

Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (353 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 ---

GNOSTİKİZM VE SONRA PLATONİZM

--- SAYFA 3 ---

KUTSAL EDEBİYAT DERNEĞİ SEMPOZYUM DİZİSİ Christopher R. Matthews, Editör Sayı 12 GNOSTİKİZM VE SONRA PLATONİZM Düzenleyen: John D. Turner ve Ruth Majercik

--- SAYFA 4 ---

John D. Turner ve Ruth Majercik, editörler GNOSTİKİZM VE SONRA PLATONİZM Temalar, Şekiller ve Metinler İncil Edebiyatı Derneği Atlanta

--- SAYFA 5 ---

GNOSTİKİZM VE SONRA PLATONİZM Düzenleyen: John D. Turner ve Ruth Majercik Telif Hakkı © 2000, İncil Edebiyatları Derneği'ne aittir. Tüm hakları saklıdır. Bu çalışmanın hiçbir kısmı, 1976 Telif Hakkı Yasası tarafından veya yayıncının yazılı olarak açıkça izin verdiği durumlar dışında, fotokopi ve kayıt dahil olmak üzere elektronik veya mekanik herhangi bir biçimde veya herhangi bir yöntemle veya herhangi bir bilgi depolama veya alma sistemi aracılığıyla çoğaltılamaz veya aktarılamaz. İzin talepleri yazılı olarak Haklar ve İzinler Ofisi, İncil Edebiyatları Derneği, 825 Houston Mill Road, Atlanta, GA 30329 ABD adresine gönderilmelidir. Kongre Kütüphanesi Yayında Verilerin Kataloglanması Gnostisizm ve sonraki Platonizm: temalar, şekiller ve metinler / John D. Turner ve Ruth Majercik, editörler. P. santimetre. — (SBL sempozyum serisi; no. 12) Bibliyografik referansları içerir. ISBN 0-88414-035-0 (pbk.: alk. paper) 1. Gnostisizm—Kongreler. 2. Platoncular—Kongreler. 3. Yeni-Platonculuk—Kongreler. I. Turner, John D., 1938– II. Majercik, Ruth Dorothy. III. Sempozyum serisi (İncil Edebiyatı Topluluğu); HAYIR. 12. B638.G587 2000 186'.4—dc21 00-049244 08 07 06 05 04 03 02 01 00 5 4 3 2 1 Amerika Birleşik Devletleri'nde asitsiz kağıda basılmıştır.

--- SAYFA 6 ---

İÇİNDEKİLER Önsöz	vii
Kısaltmalar.....	ix Monistik
Gnostisizmde Maddenin Türetilmesi Einar Thomassen.....	1 Geç Platonculukta Pozitif ve Negatif
Madde: Plotinus'un Gnostiklerle Diyalogunun Ortaya Çıkarılması Kevin Corrigan.....	19 Aporia'dan Sonra: Geç Platonculukta
Teurji Gregory Shaw	57 Gnostisizmde
Ritüel John D. Turner	83 Platonizm ve Gnostisizm.
Parmenides Üzerine Anonim Yorum: Orta Çağ mı, Yeni-Platoncu mu? Kevin Corrigan	141 Orta Platonculukta Platonlaştırıcı
Sethi İncelemelerinin Ortamı John D. Turner	179 Iamblichus, Sethianlar ve Marsanlar
John F. Finamore.....	225 Antik Apofatik Teoloji
John Peter Kenney	259 Geç Antik Dönemde Negatif
Teolojiler ve Demiurjik Mitler Michael A. Williams	277

--- SAYFA 7 ---

Plotinus'un Providence Felsefesinde Eşitlik ve Bağlantılılık Frederick M. Schroeder	303 Kaynakça
.....	319

--- SAYFA 8 ---

ÖNSÖZ Bu cilt, İncil Edebiyatları Derneği'nin Yıllık Toplantıları ile bağlantılı olarak 1993-1998 yılları arasında düzenlenen Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk Semineri oturumlarında sunulan on makaleden oluşan bir derlemedir. Yalnızca Gnostisizm ile daha sonraki Platonizm arasındaki ilişkiye adanan bir Seminer fikri, İncil Edebiyatları Derneği ve Amerikan Din Akademisi, özellikle de SBL Nag Hammadi ve Gnostisizm Bölümü ve AAR Platonizm ve Neoplatonizm Grubu içindeki diğer grup ve bölümler bağlamında bu tema üzerine daha önceki tartışmalardan, panellerden ve sunumlardan doğmuştur. John D. Turner, Seminerin organize edilmesinden ve kendisi de dahil olmak üzere Robert M. Berchman, Jay Bregman, John P. Kenney, Michael A. Williams ve Ruth Majercik'ten oluşan bir yönetim komitesinin bir araya getirilmesinden sorumluydu. Ruth Majercik, altı yıllık görev süresi boyunca Seminerin Başkanı olarak görev yaptı. Semineri organize etmenin temel amacı, Seminerin genel sorunsalına çeşitli görüş ve yaklaşımlar getirebilecek çeşitli disiplinlerden ve metodolojilerden Gnostisizm ve/veya daha sonraki Platonculuk (yani Orta Platonculuk ve Yeni Platonculuk) alanlarında uzmanlığa sahip bir grup tanınmış bilim insanını bir araya getirmektir. Bu, AAR ve SBL'den akademisyenlerin ilgisini çekmenin yanı sıra bu toplulukların üyesi olan yeni gelenlere ulaşılmasıyla gerçekleştirildi. Her yıl aktif katılımcıların çekirdek grubu, her oturuma ortalama yirmi denetçinin katıldığı yaklaşık on altı üyeden oluşuyordu. Oturumlarımızı yapılandırırken, başlangıçta her yıl tek bir konu üzerinde iki katılımcıyla iki makale sunmamız gerektiğine karar verdik. Amaç, her sunum yapan kişinin belirli bir konuyu Gnostisizm veya Platonculuk konusundaki uzmanlığının perspektifinden analiz etmesini sağlamaktır; cevap verenler de aynı şekilde cevap vereceklerdir. Ayrıca katılımcılarımızın her iki alanda da eşit derecede bilgili olmalarını beklemediğimiz anlayışıyla, her sunumcudan elinden geldiğince diğer bakış açısını da dahil etmesi istendi. Bazı yıllarda bu rutin, belirli konuların daha ayrıntılı olarak incelenebilmesi için tek bir sunumcu ve iki katılımcının bulunmasıyla çeşitlendirildi. Bu yöntem, katılımcılarımızın büyük ölçüde yaratıcı düşünmesine ve tartışmasına yol açtı. Seminer süresince sunum yapanların çoğu aynı zamanda katılımcı olarak hareket etme fırsatına da sahip oldu. Diğer yanıtlayanlar John'du

--- SAYFA 9 ---

Sieber, Birger Pearson ve Ruth Majercik. Cildin uzunluğu ve diğer hususlar nedeniyle, ankete katılanların (bazıları oldukça kapsamlı) açıklamalarına yer veremedik; ancak onların eleştirel yorumlarının birçoğuna makalelerin son versiyonlarında değinilmiştir. Her bir oturumun konusu, yıllık iş toplantılarımız sırasında ortaklaşa kararlaştırıldı; çeşitli konular genel olarak sunumcularımızın güncel araştırma ilgi alanlarını yansıtıyordu. Konular şunları içerir: Platonik ve gnostik madde doktrinleri (Einar Thomassen ve Kevin Corrigan); gnostik ritüel ve Neo-Platoncu teurji (John D. Turner ve Gregory Shaw); Parmenides Üzerine Anonim Yorum ve Nag Hammadi Sethian'ın Zostrianos ve Allogenes (Kevin Corrigan ve John D. Turner) incelemeleri için Plotinos öncesi Orta Platoncu bir çerçevenin varlığı; Iamblichus'un metafiziği ile Platonlaştırıcı Sethian incelemeleri, özellikle Marsanes (John Finamore) arasındaki ilişki; Negatif teolojinin Platonik ve gnostik kullanımları (John P. Kenney ve Michael A. Williams); ve Plotinus ve Sethian Gnostisizmde İlahi Takdir'in doğası (Frederic M. Schroeder). Cildi yayına hazırlarken yazarlarla işbirliği içinde makalelerin düzenlenmesinden John D. Turner ve Ruth Majercik sorumluydu. Ayrıca bibliyografyayı da derlediler. Gregory Shaw'un makalesinin daha eski bir versiyonu, orijinal olarak The Journal of Neoplatonic Studies'de yayımlandı; yayıncısı, burada gözden geçirilmiş biçimde yayınlanmasına izin verdi. Editörler, başlangıçta Gail O'Day ve şimdi de Christopher R. Matthews yönetimindeki Seminerimize ve SBL Sempozyum Dizimize sponsor oldukları için İncil Edebiyatı Derneği'ne, toplanan makalelerimizi yayın için kabul ettikleri için teşekkür etmek isterler. R.M. ve J.D.T viii Önsöz

--- SAYFA 10 ---

KISALTMALAR Birincil Kaynaklar 1 En. 1 Enoch 2 Clem. 2 Clement 2 Tr. 2 Enoch Acts Pet. Peter Elçilerin İşleri Phil. Philip Elçilerin İşleri Thom. Thomas Alcinoos/Alkinoos/Alcinoos'un (= Albinus) Eylemleri Yaptı. Aphrodisias De An'lı Didaskalikos İskender. Metaph'taki Anima. Metaphysica Ap'ta. John Apoc'tan John Apocryphon. Adam Apoc'un Adam Kıyameti. Mos. Musa Apuleius Metam'ın Kıyameti. Metamorfozlar Aristoteles An. postalamak. Analytica posteriora De an. Eth'in animasyonu. güzel. Ethica nicomachea Gen. an. De Generatione Animalium Gen. Corr. Metaph'ın üretimi ve bozulması. Metafizik Mot. BİR. Hayvansal özellikler Phys. Physica Athanasius Apol. sn. Apologia secunda (= Apologia contra Arianos) Calcidius In Tim. Timaeum Chald'da. Veya. Keldani Kahinler İskenderiyeli Clement Exc. Theodoto Strom'dan alıntı. Stromateis Corp. Corpus hermeticum Damascius Dub. ve Sol. Dubitationes et Solutiones Princ. De Principiis

--- SAYFA 11 ---

Yaptım. Didache Epiphanius Pan. Panarion (Haereses'i olumsuz etkiler) Eugnostos Eugnostos Kutsal Exeg. Soul Gos Üzerine Ruh Tefsiri. Örneğin. Mısırlıların İncili Gos. Phil. Philip Gos'un İncili. Thom. Thomas Gos'un İncili. Hakikat Gerçeğin İncili Hippolytus El. Elenchos Ref. Reddedilen Homer II. İlyada Hip. Arch. Nicom'daki Archons Iamblichus DA De anima'nın hipostazı. Ar. Phaedr'de Nicomachi Aritmetikam'da. Phaedrum'da Phil'de. Philebum Myst'te. Theol'un gizemi. Arith. Theologumena Arithmeticae John Lydus Mens. Adam Justin Martyr 1 Apol. Özür Dile. Somn'da Trypho Macrobius ile Diyalog. Scip. Somnium Scipionis Marius Victorinus Ar'da. Gerasa Arith'ten Adversus Arium Nicomachus. Giriş. Arithmetica Introductio Odes Sol. Süleyman Orig'in Odes'i. Dünyanın Kökeni Üzerine Dünya Origen Cant. Canticum canticorum Cels'de. Contra Celsum İletişim. Jo. Evangelium'daki yorumlar Joannis Philo Abr. De Abrahamo Det. Quod deterius potiori insidari soleat Fug. Genesin Somn'daki QG Sorunları ve Çözümleri. Bazı Philostratus Vit. Apollon. Vita Apollonii Plotinus Enn. Platon x Kısaltmalar Enneads

--- SAYFA 12 ---

Phaed. Phaedo Phaedr. Phaedrus Pol. Politicus Rep. Cumhuriyet Soph. Sophista Semp. Sempozyum Tim. Timaeus Plutarch An. procr. Timaeo Is'da üreme üremesi. İşletim sistemi. De Iside ve Osiride Gen. Socr. Deha Socratis Quaest. plat. Sorular platonicae Porphyry Abst. Gerilemeden Kaçınma. Phil'in Tarihi'ni geri getirdi. Parm'da Historia Philosophiae. Anonim [Porphyrius?] Parmenidem yorumunda Gönderildi. Anlamli açıklamalar Vit. Pyth. Vita Pythagorae Priscianus bkz. Simplicius Proclus Elem. Teol. Tim'de Teolojinin Unsurları. Parm'daki Timaeum'da. Parmenidem Plat'ta. Teol. Platonik Teoloji Psellus Hipotipi. Hipotipoz Sextus Empiricus Math. Adversus mathematicos Simplicius Fizikte. Physica'da [Simplicius] (Priscianus?) In. de anima Aristotelis de anima Steles Seth Seth Stobaeus Anth'ın Üç Steli. Metaph'ta Antologus Suriyeus. Metafizik T. Levi'de Levi Tatian Or'un Ahit'i. Graec. Oratio ad Graecos Tertullian Bapt. Herm'in vaftizi. Adversus Hermogenem Res. Val'in dirilişi. Adversus Valentinianos Theon of Smyrna Exp. Açıklama Kısaltmalar xi

--- SAYFA 13 ---

Thund. Thunder: Mükemmel Zihin Üçlüsü. Trak. Üçlü Traktat Trim. Korumalı. Trimorfik Protennoia Val. Exp. Bir Valentinianus Sergisi Zost. Zostrianos İkincil Kaynaklar ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. H. Temporini ve W. Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin: de Gruyter, 1972-. BCNHE Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Bölüm "Etudes" BCNHT Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Bölüm "Metinler" CQ Classical Quarterly CUA: SCA Amerika Katolik Üniversitesi: Hristiyan Antik Çağ Çalışmaları EPRO Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments HR Dinler Tarihi HSCP Harvard Klasik Filoloji Çalışmaları HTR Harvard Teolojik İnceleme JHS Journal of Hellenic Studies JR Journal of Religion JRH Journal of Religious History JRS Journal of Roman History JTS Journal of Theological Studies LCL Loeb Classical Library NHLE İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi. J. M. Robinson tarafından düzenlenmiştir. 3 boyutlu rev. ed. Leiden: Brill; San Francisco: Harper & Row, 1988. NHMS Nag Hammadi ve Maniheizt Çalışmalar [= NHS] NHS Nag Hammadi Çalışmaları NovT Novum Testamentum PW Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. G. Wissowa tarafından düzenlenmiştir. Stuttgart: J. B. Metzler, 1894-1972. REG Grecques Etudes Revue RSPT Bilim Felsefeleri ve Felsefeleri Revue RTP İlahiyat ve Felsefe Revue SAC Antik Çağ ve Hristiyanlık Çalışmaları SBLDS İncil Edebiyatı Derneği Tez Serisi SBLSP İncil Edebiyatı Derneği Seminer Bildirileri SC Kaynaklar Chrétien SHR Dinler Tarihi Çalışmaları xii Kısaltmalar

--- SAYFA 14 ---

Geç Antik Çağda Yahudilikte SJLA Çalışmaları SVF Stoicorum veterum fragmenta. H. von Arnim. 4 cilt. Leipzig: Teubner, 1903-1924. TF Theologische Forschung ThH Théologie historique TLZ Theologische Literaturzeitung TS Texts and Studies TU Texte und Untersuchungen TUGAL Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist-lichen Literatur TZ Theologische Zeitschrift VC Vigiliae Christianae ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche Kısaltmalar xiii

--- SAYFA 15 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 16 ---

Monistik Gnostisizmde Maddenin Türetilmesi Einar Thomassen Bergen Üniversitesi "Üçlü Risalenin Platonculuğu (NHC I,5)" adlı makalesinde John Peter Kenney, Valentinianusçu incelemenin ontolojik yapısını Orta Platonculuğun çeşitli biçimleriyle karşılaştırmıştır. Şu sonuca varır: "Üçlü Risale'nin teolojisi, felsefi tasarımı bakımından Albinus (Alkinoos) veya Numenius tarafından temsil edilen Orta Platonculuk türüne en yakın olanıdır."¹ Bu sonuç, aşağıdaki karşılaştırma unsurlarına dayanmaktadır: (1) Üçlü Risale'de, aeon'lar, bu Platonistlerde fikirlerin noetik bir İlk Tanrı'nın düşünceleri olması gibi, kendi kendini düşünen bir Baba'nın düşünceleri olarak temsil edilir; (2) her iki sistemde de bu tanrı ve onun yaratma şekli (yani kendini düşünme yoluyla), evreni şekillendiren ikinci, tanrısal figürden farklıdır; (3) Düşmüş çağ olarak Logos, Platonculukta alt hipostazların yüksek olanlarla birleştirilmesi gibi, tefekkür yoluyla yeniden canlandırılır. Bu yakınlaşmaların yerindeliği bence şüphe götürmez. Ancak bunlar bir kez belirlendikten sonra başka sorular ortaya çıkar. Bu benzerliklerin var olduğu kabul edilirse, Orta Platoncular ile Valentinianus'un Üç Parçalı Risale sistemi arasındaki daha az gerçek olmayan farklılıkları nasıl açıklayacağız? Bu makalenin konusunu oluşturan da bu farklılıklardan biridir: Maddenin konumu. Albinus/Alkinoos, Madde'yi bir prensip olarak ele alır (Did. 163.11 Hermann; th'' prwvth'' u{lh'' 171.43 H.). Aynı şey, Maddenin Dyad ile aynı olduğu ve sine ortu et Generatione olduğu Numenius için de geçerlidir (frg. 52.10 des Places = Calcidius, Tim. 295). Ancak Tractate, başlangıçtan itibaren Baba ile birlikte var olan herhangi bir varlığın var olabileceğini açıkça reddeder (53,31-32). Bunun yerine, risalenin protolojik miti, Maddenin kendisinden önce var olan bir şeyden türediğini açıklayan bir teori sunar: Madde, Tripartite Tractate'in "1 J. P. Kenney, "Tripartite Tractate'in Platonizmi" olarak adlandırdığı o çağın "kibirli düşüncesi" tarafından var edilir. (NHC I,5)," Neoplatonism and Gnosticism (ed. Richard T. Wallis ve Jay Bregman; Albany: SUNY Press, 1992), 200.

--- SAYFA 17 ---

Logolar." Bu "düşünce" sayısız kaotik güce yol açar (75,17-80,11). Bunu gören Logos tövbe eder ve tövbesi, ilkinden daha üstün yeni bir güçler kümesi üretir ve bunlarla mücadele ederler (80,11-85,15). İki tür güç arasındaki mücadelenin sonucunda, kibir ve tövbe gücü, "çeşitli meseleler"² (85,10) üretilir. Maddenin kökenine ilişkin bir teori, Valentinianus sisteminin kanıtlanmış tüm varyantlarının bir parçasını oluşturur. Irenaeus'un önerdiği Valentinian model sistemine göre dünyanın yaratıldığı maddi cevher, Sophia'nın üzüntü, korku ve şaşkınlık olarak tanımlanan tutkularından kaynaklanıyordu: tauvthn suvntaxin kai; oujsivan th'' u{lh'' gegenh'sqai levgousin, ejx h|'' o{de oj kovsmo'' sunevsthken (Irenaeus Haer. 1.4.2).³ Bu, Valentinianizm'e özgü bir teori değildir. Hans Jonas'ın ifadesiyle, "hiçbir orijinal karanlık veya madde dünyasının ilkel varlığa karşı çıktığı varsayılmaz, ancak mevcut gerçekliğin ikiliğinin tek tanrısallığın kendi içindeki içsel bir süreçten türetildiği" teorisi, "Suriye ve İskenderiye irfanı ve bunun, önceden var olan ilkelerin dualizminden yola çıkan İran tipi gnostik spekülasyondan temel farkı. Kaosun kökeniyle ilgili olarak, kaosun bir tür karanlık olduğunu söylemek ne kadar da yakışıyor! Tim. 50d5'e geri dönüyoruz (krş. Chald. Or. frg. 34 des Places; Clement of Alexandria Exc. 50.1; Irenaeus Haer. 1.4.1). 3 Krş. Haer. oujsivan th'' u{lh'', ejk th'' ajnoiva'' kai; th'' luvph'' kai; th'' ejkplhvxew'' (bu, Irenaeus'un ana açıklaması için kullandığından farklı bir kaynaktan gelen bir eklemedir): plavnhn de; yani;" plhrwvmato'' ejn toi'' pavqesi diatribh;n, ejx w|n gegonevnai th;n u{lh'n u|potivqentai; İskenderiyeli Clement Exc. 67.4 th'' a[nw qhleiva'' ... h|'' ta; pavqh ktivsi'' gevgonen, th'' kai; ta;" ajmovrfou'' oujsiva'' proballouv-sh''. Irenaeus, 2. Kitapta Valentinianus'un teorilerini çürütmeye çalışırken bu doktrine geri döner: a praedictis passionibus emisit tantamconditionis materiam (Haer. 2.10.3; krş. 10.3-4'ün tamamı); materiae emissio et reliquae mundi Fabricatio ... ex passione et ignorantia volunt substantiam habere (2.13.7; ayrıca cf. 2.18.7; 2.19.4; 2.20.5). 4 H. Jonas, The Gnostic Religion (Boston: Beacon, 1963), 105. 2 Einar Thomassen.

--- SAYFA 18 ---

(yani ürün) kaos ortaya çıkmadan önce vardı ve ikincisi ilk üründen sonra geldi. (97,24-98,7; çev. Bethge ve diğerleri, NHLE) Daha sonra bu ilk ürünün, ilkel ışığa benzeyen bir benzerlik olarak Pistis Sophia'nın iradesiyle ortaya çıktığı açıklanır (98,13-16). NHC II,5 Valentinianusçu değildir ve Maddenin orijinal olmadığı hakkındaki genel teori Valentinianusçular tarafından icat edilmemiştir. Ancak teoriyi ifade etmek için felsefi okullardan türetilmiş belirli bir dizi kavramı kullananların, diğer gnostik gruplardan daha çok Valentinianusçular olduğunu iddia edeceğiz. Maddenin ve ardından dünyanın Achamoth'un tutkularından kaynaklandığı yönündeki Valentinianus doktrini, bu fantastik yenilik nedeniyle Valentinianusçularla alay eden Tertullianus'un polemikçi zihnini etkiledi. Burada gerçekten de hem Pisagorcular hem de Stoacılar ve hatta Platon için öğrenilecek yeni bir şey olduğunu söylüyor.⁵ Tertullianus, şüphesiz, tüm felsefe okullarının Maddeyi, başlangıçta olmayan bir ilk prensip olarak gördüğünü varsayar. Bu görüşe göre Tertullianus genel olarak doğrudur. Pisagorcuların geleneksel olarak Monad ve Dyad-a[peiron arasında bir ikilik öne sürdükleri biliniyordu; Peripatetikler Form ve Maddeye karşıydı ve Stoa da benzer şekilde Logos ve a[poio" u{lh. Platoncular elbette Tanrı, Fikirler ve Maddenin üçlü bir bölümünü öğretiler. Bu, Albinus/Alkinoos ve Numenius'un da bağlı olduğu modeldir. Ancak, Numenius ayrıca bazı Pisagorcuların farklı bir bakış açısına sahip olduklarını da bize bildiriyor: Ancak bazı Pisagorcular bu teorinin gücünü tam anlamıyla kavrayamadılar. Onlara göre, bu belirsiz ve sınırsız ikili, Monad'ın kendi doğasından çekilip ikili durumuna girdiğinde [etiam illam indeterminatam et immensam duitatem ab unica singularitate institutam recedente a natura] tek Monad'dan ortaya çıkar. sua singularitate et in duitatis habitum migrante] (frg. 52.15-19 des Places = Calcidius, Tim. 295) Monad'ın açıklanamaz bir şekilde ortadan kaybolup ikiliye dönüşmesine ve böylece Tanrı'nın Maddeye dönüşmesine neden olan bu öğretiyi küçümseyen Numenius'un tanıklığı, monistik teorilerin Pisagor çevrelerindeki varlığını kanıtlayan birkaç örnekten yalnızca biridir. Monad'dan ikili-Madde türetmeye çalışmak.⁶ Bu tanıklıklar The Derivation of Matter ile başlıyor. Trismegistus, magister omnium phycorum, recogitavit (Tertullian Val. 15.1). 6 Krş. A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, cilt 4: Le Dieu inconnu et la gnose (Paris: Librairie Lecoffre, 1954), bölüm 2 ve 3. özellikle sayfa 36-40;

--- SAYFA 19 ---

Alexander Polyhistor tarafından MÖ 80 civarında alıntılanan Pisagor Hypomnemata'sı⁷ ve ayrıca İskenderiyeli Eudorus'u (M.Ö. birinci yüzyıl),⁸ Gades'li Moderatus'u (MS birinci yüzyılın sonu),⁹ Sextus Empiricus 10.248ff.'deki raporu ve Gerasalı Nicomachus gibi diğer Neopisagorcuları içermektedir. (Bu dosya kapsamlı değildir.) Pisagorculuğun bu tekçi türü, maddenin ikincil veya türetilmiş bir varlığa sahip olduğu görüşünün yanı sıra Valentinianizm ve Neo-Platonizm ile de paylaşır. Bu Neopisagorcu teoriye göre, kozmosun duyulur cisimlerinin yapıldığı malzeme anlamında madde, doğrudan ilk prensipten (Monad veya Bir olarak adlandırılır) değil, madde prensibinden veya fikrinden, (Belirsiz) İkili'den türetilir ve bu da ilk prensipten kaynaklanır. Belirsiz İkili (ajovristo" duav") elbette Platon'un eski Pisagorculardan devraldığı ve sözlü öğretisinin önemli bir özelliği haline getirdiği ve daha sonraki Platoncu gelenekte önemli bir rol oynamaya devam eden çoğulluk, uzam, biçimsizlik, hareket vb. ilkesidir. Ancak Platon ve Eski Akademi ikiliyi bağımsız bir ilke olarak kabul ederken, burada ele aldığımız Neopisagorcu eğilimler onu monistik bir türetme sistemine yerleştirdi. Valentinianizm'de de kozmogonik madde ancak bir sürecin sonunda ortaya çıkar. Bu sürecin temel özelliği Sophia'nın tutkusudur. O halde burada Sophia'nın tutkusunun monistik Pisagorculuktaki Dyad ile aynı fikri ifade etmeye hizmet etmesi mümkün müdür? Benim görüşüme göre, maddenin türetilmesi hakkındaki bu Neopisagorcu teorilerin Valentinianusçu teologlar tarafından bilindiğine ve bunların Valentinianusçu sistemlerin ısrarla inşa edildiği bir kaynak oluşturdıklarına dair kesin kanıtlar mevcuttur. Bu kanıt, bu sistemlerde ortaya çıkan ve aynı ontolojik kavramları ifade ettiği gösterilebilen bir dizi Neopisagorcu teknik terimden oluşur.¹⁰ 4 Einar Thomassen H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam: B. R. Grüner, 1967), 320-21, 330-35; J. M. Rist, "Monism: Plotinus and Some Predecessors", *Harvard Studies in Classical Philology* 69 (1965): passim; J. M. Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), 120-21, 126-29, 342-61. 7 Diogenes Laertius'ta, 7.25. 8 Simplicius'ta Fizikte. 181.10ff. Diels. Maddenin nedeni olarak Bir, Eudorus'un Aristoteles'in Metaph'inin düzeltilmiş versiyonunda da yer alır. A 6, 988a10-11, Aphrodisiaslı İskender'in Metaph'ta alıntısı. reklam yeri, 59.1 Hayduck. 9 Simplicius Fizikte. 230.34ff. Diels. 10 Aşağıda, *Understanding and History in Arts and Sciences* (ed. Roald Skarsten ve diğerleri; *Acta Humaniora Universitatis Bergensis* 1; Oslo: Solum, 1991), 69-79 kitabında daha önce yayınlanmış olan "The Philosophical Dimension in Gnosticism" adlı makalemden yararlanacağım.

