iyi ve kötü ilkeler arasındaki ilişkinin hiçbir yerde bir savaş olarak tanımlanmaması ve kötü ilkenin, iyiliğin alanına yapılan bir saldırıyla iyilikten bir şeyler kazanmaması dikkat çekicidir. Bir çatışma motifinin yokluğu, parçanın kozmogonisini Maniheist ve Zerdüşst geleneklerinden açıkça ayırıyor. Barbar kozmogonisi bunun yerine, bir ışık formunun karanlık tarafından nasıl tutulduğunu, Maddede bir değişime neden olduğunu ve duyulur dünyanın üretimine yol açtığını anlatmak için görsel terminolojiyi kullanıyor: Bakma tutkusu olan ışık, sanki bir aynadaymış gibi karanlığa baktı; karanlık ışığı gördü ve sonunda ışıktan bir bakış ve görünüş aldı vb. Barbar kozmogonisinin bu yönü hem Maniheist hem de Zerdüşst öğretilerine yabancısıdır. İkincisi, barbar kozmogoni, ilk iki ilkedan hiçbirinin başlangıçta diğerinin farkında olmadığını varsayıyor gibi görünüyor. Aydınlik ve karanlık ancak daha sonra birbirlerinden haberdar oldular. Bu, 19 M. Shaki, "Mazdak'ın Kozmogonik ve Kozmolojik Öğretileri", Papers in Honor of Professor Mary Boyce, Leiden, 1985, 531 ile n30; ayrıca bkz. S. Shaked, "Pehlevi Metinlerinde M n g ve G t g Kavramları ve Eskatolojiyle İlişkileri," Acta Orientalia 33 (1971) 59-107. 20 Bkz. AA 67.10 (Beeson 1906, 97, satır 13-14), burada karanlık ve madde, ışıktan bir şeyler alıyormuşçasına birbirine paralel olarak yerleştirilmiştir. Barbar kozmogoni zaten yalnızca iki ilk ilkeyi tanıdığı için, madde ayrı bir ebedi üçüncü ilke olarak kabul edilemez; ya karanlık/kötülükle özdeşleştirilmeli ya da ilkel olarak ikincisinden türetilmiş kabul edilmelidir. Zerdüşst öğretisinde ise aksine, madde karanlıkla/kötülükle özdeşleştirilmez veya başlangıçta karanlık/kötülükten türetilmez; bunun yerine başlangıçta ışık/iyilikten türetilir, ancak daha sonra iyiyle kötünün bir karışımının (Phl. gum zišn) olduğu bir durumda var olmuştur. 21 G. May, Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin, 1978, 80 n84; ET Creatio ex nihilo: Erken Hristiyan Düşüncesinde 'Hiçten Yaratılış' Doktrini, tr. A.S. Worrall, Edinburg, 1994, 79 n84. 22 Löhr, 233-234 n53.

--- SAYFA 172 ---

basilides'in 'barbar kozmogonisi' 163, ışığın başlangıçta karanlığın farkında olduğunu ve bu nedenle Hayat Ağacı'nı karanlıktan gizlemek için bir duvar inşa ederek proaktif önlemler aldığını söyleyen Maniheist öğretiyi örtüşmektedir.²³ AA'nın yazarının başka bir yerde Maniheist inançlara ilişkin ayrıntılı bir bilgi gösterdiği göz önüne alındığında, Maniheist karşıtı polemiği desteklemek için bu tür hatalar yapması veya bu kadar kaba ve yanlış bir sahtekarlık yapması pek olası değildir. Barbar kozmogonisindeki tuhaf unsurların doğası ve kökeni anlaşılacaksa, ikincisinin Platon'un Timaeus'unun Orta Platoncu yorumunun daha geniş bağlamına yerleştirilmesi gerekir. Timaeus 48. Ef.'de Platon, (anlaşılabilirlerin bulunduğu) Varlık alanını uzaydan ayırır (; Oluş âlemini, yani duyulur dünyayı oluşturan unsurların üretimi için temel bir katalizör olan 52A). Her ne kadar uzayın kendisi herhangi bir belirleyici şekil veya formdan yoksun olsa da, Varlığın benzerliklerini () alıcıdır.²⁴ Bu nedenle, babanın insan anlayışındaki üretken ilkeleri sağlaması ile Varlık benzerliklerinin duyulur dünyayı doğurma biçimi arasında bir analogi kurulabilir. Uzayın bu süreçte oynadığı rol de aynı şekilde rahim içindeki döllenme açısından tanımlanabilir: Uzay, içinde elementlerin tasarlandığı ve beslendiği yerdir (haznedir).²⁵ Timaeus'un Orta Platoncu yorumunda uzay, Madde ile özdeşleştirilmiştir ().²⁶ Çeşitli Orta Platoncu kaynaklar arasında Plutarch'ın De Iside et Osiride (İsis ve Osiris Üzerine) adlı incelemesi muhtemelen bu duruma en yakın paralellikleri sağlar. Basilides'in barbar kozmogonisi. Aristoteles'i takip eden Plutarch, Timaeus'un duyulur dünyanın zaman içindeki kökeninin bir açıklaması olarak kelimenin tam anlamıyla okunması gerektiğine inanıyordu.²⁷ Açıklamak için 23 Cumont/Kugener 1912, 103-104,107. Bu noktada barbar kozmogonisi, Ohrmazd'ın her şeyi bilmesiyle (Phl. harwisp-ghh) kötü gücün varlığını önceden bildiği ve onun iyiler diyarına yönelik saldırısını öngörerek ona hazırlık, savunma önlemleri almasına izin veren Zerdüş't öğretisinden de farklıdır. Bkz. H. S. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdéennes," Journal Asiatique 214 (1929) 209,211; Shaki, n25 ile 529; Sundermann, 1997, 353, n44 ile. 24 Timaeus 50C; 52C-D'yi karşılaştırın. 25 Timaeus 50C-D; Plutarch De Is'i karşılaştırın. ve Osir. 373F, 374B. 26 Temel referanslar için bkz. Löhr, 235 n59. Uzayın maddeyle bu şekilde özdeşleştirilmesi, Aristoteles'in Phys'de yaptığı yorumda zaten mevcuttur. Timaeus 52A'nın IV.2 (209b). Bu yorumun Timaeus'un kendi içinde de bir miktar desteği olabilir; örneğin Plutarch De Is'in yorumlarıyla birlikte Timaeus 50A-B,E'ye bakın. ve Osir. 374E. 27 Bkz. M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, v. 1, Leiden, 1976, 28ff.