--- SAYFA 20 ---

1. "Cesaret" (tovlmh) Bu, uzun zamandır Valentinianusçular ve Yeni Pisagorcu-Platoncu gelenek tarafından paylaşıldığı kabul edilen bir terimdir. Irenaeus Haer'de Sophia'nın tutkusunu niteleyen tovlmh'in olduğu iyi bilinmektedir. 1.2.2, Plotinus'ta da görülür ve Plotinus bunu genellikle (tovlma biçiminde) daha yüksek bir hipostazdan farklı olarak daha düşük bir hipostazın kendi kendine koyutunu tanımlamak için kullanır.¹¹ Plotinus bu terimi, onu Dyad'ın bir sıfatı olarak kullanan Neopisagorculardan almıştır. Bu, ikilinin Monad'dan kopuşuna gönderme yapar.¹² Plotinos bunu, her türlü yayılımın ikili bir yönü olduğunu ifade etmenin bir yolu olarak kullanmıştır. Valentinianizm'de terimin kendisi olmasa bile fikir Tri'de de bulunur. Trak. 76,19-20, "aFeire HNoumNtnoG Mmeue" ve diğer kaynaklardaki Sophia'nın ejnquvmhsi'si veya e[nnoia'sına yapılan atıflarda "yüksek fikirli davrandı". Valentinianusçular bu terimi kullanırken şüphesiz Plotinus'la aynı tür kaynaklardan yararlanmışlardır. Ancak aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, bu ne münferit bir örnek ne de sadece tesadüfen paylaşılan bir örnektir. 2. "Uzantı" (e[ktasi") İkiliyi karakterize etmek için Sextus Empiricus Math'da "uzatma" (ejkteivnein/e[ktasi") terimi kullanılır. 10.277: Bir her zaman sınırlayıcıdır, oysa ikili iki olur ve sayıları sınırsız bir çokluğa genişletir (tou' me;n eJno;" ajei; peratou'nto" th"" de; ajorivstou duavdo" duvo gennwvsh" kai; eij" a[peiron plh'qo" tou;" ajriqmou;" ejkteinouvsh"). Aynı terim Moderatus of Gades'te, aslında Dyad'ın adı olan "Nicelik" adını verdiği varlığı tanımlarken de kullanılır. "Nicelik", "yoksunluk, kopma, genişleme ve kopma" ile karakterize edilir. (stevrhsin kai; paravlusin kai; e[ktasin kai; diaspasmovn, Simplicius In phys. 230.19-20 Diels).¹³ Daha sonraki kaynaklarda bu kelime seyrek olarak geçmiyor.¹⁴ e[ktasi" terimi aynı zamanda Monad'ın birden çokluğa doğru hareketini tanımlamak için de kullanılabilir, tıpkı Pseudo-Clementine'in Maddenin Türetilmesi 5 11 Plotinus'un tüm felsefesinin bir sunumu, N. Baladi tarafından bu kavram etrafında inşa edilmiştir, La pensée de Plotin (Initiation philosophique 92; Paris: Les presses des universités de France, 1970). 12 Bkz. Krämer, 321 n. 483; Henry ve Schwyzer'in Enn hakkındaki notu. 5.1 [10].1.4, P. Henry ve H.-R. Schwyzer, eds., Plotini Opera (3 cilt; Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis; Oxford: Clarendon Press, 1964-1982). 13 Moderatus, kendi başına Nicelik (posovth") ile cisimlerin maddesi (u(lh) olarak Nicelik (posovn) arasında bir ayırım yapar; ilki ikincisinin paradigması olarak hizmet eder. Alıntılanan açıklama daha kesin olarak bu son Madde-olarak-Nitelik'e atıfta bulunur, ancak görünüme göre daha orijinal kavrama eşit derecede uygulanabilir olması amaçlanmaktadır. 14 Iamblichus, Nicom. Ar. 10.12 Pistelli'de; [Iamblichus], Arith. 13.16-17, Falco; Proclus Elem. Theol.

--- SAYFA 21 ---

Homilies 224.34 (Rehm): kata; ga;r e[ktasin kai; sustolh;n hJ mona;" dua;" ei\nai isimlendirme; bkz. age, 234.18: ajp! aujtou' eij" a[peiron e[ktasin. Hıristiyan teslis teolojisiinde Sabellianlar ve Ancyra'lı Marcellus bu terimi, Tanrı'nın genişleme ve yayılma yoluyla (platuv nein) bir Monad olduğu kadar bir Triad olduğunu açıklamak için kullanmışlardır.15 Irenaeus'un Valentinianus model sisteminde Sophia'nın tutkusunun etkisini tanımlamak için kullanılanın da bu kesin terim olduğuna inanıyoruz. Babasına duyduğu doyurulamayan arzudan dolayı, Sophia'nın "kendini süresiz olarak genişlettiği" söylenir (ejkteinovmenon ajei; ejpi; to; provsqen, Irenaeus Haer. 1.2.2; ejkteinomevnh" aujth'" kai; eij" a[peiron rjeouvsh" th'" oujsiva", 1.3.3). ikinci pasajda ayrıca iki Pisagor teriminin daha varlığına dikkat çekiyoruz: a[peiron elbette Dyad'ın belirsizliğini tanımlayan geleneksel Pisagor kelimesidir. rjeu'si", "akan" ikili çizginin monadik noktadan nasıl çıktığını ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.16 Böylece, Valentinianusçular Sophia'nın tutkusunu belirsizliğe doğru bir genişleme olarak tanımlayarak trajik bir mit biçimine soktular. Çoğulluğun Monad'dan Belirsiz İkili yoluyla türetilmesiyle ilgili Neopisagor teorisi. 3. "Tutku" Bu yoruma karşı ileri sürülebilecek bir itiraz, Valentinianus sistemlerinde Sophia'nın doğrudan Baba'dan gelmediği ve bu nedenle onun neslinin, Neopisagorculuktaki Monad/Bir'den türeyen Dyad'la karşılaştırılamayacağıdır. Bunun yerine, Sophia, Baba'dan halihazırda yansıtılmış olan çok sayıda çağdan yalnızca biridir. Kendisi bu çokluğun nedeni değil, ürünlerinden yalnızca biridir. Çoğu kaynağa göre, ilk çoğulluk Oğul'un (= Monogenes, Nous, vb.) nesliyle ortaya çıkar ve bunda, yani ilk yansıtma eyleminde olumsuz hiçbir şey yoktur.18 6 Einar Thomassen 15 Krş. Athanasius Apol. sn. 4.13 ve Lampe, s.vv. ejkteivnein, platuvnein. platuvnein örneğin Nicomachus Arith'te bulunur. Giriş. 2.7.3. 16 Bkz. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 320 n. 481, Sextus Empiricus Math'dan alıntı yapan. 3.19, 28, 77; 7,99; 9.380, 381; 10.281; Martianus Capella, De Nuptiis Philologiae et Mercurii 7.732; ayrıca bkz. E. Thomassen ve L. Painchaud, Le Traité Tripartite (NH I,5) (BCNHT 19; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1989), 401. 17 Birçok örnekte Babaya dışı bir suvzugo verilir" (Sige, Ennoia, vb.), ancak bu gerçekten bağımsız bir varlık değildir, daha ziyade Babanın kendini yansıtan zihinsel aktivitesinin somutlaştırılmasıdır. Oğul'un yansıtılmasının bir önkoşulu olarak Baba'dır.18 Bu tür bir itiraz, burada Plotinus ile Valentinianusçular arasında temel bir fark gören A.H. Armstrong tarafından dile getirilmektedir: "Valentinus'un sisteminde Pleroma... herhangi bir tolma sorunu ortaya çıkmadan önce tam olarak oluşturulmuştu. ... Hiçbir Gnostik sistemde Pleroma ... tolma'nın sonucu değildir.

--- SAYFA 22 ---

Ancak bu noktada Valentinianus sisteminin mitolojik biçimine aldanmamak önemlidir. Aslına bakılırsa, Valentinianizm'deki temel fikri itibarıyla Sophia'nın tutkusuna ilişkin açıklamanın, çoğulluğun birlikten nasıl türetilebileceğine ilişkin genel teorik sorunun mitolojik biçimdeki bir açıklaması olduğu makul bir şekilde ileri sürülebilir. Onun tutkusu, yansıma/yayılma kavramının doğasında var olan zorlukların zorunlu sonucu ve somut örneğidir ve bu süreç içerisinde ortaya çıkan basit bir tesadüf değildir. Bunun böyle olduğu, Ayasofya'nın tutkusunu tanımlayan aynı terimlerin Oğul'un nesli için de kullanılabileceği gerçeğiyle gösterilmektedir. Üç Parçalı Risale'de Baba aşkınlığında etkilenmeden kalırken (64,28 vd.), Oğul'un "kendini genişleten ve yayan kişi" olduğu açıklanır (paei de aFsa[u]tN MmaF abal Mmin Mm[aF] auw pentaFpareS@F ab[al], 65,4-6). Kıpti terimleri sautN abal ve pwr!S abal'in arkasında Yunanca ejkteivnein ve platuvnein sözcüklerini tanımak mümkündür.19 Oğul için bu terminolojinin kullanılması, onun işlevinin Neopisagorcu ikili çizgisinde anlaşıldığını gösterir: Onun aracılığıyla Çoğulluk olarak Bütün, Baba'dan var olur. Aynı terminoloji Irenaeus Haer'de de görülebilir. 1.4.1, burada Mesih'in Sınırın/Çarmının ötesine uzandığı söylenir: dia; tou' stau-rou' ejpekteaqevnta. Bu elbette sınırsız olana doğru bir genişlemeyi ifade eder. Son olarak, "yayılma" terimi (pwrS [abal] < *platuvnein) Val'de geçmektedir. Exp. 23,27-31: "Kendisini öne çıkardı ve ikincisinde iradesini gösterdi, dördüncüsünde ise kendini yaydı." Burada terimin Pisagor tetraktys nesliyle ilişkili olduğu görülüyor. Eğer bu argüman doğruysa, The Derivation of Matter'ın "düşüşü"nü en karakteristik özelliği olan tutku fikrinin bile 7 Gnostik sistemlerde her zaman ilk prensipten başlayarak her şeyin ortasında bir kopukluk, manevi dünya ile maddi dünyayı oluşturan cahil ve aşağı güç arasında radikal bir düzensizlik ve süreksizlik olmasını bekleme hakkına sahip olmalıyız" (The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval History [ed. A. H. Armstrong; Cambridge: Cambridge University Press, 1967], 243-44). Benzer şekilde Dillon, The Middle Platonists, 386-87: "Valentinus için... Ennoia'da kötü bir şey yoktur. O sadece Ata'dan sonraki her şeyin neslinin koşuludur. Kötülük yalnızca çok daha düşük bir seviyede, çağların en genç olanında ortaya çıkar." Ayrıca H. Jonas (Gnosis und spätantiker Geist, cilt 1: Die mitologische Gnosis [3d ed.; FRLANT NS 33; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934], 333-34), Sophia'nın tutkusunu, felsefi açıdan gerekli bir iman alegorileştirilmesinden ziyade, mitolojik bir anlatıdaki bir karakterin kasıtlı bir irade eylemi olarak görür. Bana göre bu akademisyenler Valentinianusçu sistematik açıklamanın felsefi niyetlerini yanlış değerlendirdiler. 19 Elbette ki iki terimin birleşimi başlı başına anlamlıdır.

--- SAYFA 23 ---

Sophia, yalnızca onunla sınırlı olmayacaktır, ancak bu tutku, Baba'nın kendisini Oğul olarak ve Oğul'da yansıttığı ve tezahür ettirdiği ilk dualite noktasında bile ima edilir. Durumun gerçekten böyle olduğu Irenaeus Haer tarafından doğrulandı. 1.2.2, burada açıkça "bu (tutku) aslında Nous ve Hakikat ile ilişkili olanlar arasında başladı, ancak bu hatalı çağda patladı" (o} [sc. pavqo"] ejnhvrxato me;n ejn toi"" peri; to;n Nou'n kai; th;n !Alhvqeian, ajpevskhye de; ejj" tou'ton to;n paratrapevnta). Ayrıca Hipp. El. 6.31.1'de Pleroma, bir bütün olarak Sophia'nın tutkusundan güçlü bir şekilde etkilenmiştir ve İskenderiyeli Clement Exc. 30'da, Pleroma'nın geri kalanının (sunepavqhsen) Sophia ile birlikte acı çektiği söylenmektedir. Pisagor-Platoncu gelenekte Dyad olarak anılır. Bunun temeli, Monad'ın duygusuzluğu, rasyonelliği ve Dyad tutkusunu temsil ettiği görüşüdür. John Lydus'un dediği gibi, "Rasyonel olan Monad'dan gelir. . . Dyad'dan gelen geçicilik ve tutku."20 Dolayısıyla oJrmhv'ye sıklıkla Dyad'ın bir özelliği olarak değinilir.21 (Ancak bu bağlamda kullanılan pavqo'yu bulamadım.) Valentinianus'un yansıtm kavramı temelde belirsizdir. Bir yandan, dualitenin sonsuz çokluğu ima etmesi ve dolayısıyla Pisagor-Platoncu ikilinin doğasına uygun olarak kaçınılmaz olarak tutku ve Madde üretmesi açısından olumsuz bir yönü vardır. Öte yandan yansıtmanın ilahi tezahürün olumlu yönü de vardır; Baba, aeonik nesiller doğurarak kendisinin başkaları tarafından tanınmasına nezaketle izin verir. Gördüğümüz gibi, hem Sofya'nın düşüşünü hem de Kurtarıcı'nın Haç üzerine "gerildiği", yani, Sophia'yı dışarıdan kurtarmak için kendisini Sınırın ötesine uzattığı zaman, düşüşten sonraki kurtuluşu tanımlamak için "uzatma"nın kullanılabileceği gerçeğinde kendini ifade eden bu belirsizliktir. Aynı belirsizlik tutku kavramı için de geçerlidir. Valentinianusçular, sanki bunu tek bir ifadeyle özetlemek istercesine, aynı zamanda trajik ve kurtarıcı bir eylemi tanımlamak için "merhamet" sözcüğünü kullanmışlardır. Yukarıda alıntılanan Oğul'un uzantısını ve yayılmasını anlattıktan sonra Tri-partite Tractate, bunun "onlar için çektiği acılardan dolayı (bkz. Hepsi)" yapıldığını belirtir (abal NteFm[nt]Sop Hise arau etSoop, 65,11-12). Bu, Exc.'deki İskenderiyeli Clement ile karşılaştırılabilir. 30.1, Valentinianusluların Baba'nın Silence'a şefkat gösterdiği için "acı çektiğini" söylediğini öfkeyle kaydeder. 1.11: ila; ben;n ga;r. . . mantıksal;n ejk th""monavdo" . . . ile; de; qumiko;n kai; ejpiqumiko;n ejk th""duavdo". 21 Bkz. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 322 n. 488.

--- SAYFA 24 ---

onu tanımak istiyordu.²² Dolayısıyla şefkat kavramı bir tutku unsurunu barındırırken aynı zamanda bir lütuf eylemini de ifade eder. Sistemler bu belirsizliği yatay ve dikey ayrımlarla ifade eder: Ayasofya projeksiyonun olumsuz yönünü temsil eder, Oğul ise olumlu yönü temsil eder. Veya Baba duygusuz kalır (Tri. Trac. 64,38), Oğul ise şefkate maruz kalandır. Ancak sistemler bu başlangıçtaki belirsizliği hiçbir zaman teorik anlamda çözemez; yalnızca syzygoi'lerin Gelin Odası'ndaki ritüel aracılığıyla birleştirilmesi, son tahlilde bu ontolojik ikileme dini bir çözüm sunar. 4. "Ötekilik" (ejterovth") Bu, Dyad'ın geleneksel söz dağarcığına ait olan başka bir terimdir.²³ Valentinianus literatüründe muhtemelen Val. Exp. 22,35-36'daki Oğul neslinin tanımının arkasında bu terim yatmaktadır: "o bir başkalık düşüncesi tasarladı" (a@Fji noumeue NSMmo). Bu noktada Irenaeus Haer'de çok ilginç bir açıklama vardır. 1.4.1 (son), Pleroma'nın dışında kalan aşağı Sophia'nın (Achamoth) tutkusunun, Pleroma'ya geri getirilen ilk Sophia'nın tutkusuyla tezat oluşturduğu yer: "Onun acıları, bir çağ olan annesi ilk Sophia'da olduğu gibi başkalık niteliğinde değildi, ancak zıtlık niteliğindeydi" (kai; ouj kaqavper hj mhvthr aujth", hj Başkalık ve karşıtlık arasındaki bu ayrım büyük ihtimalle Platon'un sözlü öğretisinde geliştirdiği, Hermodorus tarafından aktarılan ve Simplicius tarafından alıntılanan (In phys. 247.30ff. Diels) iki nokta sistemine kadar uzanıyor gibi görünüyor. Burada, Platon mutlak (kaq! aujtav) ve görelili (pro;" e{tera) kategorileri arasında ayrım yaptı ve ikincisini zıt (pro;" ejnativa) ve belirlenmemiş görelili (prov" ti) olarak alt bölümlere ayırdı. Bu tezinin bir versiyonu Sextus Empiricus'un Matematikteki Pisagor doktrini hakkındaki raporunda yer almaktadır. 10.261ff. Sextus'a göre Monad, öz-kimlik (aujtovt") olarak ve kendisine eklenerek başkalık yaratmak olarak tanımlanır ve bu ejterovth'tan Belirsiz İkili ortaya çıkar. Mutlak (kata; diaforavn), zıt (kat! ejnantivwsin) ve görelili (prov" ti) arasında ayrım yapan bir kategoriler sistemi bu teoriyle bağlantılıdır. Maddenin Türetilmesi 9 22 ejklaqovmenoi th""dovxh" tou' qeou' paqei'n aujto;n levgousin ajqevw". o} ga;r sunepavqh- sen oj Pathvr, stereo;" w]n th/' fuvsei, fhsi;n oj Qeovdoto", kai; ajnevndoto", ejndovsimon ejauto;n parasvcwvn, i{na hj Sigh; tou'to katalavbh/, pavqo" ejstivn. hj ga;r sumpavqeia, pavqo" tino;" çap; pavqo" ejtevrrou. 23 Plutarch An. procr. 24; Sextus Empiricus 10.261; Theon of Smyrna Exp. 27.2 Hiller; Plotinus Enn. 5.1.1.4; Porphyry, Vit. Pyth. 48; Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 322 n. 487.

--- SAYFA 25 ---

Bunun tersinin kategorisi hem Monad'la hem de belirlendiği ölçüde (birbirini karşılıklı olarak dışlayan çiftler içerir) ikili ile ilişkili olduğu kadar görecelidir; halbuki uygun görelî (daha fazla veya daha azından söz edilebildiğinde) tamamen belirsizdir ve yalnızca İkili'ye aittir. Elbette bu bir mantıksal sınıflandırma sistemidir ve bunu Ayasofya mitindeki ötekilik ve karşıtlık kategorilerinin kullanımıyla karşılaştırmaya çalışırsak belirsizlikler kalır. Bunun tersinin mantıksal kategorisi hangi anlamda tutkuları tanımlayabilir? Peki zıtlık olarak tanımlanan bu tutkuların daha sonra maddeyi doğurduğu kozmolojik bir türetme teorisinde mantıksal bir sınıflandırma sistemi nasıl kullanılabilir? Ancak, diyaerez sisteminin Neopisagorcu bir bağlamda ortaya çıkması ve Neopisagorcuların maddenin ejterovth" olarak tanımlanan Dyad'dan türetilmesiyle ilgilenmeleri, Valentinianus metnindeki ejteroivwsi"/ejnantiovth" ayrımının, Eski Akademik diyaerezi fiziksel bağlamda kullanan Neopisagor modellerine bağlı olduğunu düşündürmektedir.²⁴ 5. "Hareket" (kivnhsi") "Hareket", Dyad'ın bir tanımı olarak tutku ve ötekilik kavramlarıyla yakından ilişkilidir.²⁵ Valentinianizm'de hareket, Sophia'nın tutkusunun bir özelliğidir: th;n fovbou kivnhsin, Irenaeus Haer. 1.5.4.26 Üç Parçalı Risale'de "hareket eden Logos" (plogos entaHkim), düşmüş çağa (85,16-17, vb.) gönderme yapan sabit bir ifadedir. Bununla birlikte, "uzam" ve "tutku"da olduğu gibi, "hareket" de ilk izdüşüm olan Oğul ile bağlantılı olarak bulunabilir: Valentinianus'un Açıklamasına göre Baba sessizlik (22,21.24-26; 23,22) ve sükunet (22,22, psGraHt < *hjsuciva) ile karakterize edilirken, Oğul "ileriye giden Tanrı" olarak tanımlanır. (22,30-31) ve "kim taşındı" (entaHkim, 22,38). Burada, hareket etmeyen bir Monad ile hareket eden bir Dyad arasındaki farkı görüyoruz. 6. "Biçimsizlik" Biçimsizlik elbette acı çeken Sophia'nın yanı sıra Dyad'ın ve onun kozmolojik uzmanlığı Madde'nin de temel bir özelliğidir. Buradaki ortak ve geleneksel terminoloji kolaylıkla tanınabilir; örneğin, oujsivan a[morfon, Irenaeus Haer. 1.2.3; a[morfon de; kai; ajneivdeon, 1.2.4 (bkz. 4.1); ejj" a[peiron rjeouvsh" th"" oujsiva", 1.3.3; polumerou"" kai; polupoikivlou, 1.4.1; oujsivan a[morfon kai; ajkataskeuvasto", Hipp. El. 6.30.8. Sadece 10 Einar Thomassen 24 Plotinus vermek de Enn'deki bu kavram çiftine gönderme yapıyor gibi görünüyor. 5.1.1.4-7. 25 Bkz. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 322 n. 487. 26 Ayrıca bkz. Gos. Hakikat 26,15-19: "Bütün mekânlar taşındı (kim) ve sıkıntılı.... Hata ıstırap vericiydi."