--- SAYFA 173 ---

164 Byard Bennett'in duyusal dünyada kötülüğün iyilikle karışmasını açıklayan Plutarch, duyulur dünyanın kökenini, biri meseleleri doğruya yönlendirirken diğeri yoldan saptıran iki karşıt ilk ilkenin aracı bir ilkesi içindeki karışımına atfetmiştir.²⁸ Bir örnek olarak Plutarch, Zerdüştlerin Ohrmazd'ı () ışık ve iyiyle ve Ahriman'ı () iyiyle özdeşleştirmesine atıfta bulunur. karanlık, cehalet ve kötülük.²⁹ Plutarch daha sonra iyi prensibin (duyulanabilir dünyaya uygun olan herhangi bir şeyle ilişkilendirilebildiği sürece) ışık terimleriyle anlaşılabilirliği görüşünü övür.³⁰ Plutarch daha sonra Platon'un Timaeus'taki duyulur dünyanın kökenine ilişkin açıklamasını daha ayrıntılı olarak tartışır. Plutarch uzayı Madde ile özdeşleştirir. Madde düzensiz bir şekilde hareket eder ve aklın rehberliğine direnir, çeşitli kötülükler üretir.³¹ Dolayısıyla madde sadece kötülüğü kabul etmekle kalmaz, kötülük onun içine yerleşmiş ve ona öyle bir şekilde tutunmuştur ki, kötülüğün gücü ancak iyinin eylemiyle zayıflatılabilir ama hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılamaz.³² Sınırlarına ve düzensizliğe ve kötülüğe olan eğilimine rağmen, Madde yine de doğuştan gelen bir iyiliğe karşı sevgiye sahiptir ve sonradan özlemini çeker. ve peşinden gider.³³ Madde benzerlikleri () (372E-373A, yani Maddenin Varlık âlemi olan anlaşılır dünyadan aldığı formları) alıcı olduğundan, anlaşılır dünyanın duyulur bir görüntüsü (! " # \$!#%) sonuç olarak onda (373B-C) üretildi. Bu görüntü, mevcut duyulur dünyayla aynı değildi, sadece olması gereken bir dünyanın görüntüsü ve görünümüydü (373C: & '(#) * +, 28 De Is. et Osir. 369B-D,370F. Plutarch'ın dualizm açıklaması için bkz. J. Dillon, *The Middle Platonists*, Londra, 1977, 202-208; C. Froidefond, "Plutarque et le platonisme", W. Haase, ed., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.36.1, Berlin, 1987, 215-224; U. Bianchi, "Plutarch und der Dualismus", *ANRW* II.36.1, 350-365; Radek Chlup, "Plutarch's Dualism and the Delphic Cult," *Phronesis* 45 (2000) 138-158. 29 De Is. ve Osir. 369D-F; De procr. an. 1026B'yi karşılaştırın. 30 Bakınız De Is. ve Osir. 372A ve De E apud Delphos 393D ve De tranq. an. 477C'yi karşılaştırın. 31 Bakınız De Is. ve Osir. 371C-D; 373A-B; De procr. 1014D-E; 1016C, Tim 298-299'da (= Numenius fr. 2001) 56-57. Platon'a göre ruh tüm değişim ve hareketin nedeni olduğundan (Yasalar 896B), Plutarch (Quaest. platon. 1003A), Maddenin düzensiz hareketlerinin henüz akla veya zekaya sahip olmayan bir ruhtan kaynaklandığını açıklar (De procr. an. 1014B-C) ve bu nedenle akıl ve zekaya sahip olan ruha karşı çıkar (De procr. an. 1015E). Is. ve Osir. 373C-D. 33 De Is. ve Osir. 372E: - . #/ 0\$ - , " 1 \$ 2 \$, \$, , 3) % 6 2 1 .

--- SAYFA 174 ---

Basilides'in 'barbar kozmogonisi' 165 2 # \$ 0 # 7), bildiğimiz şekliyle duyusal dünyanın kendisinden türediği model veya prototip olarak hizmet eder.³⁴ Dolayısıyla duyulur dünyanın yaratılışı ve yapısının karşıt etkilerin bir karışımından kaynaklandığı görülebilir (371A), duyulur dünyada iyi ve düzenli olan her şey bir etki () ve yansıyan görüntüdür. (! 8 5 0 7) iyi ilkesinin (371B; karşılaştırın 372F ve 375B), zararlı ve düzensiz olan her şey kötü ilkesinden (371E) kaynaklanır. Sonuç olarak, AA'nın yazarının Basilides'ten alıntı yaptığını iddia ettiği barbar kozmogonisinin, dördüncü yüzyılda Maniheizm karşıtı bir sahtekarlık olması pek olası değildir. Parçanın en iyi anlaşılabilirliği arka plan, Zerdüştlük veya Maniheizm'in ilksel çatışma anlatıları değil, daha ziyade Platon'un Timaeus'unun Orta Platoncu yorumudur; en yakın paralellikler Plutarch'ın De Iside et Osiride adlı eserinde bulunur. 34 De Is. ve Osir. 373B; Platonik arka plan için bkz. Timaeus 52Eff.

--- SAYFA 175 ---

166 byard bennett EK Basilides' Barbarian Cosmogony Plutarch De Iside et Osiride 369-374 (AA 67.7-11; Beeson 1906, 96, satır 27, 97, satır 21) 96.27-97.1: İlk iki prensip mevcuttur, bunlardan biri 369B-F, 372A'dır: İlk iki prensip vardır; bunlardan biri ışık/iyi ile özdeşleştirilebilir, diğeri karanlık/ışık/iyi ile, diğeri karanlık/kötü ile özdeşleştirilebilir. fenalık. *97.13-16: Madde muhtemelen karanlıkla özdeşleştirilir/*370F-371A, 373C-D: Madde kötülüğe ve kötü kötülüğe açıktır (97.13), ancak ona doğru yönelebilir ve onun içinde yer alır, ancak Madde iyiye doğru yönelebilir. iyiliğe yönelin ve iyilikten haberdar olun. 97.6-7: Aşağı prensip iyiyi arzular ve onun peşinden gider, 372E-F, 374D: Madde iyiyi arzular ve onun peşinden gider, ondan pay alma özlemini çeker. buna katılmak. 97.10-13,20: Işığın/iyiliğin bir yönü 371B,372F'ye doğru çıkar: İyiden çıkan bir akım () karanlık/Maddedir ve onun üzerine etki eder. Madde tarafından alınır ve ona göre hareket eder. 97.10-11,13-16,19: 373B-C'nin bir şekli/görünüşü/benzeri (cf. Timaeus 52Eff.): İyinin/ışığın bir görüntüsü/görünüşü Madde tarafından ortaya çıkarılır ve alınır/Madde tarafından ortaya çıkarılır ve alınır. Karanlık. 97.13-14,19-21: Age'in bu kusurlu/tamamlanmamış imgesi: İyi (=ilk yaratılış) iyinin/ışığın bu kusurlu/tamamlanmamış imgesi, şimdiki zamandan farklıdır ama onunla ilişkilidir, şimdiki yaratılıştan/duyarlı dünya yaratımından/duyular aleminden farklıdır ama onunla ilişkilidir (muhtemelen model olarak (ikincisinin var olduğu duyulur dünya referansının referans aldığı model olarak) ortaya çıktığını biliyoruz).

--- SAYFA 176 ---

KAYNAKÇA Hom Hans Jakob Polotsky, ed., Manichäische Homilien, mit einem Beitrag von Hugo Ibscher (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, 1). Stuttgart, 1934. Keph Hans Jakob Polotsky ve Alexander Böhlig, editörler, Kephalaia. Erste Hälfte (Lieferung 1-10) (Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, 1). Stuttgart, 1940. Keph II Wolf-Peter Funk, ed., Kephalaia. Zweite Hälfte. Lieferung 15/16, (Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, 1). Stuttgart, 2000. Mir.Man. III F. C. Andreas ve W. B. Henning, "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III," Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1934, 846-912 [repr. W. B. Henning, Selected Papers, cilt. 1, Leiden, 1977, 275-339]. PsBk II C.R.C. Allberry, ed., Bir Maniheist Mezmur Kitabı, Bölüm II (Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları, 2). Stuttgart, 1938. Adam 1969. Alfred Adam, ed., Texte zum Manichäismus, 2 ed., Berlin, 1969. Allberry 1938. C.R.C. Allberry, ed., A Maniheist Mezmur Kitabı, Bölüm II, (Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları, 2), Stuttgart, 1938. Beausobre 1734. Isaac de Beausobre, Histoire critique de Maniché et du Manichéisme, cilt. 1, Amsterdam, 1734. Beeson 1906. Charles Henry Beeson, ed., Hegemonius. Acta Archelai (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte [GCS], 16). Leipzig, 1906. Bennett 2001a. Byard Bennett, "Kör Didymus'un Maniheizm Bilgisi", Mirecki/BeDuhn 2001, 38-67. ——— 2001b. Byard Bennett, "Iuxta unum latus Erat terra tenebrarum: Maniheist Karşıtı Yazarların Maniheist Kozmogoni Açıklamalarında İlkel Uzayın Bölümü", Mirecki/BeDuhn 2001, 68-78. De Blois 2005. François De Blois, "Fihrist'teki Maniheist Bölümün Kaynakları Üzerine Yeni Işık," Aloïs van Tongerloo ve Luigi Cirillo, eds., Maniheist Araştırmalarda Yeni Perspektifler. Beşinci Uluslararası Maniheizm Kongresi - Napoli 2001 - Bildiriler Kitabı, Turnhout, 2005, 37-45. Böhlig 1991. Alexander Böhlig, "Maniheizm", A. S. Atiya, ed., The Coptic Encyclopaedia, cilt. 5, New York, 1991, 1519-1523. ——— 1996. Alexander Böhlig ve Jes Peter Asmussen, eds., Die Gnosis, cilt. III: Der Manichäismus, rev. ed., Zürich-Müni. Boyce 1975. Mary Boyce, Maniheist Orta Farsça ve Part Dili Okuyucusu (Acta Iranica, 9), Leiden, 1975. Brière 1960. Maurice Brière, Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche, traduction syriaque de Jacques d'Édesse (Patrologia Orientalia, 29) Paris, 1960. Brinkmann 1895. August Brinkmann, ed., Alexandrii Lycopolitani contra Manichaei ideas disputatio, Leipzig, 1895. Chatillon 1954. F. Chatillon, "Adimantus, Manichaei discipulus," Revue du Moyen Age latin 10 (1954) 191-203. Chavannes/Pelliot 1913. Édouard Chavannes ve Paul Pelliot, eds., Un feature manichéen retrouvé en Chine, Paris, 1913.

--- SAYFA 177 ---

168 kaynakça Coyle 1999. J. K. Coyle, "Healing and the 'Physician' in Manichaeism", J. K. Coyle ve S. Muir, eds., *Healing in Religion and Society from Hippocrates to the Puritans: Selected Studies* (Studies in Religion and Society, 43), Lewiston, 1999, 135-158. ——— 2004. J. K. Coyle, "Yabancı ve Deli: Roma İmparatorluğu'nda Maniheizmin Etiketlenmesi", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 33 (2004) 217-34. Cumont/Kugener 1912. F. Cumont ve M. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme*, II. Ekstrait de la CXXIIIe Homelie de Sévère d'Antioche. Réfutation de la öğreti manichéenne, Bruxelles, 1912. Kararname 1970. François Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine: Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970. ——— 1974. François Decret, "Le 'globus horribilis' dans l'eschatologie manichéenne d'après les featureés de saint Augustin," *Mélanges d'histoire des Religions Offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, 487-492'de. ——— 1978. François Decret, *L'Afrique Manichéenne (IV e-V e siècles): Étude historique et doctrinale*. Paris, 1978. Dodge 1970. Bayard Dodge, ed./tr., *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970. Drijvers 1984. H. J. W. Drijvers, "Maniheizmde Çatışma ve İttifak", Hans G. Kippenberg, ed., *Struggles of Gods: Papers of the Gröningen Work Group for the Study of the History Dinler*, Berlin, 1984, 99-124. Durkin - Meisterernst 2004. Desmond Durkin-Meisterernst, ed., *Maniheizt Metinler Sözlüğü*. III.1 Orta Farsça ve Partça Metinler, Turnhout, 2004. Forsyth 1987. Neil Forsyth, *The Old Enemy. Şeytan ve Savaş Efsanesi*, Princeton, 1987. Gardner 1993. Iain Gardner, "Tutarlı bir Doktrin olarak Maniheizmin Eskatolojisi," *Journal of Religious History* 17 (1993) 257-273. Gardner 1995. Iain Gardner, ed./tr., *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Kipti Maniheizt Metinler in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 37), Leiden, 1995. ——— 2001. Iain Gardner, "The reconstruction of Mani's Epistles from three Kipti kodeksleri (Ismant el-Kharab ve Medinet Madi)," Mirecki/BeDuhn 2001, 93-104. Gardner/Lieu 2004. Iain Gardner ve Samuel N.C. Lieu, editörler, *Roma İmparatorluğu'ndan Maniheizt Metinler*, Cambridge, 2004. Gasparro 2000. Giulia Gasparro, "Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West", R. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme, editörler, *Studia Manichaica*, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Temmuz 1997, Berlin, 2000, 546-559. Hansen 1966. G. C. Hansen, "Zu den Evangelienzitaten in den 'Acta Archelai'", F. L. Cross, ed., *Studia Patristica* 7: Oxford 1963'te düzenlenen Dördüncü Uluslararası Patristik Çalışmalar Konferansı'nda sunulan bildiriler (Texte und Untersuchungen, 92), Berlin, 1966, 473-485. Harnack 1883. Adolf von Harnack, "Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians," *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 1.3 (1883) 137-153. ——— 1924. Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott* 2 ed., Leipzig, 1924 (yeniden basım 1996). Harrison/BeDuhn 2001. Geoffrey Harrison ve Jason BeDuhn, "(Ps.?) Mani'nin Menoch'a Mektubu'nun Orijinalliği ve Doktrini", Mirecki/BeDuhn 2001, 128-172. Henrichs 1986. Albert Henrichs, "Köln Mani Kodeksinde Doğaüstü Olayların Zamanlaması", Luigi Cirillo, ed., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale* (Rende—Amantea 3-7 settembre 1984), Cosenza, 1986, 183-204. Holl 1933. Karl Holl, ed., *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, III (GCS, 37), Leipzig, 1933. Holl/Dummer 1985. Karl Holl ve Jürgen Dummer, eds., *Epiphanius, Panarion (Adversus haereses)*. Kap. 65-80, De de, Berlin, 1985.