--- SAYFA 26 ---

bir örnek: Moderatus kendi "Niteliğini" bir[morfon kai] olarak tasvir ediyor; ajdiaivreton kai; ajschmavtiston (Fizikte Simplicius. 231.10-11 Diels). Bu terminolojinin Platon'un Tim'deki Hazne tanımından türetildiği açıktır. 51a7 ajnovraton ei\ dov" ti kai; a[morfon. 7. "Bölünme" ve "Ayrılma." "Bölünme" veya "ayrılma" kavramına, Dyad'ın ortaya çıkışını anlatan Pisagor kaynaklarında sıklıkla rastlanır. Böylece, Iamblichus'un Gerasa'lı Nicomachus'tan materyaller içeren bir çalışmasının bir baskısı olan Theologumena Arithmeticae, "ilk Dyad'ın kendisini Monad'dan ayırdığını" belirtir (prwvth ga;r h\j dua;" diecwvrisen aujth;n ejk th'" monavdo", 9.5-6 de Falco).²⁷ Iamblichus bu fikri kullanır. Myst'te. 8.3, burada Tanrı'nın maddenin ilkesini töz ilkesinden ayırdıktan sonra Maddeyi ürettiğini söyler (u{lhñ de; parhvgagen oj qeo;" ajpo; th'" ouj-siovthto" u\jposcisqevsh" u\jlovthto"). Bu, Moderatus'ta ortaya çıkan ve "Üniter Logos"un Nicelik'ten bir süreçle ayrıldığını açıklayan aynı teoridir. kendini mahrum etme, onu tüm rasyonel bileşenlerinden ve fikirlerinden mahrum bırakma (oj ejñiai'o" lovgo" ... kata; stevrhsin aujtou' ejcwvrise [ejcwvrhse MSS; Zeller, Festugièrè tarafından düzeltili] th;n posovthta pavntwn aujth;n sterhvsà" tw'n aujtou' lovgn kai; ejdw'n, Simplicius In phys. 231.7-10 Diels). Son olarak Numenius, üçüncü tanrının ikinciden nasıl ayrıldığına ilişkin açıklamasında, ikili bir çerçeve içinde de olsa, ikilinin hizipçi doğası fikrinden yararlanır: İkinci tanrı, Madde, yani Dyad ile temasa geçerek Maddeyi birleştirir ancak kendisi de madde tarafından bölünür çünkü ikilinin şehvetli ve akıcı bir doğası vardır (scivzetai de; u\jp! aujth'" ejpiqumhtiko;n h\qo" ejcouvsh" kai; rjeouvsh", frg 11 des Places). Valentinianus sistemlerinin değişmez ve karakteristik bir özelliği olan Sophia'nın bölünmesi veya ayrılması fikrinin arkasında büyük olasılıkla bu fikir yatmaktadır. Sınırsız dışa doğru hareketi, tutkusunun irrasyonel kısmını ondan ayıran Sınırın (o{ro") ortaya çıkmasına neden olur (cwrisqevsh" ga;r th'" ejnqunhvsew" ajp! aujth'" su;n tw/' ejpigenomevnw/ pavqei, Irenaeus Haer. 1.2.4; ajforisqh'nai, age, cf. 1.4.1; diaivresi", Hipp. El. 6.31.2; ajpocwrvrizein, age, 6.31.4). Valentinianus Sergisi'nde Sophia'nın suvzugo'sundan "kesildiği" (asSaà@s abal) söylenir" (34,38) ve Tripartite Tractate'de Logos'un "bir bölünme ve dönüşüme maruz kaldığı" söylenir (oupwSe pe NtaFNkaH M[ma]F mNn ourike, 77,21-22). Logos'un mükemmel kısmı Pleroma'ya hızla geri döner. (77,37ff., krş. Val. Exp. 33,36), dışarıda kalan kısım ise erkeklikten (77,12-13), rasyonellikten (lovgo") ve ışıktan (78,34-35) boşaltılmıştır. Bu, inanıyorum ki, The Derivation of Matter 11 27 Cf.'ye izin veren Moderatus'un tanımladığı süreçle esasen aynı süreçtir. ayrıca Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 320 n. 479.

--- SAYFA 27 ---

Nicelik, rasyonelliğin (kata; stevrhsin) yoksun bırakılması yoluyla Üniter Logos'tan var olur. Bu teorinin Valentinianizm'de yaygın olarak uygulandığı Irenaeus Haer tarafından daha da doğrulanmıştır. 1.11.1, Sophia'nın "belirli bir gölgeyle" Mesih'i doğurduğu, daha sonra Pleroma'ya yükselmeden önce onu kendisinden kestiği (ajpokovyanta) ve İskenderiyeli Clement Exc tarafından. 33.4'te, Demiurgos'a uygulanan ajpotomiva terimi, onun esasen kusurlu kökenini ve doğasını belirtmeye hizmet etmektedir. İlk projeksiyonda belirttiğimiz belirsizlik, ayrılık kavramında da kendini gösteriyor. Bu kavramın amacı birliği korurken aynı zamanda çoğulluğu açıklamaktır. Bir yandan çoğulluk teklikten koparılıyor; öte yandan çoğulluk böylece ayrı bir gerçeklik olarak kendini ortaya koyar. Ancak birbirlerinden ayrılmaları yoluyla bu ikisi ancak karşılıklı bir ilişki içinde tasarlanabilir. Çoğulluk ilkesi artık saf olumsuzluk, bir kevnwma (Irenaeus Haer. 1.4.1; Clement of Alexandria Exc. 31.4) olarak mevcuttur; bu birliğin karşısında, acı çeken aeon'un rasyonel kısmının kendisine geri getirilmesinden sonra artık aynı zamanda bir çokluk, bir plhvrwma olur: Sophia'nın restorasyonunun bir sonucu olarak, aeon'lar mükemmel bir birlik oluşturur - her birey, kendi bireyselliğini korurken bireysellik aynı zamanda diğerleridir ve uyumlu birliğin bu yeni aşamasının bir ifadesi olarak, aynı zamanda bir ve çok olan İsa ortaya çıkar (Irenaeus Haer. 1.2.5-6; vb.). Dolayısıyla burada, yüce düzeyde aşkın bir birlik olan Baba'nın, ikinci düzeyde çokluk içinde birlik ile saf olumsuzluk arasında bir karşıtlığa yol açtığı bir modele sahipmişiz gibi görünüyor. Bu, Eudorus, Moderatus ve Numenius gibi yazarlarda bulduğumuz şeye karşılık gelir; burada fikirleri içeren ve Dyad'a karşıt olarak var olan ikinci Bir'in üzerinde mutlak tekil bir birinci Bir vardır. Böylece, örneğin Moderatus'un ikinci Biri, Niceliğin yoksunluk yoluyla var olması anlamında Niceliğe göreli olarak var olan Üniter Logos'tur, oysa Üniter Logos, tam tersine kendi içinde tüm formları içerir (Simplicius In phys. 231.16-17 Diels). Dolayısıyla bu stevrhsi" Valentinianus'un kevnwma'sına tekabül eder, tıpkı ejnial'o" lovgo"nun plhvrwma'nın karşılığı olması gibi. Burada bunun, Valentinianus'un türetme sisteminin Plotinus'un sudur kavramından farklı olduğu bir nokta, belki de en önemli nokta olduğu eklenebilir. Valentinianusçular için, ilksel birlik ve arasındaki ilişkiyle ilgili açıklamalarında bir kopma unsuru kaçınılmaz görünüyordu. Plotinus böyle bir kavram olmadan da yapabileceğini düşünüyordu. Aslında o, yayılım akışında herhangi bir kesinti olmadığı konusunda ısrar ediyor. O halde, bu noktada Valentinusçular, Plotinus'tan ziyade, kendileri ve Plotinus için ortak olan teorilere karşı kasıtlı olarak yönlendirilmiş gibi görünüyor.

--- SAYFA 28 ---

Maddenin Türetilmesi 13 8. "Gölge" Düşüncenin akrabalığını daha da iyi gösteren başka bir terminolojik paralellik hakkında buraya kısa bir not eklenebilir. "Gölge(ler)" (sklav), Pleroma'dan kopmuş maddi prensibin türetilmiş, tamamen olumsuz ve yalnızca görünürde gerçek varoluşuna ilişkin açıklamalarında Valentinianusçuların (ve diğer gnostiklerin²⁸) en sevdikleri imgedir (örneğin, Clement of Alexandria Exc. 31.4; Irenaeus Haer. 1.4.1; 1.11.1; Tri. Trac. 77,16-17). Tamamen aynı imge Moderatus tarafından da kullanılıyor: Madde, "nicelik olarak var olan ve daha da aşağıya inen ve ondan türetilen birincil yokluk tarafından oluşturulan bir gölgedir (skivasma)" (Simplicius In phys. 231.4-5 Diels). 9. "Sınır" Önceki tartışmadan, Sophia'yı Pleroma'dan ayıran Sınırın (o{ro") Neo-Pisagor çerçevesine tam olarak uyduğu açık olmalıdır. Pisagorcular da elbette Dyad'ın a[peiron'unu sınırlayan bir pevra'dan söz etmişlerdir. Buradaki kelime dağarcığı farklılığı, Hristiyan ilahiyatçılar olarak Valentinianusçuların, Pisagorcu fikirleri yaratıcı bir şekilde kullandıklarını ve bunları kısmen kendilerinin icat ettiği terminolojiyle ifade ettiklerini gösteren bir kanıt olarak kabul edilemez. Bununla birlikte, Maddenin İyilik tarafından nasıl kontrol altında tutulduğunu ve onun "sınırlarını" aşmasına izin verilmediğini anlatan Moderatus'ta önemli bir sözlü benzerlik bulunmaktadır (katalam-bavnetai ujp! aujtou' kai; ejxelqei'n tw'n o{rwn ouj sugcwrei'tai, Simplicius In phys. 231.21-22). Diels). Ayrıca Plotinus sık sık Dyad'ın ajovristonunun bir ojrisimov tarafından nasıl sınırlandırıldığından söz eder.²⁹ Sınırdan ima edilen yoksunluk fikri ayrıca Tri. Trac. 76,30-34'te ifade edilir: "Çünkü Baba ve Bütün, Baba'nın belirlediği sınırın [pHoros] sağlam olabilmesi için ondan [ausakou neu sabol MmoF] çekildiler." Bu yine Moderatus'taki Uniter Logos'un maddi ilkeyi rasyonel içerikten yoksun bırakarak kendisinden nasıl kopardığına paraleldir. Sınırsız olanı sınırlama ve biçimsiz olana biçim verme işlevleri Valentinianizm'de çeşitli şekillerde ifade edilir. Valentinianus Açıklaması'nda Sınırın dört güce sahip olduğu söylenir: ayırma, birleştirme, oluşturma ve madde verme (26,31ff., 27,30ff.). Irenaeus Haer'de. 1.3.5 Bu yetkilerden yalnızca ilk ikisi Limit'e atfedilir. Ancak bu sistemde, Hipp'in sisteminde olduğu gibi. El. 6.29ff., Sınırın işlevi Mesih ve Kutsal Ruh'un işleviyle iki katına çıkar (çapraz başvuru Irenaeus Haer. 1.2.5, Hipp. El. 7.31.2). Bu çoğaltma oldukça gereksiz görünmektedir ve 28 Cf. Poimandres 14; Hip. Arch. 95,5-9; Orijinal Dünya 98,17-27. 29 Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 312ff.

--- SAYFA 29 ---

belki de farklı kaynakların birleşiminden kaynaklandığı şeklinde açıklanabilir. Ancak tüm bu sistemlerde, Ayasofya'nın ikili doğası, bir veya iki farklı güç hipostazının, Sınır ve/veya Mesih-Kutsal Ruh'un işleyişi tarafından kontrol edilir. Ancak Üç Parçalı Risale durumunda, Oğul'un bu iki karşıt işlevi kendinde birleştirdiğini görüyoruz. Bir yandan, Oğul'un izdüşümü, gördüğümüz gibi, yayılma ve yayılmanın ikili işlevini temsil eder. Öte yandan, Bütün'e "sağlamlık, bir yer ve bir mesken" (65,7-8) veren de Oğul'dur; yani diğer metinlerde Sınır ve/veya Mesih-Kutsal Ruh'un işleyişine atfedilen sağlamaştırmayı sağlar. Bu çifte işlemin sonucu, hem bir çokluk hem de birlik olan bir Bütün veya Pleroma'dır: Bütün'ün "meskeni"nin aynı zamanda birçok isimden (65,35-67,34) oluşan bir İsim (65,9) olduğu söylenir. Böylece, her iki işlevi de aynı hipostaza atfederek, Pleroma'nın hem çoğulluk hem de birlik olarak ontolojik açıdan belirsiz karakteri vurgulanır. Her iki işlevin tek bir hipostaz içinde birleşimi Plotinus'ta da bulduğumuz şeydir; burada Bir'den gelen Zihnin provodo'sunun ikili doğası, Zihin dikkatini kaynağına yönelttiğinde ejpistrofhv'nin sınırlayıcı eylemiyle tamamlanır. Bu süreçle Zihin bir çokluk içinde birlik olarak oluşturulur. Plotinus'un bu noktada gnostik öncüllerden etkilendiği düşünülemez değil, ancak Her ikisinde de ortak olan, yayılma sürecinin tamamlayıcı yönleri olarak ileri gitme ve geri dönme modelinin zaten mevcut olması ilk bakışta daha olasıdır. Durumun böyle olduğuna dair bir gösterge, yukarıda alıntılanan Pseudo-Clementine Homilies'teki, ikilinin e'ktasi" ve sustolhv'nin ikili süreciyle Monad'dan ortaya çıktığı düşünülen açıklama tarafından sağlanmaktadır. e[ktasin kai; sustolh;n hJ mona;" dua;" Tekrarlarsak: Valentinianus yapısı Baba Oğul = nou'" = Pleroma Sophia, Neopisagorcu Birinci Bir İkinci Bir = Fikirler İkili'ne karşılık gelir. Sophia, tıpkı Dyad gibi, ondan türetilmiştir, ancak daha sonra onun noetik muadilinden kesilmiştir ve rasyonel içerikten yoksun bırakılarak Maddenin ilkesi haline gelmiştir. 14 Einar Thomassen arasındaki bağlantının iç mantığı

--- SAYFA 30 ---

Maddenin Türetilmesi 15 Ancak üç terim birinci ve ikinci arasındaki ilişkiyi biçimlendirmek içindir. Oğul'un ikili doğası, yani. Birinci başkalık varlığında örtülü olan İkinci Bir, adeta ondan çıkarılır ve üçüncü terime havale edilir. Böylece, sınırlayıcı gücün etkisiyle, ikinci hipostaz birlik olarak kalırken aynı zamanda çoğulluğu temsil eder. Ancak ilk projeksiyonun muğlak ikili doğası, hem ikili uzantının hem de sınırlayıcı konsolidasyonun tek ve aynı hipostaz içine yerleştirilmesiyle de (Plotinus'a daha benzer bir şekilde) ifade edilebilir. Valentinianus sisteminde türetmenin daha sonraki aşamaları, başlangıçtaki ayrılma modelini tekrarlar; bu ayrılığın hâlâ çözülmemiş belirsizliğinin gerektirdiği bir tekrar: Birlik, biçimsizlik üzerinde etki eder ve bölünme aracılığıyla biçim üretir. Aşağıdaki aşamalar ayırt edilebilir: 9.1. Ruh ve Ruh Ayrımı Bu aşama iki alt aşamayı içerir: (a) Ayrılmış ve biçimsiz olan Aşağı Ayasofya'nın saf olumsuzluğu, ilk olarak Pleroma'dan gönderilen İsa tarafından oluşumun alıcılığına (buna maddeye göre oluşum denir) dönüştürülür. O, Haç'ın (=Sınır) (dia; tou' staurou' ejpektaevnta) ötesine uzanır. Fiziksel açıdan bu, sınırsız doğru bir hareket anlamına gelir; Soteriolojik terimlerle ifade edersek, bu, Mesih'in "Çarmıhta" "kendini uzatarak" Sofya uğruna "acı çekmeye" maruz bıraktığını ima eder. Biçimlendirici amacını tamamladıktan sonra "geri çekilir" (ajnadramei'n, susteivlanta aujtou'th;n duvnamin). Burada yine yukarıda tartıştığımız aynı Pisagorcu kavram çiftiyle karşılaşırız.³⁰ Tri-partite Tractate'de süreçteki bu nokta, Pleroma'daki çağlar tarafından terk edilmiş çağlara verilen şefaathçi "yardım" (bohvqeia) ile temsil edilir (81,10-82,9). Bu, düşmüş zamanın ejpistrofhv'si ile bağlantılıdır - bu terim burada sadece psikolojik-dini bir metavnioia'ya değil, aynı zamanda Plotinus'taki terime benzer fiziksel kavramlara da atıfta bulunuyor gibi görünmektedir (yukarıya bakınız).³¹ Dolayısıyla Sophia'nın dönüşümü aynı zamanda sustolhv veya ejpistrofhv'yi içeren ikili uzantının sınırlandırılması açısından maddenin türetilmesindeki bir aşama olarak da tanımlanmaktadır. 30 Zaten K. Müller, "Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis", Nachrichten von der Königlichen: Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Philologisch-historische Klasse; Göttingen: Dieterichschen Buchhandlung, 1920), 232, bu terminolojiyi Ancyra'nın Marcellus'unda Tanrı'nın platuvnesqai ve sustevllesqai'si. Müller burada şüphesiz doğru yoldaydı, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Marcellus'un teslis öğretisi Pisagorculuktan esinlenmişti. 31 Düşmüş zamanın dönüşümü, ejpistrofhv, sistemlerin değişmez bir özelliğidir, örneğin G. C. Stead, "The Valentinian Myth of Sophia," JTS NS 20 (1969): 83.

--- SAYFA 31 ---

Bu ejpistrofhv aynı zamanda düşmüş sonsuzluktaki rasyonel bir unsurun uyanışı ve yukarıya doğru bir dönüşle aydınlanmaya açık hale gelmesi olarak da tanımlanabilir. Bu aslında Plutarkhos ve Albinus/Alkinoos gibi Orta Platoncuların "uyuyan Dünya Ruhu" tanımına tekabül eder.³² Bu yazarlar tarafından Dyad hakkındaki geleneklere göre tasarlanan bu Dünya Ruhu, aslında onu kendisine çeviren noetik Tanrı tarafından uyandırılır.³³ (b) İkinci alt aşamada Kurtarıcı İsa, Pleroma'dan düşmüş çağa gönderilir. Monad ve Dyad'ın henüz çözülmemiş ilişkisini temsil eden Mesih'in aksine, Kurtarıcı, Pleroma'yı birlik ve çokluğun aracısı olarak temsil eder (ona bir melek maiyeti eşlik eder). Ayasofya'yı tutkularından (irfana göre oluşum) ayırarak oluşturur.³⁴ Bunun sonucunda bir yanda tutkusuz, rasyonel ve manevi olan, diğer yanda tutkular arasında bir ayırım kurulur. 9.2. Ruh ve Madde Ayrımı. Aynı süreç tutkular için de tekrarlanır: (a) Tutkular hala cisimsizdir ve Kurtarıcı onları bir maddeye dönüştürür (eij" oujsi-van h[gagen aujtav, İskenderiyeli Clement Exc. 45.2); yani onları bedene dönüştürebilen cisimsiz bir Maddeye dönüştürür (kai; ejx ajswmavtou pavqou" eij" ajswvmaton u{lhv metabalei'n aujta;: ei{q! ou{tw" ejpithdeiovthta kai; fuvsin ejmpepoihekvnai aujtoi'", w{ste eij" sugkrivmata kai; swvmata ejlqei'n, Irenaeus Haer. 1.4.5). Kurtarıcı'nın bu hazırlık rolü, yapısal olarak Mesih'in Sofya karşısındaki rolüne tekabül ediyor gibi görünüyor. (b) Daha aşağı bir güce, Demiurgos'a bu maddeyi kullanma ve onu gerçek bedenlere dönüştürme görevi devredilir. (Elbette annesi Sophia'dan görünmez bir şekilde etkileniyor). O da esas olarak bölme ve sınırlama yoluyla çalışır, çünkü asıl görevi Madde ve Ruh'u ayırmaktır.³⁵ 16 Einar Thomassen 32 Krş. Dillon, The Middle Platonists, 204-6, 287. 33 "O, zihnini ve kendisini bir tür trans benzeri uykudan uyandırır ve kendisine doğru döner, böylece zihninin nesnelere bakabilir ve böylece düşüncelerine yönelik çabasında Formları ve şekilleri kendine alabilir" (ejgeivrwv kai; ejpistrevfwv pro;" aujto;n tovn te nou'n aujth'" w{per ejk kavrou tino;"", o{pw" ajpoblevpousa pro;" ta; nohta; aujtou' devchta; ta; ei[dh kai;" morfa;"", ejfiemevnh tw'n ejkeivnou nohmavtwv, Albinus Did. bkz. 165.1-2 th;n yuch;n tou' kovsmou ejpegeira" kai; eij" ejauto;n ejpistrevya". 34 cwrvsanta aujta; [bkz. ta; pavqh] aujth'" ... ajpokrivnanta cwrvsei, Irenaeus Haer. 1.4.5; ajposthvs" de; ta; pavqh th'"peponquiva" ... diakrivna", İskenderiyeli Clement Exc. 45.2; ejksth'nai ta; pavqh ajp! aujth'", Hippolytus Ref. 6.32.6; pwr~J, Tri. Trak. 88,24; 96,11; vb. 35 diakrivnanta ga;r ta;" duvo oujsiva", Irenaeus Haer. 1.5.2; diakrivna" de; oj dhmiour-gov" ta; kakarav ajpo; tou' ejmbriqou'", İskenderiyeli Clement Exc. 48.1. Val. Exp.

--- SAYFA 32 ---

Daha kaba ve ağır olan madde aşağıya doğru yönelirken, daha hafif olan psişik madde ise ters yönde hareket eder. Demiurjik bölünmenin bu açıklaması geç Helenistik diavkrisi-kozmogonilere dayanmaktadır; psişik ve hylik tözler arasındaki bölünme, bu kozmogonilerdeki daha hafif ve daha ağır elementler arasındaki bölünme çizgileri boyunca düşünülmüştür. Ama aynı zamanda, sınırsız ikili'nin bir dizi ardışık sınırlandırılmasından sonra Maddenin türetilmesinde son aşama olarak Valentinianuslar tarafından kullanılan Neopisagorcu fizik teorisinin çerçevesine mükemmel bir şekilde uymaktadır. Sonuç Burada, Valentinianusçu sistematik açıklamanın, hem ayrıntılarında hem de temel anlayışında Neopisagorcu olan bir fizik teorisini içerdiğini ve temsil ettiğini göstermeye çalıştık. Bu, geç antik çağda iki veya üç prensipli teorilerden tek prensipli teorilere doğru "paradigma değişiminin" (bir kereliğine bu hacklenmiş ifadeyi kullanırsak) bir parçası olarak, Valentinianusçu teologların antik felsefe tarihinde meşru bir yere sahip oldukları anlamına gelir. Dolayısıyla Neopisagorcu türetme teorileri Valentinianus sistemlerinin anlaşılmasında önemli bir anahtardır. Ancak bu, bu sistemlerin sadece felsefe olduğu anlamına gelmez. Onlar aynı zamanda bir kurtuluş dininin umutlarının ve arzularının sözlü ifadeleridir. Bu bağlamda, düşmüş aeon'un hikayesi aynı zamanda ruhun ilahi evinden düşüşünün bir hikayesidir. Bununla birlikte, bu tamamlayıcı ve gerekli bileşenlerin varlığı, Valentinianus sistemlerinin yapısının arkasında yatan gerçek felsefi ilgileri azaltmaz. Trac'ta en düşük iki düzen, Kurtarıcı'nın tezahürü ile bölünür. belirli bir "güç" tarafından ayrı tutulur (97,36ff.). 36 W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9; Basel: F. Reinhardt, 1959), ch Thomassen ve Painchaud, Le Traité Tripartite (NH). ben,5), 368-69.

--- SAYFA 33 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 34 ---**

GEÇERLİ PLATONİZMDE POZİTİF VE NEGATİF MADDE: PLOTİNUS'UN GNOSTİKLERLE DİYALOGUNUN ORTAYA ÇIKARILMASI Kevin Corrigan Saskatchewan Üniversitesi Bu yazıda, daha sonraki Platonculuğun (ve özellikle Plotinus'un) bu ve ilgili konularda gnostiklere karşı tutumu hakkında daha net bir anlayış geliştirmek için maddeyle ilgili dört farklı ama birbiriyle ilişkili soruyu inceleyeceğim. Söyleyeceklerimin çoğu, Ennead'lerdeki bazı zor problemler üzerinde düşünme girişiminden kaynaklanmaktadır ve itiraf etmeliyim ki, bu makaleyi hazırlayana kadar, gnostik düşüncenin ne kendi başına ne de Yeni-Platonculuğun anlaşılması açısından önemini gerçekten takdir etmemiştim. O halde, Plotinus ve Porphyry için felsefenin gerçekte ne olduğunun anlaşılmasında Gnostisizmin önemini ortaya koyma girişimi olarak görüşlerimi burada sunuyorum. İlk sorum basit ama geniş kapsamlı olduğunu düşünüyorum. Platon'dan Moderatus'a, Plutarch'a, Atticus'a ve Keldani Kehanetlerine (ve hatta Aristoteles ve Stoacılar) kadar kadim düşünce bağlamında uzay, madde veya fiziksel şeylerin nihai dayanağı her zaman olumlu, olumsuz veya nötr (çoğunlukla üçü birden) terimlerle tanımlanır. O halde Plotinus'un öğretisini ayıran şey nedir? Plotinus'un maddeyle ilişkin görüşleri gerçekten nasıl "yeni"dir ve onları gnostik görüşlerden nasıl ayırabiliriz? Bu soruların cevabının bir parçası olarak göstermeye çalışacağım şey, Plotinus'un madde sorunu üzerine Aristoteles'le nasıl içsel, gizli bir diyalog geliştirdiği ve daha sonra bazı pasajlarda nasıl daha da ileri düzeyde ve açıkça gnostiklere hitap eden bir diyalog olduğudur. Benzer bir sorun maddenin oluşumuyla da ilişkilidir. Maddenin birinci prensipten türetilmesi, M.Ö. ikinci ve birinci yüzyıllarda oldukça yaygın olan Pisagor doktriniydi. Bu aynı zamanda Gades'li Moderatus'ta (MS birinci yüzyıl) ve Keldani Kehanetlerinde de bulunur.¹ Şimdi, eğer ruhun maddeyi kötü bir eylem olarak değil de iyi bir eylem olarak üretmesi Plotinus'u gnostiklerden ayırıyorsa,² Plotinus neden bu noktada tamamen belirsizdir ki 1 Bkz. Diogenes Laertius 8.25 ve Simplicius Phys. 181,33-34 Dieller. Porphyry'nin anlatımındaki Moderatus için bkz. Simplicius In Phys. 231.5-27. 2 Bu görüş için bkz. D. O'Brien, Théodicéeplotinienne, théodicée gnostique (Leiden: Brill, 1993), bölümler. 3-4.

--- SAYFA 35 ---

Hans-Rudolph Schwyzer, Ennead'lerde böyle bir kuşağın olmadığına inanıyor mu?3 Bu kafa karıştırıcı, ama bence bu, Plotinus ekolü tarafından uygulanan felsefenin karakteriyle ilgili. Dolayısıyla bu soruna verilecek bir yanıt, Plotinos'un olası gnostik düşmanlara karşı örtülü tutumuna biraz ışık tutacaktır. Üçüncü sorum Plotinus'un madde analizlerinin 2.9'daki gnostik düşünceye yönelik açık eleştirisi bağlamında nasıl konumlandırılması gerektiğini sormak olacaktır. Bu karmaşık bir sorudur4 ama benim önerdiğim şey basitçe budur. 2.9'un tek başına eleştiri olması mı amaçlanıyor, yoksa 3.8 mi olmalı; 5.8; ve 5.5 dahil edilebilir (bunların Harder tarafından tek bir çalışma, bir Großschrift oluşturduğu gösterilmiştir)?5 Ve eğer ikincisi ise, tüm çalışma nasıl karmaşık bir eleştiri işlevi görüyor? Sorunun bu kısmında uygulanabilir bir sonuca ulaşabilirsek, o zaman sonuçları Plotinus'un madde analiziyle karşılaştırarak Plotinus'un polemiğinin bağlamını ve ruhunu belirleyebiliriz. Son olarak, etki meselesinin tamamına bakmak için Sethian Gnostisizminin bazı önemli metinlerine kısaca dönmek istiyorum. Plotinus, Gnostisizm'den mi yoksa Plotinus'un Gnostisizm'inden mi etkilenmiştir, yoksa her ikisi de 20 Kevin Corrigan 3 H.-R. Schwyzer, "Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie", Zetesis: Albüm amicorum kapı vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker ter gelegenheid van zijn 65e verjaardag (Antwerp: De Nederlandsche Boekhandel, 1973), 266-80. 4 Plotinus'un Platoncu gelenekten ziyade Gnostisizme daha yakın olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmesem de (Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, cilt 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934), 46; cf. idem, The Gnostic Religion (Boston: Beacon, 1958), V. Cilento'nun şu görüşünü paylaşıyorum: Plotinus'un bu incelemelerdeki olumlu açıklaması tüm eleştirinin bir parçasıdır (Plotino. Paideia antignostica [Firenze: F. Le Monnier, 1971]; cf. C. Elsas, Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins [Berlin ve New York: de Gruyter, 1975]; D. J. O'Meara, "Gnostisizm ve Plotinus'ta Dünyanın Oluşumu", Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, 28-31 Mart 1978, cilt 1: Valentinus Okulu [ed. B. Layton; Leiden: Brill, 1980] 364-78; A.P. Bos. "Çarpışmada Dünya Görüşleri: Plotinus, Gnostikler ve Hristiyanlar", Plotinus am Gnostikler ve Hristiyanlar [ed. D. T. Runia; Amsterdam:, VU Uitgeverij/Free University Press, 1984], 11-28; [Buenos-Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1981]), ancak benim benimseyeceğim yorum çizgisi bunun biraz daha ötesine geçse de, Plotinus'un dünyanın yapımına ilişkin üretken düşünce açısından bir açıklama geliştirme girişiminin, O'Meara'nın görüşüne özellikle sempati duyuyorum. Plotinus'taki tüm bu gnostik soru için bkz. K. Corrigan ve P. O'Cleirigh, "Plotinian Scholarship from 1971 to 1986", ANRW 2.36.1:571-623 5 R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", Hermes 71 (1936): 1-10.

--- SAYFA 36 ---

bazı ortak metinler bütünü?6 Dahası, Plotinus'un gnostik rakipleri, Vita Plotini'nin işaret ettiği gibi Seth'in gnostikleri mi, yoksa Igal'in öne sürdüğü gibi, Valentinus'un, belki de Ptolema'nın gnostikleri mi?8 Diğerlerinin yanı sıra Set'in gnostik metinleri, Plotinus'un polemiğinin nesnesinin bir parçası olmasına rağmen, Plotinus'un aynı zamanda, Ruhun ve maddenin düşüşünü tasvir ederken bu metinlerden etkilenmiştir ama belki de tam olarak takdir edilmemiştir. 1. Platonculukta Pozitif ve Negatif Madde Madde kavramının tarihini Platon'un Hazne'sinden başlayarak incelersek, Plotinus'un teorisinde neyin bu kadar farklı olduğunu görmek zorlaşır. Bir yandan, Platon'un Haznesi veya cwwra, oluşun hemşiresi ve ilkesidir, şeylerin "kendisinde" var olduğu, "kendisinden" ve "kendisinden" biçimlendirildiği şeydir (Tim. 52d). Öte yandan, aynı zamanda kozmik öncesi düzensizliğin (30a2-6; 53b) ve düzene karşı aktif direnişin (48a; 56c; krş. Pol. 269c-270a) ilkesidir. Bu alt katmandaki irrasyonel bozuklukların ruhla nasıl ilişkilendirileceği yalnızca geç dönem Kanunları (896e-897d; 904a-c) ve Epinomis'in (988d-e) değil, aynı zamanda Plutarkhos ve Atticus'un kötü, tanrısal dünya ruhuyla¹⁰ ve bunun tersine Numenius'ta kötü, yaratılmamış bir maddeyle sonuçlanan tüm orta Platoncu geleneğin⁹ sorunudur.¹¹ Hatta Aristoteles'e göre, her ne kadar madde formla karşılaştırıldığında form yoksunlukla karşılaştırılrsa da,¹² madde kavramının kendisi anlam bakımından pozitif Pozitif ve Negatif Madde arasında değişmektedir. Schenke, "The Phenomenon of Gnostic Sethianism", The Rediscovery of Gnosticism (ed. B. Layton; Leiden: Brill, 1980), 588-616, ve ikna edici bir karşılaştırma için özellikle J. D. Turner'ın ayrıntılı çalışmasına bakınız, "Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from the Nag Hammadi in They Relation to Later" Platonik Edebiyat", Neoplatonism and Gnosticism (ed. R. T. Wallis ve J. Bregman; Albany: SUNY Press, 1992), 425-57 (bununla ilgili ayrıca bkz. not 75). 7 Vit. Komplo. 16.1-9. 8 J. Igal, "The Gnostics and 'The Ancient Philosophy' in Plotinus", Neoplatonism and Early Christian Thinking: Essays in Honor of A.H. Armstrong (ed. H.J. Blumenthal ve R.A. Markus; Londra: Variorum, 1981), 138-52. 9 Bu konuda bkz. J. Dillon, The Middle Platonists (Londra: Duckworth, 1977), bundan sonra MP. 10 Plutarkhos Is. İşletim sistemi. 369E-372E; Bir. procr. 1014-1016E, 1026E-1027A. Atticus ve Proclus In Tim. 1.381.26-382.3; 391.6-12. 11 Numenius frg. 52 des Yerler. Ancak Numenius'un yalnızca maddenin tüm kötülüklerin ilkesi olduğunu savunmakla kalmayıp (paragraf 296, Calcidius) aynı zamanda maddeyi rastgele hareketin kaynağı olan kötü bir dünya ruhuyla özdeşleştirdiği de bildirilmektedir (paragraf 297, J. C. M. Van Winden, Calcidius on Matter [Leiden: Brill, 1959]). 12 Aristoteles Fiz. 192a11-25.

--- SAYFA 37 ---

belirlenemezliğe, bilinemezliğe ve hatta biçime karşı dirence karşı potansiyellik ve tarafsızlık.¹³ Maddeye ilişkin tarafsız Orta Platoncu formül ("ne cisim ne de cisimsiz, potansiyel olarak cisim")¹⁴ Aristotelesçi geleneğin bir kolunu takip etme eğilimindeyken, pozitif-negatif görüş açıkça Platon'un yorumuyla ilişkilidir. Böylece, uzun zamandır bilindiği üzere,¹⁵ Plotinus'un hipostaz şeması ve maddenin iki biçimi Gades'in Moderatus'unda (Simplicius'a göre Platon'un kendisinde olmasa da) zaten bulunmaktadır. Üç Bir'i ("Varlığın ötesindeki Bir", ikincisi "gerçekten var olan" ve üçüncü "psişik" Bir) takip eden Simplicius, "duyu alemindeki en düşük doğa, katılmaz bile, ancak diğerlerinden yansıma yoluyla düzen alır; duyu alemindeki Madde, kendisini ilksel olarak Nicelik'te tezahür ettiren Varlık-Olmayan'ın gölgesidir ve bundan bile bir derece daha aşağıdır."¹⁶ Bu genel çizgide. Yorumların arasında Keldani Kahinler ve bazı gnostik metinlerin yanı sıra Plotinus ve Porphyry de vardır. Kehanetlerde madde "Kaynakların Kaynağından" kaynaklanır (frg. 34), çeşitli türlerdedir, bazen olumludur (frgs. 216; 173), ama aynı zamanda kötüdür, hatta "acıdır" (frg. 129).¹⁷ Benzer bir görüş Corpus hermeticum'da da bulunabilir. "Doğanın aşağı doğru hareket eden unsurları, yalnızca madde olarak kalacak şekilde akıldan yoksun bırakılmıştır" ama aynı zamanda Tanrı, "zihnin, doğanın ve maddenin" kaynağıdır.¹⁸ Gnostik yazılarda kötülüğün kaynağı manevi dünyanın varlıkları ile özdeşleştirilirken¹⁹ ve 22 Kevin Corrigan 13 Olumlu potansiyel için bkz. Metaf. 1039b29, 1042a27; tarafsızlık için bkz. De an. 414a10, Metaph. 1029a20; belirsizlik için Phys. 209b9, 207a22, Metaf. 1037a27; bilinemezlik için Metaph. 1036a9, Phys. 207a25-26; ve direniş veya yoksunluk için Phys. 192a22 ("kazara çirkin"), Gen. an. 769b12, Phys. 207b35-208a4. 14 Albinus Yaptı. 8.6-7, s. 163 Hermann. 15 E. R. Dodds, "Platon'un Parmenides'i ve Neoplatonik Olanın Kökeni", CQ 22 (1928): 129-42. Ayrıca bkz. Dillon'ın yorumları, MP (bkz. not 9), 346-49. 16 Simplicius Fizikte. 230,34-231,27. Trans. J. Dillon, Milletvekili (not 9). 17 Özellikle bkz. 88, 100, 105, 134, 172, 180 Majercik. Bkz. frg. 129: "Acı maddenin ölümcül örtüsünü de koruyun" (pikra" u{lh") (Majercik) ve Enn. 2.3.17.24-25: "madde... önceki gerçekliklerin bir tür tortusu [u]postavqmh", acı ve acı verici [pikra" kai; pikra; poiouvsh]." Dillon'ın "Plotinus and the Chaldaean Oracles"taki bu iki pasaj hakkındaki yorumlarına bakınız, Platonism in Late Antiquity (ed. S. Gersh ve C. Kannengeisser; Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1992), 139-40. Plotinus'ta (poiouvsh") maddenin aktif acılığı kesinlikle Kahinlerin bir yansımasıdır ve burada tartışacağım gibi Plotinus'un gnostiklerle diyaloglarının bir sonucu da olabilir. 18 Bkz. Corp. herm., Poimandres 1.10-11a ve 3.1a. 19 Bkz. Hans Jonas, The Gnostic Religion (bkz. not 4), 179-84; Tri. Trak. 80-85; Orijinal Dünya 98-101.

--- SAYFA 38 ---

Madde bazen olumludur, özellikle de Seth'in incelemelerinde²⁰, karanlığın veya maddenin etkin olumsuzluğu daha belirgin hale gelir ve diğer karanlığın biçimlerinde kötülüğün bir nedeni olarak görülür.²¹ Kötülük olarak madde veya karanlığın aktif kavramına özellikle Enn'de rastlıyoruz. 1.8 [51] ve 2.3 [52].¹⁷ ve daha sonra yine Porphyry'de. Sententiae'de madde, kötülüğün²² ve mutlak yokluğun aktif ilkesidir, ancak Timaeus Yorumu'nda Porphyry, maddenin Bir'den türediğine göre farklı bir konum benimsemiş görünmektedir. Porfir, Baba ile Tanrı'yı birbirinden ayırır. Baba "bütünü" kendisinden üretir ve Demiurge maddeyi Baba'dan alır. Yeni-Platonculuğun daha sonraki tarihinde elbette Plotinus'un, maddenin kötülüğün nihai kaynağı olduğu görüşü reddedilir. Syryus, Proclus ve Pseudo-Dionysius'a göre kötülük, varlığın rastlantısal bir sonucu olarak yoksunluktan veya yokluktan kaynaklanır.²³ Dolayısıyla böyle bir bağlamda, Plotinus'un teorisi oldukça önemsiz görünüyor; Platon'daki bazı zor pasajların tanınabilir yorumlayıcı gelişimi. Keldani Kehanetleri doktrinine ve gnostik düşüncedeki belirli unsurlara, özellikle de diğer şeyleri karanlık yapan kötü bir madde veya karanlık fikrine yakın görünmektedir Pozitif ve Negatif Madde 23 20 Bu konuda bkz. Hans-Martin Schenke, "The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism" (not 6), 614-15. 21 Bkz. Ap. Yuhanna 29,26-30: "Ve melekler kendilerini (insan kızlarının) eşlerine benzeterek değiştirdiler ve onları kendileri için karıştırdıkları karanlığın ruhuyla ve kötülükle doldurdular." Zost. 1,10-17: "İçimdeki bedensel karanlıktan, zihnimdeki psişik kaostan ve karanlıktaki kadınsı arzudan [yani] ayrıldıktan sonra... Maddenin sonsuz kısmını ("maddi (doğamın) sınırsızlığı" JDT) bulduktan sonra, içimdeki ölü yaradılışı azarladım"; bkz. 45-46; 5; 9,14-15: "ve kaybolan karanlığın ["karanlık, yozlaşmış ürün" JDT] ortaya çıkardığı maddenin kökeni." Ayrıca bkz. 77-78, anlaşılır veya kozmik öncesi karanlık bir öteki (?) tasavvur ediyor gibi görünüyor; Plotinus'un 3.5 [50] ve 1.8 [51]'deki Penia tanımlarından farklı değil. Marsanlar 5,9-27; Kırp. Korumalı. 39,20-26: "ne biçimi ne de mükemmelliği olan, tam tersine karanlıkta doğanların görkemini biçimine sahip olan büyük İblis ortaya çıktı"; 40-41; Tri. Trak. 89 ("Dış Karanlık", "Kaos", "Hades", "Uçurum"); 109 (alternatif teolojileri ortaya koyan oldukça "Plotinvari" bir pasaj); Orijinal Dünya 99,19-21: "aynen madde de gölgeden ortaya çıktı ve ayrı olarak yansıtıldı. Ve kaostan ayrıldı; aksine madde kaos içindeydi"; 125,36-127,5: "hiç olmamış bir şey. Ve karanlığın arkasında olduğu ürün çözülecek. Ve eksiklik kökten sökülecek (ve karanlığa atılacak). Ve ışık köküne kadar çekilecek" (krş. Marsanes s. 5). 22 Gönderildi. 30 (Mommert kakoi okur; hJ u{lh), Lambertz (kakovn), 20. 23 Bkz. Proclus, De Malorum Subsistentia, Procli Opuscula (ed. H. Boese; Berlin: de Gruyter, 1960), 253.9-256.43. Sözde Dionysius İlahi İsimleri 4.732C-D Migne.

--- SAYFA 39 ---

ya da kötülük. O halde Plotinus'un görüşünü Keldani Kahinlerden veya genel olarak gnostik bir görüşten ayıran şey nedir? 2. Enn'de Antik Felsefe ve Tartışmanın İç Düzeyi. 2.4 [12] Bir cevabın başlangıcının, inanıyorum ki, Vita Plotini'nin 16. bölümünde Porphyry'nin bize o dönemde Roma'da "antik felsefeyi terk etmiş... ve Zerdüş, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes ve Messos ve bu türden diğer insanlar tarafından vahiyler üreten mezhepçilerin (haeretikoi) yanı sıra" birçok Hristiyanın bulunduğunu söylediği yer bulunmaktadır. Görünüşe göre Porphyry, Nag Hammadi kütüphanesindeki bazı Sethian metinlerine atıfta bulunuyor. Ancak açık olmayan şey onun bu gnostiklere karşı tutumudur. Aijretikoi ifadesi; de; ejk th'' palaia'' filosofiva'' ajnhgmevnoi (2-3) birbirini dışlayan iki çeviri almıştır: Ficino'nun ex antiqua philosophia egressi (sc. orti) ve Bouillet'nin "qui s'écartaient de la philosophie antik" (bkz. A.H. Armstrong'un yukarıdaki çevirisi).²⁴ İlk çeviriye uygun olarak ve Plotinus'un gnostikleri "dost" olarak adlandırması (2.9 [33].10.3-4), H.-C. Puech, Plotinus'un gnostikleri kendi grubuna ait ve Platon'un gizemlerine adanmış kişiler olarak gördüğünü savundu.²⁵ Öte yandan Igal, gnostiklerin Platon'a adanmış oldukları iddiası ile Platon'u küçümsemeleri ve yıkıcılıkları arasındaki bariz uyumsuzluğu hesaba kattı. Timaeus'un kozmoloji uzmanı (Vit. Plot. 16.8-9; 2.9 [33].6ff.), eleştirinin gücünün şu şekilde anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür: gnostikler düşüncelerini "antik felsefeden" alırken, Platoncu düşüncüyü tamamlamaktan ziyade onu yıkan bir idia hairesis geliştirmeye devam ederler.²⁶ 2.9 [33].6.10-13, iki grup arasında bir ayrım çizer: Doktrinleri Platon'dan alınan gnostikler ve bir icdiva filosofiva oluşturmak için "yenilik yapanlar". Buna dayanarak Igal, Plotinus'un 2.9 [33].6.57-62'de saldırdığı Yunan olmayan öğretiler dışında, Plotinus'un "Gnostik öğretilerin izini Platon'a kadar sürmeye aşırı istekli"²⁷ olduğu sonucuna varıyor. Ben de Ficino'nun ajnhgmevnoi tercümesini aşırı basitleştiriyor ve Plotinus'a göre en azından kısmen Platon'dan türetilmiş olan Gnostik öğretiyi destekliyorum ve Plotinus'un başlıca eleştirilerinden biri de gnostiklerin kendi 24 Kevin Corrigan 24 Bkz. Philosophy' in Plotinus" (not 8), 139 ve 147 n. 10. 25 H.-C. Puech, "Plotin et les gnostiques," Les Ressources de Plotin (Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1960), 161-74, tartışma 175-90. 26 J. Igal, "The Gnostics and Plotinus'ta 'Antik Felsefe'", 139-41. 27 Age, 141.

--- SAYFA 40 ---

ileri sürdükleri şeyler için gerekçeler sunmaksızın veya anlattıkları vahiylerle rasyonel bir destek sunmaksızın, gerçekliğin kendine özgü bir versiyonudur. Bununla birlikte, Plotinus'un 2.9 [33]6.10-13 ve 10.3-4'teki açıklamalarından açıkça anlaşılmaktadır ki, aslında Plotinus'un çevresinin bir parçası olmasalar da, pek çok gnostik, gerçekten dost ve filozof olarak kabul ediliyordu. Bu nedenle, Plotinus'un eleştirisinin bağlamının sadece bir polemik olmadığını, daha ziyade rasyonel tartışma ve aslında felsefi konuşma için bir temel oluşturma olduğunu öne sürüyorum. Bu nedenle Plotinus'un Großschrift'te ne yaptığı konusunda Igal'den daha geniş ve daha olumlu bir bakış açısına sahibim. Plotinus'un daha önceki eserlerinde (3.8 [30]; 5.8 [31]; ve 5.5 [32]) rasyonel anlayış için örtülü bir temel oluşturduğunu ve ancak daha sonra 2.9.28'de icdiva ai{resi'yi ayırdığını öne sürüyorum. Bu onun normal uygulamasıyla tutarlıdır. O nadiren açık bir şekilde otoritelerden alıntı yapar (Platon'u bile) ancak ya gizli bir diyalog biçiminde ya da bir tartışma oluşturarak dolaylı olarak ilerler. Önce örtülü bir alt metne gönderme yaparak, bu yorumu, Plotinus'un madde-kötülük doktrinindeki ayırt edici özelliğin ne olduğunu belirlemek amacıyla özetleyeceğim, son olarak da Großschrift'in genel bağlamı olarak kabul ettiğim şeyin kısa bir analizini yapacağım. Plotinus'un yazıları? En göze çarpan kaynağı Platon'dur, ancak Porphyry'nin ünlü tahminine göre Plotinus'un yazıları gizli Stoacı ve Peripatetik öğretilerle doludur. Özellikle Aristoteles'in Metafizik'i "bunların içinde yoğunlaşmıştır" (Vit. Plot. 14.6-8) ve Orta Platoncu (Severus, Gaius, Atticus) ve Neopisagorcu (Kronius ve Numenius) ve Peripatetik yorumlar (Aspasius, Adrastus, Alexander) okul toplantılarında okundu. Bunlar açıkça Plotinus'un kendi yazıları için bir bağlam oluşturmaya yardımcı olsa da, Porphyry şunu vurguluyor: Plotinus'un düşüncesi, tefekkür incelemesinde "ayrı bir kişisel çizgi" benimsemişti (i[di]o" ... kai; ejxhllagmevno" ejn th/' qewriva). ve (hakkında çok az şey bildiğimiz veya hiçbir şey bilmediğimiz)²⁹ "Amonius'un zihnini"²⁹ eldeki araştırmaya kattı.³⁰ O halde Plotinus'un karakteristik yaklaşımı, doğrudan bir ders kitabından konuşmak değil, alt metninde gizli, örtülü bir şekilde yoğunlaşan Stoacı ve Aristotelesçi dogmalarla birlikte, antik felsefe bağlamından türetilen kendi yaratıcı tartışma çizgisini almaktı. Bu, en azından Porphyry'nin iddia ettiği şeydir ve eğer doğruysa. Plotinusçu ve gnostik yazıları ayırt etmeye pekala yardımcı olabilir. 2.36.1:493-526. 30 Vit. Plot. 14.14-18. Ennead'lerin tüm çevirileri A. H. Armstrong'un Loeb baskısından alınacaktır (ancak bazen uyarlanacaktır).

--- SAYFA 41 ---

Porphry'nin ifadesine rağmen, Plotinus'un felsefi yönteminin kesin karakteri sıklıkla gözden kaçmış ve onun düşüncesinde gerçekten Aristotelesçi unsurların varlığı (Aristoteles'e Porphyry'nin Ennead'leri anlama konusunda ona verdiği önemi vermek için) yalnızca birkaç bilim adamının incelemesine konu olmuştur.³¹ Aslına bakılırsa De Gandillac, yakın zamanda Porphyry'nin Metafiziğin Ennead'lerinde yoğunlaştığı yönündeki iddiasını reddetmiştir.³² Ancak madde sorununa ayrılan tüm incelemelerin en ayırt edici özelliği, bunların özünde yalnızca Platoncu doktrinler üzerine bir düşünceyi değil, aynı zamanda Plotinus'un içinde kendi konumunu geliştirdiği antik düşüncenin çok daha büyük resminde küçük bir anahtar olarak yer alan Aristoteles felsefesiyle ilgili bir argümanı da içermesidir.³³ Schwyzer, Plotinus'un, Platoncu Hazneyi, aşağıdaki gibi yüce bir otoriteyi takip ederek, basitçe Aristotelesçi madde ile özdeşleştirdiğine işaret etmiştir. Elbette Aristoteles'in kendisi, ama önümüzdeki kanıtların doğasıyla pek uyum içinde değil.³⁴ Ancak Plotinus basitçe aynı şeyi tanımlamıyor 26 Kevin Corrigan 31 Farklı bakış açıları ve yaklaşımlar için karşılaştıran C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin* (Paris: Les Belles Lettres, 1961); K. Wurm, *Substanz und Qualität* (Berlin ve New York: de Gruyter, 1973); J. Igal, "Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino" *Pensamiento* 35 (1979): 315-16; T. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (Basel: Schwabe, 1979); ve Plotinus'un Aristoteles kullanımına ilişkin genel olarak olumsuz bir değerlendirme için, A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Oxford University Press, 1990). 32 M. de Gandillac, "Plotin et la Métaphysique d'Aristote", *Études sur la Méta-physique d'Aristote: Actes du VIe Symposium Aristotelicum* (ed. P. Aubenque; Paris: J. Vrin, 1979), 247-59. 33 Yer yetersizliğinden dolayı burada öncelikle 2.4 [12] ile ve yalnızca 1.8 [51] ile kısaca ilgileneceğim. Bununla birlikte, üç inceleme arasında tartışmasız en Platonik olanı olan 3.6 [26], Aristoteles'ten kaynaklanan merkezi bir argüman içermektedir. Eğer madde geçilemez ise bu ne anlamda anlaşılmalıdır? Yalnızca biçimsel, belirli karşıtlıklar duygulanım yaratabilir. Örneğin, sıcak ve soğuk birbirini etkiler; kırmızı ya da kırmızı değil ya da mavi de aynı şekildedir, ancak kırmızı ve soğuk birbirini etkilemez. Ama eğer madde zıtlıklardan oluşuyorsa, bileşik konular gibi etkilenemez. Dolayısıyla maddenin maruz kaldığı duygulanım farklı bir anlatım tarzını gerektirir (3.6 [26] bölüm 8-10, özellikle 11.24-25). 34 Platon ve Aristoteles arasındaki "anlaşma" hakkında bkz. A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later-Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 9, 82-83, 197. Haznenin maddeyle özdeşleştirilmesi konusunda bkz. H.-R. Schwyzer, "Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie" (not 3), 266ff.; bkz. Tim'de Calcidius. 308: "(Silvae) nomen dederunt denetçiler Platonis ipse enim nusquam silvae nomen ascripsit"; F. Solmsen, *Didascaliae*'de "Aristoteles'in Madde İçin Sözü": A.M. Albareda Onuruna Çalışmalar (ed. S. Prete; New York: B.M. Rosenthal, 1961), 393-408.