--- SAYFA 178 ---

kaynakça 169 van der Horst 1974. P. W. van der Horst ve J. Mansfeld, eds., *An Alexandrian Platonist Against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*, Leiden, 1974. Hutter 1989. Manfred Hutter, "Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und geleneklergeschichtliche Analysen", Karl Matthäus Woschitz, Manfred Hutter ve Karl Prenner, *Das'da manichäische Urdrama des Lichtes*, Wien, 1989, 153-236. ——— 1992. Manfred Hutter, *Manis kosmogonische Š buhrag n-texte (Doğu Dinleri Çalışmaları, 21)*, Wiesbaden, 1992. Jackson 1938. A. V. Williams Jackson, "Maniheist Eskatolojide Bolos Doktrini" *Journal of the American Oriental Society* 58 (1938) 225-234. Jolivet/Jourjon 1961. R. Jolivet ve M. Jourjon, *Six Traités Anti-Manichéens (Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin, 17)*, Paris, 1961. Kessler 1889. Konrad Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin, 1889. Klein 1991. Wassilios Klein, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, Wiesbaden, 1991. ——— 1992. Wassilios Klein, "Mani", Peter Antes, ed., *Große Religionsstifter. Zarathustra, Musa, İsa, Mani, Muhammed, N nak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi*, München, 1992, 72-90. Klimkeit 1993. Hans-Joachim Klimkeit, *İpek Yolunda Gnosis. Orta Asya'dan Gnostik Metinler*, New York, 1993. ——— 1995. Hans-Joachim Klimkeit, "Manichäismus," Hans Waldenfels, ed., *Lexikon der Religionen*, Freiburg, 1995, 386b-388b. Koenen 1986. Ludwig Koenen, "İran, Mısır, Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinin Kavşağında Maniheist Kıyamet", Luigi Cirillo ve Amneris Roselli, eds., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, Cosenza, 1986, 287-332. ——— 1990. Ludwig Koenen, "Mani'nin Düalizmi Ne Kadar İkilidir?" Luigi Cirillo, ed., *Codex Manichaicus Coloniensis'te. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27-28 maggio 1988)*, Cosenza, 1990, 1-34. Lagarde 1967. Paul de Lagarde, *Titus Bostrenus, Suriye ve Graece*. Wiesbaden, 1967 (1859 baskısının kopyası). Lieu 1986. S. N. C. Lieu, "Esirler, Mülteciler ve Sürgünler: Sınır Ötesi Sivil Hareketler ve Roma ile Persler arasında Valerian'dan Jovian'a Temaslar Üzerine Bir Araştırma", P. Freeman ve D. Kennedy, eds., *The Defence of the Roman and Bizans East: Proceedings of a Colloquium, Sheffield Üniversitesi'nde Nisan 1986'da düzenlendi (British Institute of the British Institute)*. Ankara Monografi No. 9'da Arkeoloji, BAR Uluslararası Serisi 297), Oxford, 1986, cilt. 2, 475-505. ——— 1992. S. N. C. Lieu, *Geç Roma İmparatorluğu ve Ortaçağ Çin'inde Maniheizm: Tarihsel Bir Araştırma*, 2 ed., Manchester, 1992. ——— 1994. S. N. C. Lieu, *Mezopotomia ve Roma Doğu'da Maniheizm (Greko-Romen Dünyasında Dinler, 118)*, Leiden, 1994. ——— 2001. S. N. C. Lieu, "Giriş", Vermes 2001, 1-34. Lim 1989. Richard Lim, "Batı Manicileri Arasında Birlik ve Çeşitlilik. Mani'nin sancta ecclesia'sının Yeniden Değerlendirilmesi", *Revue des études Augustiniennes* 35 (1989) 231-250. ——— 1995. Richard Lim, "Maniciler ve Geç Antik Çağda Kamu Tartışması," R. Lim, *Geç Antik Çağda Kamu Tartışması, Güç ve Sosyal Düzen (Klasik Mirasın Dönüşümü, 23)*, Berkeley, 1995, 70-108. ——— 1996. Richard Lim, "'Sözle mi, Eylemle mi?': Geç Antik Çağda İki Dini İkna Modu", M. Dillon, ed., *Religion in the Ancient World: New Themes ve Yaklaşımlar*, Amsterdam, 1996, 257-269. Mirecki/BeDuhn 1997. P. Mirecki ve J. BeDuhn, eds., *Emerging From Darkness: Studies*

--- SAYFA 179 ---

170 bibliyografya in the Recovery of Manichaeen Sources (Nag Hammadi and Manichaeen Studies, 43), Leiden, 1997. ——— 2001. P. Mirecki ve J. BeDuhn, eds., The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World (Nag Hammadi and Manichaeen Studies, 50). Leiden, 2001. Nagel 1974. Peter Nagel, "Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis." P. Nagel, ed., *Studia Coptica*, Berlin, 1974, 201-214'te. ——— 1980. Peter Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin, 1980. Oerter 1990. Wolf B. Oerter, "Die 'Vorzüge der manichäischen Religion'. Betrachtungen zu Kephalaia Cap. 154", Peter Nagel, ed., içinde *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988, Halle (Saale)*, 1990, 259-271. ——— 1991. Wolf B. Oerter, "Das Motiv vom Garten. Betrachtungen zur manichäischen Eschatologie", Aloïs van Tongerloo ve Søren Giversen, eds., *Manichaica Selecta*, Louvain, 1991, 263-272. Pedersen 1996. Nils Arne Pedersen, *Büyük Savaş Üzerine Vaaz Çalışmaları. Dördüncü yüzyıldan kalma bir Maniheizt-Kipti metnin araştırılması*, Aarhus, 1996. ——— 2004. Nils Arne Pedersen, *Tanrının Savunmasında Gösterici Kanıt. Bostra'nın Contra Manichaeos'undan Titus Üzerine Bir Çalışma - Eserin Kaynakları, Amaçları ve Çağdaş Teolojisiyle İlişkisi* (Nag Hammadi ve Maniheizt Araştırmalar, 56), Leiden, 2004. Pennacchietti 1988. F. Pennacchietti, "Gli 'Acta Archelai' e il viaggio di Mani nel B t Arby," *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 24 (1988) 503-514. Polotsky 1932. Hans Jakob Polotsky, "Koptische Zitate aus den Acta Archelai," *Le Muséon* 45 (1932) 18-20. ——— 1935. Hans Jakob Polotsky, "Manichäismus," *Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie, Suppl. VI*, 1935, sütunlar. 241-272. Puech 1937. Henri-Charles Puech, "Der Begriff der Erlösung im Manichäismus," *Eranos Jahrbuch* 1936, 183-286. Quispel 1993. G. Quispel, "Latin Maniheizt Kodeksinde Bir Diatessaron Okuması," *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 374-378. Reeves 1992. John Reeves, *Maniheizt Kozmogonide Yahudi İlmi. Devler Geleneği Kitabı Çalışmaları*, Cincinnati, 1992. Reitzenstein 1931. Richard Reitzenstein, "Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus," *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse*, 1931, 28-58. Ries 1988. Julien Ries, *Les études manichéennes: Des controverses de la réforme aux découvertes du XX e siècle*, Louvain-la-Neuve, 1988. ——— 1995. Julien Ries, "L'eschatologie manichéenne selon les textes occidentaux et orientaux," içinde Cäcilia Fluck, ve diğerleri, eds., *Divitiae Aegypti*, Wiesbaden, 1995, 264-270. Riggi 1967. Calogero Riggi, *Epifanio contro Mani. İtalyanca eleştiri ve Epiphanio Panarion hikayesine ilişkin yorumlar*, haer. LXVI, Roma, 1967. Salmond 187 [1871]. S. D. F. Salmond, "Archelaus, Heresiarch Manes ile Tartışmanın Eylemleri", A. Roberts ve J. Donaldson, *Ante-Nicene Fathers, Cilt. VI*, Edinburgh, 1871 [yeniden basım: Grand Rapids, 1987]. Schmidt-Glitzner 1987. Helwig Schmidt-Glitzner, ed., *Chinesische Manichaica (Doğu Dinleri Çalışmaları, 14)*, Wiesbaden, 1987. Scopello 1989. Madeleine Scopello, "Simon le Mage, prototyp de Mani dans les Acta Archelai," *Revue de la Société Ernest-Renan* 37 (1989) 67-79. ——— 1995. Madeleine Scopello, "Vérités et contre-vérités: la vie de Mani selon les Acta Archelai," *Apocrypha* 6 (1995) 203-234. ——— 2000. Madeleine Scopello, "Hégémonius, les Acta Archelai et l'histoire de la tartışmalı anti-manichéenne", R. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme, eds., *Studia Manichaica, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, Berlin, 14.-18.

--- SAYFA 180 ---

kaynakça 171 Temmuz 1997 (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Sonderband 4), Berlin, 2000, 528-545. Smagina 1994. Eugenia B. Smagina,, "Manichäische Eschatologie," Holger Preißler ve Hubert Seiwert, eds., Gnosisforschung und Religionsgeschichte, Marburg, 1994, 297-306. Spät 2004. Eszter Spät, "Acta Archelai ve Simon Magus'taki Mani'nin 'Öğretmenleri'," Vigiliae Christianae 58 (2004) 1-23. Stroumsa 1981. Gedaliahu G. Stroumsa, "Aspects de l'eschatologie manichéenne", Revue de l'histoire des Religions 198 (1981) 163-181. Sundermann 1981. Werner Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (Berliner Turfantexte, 11), Berlin, 1981. ——— 1997. Werner Sundermann, "Mani'nin İkiciliği Ne Kadar Zerdüştür?" L. Cirillo ve A. van Tongerloo, eds., Maniheist Çalışmalar III'te. Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico", Louvain: Brepols, 1997, 343-360. ——— 1998. Werner Sundermann, "Maniheist Eskatologiya," E. Yarshater, ed., Encyclopedia Iranica, cilt. 8, Costa Mesa, 1998, 569b-575b [Werner Sundermann, Manichaica Iranica'da kısa bir zeyilname ile yeniden basılmıştır. Ausgewählte Schriften, ed. Christiane Reck ve diğerleri, cilt. 1, Roma, 2001, 59-72]. Tajadod 1990. Nahal Tajadod, ed., Mani le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois, Paris, 1990. Tardieu 1978/79. Michel Tardieu, "Gnose et manichéisme," Annuaire. École pratique des hautes études: Ve bölümü—sciences religieuses 87 (1978-1979) 311-316. ——— 1987. Michel Tardieu, "Archelaus", E. Yarshater, ed., Encyclopædia Iranica, cilt. 2, London and New York, 1987, 279. ——— 1997. Le manichéisme (2 ed.), Paris, 1997. Traube 1903. L. Traube, "Acta Archelai. Vorbermerkung zu einer neuen Ausgabe," Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Phil.- hist. Klasse, 1903, 533-549. Tubach 2000. Jürgen Tubach, "Mani, der bibliophile Religionsstifter," Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann ve Peter Zieme, eds., Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Temmuz 1997, Berlin, 2000, 622-638. van Oort 2001. Johannes van Oort, "Secundini manichaei epistula: Augustine Çağında Roma Maniheist 'İncil' Argümanı", J. van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst, eds., Latin Batı'da Augustine ve Maniheizm, Uluslararası Maniheist Birliği Hakkında Fribourg-Utrecht Sempozyumu Bildirileri Çalışmalar (IAMS), Nag Hammadi ve Maniheist Çalışmalar, 49, Leiden, 2001, 161-173. Vermes 2001. Mark Vermes, Hegemonius: Acta Archelai (Archelaus'un İşleri), Turnhout, 2001. Villey 1985. André Villey, Alexandre de Lycopolis: Contre la öğreti de Mani (Sources gnostiques et manichéennes, 2), Paris, 1985. Voss 1970. B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur (Studia et Testimonia Antiqua, 9), München, 1970. Williams 1994. Frank Williams, tr., Salamis Epiphanius'un Panarion'u. Kitap II ve III (Mezhep 47-80, De Fide) (Nag Hammadi ve Maniheist Araştırmalar, 36), Leiden, 1994. Wurst 1996. Gregor Wurst, ed., Mezmur Kitabı Bölüm II, Fasc. 1, Die Bema-Psalmen (Corpus Fontium Manichaeorum, Coptica Serisi, 1), Turnhout, 1996. Zittwitz 1873. H. von Zittwitz, "Acta disputationis Archelai et Manetis nach ihrem Umfang, ihren Quellen und ihrem Werthe untersucht," Zeitschrift für die historische Theologie 43 (1873) 467-528.

--- SAYFA 181 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 182 ---**

KUTSAL KİTAP KAYNAKLARI TABLOSU Yaratılış 1:26 115, 138 Yaratılış 3:4 138 Yaratılış 3:16 138 Çıkış 12:35f. 90, 138, 140, 143 Çıkış 20:17 90, 144 Çıkış 21:24 90, 138, 140, 144 Sayım 15:32ff. 90, 92, 138, 141, 144 Yas. 4:23f. 92, 135, 138 Yas. 12:23 138 Yas. 21:23 145 Yas. 32:22 92, 135 1 Sam 2:6 92, 135 İşaya 45:7 92, 135, 138 İşaya 62:11 127 Amos 2:3ff. 138 Cadı 2:8f. 92, 132, 138 Özd. 6:11 140 Özd. 22:2 90, 138, 140, 143 Mt 3:7 138 Mt 3:10 89, 96, 113 Mt 3:16 91 Mt 5:3 90, 92, 138 Mt 5:9 92, 138 Mt 5:17 90, 140, 143, 145 Mt 5:19 127 Mt 5:22 89 Mt 5:29 61 Mt 5:29f. 89 Mt 5:38f. 90, 138 Mt 6:24 112 Mt 7:17ff. 43, 95, 113, 117, 138 Dağ 7:18 37, 42, 83, 88-89, 106, 108, 111-113, 115, 117 Dağ 7:19 89 Dağ 8:12 89-90 Dağ 9:6 90 Dağ 10:28 91, 138 Mt 10:40 91 Mt 11:28f. 127 Mt 12:1ff. 90, 138 Dağ 12:10 90 Dağ 12:33 111, 113-114 Dağ 12:47f. 91, 97, 100 Mt 13:11 90 Mt 13:24ff. 95 Mt 13:25 89 Mt 13:27f. 113, 115 Mt 13:42 90 Mt 13:50 90 Mt 14:10 91 Mt 15:3 113 Mt 15:13 90, 96 Mt 15:24 91 Mt 16:16f. 91, 97, 100 Mt 17:2 91 Mt 18:9 89 Mt 19:11 90 Mt 21:4f. 127 Mt 21:6 127 Mt 22:13 89-90 Mt 22:42 91 Mt 23:13ff. 74 Mk 23:33 138 Mk 24:51 90 Mk 25:30 89-90 Mk 25:44 122 Mk 1:10 91 Mk 2:11 90 Mk 2:23 90 Mk 3:23 116 Mk 3:27 116 Mk 3:32 91 Mk 6:28 91 Markos 10:17f. 92, 138 Luk 3:9 89 Luk 3:22 91 Luk 5:24 90, 141, 144 Luk 5:36 106 Luk 6:1 90, 141, 144 Luk 6:6ff. 141 Luk 6:20 90, 140, 143 Luk 6:24 138, 143 Luk 6:29 90, 140, 144 Luk 6:43f. 43, 88-89, 106, 111, 113 Luk 8:10 90 Luk 8:20 91 Luk 9:3 140 Luk 9:9 91, 141 Luk 10:7 146 Luk 10:16 91 Luk 12:4 91 Luk 13:27f. 122