--- SAYFA 42 ---

Aristotelesçi madde ile Hazne. Bunun yerine, madde üzerine yaptığı ilk çalışmasında, daha yüksek veya anlaşılır maddeye ilişkin Platoncu bir görüşle başlar (2.4 [12].1-5) ve ardından Aristotelesçi-Peripatetik duyulur madde kavramının anlamını ve sınırlarını keşfetmeye devam eder (2.4 [12].6-16). Çalışmanın bu son bölümünde, onun başlangıç noktası Aristotelesçi-Meripatetik doktrinin ortodoks bir ifadesidir.³⁵ Madde, bileşiklerin bileşiminde ve çözünmesinde olumlu bir rol oynar (2.4 [12].6) ve hatta Plotinus, Aristotelesçi düşüncenin daha önceki Sokrates öncesi görüşlere (7) karşı inandırıcılığına işaret etmek için bir bölüm ayırır. Sonraki bölümlerde maddenin belirsizliğinin anlamını, yani onun nicelik, nitelik veya diğer kategorilerden herhangi biri olmadığını araştırıyor ve hatta belirsizliği deneyimlediğimizi söylemenin ne anlama geldiğine dair ikna edici bir görüş sunuyor (10-11). Devamında, yoksunluğun biçimle ilgili olmasına rağmen, aynı zamanda maddedeki doğanın eksikliğini de karakterize ettiğini ileri sürer: Eğer varlık değil, varlıktan farklı bir başka mevcut şey olduğu için yok ise, tanım ikidir; biri alt tabakayı oluşturur, diğeri ise onun diğer var olan şeylerle ilişkisini açıkça ortaya koyan yoksunluktur. (2.4 [12].14.22-24) Plotinus, Aristoteles'in maddenin değil, biçimin yoksunluğa karşı olduğu ve bu nedenle madde ile yoksunluk tanımlarının farklı olması gerektiği konusundaki ısrarına duyarlıdır. Ancak Aristoteles'in yeterince ileri gitmediğini düşünüyor: Ya da belki maddenin tanımı onun başka şeylerle ilişkisini gösteriyor ve alt tabakanın tanımı da onun başka şeylerle ilişkisini gösteriyor, ancak yoksunluk tanımı, eğer maddenin belirsizliğini gösteriyorsa, aslında ona dokunabilir; ancak bu durumda her ikisi de dayanak açısından bir, rasyonel tanım açısından ise ikidir. Peki yoksunluk, belirsiz, sınırsız ve niteliksiz olması nedeniyle madde ile aynı şeyse, nasıl oluyor da tanımlar hâlâ iki kalıyor? (10.24-30) Plotinus geçici bir öneriyle (tavca) başlıyor ve bir soruyla bitiriyor! Bunu neden yapıyor, özellikle de argümanının bu kadar kritik bir kavşağında, yani belirsizlik ve maddeye "gerçekten dokunabilecek" nihai yoksunluk referansı sırasında? Bana göre cevap şu: Plotinus, Aristoteles'ten, İskender'den, Aspasiüs'tan ya da herhangi bir Peripatetik'ten adını hiç anmadan, maddenin doğası üzerine belirsizlik düzeyinde Peripatetik felsefeyle bir iç diyalog kurmuştur ve bu da Pozitif ve Negatif Madde'ye dayanmaktadır. (Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938), 49-50. 2.4 [12] 6 ve 7, Metaph'ın sadık bir yorumudur. 12.2, Bréhier'in görüşüne göre muhtemelen Peripatetik kökenlidir.

--- SAYFA 43 ---

Aristoteles'in metni üzerine. Dolayısıyla, avpeivrw/'nin 29. satırda tanıtılması (anlamını bir sonraki bölümde keşfedecektir) Aristoteles'in Fizik okuyucusuna üstü kapalı bir çağrıdır: "Sonsuz" kapsayan değil kapsanandır ve varlığı yoksunluk olan madde olarak bir nedendir (to; me;n ei\nnai aujtw/' stevrhsi", 207b35-208a2). Aristoteles'in sofistike sonsuzluk kavramının bir yankısı, 2.4'ün son bölümüne (16) yayılmıştır. Aristoteles'e göre, "bir şeyin her zaman diğerinin ardından alınması" sonsuzluğun karakteristik özelliğidir (Phys. 206a27-28). (16.1-3), çünkü "ne varsa daha da fazlası olur" (16.15-16).36 Dolayısıyla Plotinus, Aristoteles'in eleştirisine karşı, Platoncuların maddeyi kendi yok oluşunu arzu ettirdikleri (Phys. 192a16-25), aksine maddenin biçim arzusunun "tıpkı ekilmemiş tarlanın ekildiği zaman doğal olarak olanı gerçekliğe ve mükemmelliğe getirdiği" sonucuna varır. (16.11-16).37 Bu dikkate değer sonuç, madde kavramının dönüşümünün gizli, devrimci doğasına işaret etmektedir. Maddenin olumsuz, "yanlış biçimlendirilmiş" kötü doğası, onun nesildeki olumlu rolünün doğrudan bir fonksiyonudur. Bileşik fiziksel şey oluştuğunda veya sınırlandığında, madde biçimin alıcısıdır ve bu alıcı olmadan bileşiğin oluşması imkansızdır. Dolayısıyla, biçim ışığında madde olumludur, çünkü bileşik halinde şekillenir ve doğal bir potansiyele sahiptir. Ancak bu şekillenmede, kendi doğası gereği, varlığın tüm kategorilerinden zorunlu olarak yoksun olan madde, bizzat formun mevcudiyeti tarafından yokluk veya yoksunluk olarak açığa çıkar. Dolayısıyla Plotinus'a göre, maddenin olumsuz, kötü doğası, "belirsizlik" adına yetersiz kalan ve dolaylı olarak yapması gerektiğini düşündüğü gibi, belirsiz alt katmanın kendisinin ayrıcalıklı doğasına yönelik bir analiz yapmayan Aristoteles'in kendi düşüncesinin zorunlu bir gelişimidir. O halde 2.4 [12] bize Plotinus'un yönteminin mükemmel bir örneğini sunar. Öncelikle, konu madde olduğundan, Aristoteles'in Platoncu görüşe karşıtlığı sorunuyla yüzleşmek gerekir. 28 Kevin Corrigan 36 Cf. erkektir ve dişiliğini kaybetmez ama daha da dişi olur" (13-15). Büyük olasılıkla bu, Aristoteles Phys. 192a22-25'i yansıtır. Burada Plotinus'un madde açıklamalarında dışının rolünün incelenmesi için yer yoktur. Bununla birlikte, herhangi bir tedavide Plotinus'un Penia'yı (Platon'un Sempozyumu) özellikle III, 5 [50] ve I, 8'deki muamelesi dikkate alınmalıdır. 14. Gnostik düşüncedeki bu konunun bir kısmının büyüleyici bir açıklaması için bkz. Birger A. Pearson, "The Figure of Norea in Gnostic Literature", Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 20-25 Ağustos 1973 (ed. G. Widengren; Stockholm: Almqvist & Wicksell, 1977), 143-52.

--- SAYFA 44 ---

Platon ve Aristoteles'i değil, daha ziyade Peripatetiklere Aristotelesçi zeminde iki yaşayan düşünce biçimi arasında böylesi bir uzlaşmanın nasıl gerçekleşebileceğini gösterebilecek son derece bireysel bir düşünce çizgisi geliştirmek. İkincisi, eğer bu "antik felsefe" ise, o zaman Plotinus'un uyguladığı şey otoriteye atıfta bulunmak değil (bazen bunu da yapsa da), özel vahiyden ziyade ortak keşiflere dayanan (Platon, Aristoteles, Stoacılar vb.'nin düşüncesinde) bir iç konuşmanın geliştirilmesidir. Sonuç olarak, Plotinus'un yaşlandıkça madde hakkında daha kötümser hale geldiğini ya da tam tersine onun yalnızca daha önceki yazılarında madde hakkında dualist bir şekilde düşündüğünü ve "Gnostiklerle mücadele ederken daha iyimser düşüncelere ulaştığını" varsaymak bir hatadır. Bu aşamada söyleyebileceğimiz şey, eğer maddenin olumlu ve olumsuz işlevleri birbiriyle bu kadar ilişkiliyse, o zaman form veya lovgo'nun ışığında maddeye ve kozmosa olumlu bir bakış açısının da olması gerektiğidir. Üstelik kötülüğün nedeni basitçe lovgo'da veya cahil bir tanrıda bulunamaz, çünkü ruhta ne tür bir yoksunluk varsa, bunun nihai nedeninin nihai eksiklik anlamında maddeye kadar izini sürmek gerekir. Öte yandan, Numenius'un yaptığı gibi, kötülüğü basit ve yalnızca görünüşte bağımsız ve yaratılmamış bir maddede bulmak Plotinus'un teorisi açısından mümkün değildir, çünkü bu durumda maddenin bağıntılı, ancak baskın, pozitif işlevi hesaba katılmaz. 3. Maddenin Oluşumu ve Ennead'lerdeki Bazı Zor Pasajlar: Gnostiklerle Gizli Bir Diyalog mu? Ennead'lerin en büyük gizemlerinden birinin, yani maddenin oluşumu probleminin sorumlusunun, en azından kısmen, gizli konuşmanın içsel düzeyiyle birlikte maddenin bu incelikli analizi olduğuna inanıyorum. Schwyzer bunun yaratılmadığını savunuyor, O'Brien ve diğerleri (ben de dahil) öyle olduğunu söylüyor.³⁹ Peki Plotinus neden bu konuda bu kadar temkinli olsun ki? O'Brien yakın zamanda (henüz yayınlanmamış bir makalesinde) bu Pozitif ve Negatif Maddenin 29 38 Bkz. H.-C. Puech, Kaynaklar (not 25) 184; J. Zandee, The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Insituut, 1961), 19. 39 Referanslar ve historia quaestionis için bkz. R. Schwyzer "Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie" (not 3); D. O'Brien "Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil", Le Néoplatonisme (Paris: Éditions du CNRS, sciences humaines, 1971), 114-46; aynı zamanda, Neoplatonism and Early Christian Thinking'de "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter" (ed. H. J. Blumenthal ve R. A. Markus; Londra: Variorum, 1981), 108-23; K. Corrigan, "Ennead'lerde Birden Fazla Madde Var mı?" Phronesis 31.2 (1986): 167-81.

--- SAYFA 45 ---

doktrin, Ammonius Saccas'ın öğretilerindeki gizli doktrinlerden biridir.⁴⁰ Peki eğer durum böyleyse, o zaman neden Keldani Kehanetleri, Tatianus ve hatta belki de Plutarch gibi çok çeşitli kaynaklarda keşfedilen yaygın Neopisagor öğretisi olsun ki?⁴¹ Tertullian'a göre, tüm soru neredeyse ikinci yüzyılın Orta Platoncu okullarında bir konuydu.⁴² 3.1. Kritik Arka Plan: 3.4 [15].1; 4.8 [6].6; 2.9 [33].3 O'Brien yakın zamanda bir kitabın tamamını, 1986'da maddenin oluşumu üzerine yayınladığım küçük bir makalenin eleştirisine ayırdı.⁴³ Orada, Ennead'lerdeki bazı zor pasajların bizi, Plotinus'un maddenin oluşumunu birkaç, oldukça farklı şekillerde gördüğünü ve sonuç olarak katı bir iki aşamalı madde teorisinin, Anlaşılır ve Duyulur madde teorisinin, her şeyin incelik ve zenginliğine tam anlamıyla yeterli olmadığını göstermeye çalıştım. Plotinus'un analizleri. Özellikle, Enneadler 3.4 [15]1'deki yalnızca bir pasajın, maddenin kısmi ruh tarafından üretildiğine dair (başka bir "argümana" ihtiyaç duymadan) kesin kanıt sağladığını, ancak diğer pasajların bütünlüğü içinde bu nesilden ruha kadar izini sürdüğünü ve hatta alt maddenin, Bir'den Ötekiliğin ortaya çıkışının örtülü bir sonucu olduğunun bile söylenebileceğini, yalnızca ebedi olarak kalmasıyla alt madde olarak açığa çıktığını savundum. "Işıksız."⁴⁴ Ayrıca (O'Brien'a karşı) alt maddenin iyiliğe tam olarak ve yalnızca oluştuğu ölçüde katıldığını savundum ve ayrıca Plotinus'un daha sonraki bir incelemede, bir duygulanımdan geçen ruh üreten madde hakkında varsayımsal olarak konuştuğunda (paqou'sa, 1.8 [51].14.51), bunun onun da özümseyebileceği bir konum olduğunu göstermeye çalıştım ve bununla ilgili diğer yazılarda da paralellikler kurdum. Ben hala bu genel görüşe bağlıyım ve O'Brien'ın bu konudaki son iki kitabı beni aksi yönde ikna edemedi. Aslına bakılırsa, gerçek anlamda önemli konularda benim 30 Kevin Corrigan 40 Mayıs 1992'de Dublin Trinity College'daki MacKenna Society Colloquium'da (Hermathena'da yayınlanacak) teslim ettiğim bir makale. 41 Yukarıdaki not 1'e bakınız. Bkz. ayrıca Chald. Veya. frg. 34 Majercik, e[ñqen (=kaynakların kaynağı, frg. 30); bkz. Psellus Hipotipi. 27, h[me;n u {lh patrogenh'" ejsti; Tatian Or. Graec. 5 (madde tanrı tarafından yaratılmıştır); 12.1 (madde tanrı tarafından üretilmiştir). Plutarch Quaest. plat. 1001B-C. Bu konuda genel olarak bkz. P. W. van der Horst ve J. Mansfield, An Alexandrian Platonist Against Dualism (Leiden: Brill, 1974), 15-16. 42 Tertullian Herm. 16.11ff. 43 D. O'Brien, Plotinus on the Origin of Maddenin Yorumlanması (Napoli: Bibliopolis, 1991). (not 39), 168-72. 45 Age., 172-76.

--- SAYFA 46 ---

Kendi konumuyla O'Brien'in konumu birbirine çok yakın. Tabii ki, alt maddeye olumlu bakış açımı reddediyor, ancak makaleme yönelik aşırı eleştirisine rağmen, artık maddenin neslinin ruhtan bütünlüğünü takip etmeye ve ruhun "sevgisini" Plotinus'un en son eserindeki kendi görüşü olarak kabul etmeye hazır.⁴⁶ Anlayabildiğim kadarıyla bunlar onun daha önceki makalelerinin özellikleri değildi.⁴⁷ Bu, benim burada maddenin oluşumuyla ilgili olarak ele alacağım yaklaşım için bir önsöz ve bağlam görevi görsün. Elbette, Ennead'lerdeki yalnızca bir pasajın, maddenin kısmi ama saf ruh (bu durumda bir büyüme gücü olarak ruh) tarafından üretildiğine dair kesin kanıt sunması dikkat çekicidir (başka bir tartışmaya gerek kalmadan).⁴⁸ Plotinus, 3.4'te [15] 1.10-12'de "Oluşturulan şey, artık ruhun bir biçimi değil, mutlak belirsizliktir" (ajoristivan ... pantel'h'). "Mutlak belirsizlik" maddeden başka bir şeyi ifade edemez. Plotinus şöyle devam ediyor: "Mükemmelleştiğinde bir beden haline gelir ve potansiyeline uygun bir biçim alır" (14-15). Bu dikkat çekici ifade, maddenin Plotinus için olumlu bir potansiyele sahip olmadığı şeklindeki yaygın görüşü çürütmelidir. Aslında, 2.4 [12] 16'daki sonucu tekrarlıyor: "yanlış biçimlendirilmiş" madde veya nihai kötülük bile "varlıkta korunur" ve biçim yoluyla "ejnevrgeia ve teleivwsi'ye getirilir" (11-13). Bu nedenle pozitif-negatif madde doktrini, Plotinus'un onun nesline ilişkin görüşüyle bağlantılıdır. Ne yazık ki, onun nesliyle ilgili diğer tüm pasajlar belirsizdir. (5.2 [11].1.18-27; 5.1 [10].7.46-48; 2.3 [52].18.10-13; 4.3 [27].9.20-26; 3.9 [13].3; 1.8 [51].14.51-54).⁴⁹ Plotinus cisim veya maddeden bahsediyor olabilir veya ifade edilen görüş yalnızca varsayımsal olabilir ve Ancak Plotinus'un konumu nispeten açıktır. Kısmi ruh, maddeyi herhangi bir günahkâr eğilimle değil (Plotinus'un 2.9'daki gnostik eleştirisinde de açıkladığı gibi),⁵⁰ ancak durum, bu ilk ifadenin bizi inandırabileceğinden çok daha karmaşıktır. Negatif Madde 31 46 D. O'Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique* (not 2), 41 n. 17, 55-56; 34-35, 66-67, 75-76 47 D. O'Brien, "Plotinus on Evil" (not 39). 3.4.1.4-5: hareket genomunun doğrulanması; 49 Bu pasajların hak ettiği ayrıntılı analizleri sunmak mevcut koşullar altında imkansızdır. Analiz için 39. notta belirtilen çalışmalara bakın. 50 Bkz. 2.9 [33].8.39-43: Ruhlar zorla mı yoksa gönüllü olarak mı iner? Plotinus Gnostiklere sorar. Bu iki alternatif birbirini dışlamaz: Ruhun inışı hem iradi (seçilmeden) hem de zaruridir (zorlama olmadan). Bkz. 4.3.13.17-20 ve aynı zamanda O'Brien, *Théodicée graphiniënne, théodicée gnostique* (not 2), 5-18'in "irade" ve "seçim" arasındaki (Aristotelesçi) ayırma işaret eden ince analizi.

--- SAYFA 47 ---

veya okuyucunun kendi görüşünü oluşturmaya izin vermek. Dolayısıyla 4.8.6'da iki olasılık sunulmaktadır, ancak Plotinus her ikisinde de maddenin iyiliğe ortak olması gerektiğini savunur: Öyleyse, maddenin doğası ya sonsuza dek var olmuştur ve var olduğu için, her şeye her birinin alabileceği kadar iyilik veren şeye katılmaması imkansızdır; Ya da onun ortaya çıkması, kendisinden önceki sebeplerin zorunlu bir sonucuydu ve ayrı olması da gerekmiyordu, çünkü ona bir tür lütuf olarak varlık veren şey, kendisine gelmeden önce güç eksikliği nedeniyle durağanlaşmıştı. (18-23) Fakat eğer kişi ilk alternatifini benimserse, ikinciye benimsemek için çok az neden vardır, çünkü eğer bağımsız bir konu bir şekilde iyiliğe katkıda bulunuyorsa, neden onu başlangıçta bağımsız olarak düşünmeye devam edelim? Elbette, maddenin bir neden değil, tesadüfi bir doğa olduğu ölçüde (Aristoteles'in bunu Fizik 2'de tanımlayabileceği gibi), onun her zaman bağımsız olarak var olduğu bakış açısı, başlangıç konumu olarak hâlâ bir anlam ifade edebilir. O'Brien, duyulur madde katılamayacağı için bu alternatiflerden ilkinin anlaşılır maddeyle ilgili olması gerektiğini savunuyor. Ama elbette Plotinus burada gizli bir muhatapla, büyük olasılıkla bir gnostikle tartışıyor ve kişi hangi bakış açısını benimserse seçsin (maddenin nihai olarak terk edilmesi veya onun varlıkla sonuç olarak bağlantılı olması) kişinin fiilen aynı sonuca varmaya mecbur olduğunu vurgulamak istiyor. Maddeyle ilgili daha doğrudan bir diyalog ve benzer alternatif teoriler, 2.9.3'teki gnostiklerin açık eleştirisinde bulunabilir; burada Plotinus, fiziksel dünyanın anlaşılabilir aydınlanmaya ebedi bağımlılığı konusunda ısrar eder. Eğer "biri" şeylerin meydana geldiğinin bozularak maddeye dönüşeceğini söylüyorsa (ti... levgoi), o zaman Plotinus'a göre neden maddenin de bozulacağını "söylemesin ki"? Ama eğer bunu "söyleyecekse" (fhvsei) onun ortaya çıkması için "bizim de" (fhvsomen) dememizin ne gereği vardı?51 Plotinus daha sonra iki alternatifini ele alıyor: maddenin terk edilmesi. ya da onun 4.8 [6]6'da sunduğu varlıkla (burada tanınabilir biçimde gnostik) bağlantısı: Ama eğer [fhvsousi] onun daha yüksek ilkelerin [parakolouqe'n] varlığının bir sonucu olarak ortaya çıkmasının gerekli olduğunu söylerlerse, bu zorunluluk da oradadır. Ama eğer madde tek başına kalacaksa, ilahi ilkeler her yerde olmayacaktır... tabiri caizse maddeden yalıtılmış olacaklardır; imkansızdır, madde onlar tarafından aydınlatılacaktır (2.9 [33].3.15–21) 32 Kevin Corrigan 51 Ayrıca bkz. D. O'Brien, Théodicée planinienne, théodicée gnostique (not 2), 36–37.

--- SAYFA 48 ---

Her iki pasajda da, ancak 2.9'da [33] açıkça, gizli bir diyalog vardır ve amaç, muhatabın, bizzat mantık temelinde sorunun görünürdeki hakikatini görmesini sağlamaktır. Bu bize Ennead'lerdeki belirsizliğin bir amacına dair net bir fikir veriyor. Belirsizlik, açık veya örtülü bir muhatabın varlığına saygı göstermenin ve bir iç diyalogun etkili olması için yeterli açıklığı sağlamanın rasyonel bir yoludur. Son olarak, düşük maddenin "yalnızlığı", Plotinus'un 2.9 [33]3'te reddettiği, tanınabilir gnostik bir bakış açısı olduğundan ve "düşük" maddenin (yani, maddenin oluşma derecesine) katıldığıнын söylenebileceği kesin bir anlam olduğundan, o zaman 4.8 [6]6'daki her iki alternatifin de alt maddeye atıfta bulunduğu sonucuna varıyorum. 3.2. 2.5 [25].5 ve 2.4 [12].5: Düşük Madde ve Anlaşılır Madde 2.5 [25]5'ten maddeyle ilgili başka bir ilginç pasaj alalım. Bildiğim kadarıyla henüz kimse bunu önermemiş olsa da, bu bölümde gnostikleştirici bir mitolojinin yankıları var. Madde, deyim yerindeyse, Akledilir'den "dışarı atılmış ve tamamen ayrılmıştır" (2.5 [25].11-12), tıpkı Valentinian Gnostisizm'de daha yüksek Sofya'nın niyeti veya arzusunun, aşağı Sofya formunda "Gölge ve Boşluğun boşluklarına atılmış" hale gelmesi gibi.52 Madde, maddeyi doğuran tutkunun gnostik bir kişileşmesi gibi, "gerçek varoluşun dışına çıkmıştır" (28). Aslında başından beri hiçbir şey değildi, çünkü tüm gerçekliklerden ayrıydı ve hiçbir şeye dönüşmedi; içine dalmak isteyen şeylerden zerre kadar renk alamamış, ama başka bir şeye yönelmiş kalarak gelecek olana potansiyel olarak var olmuştur; akledilir âlemin hakikatleri sona erdiğinde ortaya çıkmış, kendisinden sonra var olan şeylere kapılmış ve bu ikisinden sonra yerini almıştır. Yani, her ikisi tarafından da yakalanmış [kataleifqei'sa], her iki gerçeklik sınıfına da ait olamaz; geriye sadece potansiyel olarak şekil alamayacak bir çeşit zayıf ve sönük hayal olmak kalıyor. Yani bu aslında bir hayal [ei[dwlon]... bir sahtelik. (12-23) Burada olumsuz taraf vurgulanmaktadır, ancak olumlu işlev, kafa karıştırıcı olsa da, örtülüdür, çünkü madde Akledilebilir olandan çıkmıştır ve bu nedenle, 2.4 [12]5.28-37'de de olduğu gibi, Bir'den başkalığın ilk çıkışına kadar izi sürülmelidir. Fakat Akledilirlerin "dışarı atılması" ne anlama gelebilir? Belki de Madde, Ötekiliğin bir sonucu olarak Bir'den gelen ilk sudurun içine dahil edilmiştir? O halde sadece kendi doğasında aydınlatılmadığı ve dolayısıyla Pozitif ve Negatif Madde alanından kaçtığı için mi madde olarak açığa çıkıyor? 33 52 Cf. Jonas, Gnostik Din (not 4), 62-65, 182-196. Ayrıca bkz. Ap. Yuhanna II 10; 18.