--- SAYFA 183 ---

174 İncil referansları tablosu Luk 13:28 90 Luk 14:33 90, 140, 143 Luk 16:9 92, 138 Luk 16:16 89, 91, 133, 141, 144 Luk 16:19ff. 159 Luka 22:25 127 Yuhanna 1:5 89, 95 Yuhanna 1:18 37, 42, 45-46, 83, 88, 91, 108, 138 Yuhanna 1:32 91 Yuhanna 3:13 46, 83, 88, 91, 97 Yuhanna 3:19 89, 96 Yuhanna 5:17 91, 92, 132 Yuhanna 5:37f. 138 Yuhanna 6:38 91 Yuhanna 8:17f. 89, 95 Yuhanna 8:44 89-90, 110, 115, 117, 138 Yuhanna 9:41 89 Yuhanna 10:11ff. 90 Yuhanna 10:14 90 Yuhanna 10:16 91 Yuhanna 10:27 90 Yuhanna 12:31 89 Yuhanna 13:18 43 Yuhanna 13:20 91 Yuhanna 14:26 94 Yuhanna 14:30 89 Yuhanna 16:7f. 88, 90, 94 Yuhanna 16:11 89 Yuhanna 16:13 94 Romalılar 2:27ff. 91, 141, 144 Rom 2:28 91, 141, 146 Rom 3:20 91, 141, 144 Rom 4:1f. 91, 141, 144 Rom 4:2 91, 141 Rom 5:14 90 Rom 7:6 91, 141, 144 Rom 7:23 91, 141 1 Korintliler 5:1ff. 92, 133 1 Korintliler 7:18f. 146 1 Korintliler 7:35 23-24, 37, 43, 69, 83, 88, 95 1 Korintliler 8:6 91 1 Korintliler 13:9f. 89, 94 1 Korintliler 15:46ff. 91, 138, 141, 144 1 Korintliler 15:56 90 2 Korintliler 3:6f. 90-91, 141, 146 2 Korintliler 3:6ff. 89, 91, 133, 141, 144 2 Korintliler 4:4 89, 95-6, 132, 135 2 Korintliler 4:16 89 2 Korintliler 13:1 89, 95 Galyalılar 1:4 41 Galyalılar 1:5 41 Galyalılar 2:18 89, 91, 133, 141, 144 Gal 3:13 90 Gal 4:3f. 89 Gal 5:19f. 90, 96 Gal 5:21f. 96 Filipililer 2:5ff. 91 Filipililer 2:7 97 Filipililer 2:15f. 122 1 Tim 1:20 89 1 Tim 6:10 92, 138 2 Tim 2:7 37, 43 2 Tim 2:10 91 İbr. 6:8 37, 43, 88 İbr. 8:13 89 Yas 3:6 89 Yas 3:12 89 1 Evcil Hayvan 5:8 25, 70 1 Yuhanna 2:16 117 1 Yuhanna 5:19 89, 116-117

--- SAYFA 184 ---

GENEL DİZİN Mektuplar (Mani'ye ait) 33-35, 41, 43, 45, 47 eskatoloji 50, 63-65 Caesarea'lı Eusebius 9-10, 128 Evodius 114 Temel Mektup 33, 38, 40-42, 123-124 Galerius 12, 14 Gallienus 9 Giants, Book of 60 Gospel (Mani) 40, 56, 60 Heracleon of Chalcedon 137 Hilary of Poitiers 9 Hippolytus 107 Homilies (Hom) 21, 41, 54, 57, 107 homoousios 9, 73 hyl 60, 162-163 Jerome 8 Kartir 3 Kaşkar 10, 35, 86-87 Kephalaia (Keph) 3, 42-46, 54-57, 63, 70-71, 88-91, 94-97, 110-111, 113, 124-125 Habur Nehri 11-13 Mani, Maniheizm pasim Marcion, Marcionites 3, 6, 16, 26, 78, 81, 98, 104, 106-107, 112-113, 117, 139-142, 159 Menoch, 33-34'e Mektup, 38, 40, 42-43, 89-90, 96 Gizemler, 60 Nakş-i Kitabı Rüstem 3, 87 Narseh 14 Yeni Ahit 80, 90, 92-95, 97-100, 103, 105-106, 108, 110, 113, 118, 124, 131, 133, 135, 137, 142-146 Eski Ahit 71, 74, 90, 92-95, 99, 105-106, 113, 118, 131, 133-135, 137-138, 140, 142-146 Origen 141 Adamantius 107, 113 Adda(lar), Adimantus 2, 6, 16, 21, 34, 49, 82, 87, 94, 113, 115, 117-118, 136-147 el-Biruni 54 Alexander of Lycopolis 60-61, 137 Ammianus Marcellinus 12, 14 an-Nedim, İbn 33, 35-36, 39, 51, 54, 66, 85 Athanasius 18, 128 Hippolu Augustine 41, 47, 82, 84, 88-92, 94, 111-116, 118, 137-138, 143, 145-146 Aurelian 13 Bardaisan, Bardaisanitler 6, 78-79, 98, 101, 107 Basilides 20, 26, 81, 106, 157-163, 165 Bede 113, 118 B ma Mezmurlar 58-59, 62, 64 bolos 51-52, 54-55 Carrhae 10-11 Castellum Arabionis 11 Charax Spasinou 11 Mesih, Kristoloji 45-48, 83, 84, 97, 99-101, 133 Chronical of Se'ert 86-87 Cologne Mani Codex (CMC) 3, 33, 40, 44, 46 Özet 62 İskenderiyeli Cyril 113 Kudüslü Cyril 8-10, 41, 92, 132, 135, 138-139, 145, 150 Diatessaron 46, 92, 140 Kör Didymus 80, 111 doketizm 80, 83, 86, 97 düalizm 44-45, 51, 53, 59, 71, 80, 83, 86, 95-96, 99-100, 133, 164 D r Arab y 12, 14 Elchasaite 3, 6, 78, 98, 101, 142 Ephrem Syrus 8-9, 46, 49, 55, 117 Epiphanius 8-10, 34-35, 37, 50, 63-64, 88-92, 132-133, 135, 138, 144, 150

--- SAYFA 185 ---

Paraklit 21, 71-72, 82, 94, 105, 110, 125 Photius 7, 9-10, 82, 137 Resimli Kitap 56 Plutarch 157, 163-165 Pragmateia 60 Probus 9, 82 Mezmur Kitabı (PsBk II) 41, 46, 48, 58-62, 64, 88-91, 93, 95-97, 109-110, 116, 124-125, 138, 140-141 Thomas Mezmurları 61 Ps.-Callisthenes 12-13 Ş buhrag n 54, 56, 80 sch ma 97 Mühür, Mektup 34 Secundinus, 89, 103, 114, 117-118 Serapion Thmuis 80 Antakyalı Severus 51, 60-61 Asmonina Severus 8-9 Shapur I 3, 39, 86-87, 125 Shenoute 10 Simon Magus 149 Sisinnios 17, 20, 82 Sokrates (Kilise tarihçisi) 10 Stranga Nehri 12 Tebessa Kodeksi 88, 90, 93, 95, 138 Tertullianus 106, 108, 112-113, 116, 140, 141 Theodore bar Khonai 124 Dicle Nehri 10, 12-14, 21, 86 Titus of Bostra 60-61, 89, 137-138 Treasure, Thesaurus 68, 123, 134-135 Valentinus, Valentinianus 26, 79, 159 Valerian 9 Zabinas, Epistle to 89, 97-98 176 genel dizin

--- SAYFA 186 ---

MODERN YAZARLAR DİZİNİ Kelhoffer, J. A. 159 Kelly, J. N. D. 110 Kessler, K. 8, 11, 82 Klein, W. 8, 51, 56 Klimkeit, H. J. 123, 126 Koenen, L. 46, 53 Layton, B. 159 Le Boulluec, A. 26 Lefort, L. 18 Lewis, C. T. 160 Lieu, S. N. C. vii, 8-11, 24, 26-27, 34, 36, 39, 41-42, 44, 56, 68, 85-87, 103-104, 108, 119-120, 132, 137, 144 Lim, R. 23, 25, 27, 29, 70-71, 75-76 Lindt, P. van 97 Löhr, W.A. 157, 161-163 Maricq, A. 12 May, G. 162 Mikkelsen, G. 62-63 Millar, F. 12, 14 Mühlenberg, E. 161 Nagel, S. 55, 61 Nöldeke, T. 11-13 Nyberg, H.S. 163 Oerter, W. 54, 56 Peake, A.S. 159 Pearson, B. 1-2 Pedersen, N.A. 54, 61, 110, 137-138 Pennacchiotti, F.8, 11-13, 24 Polotsky, H.J. 18, 21 Puech, H.-C. 54 Quispel, G. 92, 140 Reck, C. 34 Reeves, J. C. 55, 60, 103 Reitzenstein, R. 53 Ries, J. 49, 54 Riggi, C. 63 Alfarc, S. 111 Andresen, C. 26 Baltes, M. 163 Barthes, R. 56, 65 Bauer, W. 3-4 Baur, F. C. 24 Beausobre, I. de 49 BeDuhn, J. 34, 42, 96 Bennet, B. 60, 80, 111, 164 Beskow, P. 126-128 Bianchi, U. 164 Bilabel, F. 8 Blois, F. de 66 Böhlig, A. 52-53 Brashear, W. M. 149-150 Bremond, C. 58-59 Cavallera, F. 110 Chlup, R. 164 Coyle, J. K. 24, 73, 112, 117 Crum, W. E. 8 Cumont, F. 163 Decret, F. 27, 54, 87, 103, 111-112, 117, 145 Dillon, J. 164 Drijvers, H. J. W. 2, 53, 137 Fiey, J. M. 10-11, 137 Forsyth, N. 55 Foucault, M. 56-57 Froidefond, C. 164 Gardner, I. 54, 56, 83-85, 92, 95 Gasparro, G. 136-137 İyi, D. 126-127 Hansen, G.C. 68, 74, 80, 92, 140 Harnack, A. von 92, 108, 110, 139-141 Harrison, G. 34, 42, 96 Henrichs, A. 46, 55 Hort, F.J.A. 159 Hutter, M.53-54 Jackson, A.V.W. 54 Jacobi, J.L. 159

--- SAYFA 187 ---

Schaeder, H. 21 Scopello, M. 17, 23, 29-30, 53, 63, 67-68, 75-76, 134-135 Shaked, S. 162 Shaki, M. 162-163 Skjaervø, O. 107 Smagina, E. 54 Smith, J. Z. 56 Spät, E. 23-24, 29, 67, 74-75, 149-150 Stein, M. 86 Stroumsa, G. 53 Sundermann, W. 34, 54, 66, 163 Tardieu, M. 53, 56, 60, 67-68 Teixidor, J. 12 Traube, L. 8, 132, 160 Tubach, J. 56, 136 van Oort, J. 6, 101 Villey, A. 60 Voss, B. R. 23, 26-27, 30, 73, 75 Walbank, F. W. 127 Wisse, F. 107 Wursth, G. 58 Zittwitz, H. von 14, 68-69 178 modern yazarların dizini

--- SAYFA 188 ---

NAG HAMMADI VE MANİHAİ ÇALIŞMALARI 1. Scholer, D.M. Nag Hammadi bibliyografyası, 1948-1969.1971. ISBN 90 04 02603 7 2. Ménard, J.-E. L'évangile de vérité. Fransızca çeviri, giriş ve yorum J.-E. Menard. 1972. ISBN 90 04 03408 0 3. Krause, M. (ed.). Alexander Böhlig onuruna Nag Hammadi metinleri üzerine yazılar. 1972. ISBN 90 04 03535 4 4. Böhlig, A. & F. Wisse, (ed.). Nag Hammadi Yazmaları III, 2 ve IV, 2. Mısırlıların İncili. (Büyük Görünmez Ruhun Kutsal Kitabı). P. Labib'in işbirliğiyle çeviri ve yorumlarla düzenlenmiştir. 1975. ISBN 90 04 04226 1 5. Ménard, J.-E. L'Évangile selon Thomas. Fransızca çeviri, giriş ve yorum J.-E. Menard. 1975. ISBN 90 04 04210 5 6. Krause, M. (ed.). Pahor Labib onuruna Nag Hammadi metinleri üzerine yazılar. 1975. ISBN 90 04 04363 2 7. Ménard, J.-E. Nag Hammadi'nin metinleri. Colloque du center d'Histoire des Religions, Strasbourg, 23-25 ekim 1974. 1975. ISBN 90 04 04359 4 8. Krause, M. (ed.). Gnosis ve Gnostisizm. Yedinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında okunan bildiriler. Oxford, 8-13 Eylül 1975. 1977. ISBN 90 04 05242 9 9. Schmidt, C. (ed.). Pistis Sophia. Çeviri ve notlar V. MacDermot'a aittir. 1978. ISBN 90 04 05635 1 10. Fallon, F.T. Sabaoth'un tahta çıkışı. Gnostik yaratılış mitlerindeki Yahudi unsurlar. 1978. ISBN 90 04 05683 1 11. Parrott, D.M. Nag Hammadi Kodeksleri V, 2-5 ve VI ile Papyrus Berolinensis 8502, 1 ve 4. 1979. ISBN 90 04 05798 6 12. Koschorke, K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Berücksichtigung der Nag Hammadi-Traktate 'Apokalypse des Petrus' (NHC VII, 3) ve 'Testimonium Veritatis' (NHC IX, 3) altında. 1978. ISBN 90 04 05709 9 13. Schmidt, C. (ed.). Jeu Kitapları ve Bruce Kodeksindeki başlıksız metin. Çeviri ve notlar V. MacDermot'a aittir. 1978. ISBN 90 04 05754 4 14. McL. Wilson, R. (ed.). Nag Hammadi ve Gnosis. Birinci Uluslararası Kiptoloji Kongresi'nde okunan bildiriler (Kahire, Aralık 1976). 1978. ISBN 90 04 05760 9 15. Pearson, B.A. (ed.). Nag Hammadi Kodeksleri IX ve X. 1981. ISBN 90 04 06377 3 16. Barns, J.W.B., G.M. Browne ve J.C. Shelton, (ed.). Nag Hammadi Kodeksleri. Kapakların kartonajından Yunan ve Kipti papirüsleri. 1981. ISBN 90 04 06277 7 17. Krause, M. (ed.). Gnosis ve Gnostisizm. Sekizinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında okunan bildiriler. Oxford, 3-8 Eylül 1979. 1981. ISBN 90 04 06399 4 18. Helderman, J. Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis ve in anderen Schriften der Nag-Hammadi Bibliothek. 1984. ISBN 90 04 07260 8