--- SAYFA 49 ---

önce kozmik öncesi madde (“anlaşılr gerçeklikler sona erdiğinde ortaya çıktı”) ve son olarak da duyulur dünyanın alt katmanı (krş. “kendisinden sonra var olan şeyler tarafından yakalanır”) haline gelmek mi? Bunun doğru yorum olup olmadığından emin değilim ama Ennead'lerdeki en az iki zor pasaja kesinlikle uyuyor gibi görünüyor (2.4 [12].5 ve 2.5 [25].5). Lütfen bu yorumun kısmi ruhun maddeyi ürettiğini inkar etmediğini, bunun yerine bunu iki alt hipostazın, Akıl ve Ruhun bütünsel yayılımı bağlamına koyduğunu göz önünde bulundurun. Ruhun ve maddenin tüm içeriği Bir'den gelen ilk harekette örtülü olarak bulunur, ancak kısmi ruh veya Dünya Ruhunun en düşük yaratıcı kısmı fiziksel varoluşun tamamından daha yüksek olduğundan, maddeyi üreten ve bilgilendiren hala kısmi ruhtur - saf, kısmi bir ruhtur. Her halükarda, ben 2.4'ü böyle yorumluyorum [12].5.28-37: Ötekilik İçin Orada... (anlaşılr) maddeyi yapar; çünkü maddenin ilkesi budur, bu ve ilk Hareket. Bu nedenle Hareket'e de ötekilik denildi... İlk'ten gelen Hareket ve Ötekilik tanımsızdır ve onları tanımlamak için İlk'e ihtiyaç duyarlar; ve ona döndüklerinde tanımlanırlar. Ancak dönüşten önce madde de tanımsızdı ve Ötekiydi ve henüz iyi değildi, ancak İlk'ten aydınlanmamıştı. Çünkü eğer ışık İlk'ten geliyorsa, o zaman ışığı alan, onu almadan önce sonsuza dek [ajeiv] ışığa sahip olmayacaktır; ama ışık ona başka bir şeyden geldiği için kendisinden başka bir ışığa sahiptir. Birincisi, Anlaşılabılır Dünyanın maddesi Ötekilik tarafından üretilir (belki de maddenin doğrudan "Kaynak"tan üretildiği Keldani Kehanetleri, frg. 34'ten önemli bir fark), ancak dönüşümünde tam olarak oluşmuş bir oujsiva haline gelir. Plotinus bundan "karanlık" olarak söz eder, ancak onun karanlığı, "dışlanmış" bir karanlık olan alt maddeninkinden farklıdır - ya da en azından Plotinus bize 2.5 [25]'te böyle söyler. Burada 2.4 [12]5'te şöyle diyor: "her şeyin derinliği [bavqo"] maddedir" (büyük olasılıkla Keldani Kehanetleri'ndeki frg. 163'ün bir yansımasıdır).53 2.4 [12]5'teki anlaşılr karanlık ne olursa olsun, o halde, oluşmuş madde olan anlaşılr alt katmanla ilişkilidir.54 Dolayısıyla, daha sonraki Neoplatonizm'in Sonsuz veya "karanlık ötekisi", "yaşam, doğurganlık ve yaratıcı genişleme ilkesi"55 34 Kevin Corrigan 53 Chald. Or. 163-65: "Altında sonsuza dek biçimsiz [a[morfo"] ve görünmez, her tarafı karanlık, iğrenç, zevk veren görüntülerden [eijdwlocarhv"] oluşan bir uçurumun [buqov"] yayıldığı karanlık, ısıltılı dünyaya eğilmeyin. akıl [ajnovhto"]... sonsuza kadar kendi sakatlanmış derinliğinin [bavqo'nun] etrafında döner, görünmez bir şekle sonsuza kadar bağlı kalır [krş. Enn. 2.4 [12].10], boşta, nefessiz" (Majercik). Krş. frg. 184. 54 2.4 [12].5.15-16, 19-23. 55 A. H. Armstrong, "Dualizm: Platonik, Gnostik ve Hristiyan" (not 6), 42.

--- SAYFA 50 ---

Bu pasajda bulunamaz.⁵⁶ Bununla birlikte, Plotinos'un bize Nous'taki biçimsizliğin kalou' a[nqo" ... kavillo" kallopoiovn (31-39 - Keldani Kehanetlerinin bir yankısı mı?) olan Bir'in gücünün biçimsizliğinden kaynaklandığını söylediği 6.7 [38]32'de olduğu gibi, Proclus'un bu kavramı daha sonraki gelişimi burada da örtülüdür.⁵⁷ Daha da alakalı olanı, 6.5 [23].12.1-11, burada Plotinus, varlığın her yerde bulunuşunu, konusu söylemsel düşüncenin sonsuzluğu değil, aynı gücün "derinliği sonsuz" (bussovqen a[peiron) sonsuz, yorulmak bilmez ve kaynayan yaşamı olan tek bir anlaşılır yaşam olarak tanımlar. Yine, bu kesinlikle gnostik ya da Keldani etkinin bir yankısıdır.⁵⁸ Sonuç olarak, Plotinus'un anlaşılır madde, biçimsiz Güzellik ya da sonsuz sınırsız güç kavramının daha sonraki Yeni-Platonculuğun "karanlık öteki" hakkındaki daha olumlu değerlendirmesinin gerçek bir kaynağı olduğu söylenebilir. Ancak yukarıdaki pasajın dili kafa karıştırıcıdır. Anlaşılabilir madde nasıl sonsuza dek ışıktan yoksun kalabilir? Bu sadece tüm anlaşılır anların aslında sonsuz olması gerektiğini söylemenin bir yolu mu? Phronesis makalemde, alt maddenin bu tanımlamada dolaylı olarak yer aldığını ileri sürmüştüm, çünkü yalnızca alt madde, kendi içinde gerçek anlamda, ebediyen, almadan önce var olma durumunda olan bir alıcıdır. Plotinus'un öncelikli olarak anlaşılır madde hakkında konuştuğunu inkar etmiyorum (gerçi tabii ki her iki konu da bu noktaya kadar bölümün tartışmasına dahil edilmmişti), ancak anlaşılır madde kendi oujsiva'sında onu şekillendiren anlaşılır biçim tarafından tanımlandığı için, alt madde kendisinde görünen biçime "öteki", aslında "yabancı" kalırken, Plotinus'un integral hakkındaki düşüncesinde örtülü olarak alt maddeyi dahil ettiğini düşünüyorum. Her şeyin Bir'den İlk Ötekilik ve İlk Hareket yoluyla yayılması. Özetle, Plotinus'un 2.4'te [12] çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi, karanlığın iki biçimi, Anlaşılır ve Duyulur, yalnızca onları farklı kılan biçime göre ayırt edilmelidir. 5.59 İkisi arasındaki ayrım, tek bir cümle veya tek bir tanımla kolay çözülebilecek bir sorun olmadığından, bu iki incelemenin, 2.4 [12] ve 2.5'in [25] tamamının, bu temel konuyu keşfetmeye yönelik sistematik rasyonel girişimler olduğunu öne sürüyorum. Karanlığın, onu şekillendiren biçimle ilişkili veya onunla zıtlıktaki belirsizliği. Pozitif ve Negatif Madde 35 56 Proclus In Tim. I [24d-e], 176 Diehl; Parm'da. 6.1119.4-11, 23-31; Elem. Teol. sahne. 89-92; Platonik Teoloji 3.7-9. 57 Chald. Veya. frgs. 1; 34 (maddenin doğuşuyla bağlantılı); 35; 37.15; 42; 49; ve 130. 58 Bkz. H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam: B.R. Grüner, 1967), 223-64, özellikle. diyagram, 239; ve B. A. Pearson, "The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition", Gnosis: Festschrift für Hans Jonas (ed. B. Aland; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 373-84. 59 2.4 [12].5.12-15.

--- SAYFA 51 ---

3.3. Sonuçlar: 1.8 [51]'deki Kötülük Patolojisinin Gelişimi: Gnostik Düşünceyle Gerçek Bir Karşılaştırma ve Diyalog Bununla birlikte, Plotinus'un 2.4 [12]5'teki dili ve daha da önemlisi, 2.5 [25]5'teki sürgün edilmiş bir maddeye ilişkin gnostik açıklaması (etkili olarak maddenin düşüşünün bir açıklaması) kafa karıştırıcı olmaya devam ediyor (özellikle ikinci durumda, Potansiyel ve fiili varoluşa ilişkin bir tartışmanın sonu). Melekler, ruhlar veya zihinsel nitelikler gnostik veya Platonik mitlere düşebilir, ancak maddenin yokluk veya yoksunluk olarak nasıl böyle bir düşüşe maruz kalabileceğini görmek çok daha zordur. Plotinus aslında kendi mitlerini gnostikler adına yorumluyor olabilir mi, ama kendi düşüncesi doğrultusunda? Eğer durum böyleyse, ödenmesi gereken bir bedel vardır, çünkü eğer Plotinus argüman, açıklama veya ifade şeklinde böylesine gizli bir konuşma yürütüyorsa, o zaman gnostiklerin onun madde kavramının kendilerinden daha ikna edici veya tutarlı olup olmadığını sorma hakları kesinlikle vardır. Eğer kişi nihai kötülüğü antropomorfikleştirmeyi veya kişileştirmeyi reddeder ama yine de antropomorfik bir dil kullanmaya devam ederse, o zaman kötülüğün gerçekte nasıl gerçekten olumsuz etkilere sahip olabileceği sorusu acil hale gelir. Mutlak olarak belirsiz bir madde nasıl kötülüğe sebep olabilir? Bu fikir düşünülemez gibi görünüyor. Peki böyle bir hiçliğin ruhla nasıl bir ilgisi olabilir? Ruh ya da lovgo "maddeyi üretirken gerçekten saf kalabilir mi ve ruh kötü olduğunda gerçekte ne olur? Plotinus bu sorularla aslında yaşamının sonunda, elli birinci incelemesinde (1.8) yüzleşir ve ben bunun kısmen onun gnostiklerle devam eden örtülü konuşmasından ve ayrıca aşağıda ayrı ayrı inceleyeceğimiz açık eleştirisinden kaynaklandığını ileri sürüyorum. Her halükarda, Heinemann ve Thedinga'nın bu geç dönem hakkındaki çekincelerine rağmen çalışmasında,⁶⁰ Plotinus aslında 1.8'de [51] anti-töz olarak madde kavramı aracılığıyla etkili bir kötülük patolojisi yaratmayı başarmıştır; bu kesinlikle Aristoteles'in Gen. corr. 3'teki dili ve aynı zamanda Aphrodisias'lı İskender'in zıt doğaları tarafından karşıt olan erdemlerin ve kötülüklerin bütünsel alanları kavramı tarafından mümkün kılınmıştır.⁶¹ Plotinus, maddenin töz olmayan veya anti-töz olabileceğini öne sürmektedir. bireysel tözün olumsuzlaması olarak, daha ziyade biçime evrensel karşıtlığı nedeniyle tüm varlıkların evrensel olumsuzlaması olarak. Diğer karşıtlar ya aynı tür ya da cins içindedir ve bu nedenle onları birleştirmek için türsel ya da yarı türsel "madde"ye sahiptirler (1.8 [51].6.36-38, 56-59; Aristoteles Metaph. 1.1054b27-30). Thedinga, "Plotin oder Numenius," Hermes 54 (1919): 249-78; F. Heinemann, Plotin: Forschungen über die graphinische Frage Plotinsentwicklung und sein System (Leipzig: F. Meiner, 1921), 83ff. Alexander için, farklı erdemler (veya kötü alışkanlıklar) bütünü katkıda bulunan parçalarıdır. ve yalnızca bu ilişkide erdemler veya kötülüklerdir. Liber Cum Mantissa 155.21-28 (Bruns, Eth.

--- SAYFA 52 ---

Ancak karşıtlığın tamamıyla karşıt bütünler arasında, yani tözün tamamlayıcıları ile tözsüzün tamamlayıcıları arasında olduğu yerde, cins teriminin gerçek uygulaması ortadan kalkar;⁶² Plotinus'un dediği gibi, "onlar karşıtlardan oluşurlar ve karşıtlar oluştururlar (58-59). Dolayısıyla De Generatione et yolsuzluk'ta Aristoteles varlık ile varlık olmayan, oujsiva ve u{lh arasında evrensel bir karşıtlığın olasılığını tasavvur eder ve şunu ileri sürer: "Eğer koşulsuz yokluk, hiç var olmayan bir şeye işaret ediyorsa, bu, her şeyin evrensel bir olumsuzlaması olacaktır ve bu nedenle, var olanın yoktan var olması gerekir" (317b11-13). Aristoteles'in kendisi bu görüşün doğru olduğunu düşünse de tutmasa da, De Generatione et yolsuzluk'un 3. bölümü boyunca, varlık ve yokluğu, form ve tözden yoksunluk ve maddeye kadar bir süreklilik olarak ele alır. Plotinus, her ikisinin de tek bir cins oluşturmadığını, dolayısıyla bunların birbirine zıt türler ya da antitürler olması gerektiğini savunur ve dolayısıyla, bu iki karşıt grubun "en büyük farkı" oluşturduğunu açıkça belirtmek için bölümün kapanış satırlarında Aristoteles'in Metaph. 1.4'ünü aktarır.⁶³ Ve sonraki bölümlerde, bu karşıt bütünlerin tamamlayıcılarına ilişkin bir teori geliştirir.⁶⁴ Burada da yine Aristoteles ile gizli bir diyalogu ortaya çıkarıyoruz. ve öncelikle Platonik görünen bir metnin arkasında Peripatetikler. Yine, "antik felsefe" düşüncesinden yeni ve ayırt edici bir araştırma çizgisinin geliştirilmesine doğru incelikli bir iç içe geçmişlik var. Bu karmaşık alt metinde bile başka bir diyalog düzeyinin mevcut olduğunu göstereceğim; gnostiklerle bir diyalog, karşılaştırmaya değer olduğunu düşündüğüm sadece iki örnek vereceğim: 3.4. [51] ve Gnostik Düşünce Bazen Plotinus'ta gnostik düşüncedeki Logos'un başarısızlığı, zayıflığı, cehaleti ve hastalığına benzer hiçbir şeyin olmadığı belirtilmektedir.⁶⁵ Bu doğru olabilir, ancak Plotinus yine de bunun kendi versiyonunu farklı soy düzeylerinde geliştirir. tovlma ve kendi kaderini tayin etme (aujtexouvzio") Pozitif ve Negatif Konu 37 62 Cf. Aphrodisiaslı İskender Quaestiones 78.13 (Bruns). 63 1.8 [51].6.54-59. 64 Özellikle bkz. 1.8 [51].9.1-14; 11-13; 15.9-12 (bu zaten 3.16-17, 30-38; 4.20-22; 5.14-17'de önceden bildirilmektedir. 65 Örneğin bkz. A. H. Armstrong, "Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian" (not 56), 45. 66 Bkz. A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, cilt 3: Les enseignements de l'âme (Études bibliques; Paris: J. Gabalda, 1953), 83ff.; Zandee, The Terminology of Plotinus and Some Gnostic Writings (not 38), 26-27.

--- SAYFA 53 ---

Enn'in ilk dönemlerinden. 5.1 [10].167 ve geç dönem incelemesinin sonsuzluğunda hareketsiz duran meşgul "huzursuz doğa" (fuvsew" polupravgmono") 3.7 [45].11.15.68 Eğer gnostik unsurlar ilk incelemelerde telaffuz edilirse, bunlar orta ve sonraki incelemelerde eşit derecede mevcuttur, ancak belki daha karmaşık, alt metinsel bir formdadırlar. 1.8'de [51] Plotinus, lovgo'nun düşüşü üzerine iki varyasyon geliştirir, ilki ruhla ilgili olarak: Bu şekilde kalmayan (Akıl üzerinde mükemmel niyette olan ruh), ancak mükemmel veya birincil olmadığı için kendisinden dışarı çıkan, ancak ilk ruhun bir tür hayaleti [i[ndalma] olan, eksikliğinden dolayı, uzandığı yere kadar belirsizlikle doludur ve karanlığı görür ve görmediği şeye bakarak maddeye sahip olur. bakın (gerçekte gördüğümüz şeylerin yanı sıra karanlığı da gördüğümüzü söyleriz) (1.8 [51].4.28-32)69 Akıl ile ilgili ikinci varyasyon daha da geçerlidir: Demek ki maddeyi gören bu akıl, kendisine ait olmayanı görmeyi [tolmhvsa] varsaydığı için akıl olmayan başka bir akıldır... yani akıl, kendi ışığını kendi içinde bırakır ve dışarı çıkar. kendi ışığını yanında getirmeyerek kendisine ait olmayana varmak, kendi karşısını görebilmek için kendine aykırı bir şeyi deneyimler [e[paqe] . (1.8 [51].9.18-26) İlk Ennead'lerde kısmi ruhun "bir bakıma havada yürüdüğünü ve giderek belirsizleştiğini" duyuyoruz (3.9 [13].3.11-12) ve yokluğun veya karanlığın kavranması sorunu 2.4 [12]10'dan itibaren Plotinus'un düşüncesinin bir parçasıdır. Bununla birlikte, nou'nun zıttının etkisine uğraması fikri, Plotinus'un düşüncesinde gerçek bir gelişmedir. Bu, aklın kendi kendini zekadan arındırmasıyla eşdeğerdir ve bana öyle geliyor ki, Plotinus bu pasajlarda -belki de dolaylı olarak- gnostiklerle konuşuyor. Ben Plotinus'un aklında, Zostrianos'tan (ya da daha doğrusu buna benzer bir pasajdan) çarpıcı derecede paralel bir pasajın olduğunu ve bu pasajın Zostrianos'tan (ya da ona benzer bir pasaj) aklında olduğunu ve bu pasajın Zostrianos'un dağılıp geri dönüşünü tarif ettiğini öne sürüyorum. oldukça benzer terimlerle: Birçok kez yalnız başına çekilirse ve başkalarının bilgisine referansla varolursa, Akıl ve ölümsüz [Köken] anlamayacaktır. O zaman bir kıtlığı olur,... çünkü döner, 38 Kevin Corrigan 67 5.1 [10].1.3-5: "Onlar için kötülüğün başlangıcı tovlma ve gevnesi" ve ilk Ötekilik ve kendilerine ait olma arzusuydu." 68 3.7 [45].11.15-17: "Ama kendini kontrol etmek ve kendi başına olmak isteyen, huzursuzca aktif bir doğa [fuvsew" ... polupravgmono"] olduğundan, bu hareket etti ve zaman da onunla birlikte hareket etti." 69 Bkz. 5.2 [11].1.18-27.

--- SAYFA 54 ---

hiçbir şey değildir ve ondan ayrılır ve durur... ve bir uzaylı olmak yerine, bir uzaylı [dürtü...] ile var olur. Bu nedenle pek çok form taşır. O, yana dönünce, var olmayan şeyleri arayarak var olur. Düşünce olarak onlara düştüğünde ve güçsüz olduğu için onları başka bir şekilde tanıdığına, belki aydınlanmadığı sürece, doğanın bir ürünü haline gelir. İşte onun yüzünden dünyaya gelir ve maddenin acıları ve sonsuzluğu yüzünden suskun kalır. Ebedi ve ölümsüz bir güce sahip olmasına rağmen beden [hareketine] bağlıdır. O, diriltir ve yeniden [harekete geçip] yeniden aklı başına gelene kadar, her kötü nefesle bağlarını keserek, [daima] zalimlikle sınırlanır. (Zost. VIII 45,12-46,15) Bu pasaj70 elbette Platon'un Timaeus'undan çok etkilenmiştir ve Plotinus'un 1.8'de ruhun "Hades'in çamuruna" düşüşü ve nihai uyanışıyla ilgili açıklamasında aktardığı "dipsiz benzemezlik denizi" (Pol. 273d6-e1) "maddenin sonsuzluğu" ifadesinde de bir ipucu vardır. [51].13. Bununla birlikte pasajın odak noktası Plotinus'tan farklıdır (Platon değilse bile), çünkü doğumu bir düşüş olarak tanımlıyor gibi görünür (gerçek mi yoksa metaforik mi olduğunu kimse söyleyemez), oysa Plotinus, onu geçersiz kılan ve hatta dönüştüren şeyi nasıl deneyimleyebileceğini göstermekle ilgilenir. Bununla birlikte, Zostrianos ile 1.8 arasında önemli anlaşma noktaları var gibi görünmektedir [51]. Her ikisinde de, önce düşüncede bir "düşüş" ve ardından "başka bir şekilde" bilme vardır. Ayrıca Zostrianos'ta düşüşün "nihai" nedeni belki doğadır, ama daha büyük olasılıkla "maddenin acıları ve sonsuzluğu"dur, halbuki ilk neden ruhta veya lovgo'da yer alıyor gibi görünmektedir, bu da cehalet ve zayıflıkla sonuçlanır. Peki madde ve ruh arasındaki ilişki tam olarak ne kadar kavranmalı ve herhangi bir düşüşün sorumluluğu nereye yerleştirilmelidir? Plotinus bu sorunları doğrudan 1.8 [51] 14'te ele alıyor. Pozitif ve Negatif Madde olan saf ruh 39 70 [Sieber-Layton'ın çevirisi değiştirilmelidir: VIII 45 12 "(Bu tür) tekrar tekrar 13'ü yalnızca kendi içine çektiğinde 14 ve başka şeylerin bilgisiyle meşgul olduğunda 16, akıl ve ölümsüz [ruh] akılsallaştırmadığı için 17, bunun üzerine 18 eksiklik yaşar, 19 çünkü o da döner, hiçbir şeye sahip değildir ve 20 ondan (akıl) ayrılır ve 21 birlik olmak yerine 22 yabancı bir [dürtü] yaşar 24 Öyle ki (kişi tipi) birçok şekle benzer 25 Ve yana döndüğünde 27 var olmayan şeyleri arar 28 Düşüncede onlara indiğinde, 29 onları başka hiçbir şekilde anlayamaz. 46 1 aydınlanmadığı sürece fiziksel bir varlık haline gelir. Böylece bu tip insan 3 buna bağlı olarak nesile 4 iner ve maddenin 5 zorlukları ve belirsizliği 6 nedeniyle suskun kalır, 7 ebedi, ölümsüz güce sahip olmasına rağmen 9 bedeninin pençelerine bağlanır, 10 güçlü bağlarla bağlanır, 12 parçalanır. 13 her kötü ruh tarafından, 14 yeniden [kendini oluşturan] ve 15 yeniden orada yaşamaya başlayana kadar." JDT]

--- SAYFA 55 ---

"bir alt katmandaki gibi maddede değil"71 (1.8 [51].14.33), ayrıdır ve aktivitesi engellenmemiştir (17-34). Ancak maddenin varlığı aydınlığı karartır ve ruhun görüşünü karartır (38-43). Bu ajfaviresi" değil, yabancı bir şeyin (avllotrion) varlığıdır (33-34). Böylece, ruhun tüm güçlerinin çalışması engellenir: madde, ruhun bulunduğu yeri işgal ederek ve bir tür sıkışık durum yaratarak ve bir tür hırsızlıkla ele geçirdiği şeyi kötü yaparak - ruh daha yüksek durumuna geri kaçmayı başarınca kadar - onların gelmesini engeller. (1.8 [51].14.46-49)72 Ancak. Bölümün sonunda Plotinus, üstü kapalı bir muhatap için biraz farklı bir cevap veriyor: Çünkü ruhun kendisi bir miktar duygulanımdan geçerek maddeyi üretmiş olsaydı ve onunla iletişim kurmuş ve kötüleşmiş olsaydı, madde onun varlığıyla sebep olurdu; çünkü onun varlığı ruha doğum fırsatı vermeseydi, ona gelmezdi. (51-54) Elbette, Zostrianos pasajında olduğu gibi, o nasıl bir görüşe sahip görünüyor? Doğum ve ruhun ahlaki düşüşünün eşdeğer olduğu kabul edilir, ancak aynı zamanda bir tür orijinal pathos ile sonraki düşüş arasında da ayrım yapar. Belki de o, ruhun öncelikle kötülükten ve ondan sonra gelenlerin oluşumundan sorumlu olduğunu kabul eder. 40 Kevin Corrigan 71 Krş. 1.8 [51] 14.24 (krş. 3.36) ve Zostrianos'ta "yabancı" (ajllotrion) üzerindeki vurguya da dikkat edin. 1.8 [51] 15'te, daha düşük bir doğaya "dokunduğunda" ruhun huzursuzluğunda, fantasiya bir ajlovgo e[xwqen'dir; çokluğundan dolayı ruh (krş. Zostrianos, "birçok form taşır ["JDT'ye benzer"]), açıkça Devlet'ten etkilenmiştir oysa "akıl dürtüsü farklıdır" (krş. Zostrianos "ebedi ve ölümsüz güç", 1.8 [51].15.12-21). 1.8, kötülüğün gizlendiği "güzel prangalar" (1.8 [51].15.24-28). Bununla birlikte, Plotinus'takiyle hemen hemen aynı anlayış için bkz. Yuhanna Apocryphon, özellikle II 10,14-19: "Ve onu [arzunun sonuçlarını] parlak bir bulutla çevreledi [sentorları doğuran Nephele hikâyesinin bir ipucu mu?] ve tahtına bir taht yerleştirdi. Yaşayanların annesi denilen Kutsal Ruh'tan başka kimse görmesin diye bulutun ortasına koydum. Ve onun adını Yaltabaoth koydu." Kötülükle ilgili bağlar için ayrıca bkz. Trim. Korumalı. XIII 41,18.

--- SAYFA 56 ---

ikincil de olsa kesin bir rol oynar. Eğer bu alt metnin doğru okunmasıysa, gizli muhatap Zostrianos'un metniyle tam olarak eşleşiyor demektir. O halde Plotinus, 4.8'de [6]6 yaptığı gibi burada da 1.8'de [51]14 benzer bir durumu tartışıyor. Ya ruh saftır, ama bir dışlayıcı amator gibi giriş için yalvaran maddenin varlığıyla aydınlanma kararır (1-50); ya da ruh, maddeyi meydana getirirken bir miktar duygulanmaya maruz kalsa ve böylece doğum yapsa ve daha sonra farklı bir eylem ya da bilgi yoluyla kötü hale gelse bile, yine de onun alçalmasının ve düşüşünün nedeni maddedir. Her ne kadar Plotinus kastettiğini açıkça ifade etmese de maddenin ex parte privationis'in eksik nedeni, ruhun ise ex parte boni'nin biçimsel nedeni olduğunu söyleyebiliriz. İkisi birlikte gider, ancak kötü bir ruh söz konusu olduğunda bile yoksunluğun izinin maddeye kadar götürülmesi gerekir. Kai ile başlayan şart cümlesi; ga;r eij aujth; hj evet; gerçek dışı değildir.⁷³ Plotinus yukarıdaki alternatiflerin her ikisini de farklı bakış açılarından değerlendirebilir: İlk alternatifte göre ruh inmemiş olarak kalır; ikinciye göre ruh, kalıcı doğasından kaynaklanır ve bir duygulanım yaşar, ancak bu duygunun kendisi günahkar bir düşünüş değildir. Nitekim Ennead'lerde böyle bir "sevgi"nin örnekleri vardır.⁷⁴ Dolayısıyla Plotinus'un demek istediği şu gibi görünmektedir: Agnostiklerin madde ve kötülük hakkındaki görüşleri ne olursa olsun (karanlık aydınlanma veya sevgiye tabi psişik-noetik varlık veya her ikisi), ruhtaki zayıflığın ve yoksunluğun nedeninin maddede aranması gerekir. O halde Ennead'lerdeki bu pasajın ve buna benzer diğer pasajların belirsizlikleri, Plotinus'un kendi bakış açısını belirtmesinden ya da bunu yapmakta başarısız olmasından değil, daha ziyade bir diyalog içinde, gizli muhatapların argümana katılıp argümanı kendilerine ait kılabilimleri için alternatif akıl yürütme yollarını ortaya koyan gizli bir diyalogun bulunması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. O halde ilk olarak, 2.4'te [12].1-16'da analiz edilen maddenin bağıntılı pozitif-negatif fonksiyonlarının aynı zamanda Plotinus'un maddenin türetilmesi, oluşması ve yine de terk edilmesi gibi çetrefilli soruya nasıl yaklaştığını anlamak açısından önemli olduğunu öne sürüyorum. Burada bize görünüşte birbirini dışlayan konumlar sunuluyor gibi görünüyor. Ancak her ikisi de farklı bakış açılarından gelmektedir ve bu nedenle daha kapsamlı bir konumla benimsenebilirler. Aslında Plotinus'a göre bunlar, gnostikler, Numenius, Plutarch veya Atticus gibi çeşitli olası rakiplere karşı ikna edici bir argümanın parçasını oluşturuyor gibi görünüyor. İkinci olarak, 1.8'in [51] bir proje olarak tuhaf bir gnostik meydan okumadan ortaya çıktığını öne sürmek istiyorum. Saldırgan, şeytani kötülüğün vücut bulmuş hali olan Yaltabaoth, Pozitif ve Negatif Madde'den çok daha muhtemel bir kötü şampiyondur. 41 73 Bu konuda, not 39'da belirtilen çalışmalara bakınız. 74 Bkz. Corrigan "Ennead'lerde Birden Fazla Nesil Madde Var mı?" (not 39), 174-75 ve notlar 21, 22, 23. Krş. 3.7 [45].11.11-40; 4.2 [4].1.41-45; 5.1 [10].1.3-8; 4.8 [6].4.12-17; 5.24-27; 3.9 [13].3.7-16; 3.6 [26].17.4-5; 6.9 [9].5.29; 3.8 [30].8.32-36; 4.8 [6].5.16ff.

--- SAYFA 57 ---

belirsiz konu. Bu nedenle Plotinus'un önündeki zorluk, kötülüğün morfolojisi ve patolojisinin temellerini oluşturmaktı (yani, kötülük nasıl bir şey "yaratılabilir"?). Bunu tipik olarak gelişmiş Aristotelesçi terimlerle, ancak tüm projenin merkezi gnostik karakterini net bir şekilde göz önünde bulundurarak yapar. Son olarak, eğer bu konuda buraya kadar haklıysam, o zaman Plotinus'un gnostiklere yönelik açık eleştirisini anlamanın bağlamı biraz daha netleşir. Bazı büyük antik filozofların düşünceleriyle diyalog temelinde oluşturulan rasyonel bir çerçeve, ister gnostiklerle ister Numenius vb. ile daha ileri bir diyalogun ortaya çıkmaya başlayabileceği fırsattır. Veya başka bir deyişle, diyalog içindeki diyalog, eleştirilerin anında anlaşılır bir bağlama yerleştirilebildiği ve dolayısıyla daha güçlü olduğu bir sohbet oluşturur. Eğer haklıysam, bu form bir bütün olarak Großschrift'in doğasını karakterize etmelidir. Ve eğer durum böyleyse, o zaman Großschrift'ten sonraki tüm incelemelerin, özellikle de 6.7 [38] ve 6.8 [39] gibi benzer ilgi alanlarına sahip olanların böyle bir diyalogun benzer izlerini taşıyacağı gerçek olasılığının farkında olmamız gerektiğini öneriyorum. Bu durumda ve belirttiğimiz anlamda Plotinus kesinlikle gnostiklerden etkilenmiştir, çünkü onun en olgun düşüncelerinin bir kısmı onlarla örtülü bir konuşma yoluyla şekillenmiştir. 4. Großschrift: Antik Felsefe (Aristoteles), Üretken Tefekkür ve Gnostiklerle Diyalog O halde 2.9 [33] ve bunun Großschrift'in diğer incelemeleriyle ilişkisi nedir? Eserin tamamı mı yoksa yalnızca 2.9'un [33] kendisi mi gnostiklerin bir eleştirisidir? Son zamanlardaki eleştirmenlerin çoğunluğu⁷⁵ ile birlikte ben ilk alternatifini destekliyorum. Hatta 42 Kevin Corrigan 75 V. Cilento, Plotino. *Paideia antignostica: Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9* (Firenze: F. Le Monnier, 1971); C. Elsas, *Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Berlin ve New York: de Gruyter, 1975), D. O'Meara, "Gnosticism and the Making of the World in Plotinus", *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, 28–31 Mart 1978*, cilt. 1: Valentinus Okulu (ed. B. Layton; Leiden: Brill, 1980), 364–78; A. P. Bos, "World-views in Collision: Plotinus, Gnostics, and Christians", *Plotinus Amid Gnostics and Christians*'da (ed. D. T. Runia; Amsterdam: VU Uitgeverij/Free University Press, 1984), 11–28—(not 4). Karin Alt'ın 2.9 [33] hakkındaki kitabını dikkate alamadım ve F. Garciá Bazán, *Plotino y la Gnosis*'i (Buenos-Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1981) yeniden okuma şansım olmadı. Porphyry, elbette, Vit'teki sistematik sıralamasında başlığı 2.9'u [33] değiştiriyor. Komplo. 24 "Gnostiklere Karşı"dan (Vit. Plot. 5.33) "Evrenin ve onun Yaraticısının kötü olduğunu söyleyenlere karşı"ya kadar ama baskısında orijinal başlığa geri dönüyor. Cilento ve Henry (*Études plotiniennes*, cilt 1: *Les états du texte de Plotin* (2. baskı; Museum Lessianum, Bölüm philosophique 21; Paris: Desclée de Brouwer; Brüksel: L'Édition Universelle, 1948), ikinci başlığın daha çok şu tarza uygun olduğunu savundu:

--- SAYFA 58 ---

Olumlu ve Olumsuz Madde 43 İlk üç risalenin olumlu anlatımı bir bakıma bütün eleştirinin bir parçasıdır. Ama eğer öyleyse, hangi anlamda? Yukarıda Plotinus'un konuşmanın yapılabileceği ve benzerlik ya da farklılık noktalarının incelenebileceği rasyonel bir bağlam oluşturduğunu öne sürmüştüm. Bu "diyalog içinde diyalog" çalışmanın tamamını anlamanın verimli (ve kanıtlanabilir) bir yolu mu? Ayrıca bu çalışma bize Plotinus'un madde-kötülük teorisi hakkında daha fazla bilgi veriyor mu? Yukarıdaki soruya cevap vermeye çalışmadan önce kısa bir soru: Plotinus'un rakipleri Sethian gnostikleri mi yoksa Valentinianusçu, belki de Ptolemaean gnostikleri mi?76 Plotinus'un argümanının kapsamının daraltılabileceğini düşünmüyorum, zira bu argümanın birçok grup için açık bir uygulaması vardır. John Turner'ın Seth metinleri ile Plotinus'u karşılaştırması bana göre kesinlikle ikna edici.77 O halde Plotinus daha geniş bir gruba hitap ediyor ama Plotinus'un ta kendisi. Goulet-Cazé yakın zamanda Porphyry'nin muhtemelen ikinci Ennead'in konusuna uyacak şekilde bu başlığı benimsediğini ileri sürmüştür (L. Brisson ve diğerleri, Porphyre: La Vie de Plotin, cilt. 1: Travaux préliminaires et index grec complet [Histoire des öğretileri de l'antiquité classique 16. Paris: J. Vrin, 1992], 302 n. 1). 76 Igal ("Plotinus'ta Gnostikler ve 'Antik Felsefe'" [not 8]), Plotinus'un gnostik doktrini aşırı basitleştirmesinin ve yeniden yorumlamasının aşağıdaki önemli özelliklere sahip olduğunu ileri sürer: (1) Dört ana Aeon'dan oluşan dört katlı bir sistemdir. (2) İlk üçü Numenius'un üç Tanrısını anımsatır. (3) Plotinus'un Ruh adını verdiği dördüncünün yörüngesinde Sophia vardır. (4) Aeon Sophia'nın ölümler dünyasındaki görüntüsünden ayırt edilmesi gerekir. (5) Plotinus (2.9 [33].6.15–19, 55–56) için sistem çoğunlukla Tim'den türetilmiştir. 39e ancak yanlış anlamalardan dolayı bozulmuştur (2.9 [33].6.19) — dört, üç değil, Hipostazlar ve uygunsuz eklemeler (Aeons'un gereksiz büyümesi, cf. 2.9 [33].6.28–31, 56–57). Plotinus, Pleroma doktrinini kozmolojik tezlerden ayrı tutar (Igal, 142 ve notlar). Bu sistemin Zostrianos, Allogenes veya Hypsiphron'deki herhangi bir şeyden farklı olduğunu ve (1) Ogdoad'ın - "her şeyin anası, kökü ve temeli" (Irenaeus Haer. 1.1.1), (2) Ogdoad'ın dört isimle anılan Ptolemaean Pleroma'sına çok daha yakın olduğunu iddia etmeye devam eder: Bythos, Nous, Logos ve Anthropos, (3) Sophia dördüncü syzygy alanına ait olan en genç Aeon (Irenaeus Haer. 1.1.3) ve (4) Ptolemaeus'un bariz bir yeniliği olan çift Sophia (Igal, n. 43). Ptolemaeus'ta ilk Aeon bir Ön Prensip (Proarche), ikincisi Nous, üçüncüsü Logos ve dördüncüsü Anthropos-Ekklesia'dır. Igal, Plotinus'un dördüncü Aeon'u Ruh ile eşitlemesinin, insanı ruhla özdeşleştirmesinden ve tüm düzeylerde bir ve çok olarak kendi ruh anlayışından kaynaklandığını ileri sürer (Igal, 143–44). 77 Igal ve Turner'ın argümanları aslında uyumsuz değil. Turner ("Gnostisizm ve Platonculuk" [n. 6]), Igal'den bağımsız olarak, Allogenes grubunun incelemelerinin kendilerinin aşkın dünyalarının ontolojik yapısını ve bu dünya aracılığıyla vizyoner yükselişi ve negatif teolojilerini "Platonizm'de evde bulunan" kaynaklardan aldıklarını ileri sürer (451). Plotinus, Seth'in ilahi dünyanın ortaya çıkışına dair planına saldırmıyor gibi görünse de, Set'in Gnostisizmdeki farklı unsurları kabul ediyor ve reddediyor. Kabul ediyor

--- SAYFA 59 ---

44 Kevin Corrigan da ve belki de öncelikle belirli yerlerde Seth metinlerini düşünüyor ve bu tezi Nag Hammadi kütüphanesindeki bu metinleri kendi amatör okumalarımla destekleyebileceğimi umuyorum. Plotinus'un kendisi bize 2.9'un sonunda tüm çalışmayı anlamamız için küçük bir anahtar veriyor [33]. Çalışmanın neredeyse kapanış paragrafında "Gnostikler yalnızca kendilerinin düşünebileceğini söyleseler bile, bu onları daha fazla düşünceye dalmış yapmaz" diyor (2.9 [33].18.35-36). Ona göre, gnostikler kendi özel vahiylerinde tefekkürün kendilerine ait olduğunu iddia ederler, Allogenes'in öğrenilmiş cehalet kavramı (Enn. 3.8 [30].9-10; NHC XI 59,30-32; 60,8-12; 61,2-3; 61,17-19; krş. Porphyry Sent. 25-26 Lambertz; Parmenides com- Mentary, frgs. 2, 4), ruhsal varlıkların aynı anda bütünlükleri içinde Akıl'da "hepsi bir arada" olarak mevcut olduğu fikri (Enn. 5.8.7-9; NHC VIII 21; 87; 115-16) ve Yaşamın Bir'den Akıl'a geçişi fikri (Enn. 3.8 [30].11; NHC XI 49,5-21). Öte yandan, Plotinus (1) Aklın güçlü bir şekilde bölümlenmesini (Enn. 2.9 [33], cf. 3.9), (2) Sophia'nın türetilmiş ve yabancı olduğu fikrini (Zost. VIII 9,6-11,9; cf. Enn. 5.8 [31]5) ya da Ruh ya da Sophia'nın reddedilip insan bedenlerine takıldığını ya da Sophia'nın karanlığı aydınlatarak bir görüntü ürettiği fikrini reddeder. madde, bu da görüntünün bir görüntüsünü üretir, (3) kendi maddesinden isyan eden ve faaliyetleri "tövbelere", "kopyalara" (ajntivtupoı, yani, yaratıcının çağlar boyunca yaptığı sahte) ve "göçlere" yol açan bir yaratıcı fikri (Enn. 2.9 [33].6; "yabancı dünya", 2.9 [33.11; krş. Zost. VIII). 5,10-29; 8,9-16; 12,4-21), (4) hipostazların gereksiz çoğalması, (5) daha yüksek bir bilginin bilgisi olan ikincil bir bilgi anlayışı (Enn. 2.9 [33].1; bkz. Zost. VIII 82,1-13) ve (6) bunların büyüğü büyüleri (Enn. 2.9 [33].4; bkz. VIII, 52; 85-88; XI 53,32-55,11; VII X 25,17-32,5). Turner, Plotinus'un gnostiklerle karşılaşmasının, Platon'un Timaeus'una (özellikle 39e) ilişkin kendi yorumunu sıkılaştırmasına neden olabileceği ve hatta "bu incelemelerin kendi sistemlerini önceki Platoncuların ve Neopisagorcuların sistemleri üzerine inşa ettiği ölçüde doktrin kaynakları" sağladığı sonucuna varır (457). Turner, Allojenlerin Tim'in Orta Platoncu yorumunun gelişimine Varlık-Hayat-Zihin ve Varoluş-Canlılık-Zihniyet üçlüsünün katkısının önemini vurguluyor. 39e ve Soph. Zeka ve yaşamın ilişkisi ve karşılıklı dahil edilmesi hakkında 248c-e. Her ne kadar Turner'ın bu konudaki kesin tanımlaması önemli ve çekici olsa da, "Doktrinin kaynakları" fazla ileri gidiyor olabilir. Bu nedenle Turner'ın görüşlerine oldukça sempati duyuyorum. Benim buradaki iddiam (kesinlikle Turner'la uyumlu), Großschrift'in ilk üç incelemesinin eleştiriyi hazırladığı ve onu bağlamsallaştırdığıdır (2.9). Dolayısıyla Plotinus belirli fikirleri reddettiği yerde bile bunu zaten "muhaliflerinin" onunla aynı fikirde olabileceği felsefi bir bağlamda yapıyor. Örneğin, Zekanın güçlü bir şekilde bölümlenmesi ve bilginin çoğaltılması, 3.8.11'deki zekanın çiftliği argümanında zaten "önceden şekillenmiştir" (hatta ortak bir felsefi dilin öğelerinde bile): e[fesı] ga;r kai; ejn touvtw/ kai; suvnneusi" pro;" to; ei\do" aujtou'. Yine, "bir imgenin imgesi" (2.9.10-11) eleştirisi daha eski felsefi yankısını taşıyor

3.8.2.22-34'te. Ya da son olarak, Plotinus'un büyüğü büyüleriyle alay etmesi bile 5.5.5'teki yarı-Heideggerci etimolojisiyle ve hatta 5.8.6'daki söylemsel olmayan Mısır hiyerogliflerine yapılan başvuruyla dengelenmelidir.

--- SAYFA 60 ---

fiziksel dünyanın doğasıyla hiçbir ilgisi olmayan ve yeniliklerin “özel felsefesi” ile sonuçlanan (“gerçeğin dışında,” 2.9 [33].6.11-12).78 O halde 3.8 [30]; 5.8 [31]; ve 5.5 [32] tefekkürün, özel veya dünyanın dışında olmak şöyle dursun, tüm doğal oluşumların ve aslında tüm yaşamın temel biçimi olduğu görüşünü savunur (3.8 [30].1-8). Dahası, cahil, düşmüş bir Sophia'nın parça parça yapan eyleminden farklı olarak (krş. 2.9 [33].8.36-39; krş. 43-46; 1.19-33), tüm sanatsal ve doğal nesneler kendi içlerinde fiziksel bir sofiyaya göre kendi tam biçimlendirilmiş yapımlarının tohumlarını içerir (5.8 [31].5.1-8) ve bunun içsel olarak Nous'a kadar izlenmesi gerekir, böylece kişi her iki dünyanın güzelliği ve özellikle Plotinus'un görüşüne göre gnostiklerin küçümsediği estetik yıldız tanrılarının anlaşılır güzelliği (karş. 5.8 [31].3.20-36) (2.9 [33].16.1-2). Böylece, son olarak 5.5'te [32] Plotinus, doğayı, ruhu ve akli hakikatin “içinde” konumlandırmanın ne anlama geldiğini araştırır (5.5 [32].1.32-36, 59-67; 2.1-20; 3.1-2, 16-24, özellikle “oradaki kral uzaylılara hükmetmez, ancak en adil, doğal güce ve gerçek krallığa sahiptir, çünkü o gerçeğin kralı ve doğal efendidir) Plotinus'a göre, aslında dışsal vahiy ve tanrısallıktan yabancılaşma, içimizdeki en tanıdık, en doğal ve temel varlık olan İyi'nin doğal, içsel mevcudiyetinden çok uzaktır: Kişi her şeyi uygun organ aracılığıyla algılamalıdır... Ve insanların başlangıçtan bu yana istediklerini ve özlemini duydukları şeyi unuttuklarını da hesaba katmalıyız. Çünkü her şey ona ulaşır ve zorunlulukla onu özler. doğa [fuvsew" ajnvagkh/] sanki içgüdüyle [ajpomemanteumevna] onsuz var olamayacaklarını tahmin ediyormuş gibi. Güzelin ve harikanın kavranması ve ona karşı sevginin uyanması, bir bakıma onu zaten bilen ve onun için uyanık olanlara gelir. Ama İyi, doğuştan gelen bir arzuyu uyandırmak için çok önceden orada olduğundan, uyuyanlarda bile mevcuttur ve onu herhangi bir zamanda görenleri şaşırtmaz, çünkü o her zaman oradadır... ama insanlar onu görmezler, çünkü onlara uykularında mevcuttur. (5.5 [32].12.5-14) Böylece, kozmik uyku bile zaten ilahi, “bilinmeyen” olanın varlığı tarafından istila edilmiştir ve bize O'nun bilinçdışı veya önbilinç açısından bilinmemesinin bir nedeni verilmiştir. Ancak gnostik Bilinmeyen, Görünmez Ruh'un aksine (ve aynı zamanda Plotinus'un diğer birçok yazısıyla da!), “İyilik nazik, nazik ve merhametlidir ve herkese açıktır. 45 78 Krş. 2.9.9.27-36, 48-50. 79 !Aqrovo" tüm eserin ana motifi haline gelir. Bkz. 3.8 [30].9.22; 5.8 [31].6.9-10; 5.5 [32].3.19; 7.8.

--- SAYFA 61 ---

dilediğinde" (5.5 [32].12.33-34). Bu nedenle, Plotinus'un bir doğal bilgelik ve tefekkür teorisi geliştirmesini, bunların nasıl Akıl'ın güzelliğine ve içsel birliğine kadar izleneceğini göstermesini ve son olarak bunları İyi'nin doğal, tanıdık mevcudiyetine dayandırmasını öneriyorum. Bunu açıkça gnostik düşüncedeki unsurlara zıt olarak,⁸⁰ ama aynı zamanda gnostiklerle, onların da hemfikir olabileceği konularda örtülü ve dolaylı bir diyalog olarak yapıyor. Sonuçta, hepsi tekbenci yenilikçiler değil (2.9 [33].6.10-12)! "Yenilikçilerin" bile kendi doktrinlerini araştırırken bile gerçeği fark edebilme yeteneği, Plotinus'un onlara doğrudan saldırırken ısrar ettiği şeydir: "Eğer araştırılırsa, onların 'karanlığı aydınlatmaları' için" diyor, "onların evrenin gerçek nedenlerini kabul etmelerini sağlayacak." Peki Plotinus görevini nasıl yerine getiriyor? Buna bir örnek vermek ve ardından Sethian Gnostisizmi ile bazı gizli paralelliklere dikkat çekmek istiyorum. Madde durumunda olduğu gibi, doğa ve tefekkür konusunda da Plotinus, Aristoteles üzerine bir düşünceyle başlar: Eğer Aristoteles'in Ethika'da belirttiği gibi tüm insan arzusunun nihai hedefi tefekkürse ve bu, Aristoteles'in Eudoxus'un düşündüğünü bildirdiği gibi (Eth. nic. 1072b10) irrasyonel hayvanları, bitkilerdeki büyüme gücünü ve dünyanın kendisini içeriyorsa ve Aristoteles'in kendisinin de savunabileceği gibi, eğer İyi Tüm hareketlerin nihai nedeni olduğuna göre, evrenin tüm düzeylerinde bu içsel üretken düşünceyi nasıl tasavvur edeceğiz? Plotinus, herhangi bir organizmadaki biçimsel-nihai neden kompleksinin yalnızca onun tözünün bir parçası olmadığını, aynı zamanda bu tözün içsel olarak üretkeni olduğunu ileri sürerek devam eder.⁸¹ Doğa bir lovgo'dur" diye belirtir, "kendi ürünü olan başka bir logos yapar, alt katmana bir şeyler verir, ancak kendisi hareketsiz kalır." Görünür şekille ilişkili olarak görülen lovgo", "sonuncudur ve bir cesettir ve artık bir başkasını yapmaya gücü yetmez; ancak hayat sahibi olan, şekli oluşturanın kardeşidir ve kendisi de aynı güce sahiptir ve meydana gelen şeyi yaratır" (3.8 [30].2.28-34). Böylece Plotinus şekil, lovgo" veya eîdo" (daha sonraki terminolojide tözsel form diyebileceğimiz şey) ve şekil arasında ayrım yapar. son olarak, belirli bir doğanın üretken lovgo'suyla özdeş olamayacak olan Doğa'nın kendisi. Tanınabilir Aristotelesçi temellere (fail ve ürünün birleşik ejnevrgeia'sı ve hareketin hareket eden şeyde meydana geldiği ilkesi) dayanarak,⁸² Plotinus böylece ne olacağı sonucuna varabilir. 46 Kevin Corrigan 80 Yukarıda 76. notta tartışılan karşılaştırmaların dışında, Plotinus'un mitin felsefi yorumuyla meşgul olma girişimi (özellikle bkz. 5.8 [31]12-13; 5.5 [32]3) önemlidir. belirgin alt metni için. Mit, Platoncular, Platoncu gnostikler ve yenilikçiler için ortak zemindir. Burada yer olmaması, bunun ne Großschrift'te ne de Ennead'lerin geri kalanında daha fazla geliştirilmesini engelliyor. 81 Bu kavramın farklı bir gelişimi için, daha sonraki incelemeye bakınız, kronolojik sırayla otuz sekiz, 6.7 [38].1-3. 82 Fizik. 3.3; Metaf. 1050a23-b2.