--- SAYFA 189 ---

19. Frickel, J. Hellenistische Erlösung, christlicher Deutung'da. Die gnostische Naassener-schrift. Quellen, kritische Studien, Strukturanalyse, Schichtenscheidung, Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift. 1984. ISBN 90 04 07227 6 20-21. Layton, B. (ed.). Nag Hammadi Codex II, 2-7, XIII ile birlikte, 2* Brit. Lib. Veya. 4926(1) ve P. Oxy. 1, 654, 655. I. Thomas'a göre İncil, Philip'e göre İncil, Arhontların Hipostazı, Dizinler. II. Dünyanın kökeni üzerine, Ruh üzerine açıklayıcı inceleme, Yarışmacı Thomas'ın Kitabı. 1989. 2 cilt. ISBN 90 04 09019 3 22. Attridge, H.W. (ed.). Nag Hammadi Yazması I (Jung Yazması). I. Girişler, metinler, çeviriler, indeksler. 1985. ISBN 90 04 07677 8 23. Attridge, H.W. (ed.). Nag Hammadi Yazması I (Jung Yazması). II. Notlar. 1985. ISBN 90 04 07678 6 24. Stroumsa, G.A.G. Başka bir tohum. Gnostik mitoloji üzerine çalışmalar. 1984. ISBN 90 04 07419 8 25. Scopello, M. L'exégèse de l'âme. Nag Hammadi Yazması II, 6. Giriş, tercüme ve yorum. 1985. ISBN 90 04 07469 4 26. Emmel, S. (ed.). Nag Hammadi Yazması III, 5. Kurtarıcı'nın Diyaloğu. 1984. ISBN 90 04 07558 5 27. Parrott, D.M. (ed.) Nag Hammadi Kodeksler III, 3-4 ve V, 1 ile Papyrus Berolinensis 8502,3 ve Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos ve İsa Mesih'in Sophia'sı. 1991. ISBN 90 04 08366 9 28. Hedrick, C.W. (ed.). Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII, XIII. 1990. ISBN 90 04 07825 8 29. Williams, M.A. Taşınmaz ırk. Geç Antik Çağ'da gnostik bir isim ve istikrar teması. 1985. ISBN 90 04 07597 6 30. Pearson, B.A. (ed.). Nag Hammadi Kodeksi VII. 1996. ISBN 90 04 10451 8 31. Sieber, J.H. (ed.). Nag Hammadi Yazması VIII. 1991. ISBN 90 04 09477 6 32. Scholer, D.M. Nag Hammadi Kaynakça 1970-1994. 1997. ISBN 90 04 09473 3 33. Wisse, F.F. & M. Waldstein, (ed.). Yuhanna'nın Apokrifonu. Nag Hammadi Yazmalarının Özeti II,1; III,1; ve IV,1 ile BG 8502,2. 1995. ISBN 90 04 10395 3 34. Lelyveld, M. Les logia de la vie dans l'Evangile selon Thomas. Bir gelenek ve bir yeniden değerlendirme araştırması. 1988. ISBN 90 04 07610 7 35. Williams, F. (Tr.). Salamisli Epiphanius'un Panarion'u. Kitap I (Mezhepler 1-46). 1987. Yeniden basım 1997. ISBN 90 04 07926 2 36. Williams, F. (Tr.). Salamisli Epiphanius'un Panarion'u. Kitap II ve III (Mezhepler 47-80, De Fide). 1994. ISBN 90 04 09898 4 37. Gardner, I. The Kephalaia of the Teacher. Yorumlu Çeviride Düzenlenmiş Kıpti Maniheizm Metinler. 1995. ISBN 90 04 10248 5 38. Turner, M.L. Philip'e göre İncil. Erken Hristiyan Koleksiyonunun Kaynakları ve Tutarlılığı. 1996. ISBN 90 04 10443 7 39. van den Broek, R. Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı Çalışmaları. 1996. ISBN 90 04 10654 5 40. Marjanen, A. İsa'nın Sevdiği Kadın. Nag Hammadi Kütüphanesi ve İlgili Belgelerde Mecdelli Meryem. 1996. ISBN 90 04 10658 8 41. Reeves, J.C. O İyi Diyarın Müjdecileri. Suriye-Mezopotamya Gnosis ve Yahudi Gelenekleri. 1996. ISBN 90 04 10459 3 42. Rudolph, K. Gnosis & spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. 1996. ISBN 90 04 10625 1

--- SAYFA 190 ---

43. Mirecki, P. ve J. BeDuhn, (eds.). Karanlıktan Çıkmak. Maniheizt Kaynakların Kurtarılmasına Yönelik Çalışmalar. 1997. ISBN 90 04 10760 6 44. Turner, J.D. ve A. McGuire, (ed.). Elli Yıl Sonra Nag Hammadi Kütüphanesi. 1995 İncil Edebiyatı Anma Derneği Tutanakları. 1997. ISBN 90 04 10824 6 45. Lieu, S.N.C. Orta Asya ve Çin'de Maniheizm. 1998. ISBN 90 04 10405 4 46. Heuser, M & H.-J. Klimkeit. Maniheizt Edebiyatı ve Sanatı Çalışmaları. 1998. ISBN 90 04 10716 9 47. Zöckler, T. Jesu Lehren im Thomasevangelium. 1999. ISBN 90 04 11445 9 48. Petersen, S. "Zerstört die Werke der Weiblichkeit!". Maria Magdalena, Salome ve diğer Jüngerinnen Jesu, christlich-gnostischen Schriften'de. 1999. ISBN 90 04 11449 1 49. Van Oort, J., O. Wermelinger & G. Wurst (eds.). Latin Batı'da Augustinus ve Maniheizm. IAMS Fribourg-Utrecht Uluslararası Sempozyumu Bildirileri. 2001. ISBN 90 04 11423 8 50. Mirecki, P. & J. BeDuhn (ed.). Işık ve Karanlık. Maniheizm ve Dünyası Üzerine Çalışmalar. 2001. ISBN 90 04 11673 7 51. Williams, F.E. Mental Perception. NHC Üzerine Bir Yorum, VI,4: Büyük Gücümüz Kavramı. 2001. ISBN 90 04 11692 3 52. Pleàe, Z. Gnostik Evrenin Poetiği. Yuhanna'nın Apocryphon'unda Anlatı ve Kozmoloji. 2006. ISBN 90 04 11674 5 53. Scopello, M. Femme, Gnose et manichéisme. Gerçek dünyanın efsanesi. 2005. ISBN 90 04 11452 1 54. Bethge, H., S. Emmel, K.L. King ve I. Schletterer (ed.). Çocuklar İçin Mükemmel Eğitim. Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften'in Otuzuncu Yılı Münasebetiyle Hans-Martin Schenke Onuruna Yapılan Çalışmalar. 2002. ISBN 90 04 12672 4 55. Quispel, G. Gnostica, Judaica, Catholica (hazırlık aşamasında) ISBN 90 04 13945 1 56. Pedersen, N., Tanrının Savunmasında Gösterici Kanıt. Bostra'nın Contra Manichaeos'u Titus'un İncelenmesi - Eserin Kaynakları, Amaçları ve Çağdaş Teolojisiyle İlişkisi. 2004. ISBN 90 04 13883 8 57. Gulácsi, Z. Ortaçağ Maniheizt Kitap Sanatı. 8.-11. Yüzyıl Doğu Orta Asya'dan İran ve Türk Tezhipli Kitap Parçaları Üzerine Kodolojik Bir İnceleme. 2005. ISBN 90 04 13994 X 58. Luttikhuisen, G.P. Yaratılış Hikayelerinin ve Erken İsa Geleneklerinin Gnostik Revizyonları. 2005. ISBN 90 04 14510 9 59. Asgeirsson, J.M., A.D. DeConick & R. Uro (ed.). Antik Çağda Thomasine Gelenekleri. Thomas İncili'nin Sosyal ve Kültürel Dünyası. 2006. ISBN 90 04 14779 9 60. Thomassen, E., The Spiritual Seed - The Church of the 'Valentinianus'. 2006. ISBN 90 04 14802 7 61. BeDuhn, J. & P. Mirecki (ed.). İncanın Sınırları. Archelaus'un Elçilerinde Hristiyanlığın Maniheizmle Karşılaşması. 2007. ISBN 978 90 04 16180 1