--- SAYFA 62 ---

hem dışsal bir neden tarafından hem de cisimleşmiş içgörü ya da tefekkür olan kendi içsel amacı tarafından yapılır.⁸³ Bu nedenle, eğer *lovgo* "zaten sahip olmak ve olduğu gibi olmak ve dolayısıyla basitçe kendisi olarak yapmak anlamında tefekkürse, o zaman yapmak, olmak ve tefekkür bir arada kapsamlıdır,⁸⁴ ve her şey ya tefekkür ya da tefekkürün bir ürünü olacaktır.⁸⁵ Bu inceleme hakkındaki güzel makalesinde, John Deck, Plotinus'un, tefekkürü vahşi hayvanları da kapsayacak şekilde genişleterek ve Aristoteles'in tefekkürün üretken olmadığına dair açık beyanıyla çelişerek Aristoteles'in öğretisini büyük ölçüde değiştirdiğini iddia etmiştir (Eth. nic. 1178b20-21).⁸⁶ Plotinus, Deck'in görüşüne göre, biçimsel veya nihai değil, "gerçek etkili bir nedensellik" olan ilginç bir tür nedensellik geliştirir (Deck, 107-9). Sanırım Deck yanılıyor. Doğru, Plotinus ileri sürdüğü tezin görünen paradoksal doğasının gayet farkındadır,⁸⁷ fakat yeni bir bağlam onlara dair görüşümüzü değiştirse bile *poivhsi* ve *pra'xi* hala *qewriva*'dan farklı kalır.⁸⁸ Bunun yerine Plotinus'un bilinçli olarak Aristoteles'te örtük ve hatta önemli olan, ancak Aristoteles'in kendisinin geliştirmede bir düşünce çizgisi geliştirdiğini öne sürüyorum. Derin düşünce, tüm doğal organizmaların hedefi ise, bu nihailiğin aslında tüm doğada nasıl işlediği bir sorun haline gelir. Ayrıca, derin düşünce, Aristoteles için bariz bir şekilde üretkendir. 3.5, Eth'te tefekkür gücü ve *sofiva* olmalıdır. güzel. İşlevi esasen ve kapsamlı bir şekilde tefekkür olan 7'nin içsel bir şekilde yaptığı söylenir (1144a1-6). Bu "yaratma"nın etkin bir nedensellik biçimi mi yoksa biçimsel-nihai bir nedensellik mi olduğu çağdaş tartışmanın konusudur.⁸⁹ Plotinus'un ikinci alternatifi benimseyip geliştirmesini öneriyorum ve sonucunun önemli aşamalarında Aristoteles'ten alıntı yaparak Aristoteles'in kendi düşüncesini geliştirdiğini belirtiyorum. 3.8 [30].7.15-18 tam da böyle bir aşamadır: "İlk ilkeler tefekkürle meşgul olduğundan, diğer tüm şeylerin bu duruma talip olması gerekliydi, başlangıç ilkelerinin her şey için Pozitif ve Negatif Madde olduğu kabul edilirse 47 83 Farklı bir bakış açısına göre, bu aynı zamanda 6.7 [38].1-13'teki argümanın amacıdır. 84 3.8 [30].3.14-23.85 3.8 [30].7.1-15. 86 John Deck, *Nature, Contemplation, and the One* (Toronto: University of Toronto Press, 1967), 107. 87 Örneğin bkz. 3.8 [30].1 88 Yani 5.8 [31].1-6'da Aristotelesçi üçlü, yapma-yapma-görmedir. muhafaza edilmiştir (3.8'de de farklı bir şekilde [30].1-4: farklı anlamlarda yapmak; 6-8: görmeye başlangıç olarak yapmak; 7-9: görmek). 89 Tam bir tartışma için bkz. R. A. Gauthier ve J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire* (2 cilt; 2. baskı; Louvain-Paris: Yayınlar). üniversiteler, 1970), 2:542-47.

--- SAYFA 63 ---

gol (ta; a[lla pavnta ejfivesqai touvtou, ei[per tevlo" a{pasin h] ajrchv)." Akıl veya tefekkür bilgeliği kaynak ve hedeftir (Eth. nic. 1143b9-11). Etik'te (6.7) bu pasaj (1143b9-11) zor bir pasajdır ve farklı yorumlara açıktır.⁹⁰ Hatta Aristoteles, tikellerin algısının nou"⁹¹ olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (Plotinus'un 6.7 [38] 1-7'de geliştirdiği bir düşünce). Bununla birlikte, Plotinus'un Aristotelesçi qewriva'yı yorumlaması ve geliştirmesindeki ana eğilim açıktır. Duyulur dünya nou'nun içinden ortaya çıkar". Böylece, kişi olayların neden böyle olduğunu açıklayabilir, ancak Plotinus daha sonra 5.8'de [31]7'de ileri sürdüğü nedenden dolayı olayların böyle olduğunu varsaymamalıdır. Nou", kıyastan (36-41) ve amaçlı düşünceden (epivnoia, 41-43) önceki sonuç gibidir. Aristoteles'te örtülü olarak olduğu gibi (krş. Phys. 2.8), dolayısıyla Plotinus'ta çok daha gelişmiş bir biçimde, kesinlik, kozmosun içinde ve ötesinde dışsal bir ilkedir, fakat aynı zamanda salt kavramsal olmayan bir şekilde fiziksel şeylerin biçimine dahil edilmiştir. aktarım veya antropomorfik zihin projeksiyonu (bu Plotinus karşı çıkmak için çok zaman harcıyor) veya yine doğadaki belirsiz manevi çabalar (Plotinus 3.8 [30]; 5.8 [31]; 5.5 [32]; 6.7 [38] ve 6.8'in [39] bir kısmını bu görüşü çürütmeye ayırıyor).⁹² Böylece, 5.8.7'de Plotinus Aristoteles'in anlaşılır algıda "akıl" ve "olgu"nun birliği öğretisini yeniden düşünerek (krş. An. post. 2.19 ve 5.8 [31].7.36-44; Phys. 188a27-30 ve 5.8 [31].7.45) "ajrchv ve tevlo nedir" in bütünüyle ve noksansız bütün olduğu sonucuna varır" (5.8) [31].7.47). Ve elbette bu, onun gnostiklere yönelik eleştirisinin tam kalbine gider, çünkü onlar "Neden Ruh dünyayı yarattı" ya da "Neden bir ruh var" ya da "Yaratıcı neden yapar" (2.9 [33]8.1-2) sorularını sormak ve sonra bunu ya değişim terimleriyle ya da bir tür söylemsel düşünceyle antropomorfik terimlerle açıklamak istiyorlar (2.9 [33].8.2ff.). Bu nedenle, Großschrift'in biri gnostik, diğeri Aristotelesçi olan bu iki resmini üst üste koyarsak (çok daha belirgin olan Platoncu boyuttan bahsetmeye bile gerek yok), tabiri caizse ana melodiye çalan özgür, yaratıcı tartışma çizgisine bir tür yaygın alt metin olarak gizli bir diyalog içindeki içsel, örtülü diyalog biçimini tam olarak ortaya çıkarmamızı öneriyorum. Touvtwn referansının farklı yorumları için (dio; kai; ajrch; kai; tevlo" nou": ejk touvtwn ga;r aij ajpodeivxei"), bkz. J. A. Stewart, Notes on The Nicomachean Ethics (repr. of 1892 ed.; New York: Arno, 1973), ad loc., H. H. Joachim, The Nicomachean Ethics (ed. D. A. Rees; Oxford: Clarendon Press, 1951), 213; ve J. Burnet, The Nicomachean Ethics of Aristoteles (Londra: Methuen, 1900), 281. ⁹¹ Burnet'in yorumu ad loc. 281. ⁹² Aristoteles'in teleoloji anlayışı hakkında bkz. Martha Nussbaum, Aristotle's De Motu Animalium (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), 57-106; ve Jonathan Lear, Aristotle: The Desire to Understand (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 15-42.

--- SAYFA 64 ---

önemsiz ayrıntılar daha da netleşiyor. Örneğin, Plotinus'un tüm (bölümün vurgulu ilk kelimesi) sanat veya doğa ürünlerinin izini Akıl bilgeliğine kadar götürdüğü 5.8 [31]5'ten aşağıdaki pasajı ele alalım: "zanaatkar, ona göre var olduğu fiziksel bilgelige [sofivan fusikhvn], artık teoremlerden oluşmayan, fakat bir bütün olarak tek bir şey olan [o{lhne{n ti}], bilgelik birçok bileşenden bire dönüştürülmüş, daha ziyade tek bir bileşenden çokluğa çözülmüştür" (4-8). Plotinus neden fusikhvn yazmalı? Aristoteles'e göre sofiva, tevcnh'nin ajrethv'idir (Eth. nic. 6.7), 93 ama aynı zamanda parça parça bir bilgelik ya da çeşitli türlerle-çıkarlara bölünmüş bir bilgelik değildir. 94 Aksine, gerçekliğin bütününe başkanlık eder ve pratik bilgelik ve becerinin ortaya çıkmasını sağlar. 95 Plotinus, yukarıdaki pasajda, bu geleneksel olarak kabul edilebilir olan bu geleneksel bilgeliğin üstü kapalı olarak altını çizer. Bu görüş fiziksel bilgelikle ilgilidir (manipülatif veya yapay düşünceyle değil), açıkça dünyayı söylemsel bir şekilde daraltmaya veya yeniden inşa etmeye çalışan düşmüş, tanrısal Sophia'yı dışlamak amacıyla. Plotinus'a göre dünya, sanatın yaptığı gibi değil, "her bakımdan doğanın tarzına göre [fusikwvteron ... pavntw"] yaratılmıştır; çünkü sanatlar doğadan ve dünyadan sonradır" (2.9 [33].12.17-18). Eğer meydana gelen her şey bu fiziksel sophia tarafından yönlendiriliyorsa, o zaman cahil, düşmüş bir Sophia'ya gerek yoktur. Aynı zamanda Plotinus'un tefekkür ve bilinçdışı teorisi, cehalet problemini çok ciddiye alır, ancak görünen gnostik görüşe, gnostik mitolojistlerden veya gnostik mitolojilerden çok daha incelikli bir yorum verilebileceğini gösterir. En azından "yenilikçi tekbenciler"in sunduğundan daha geniş bir gnostik grubuna yönelik bu olumlu çağrı, Plotinus'un 5.8'de [31]3-4'teki "gerçek dünya" ve "gerçek cennet"in vizyoner tanımı, tabii ki 109dff ve Phaedr'den kaynaklanmaktadır. 247ff., Zost'a paraleldir. VIII 48-55. Daha da dikkate değer olanı, tüm nehirlerin kaynağını aldığı bir kaynak veya büyük bir bitkinin yaşamı olan, veren ama yine de ayakta duran ünlü imgedir (3.8 [30].10). Elbette, bu, Macrobius ve Corpus hermeticum'da oldukça yaygındır. 96 Tripartite Tractate'de her iki görüntü de var mı? "Baba Pozitif ve Negatif Maddeyi Getirdi 49 93 Eth. güzel. 1141a12. 94 Bkz. Eth. güzel. 1141a20-1141b23. 95 Bkz. Eth. güzel. 1144a1-36. 96 Somn'da Macrobius. Scip. 2.16.23: fonlar . . . Bu prensip olarak sudur, akıntılarla birlikte ve procreet, sıfır nasci ipse dicatur. Bkz. Corp. 4.10.

--- SAYFA 65 ---

her şeyi, küçük bir çocuk gibi, bir pınardan bir damla gibi, bir [asma] çiçeği gibi... bir <dikim> gibi... [beslenmeye] ve büyümeye muhtaç" (62,6-13). Her iki pasajda da çokluğun Bir'den ortaya çıkışı ve ürünün Kaynağı bilmesini sağlayan ancak Kaynağı "bölünmemiş" bırakan ürün ile Kaynak arasındaki yakın ilişki tartışılmaktadır (3.8). [30].10.17-19 veya "kıyaslanamaz" (Tri. Trac. 63,15-16), uzun bir şekilde geliştirilmiştir (Tri. Trac. 60-64; 3.8 [30].10.12-35). Yoksa yine, Plotinus'un hem kendi içinde hem de Bir ile ilişkili olarak aklın doğasını anlamak için sürekli olarak algı analojisini kullanması tesadüf müdür? Özel bir kıyametten ziyade ortak bir "nesnel bağıntı" içinde ama aynı zamanda ışık ve görüşe yaptıkları vurguyla Seth metinlerini okuyanlar için kolaylıkla anlaşılabilir. Aslında, 5.5'te [32] her zaman biraz kafa karıştırıcı bulduğum bir pasaj, Seth metinleriyle yapılan bu karşılaştırma nedeniyle yeni bir odağa giriyor. Işık 97 Plotinus şu sonuca varıyor: "Aynı şekilde Akıl da kendini başka şeylerden gizler [ajpo; tw'n a{llwn kaluvya"] ve kendini içeriye doğru çektiğinde, herhangi bir şeye bakmadığında, kendisinden farklı bir şeyde belirgin bir ışık değil, tek başına bağımsız bir saflıkta [aujto; kaq! ejauto] aniden ortaya çıkan [ejxaivfnh" fanevn] bir ışık görecektir, öyle ki Akıl onun nereden, dışarıdan mı yoksa içeriden mi ortaya çıktığını bilemez durumda..." (31-34) Ben şunu düşünmüştüm: ejxaivfnh" fanevn, Parmenides'in Proem'indeki perdeleri (kaluvptra") yüzlerinden çeken güneşin kızlarının uzak bir yankısıydı (Diels-Krantz frg. 1.10; cf. Plato Symp. 210e4; cf. 212c6, 213c). gnostik üçlü Autogenes-Protophanes-Kalyptos, tıpkı Numenius veya Amelius ile diyalog halinde olan Akıl'ın tek bir birleşik tanımında sahip olmak-görmeyi birleştirdiği gibi. 98 Bu nedenle, Intellect'in görüşü artık Allogenes'in ("başka bir şeyin içinde") değil, daha ziyade Kalyptos'un (kendini başkalarından perdeleyen) görüşüdür, Autogenes'in ("kendi başına, saf") Protophanes olarak görülmesidir. (yani, kendi kendine oluşan ve ilk ortaya çıkan: ejx! aujtou' ... fanevn). Farklı kişileştirilmiş hipostazların üçlüsü yerine, dinamik bir çokluğun birleşik bir tanımı vardır. Bu, Zost'un dört dönemi veya ışığı gibi görünebilir; 66,26-27. 5.5 [32]7'deki ışığın dört anı için bkz. K. Corrigan, "Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One", ANRW 2.36.2:989. 98 Bkz. Corrigan, age, 975-93, özellikle 981.

--- SAYFA 66 ---

dolaylıdır, ancak bunun Plotinus'un kullandığı sofistike argüman düzeyinin karakteristik özelliği olduğuna inanıyorum ve bence bu, bazı gnostiklerin veya en azından Plotinus'un çevresindeki gnostik fikirlerden etkilenen "arkadaşların", potansiyel olarak sofistike muhataplar kadar muhalif olmadıklarını ortaya koyuyor. Bu, bir eleştiri olarak 2.9'u [33] küçümsemek değil, daha ziyade ilk üç incelemenin öncelikle meslektaşlarına ve gnostiklere, özellikle de "antik felsefeye" bağlı olanlara yönelik olduğunu kabul etmektir. Son olarak Großschrift, Ennead'lerdeki maddeye ilişkin muhtemelen en olumlu görüşü sunmaktadır. Aslında maddeyi bulmak zordur, dolayısıyla tüm formların altında gizlidir (5.8 [31].7.21-22). Kendisi "aynı zamanda nihai bir formdur; dolayısıyla bu evren tamamen formdur ve içindeki her şey formdur" (22-23). Bu tutarsız gibi görünebilir, ancak Plotinus'un Aristoteles'ten geliştirdiği pozitif-negatif görüşü, onun bu anlamda maddeden bir tür "yakın" veya "nihai" form olarak bahsetmesine izin verir.⁹⁹ Belki daha da dikkat çekici olan, Plotinus'un iki bölüm sonra (görünür dünyayı kınayanları kınadıktan sonra, 8.22-23) tasarladığı düşünce deneyidir: O zaman bu evreni, her bir düşüncemizi [diavnoia] ele alalım. parçaları olduğu gibi kalarak, elimizden geldiğince hepsini bir araya toplayarak, herhangi bir parça ilk ortaya çıktığında, örneğin dış gök küresi, güneşin hayali ve onunla birlikte diğer gök cisimleri hemen onu takip eder ve yeryüzü, deniz ve tüm canlılar, hepsi görülebildiği gibi, şeffaf bir küre içinde görülür. O halde ruhta, içinde her şeyin bulunduğu parlak bir küre hayali olsun... Bunu saklayın ve kütleli ortadan kaldıran başka bir küreyi kendinizde kavrayın: aynı zamanda içinizdeki maddenin yerlerini ve zihinsel resmini de kaldırın ve kütlesi daha küçük olan başka bir küreyi kavramaya çalışmayın... ama zihinsel bir resmine sahip olduğunuz şeyi yaratan tanrıya seslenerek, gelmesi için dua edin. Ve kendi evrenini de yanında getirerek gelsin... (5.8 [31].9.1-15) Plotinus 2.9'un (bölüm 17.4-19) sonunda bu küreden tekrar bahsettiği için, bunu doğrudan yukarıdan gelen ve kozmosu görmezden gelen veya küçümseyen gnostik özel vahiy ile doğrudan bir karşıtlık önerisi olarak kabul ediyorum. Örneğin, Valentinianus'un kozmolojisinin birçok alanı ve ardından gelen Tanrı'dan ayrılma yerine Plotinus, bireysel bilincin dolaysız fenomenolojik alanı olarak geleneksel Yunan kozmolojisinin tek alanını sunar.¹⁰⁰ Hiçbir şey parantez içine alınmaz, ancak her şeyin bilince dahil edilmesi gerekir: algının, söylemsel aklın, görünümün, hayal gücünün ve algının birleştirici bir kavranışı. Zostrianos'ta "her şeyin üzerinden geçmek" konusunda muğlak ama benzer bir ısrar vardır; bu bir metafordur. 1045b18: hj ejscavth u{lh kai; hj morf; taujtov. 100 Bkz. Marsanes s. 25-26'daki ruhun küresel şekli.

--- SAYFA 67 ---

is repeated at least three times.¹⁰¹ At the same time 5.8 [31].9 echoes certain elements in the Sethian texts and transposes them into an empirically based model: for example, seeking the Father of all in thought and perception (Zost. 2,13; 44,2-3), the use of productive imagination (10,10-14), or thought in silence (24,10-17), or “in accordance with the pattern that indwells you, know likewise [that] it is in this way in [all such matters] after this very pat- tern” (Allogenes 59,37-60,2), or especially prayer (Zost. 63; Tri. Trac. 66),¹⁰² which neatly indicates in terms clearly acceptable to the Sethian gnostics that ascent, understanding, or production is not one’s own private doing, but a shared endeavor in which one’s own activity calls forth to a cognate but superior power. However, Plotinus does not tell us to take away the matter, only the “phantom of matter in you.” Can it be that matter itself here is genuinely part of form, even part of the intelligible? Plotinus, of course, cannot accept gnostic *apokatastasi* or even the view that finally “the entire defilement” will be saved (Marsanes 5,15), but he is surely sympathetic with the world-affirming side of the Sethian texts: “<I have come to know> when <I> was deliberating that in every respect the sense-perceptible world is [worthy] of being saved entirely” (Marsanes 5,24-26). Thus far, all this seems compatible with Plotinus’s view of the generation of matter and matter’s positive function in genesis. But without the gnostics, would we really have been able to see this side of Plotinus’s thought so clearly in the *Enneads*? At any rate, this positive view is generally characteristic of subsequent treatises in the chronological order from 34 up to 50.¹⁰³ Plotinus’s critique of the gnostics might well have helped to make possible, for all I know, one of the strangest statements in the whole of the *Enneads* in 6.2 [43].21, to the effect that since bodies are in the intelligible, matter and qualities must be there too (52-53). What we are to make of this I am not entirely sure. In the light of the criticism of Aristotelian-Peripatetic philosophy that comes both before and after this treatise, however, 6.2 [43] is concerned to demonstrate how a Platonic intelligible view of reality is more capable of explaining the rich, teeming, even sensual 52 Kevin Corrigan ¹⁰¹ Zost. 4,26-6,2; 44,5-22. ¹⁰² For the importance of prayer in connection with the Three Steles of Seth, see the assessment of Hans-Martin Schenke, “The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism” (note 6), 602: “In short I cannot help seeing the Three Steles— as a typical liturgical text. And the passage 127:6-21 ... is something like a rubric, in which it is expressed how the three prayer formulas are to be used and what results from performance of the ritual. Our text does not represent the pure formula, as it were, but has been stylized and framed as an etiology of the ritual.” ¹⁰³ Of the treatises in this chronological section, 3.5 [50] requires proper, separate attention, which it is not possible to give it here. For an interpretation of the birth of Eros, see Corrigan, “Is There More Than One Generation of Matter in the *Enneads*?” (note 39), 177-80.

--- SAYFA 68 ---

soyut kategorilerle başlayıp her şeyi bunlara sığdırmaya çalışan, postyapısalcı diyebileceğimiz kategorik zihniyetten ziyade, tüm yaşamın çeşitliliği. İkinci görüşün, kanımca, Aristoteles'in daha sonraki yorum tarihi için daha az karakteristik olduğuna inanıyorum.¹⁰⁴ Bununla birlikte, sonuçta, Plotinus'un 6.2'nin 21. bölümünde sunduğu Timaeus'un "yaşayan yaratık" yorumu [43], anlaşılır gerçekliğin nihai tortuya kadar ortaya çıkışına ilişkin Neopisagorcu, Keldani veya gnostik görüşlerden farklı değildir; yani bu perspektifte, Oldukça kurumuş bir "fiziksel evren" (çünkü ruh, her ne sebeple olursa olsun ondan çıkarılmıştır).¹⁰⁵ Bununla birlikte, bu genel değerlendirme göz önüne alındığında, Plotinus'un maddenin olumsuz patolojisine ilişkin nihai analizini, (diğerlerinin yanı sıra) gnostiklere karşı devam eden muhalefette ve hatta onların yerini alacak kötülüğün eylemiyle ilgili tutarlı bir felsefi teori ("antik felsefe" temelinde) yaratmaya yönelik gnostikle ilgili taleplere bir yanıt olarak geliştirmesi muhtemeldir. saldırgan, şeytani güçlere dair daha akla yatkın bir mitolojiye sahipler. Özellikle 1.8'de [51] Plotinus, ruhsal dünyadaki bir hata, bölünme veya "sevgi" şeklindeki gnostik meydan okumaya açıkça yanıt verir ve kişi ruhun bir miktar sevgisini (ki öyle yapar) kabul etse bile, onun felsefi madde-kötülük teorisinin hala dünyada kötülüğün oluşumunu ve ardından da ortaya çıkışını açıklayabildiğini savunur. 5. Sonuç Bu araştırmamızın sonuçları şu şekilde ifade edilebilir. Pozitif-negatif madde teorisi, Plotinus'tan önceki birçok ekol ve düşünürün karakteristik özelliğidir. Plotinus'u farklı kılan, antik Platoncu felsefe bağlamında yarattığı kendine özgü düşünce çizgisidir. Plotinus'un duyulur dünya hakkındaki düşüncelerinin çoğunda, ama özellikle de madde üzerine olan çalışmalarında, nesnesi geçici bir uzlaşma gibi görünmeyen, "antik felsefe"deki ve bizzat araştırma konusunun kendisindeki gizli olasılıkların nispeten açık bir şekilde incelenebileceği bir iç diyalogun gelişimi gibi görünen Aristoteles felsefesiyle gizli bir konuşma vardır. Eğer bu "diyalog içinde diyalog" biçimi "Gaius Okulu" ve Ammonius Saccas geleneğindeyse, o zaman buradaki analizimiz Plotinus'un örtülü okurlarının genel olarak sandığımızdan çok daha bilgili olduğunu göstermeye yardımcı olacaktır. Madde meselesine gelince, Plotinus'un 2.4'teki [12] pozitif-negatif analizinin, Pozitif ve Negatif Maddedeki gizli unsurların Platonik bir gelişimi olduğunu ileri sürdüm. 53 104 Bunu göstermek ayrı bir ele almayı gerektirecektir. Ancak benzer bir görüş için bkz. S. Strange, "Plotinus' Treatise 'On the Genera of Being'", Ph.D. tez., University of Texas, Austin, 1981. 105 Cf. 6.3 [44].1.19-31.

--- SAYFA 69 ---

Aristotelesçi felsefeyle içsel bir diyalog aracılığıyla. Plotinus'un daha sonraki yapıtlarındaki özelliklerin çoğu zaten çekirdek olarak mevcuttur, ancak kesinlikle gelişmiş biçimde değildir. Maddeye ilişkin bu olumlu-olumsuz karşılıklı görüş, maddenin biçim olarak "katılımını" ve ayrıca Großschrift'te (30-33. risaleler) ve Plotinus'un orta dönem eserlerinin çoğunda maddenin tamamen olumlu ele alınmasını açıklarken, 3.6 [26] ve 1.8'de [51] daha da geliştirilen olumsuz görüşü de açıklamaktadır. Farklı bakış açılarına göre bu eşzamanlı pozitif-negatif görüş, alt maddenin kısmi ruh tarafından üretilmesini ve onun 2.4 [12]5'teki ilk Ötekiliğin ve 2.5'teki [25]5'teki "sürgününün" bir sonucu olarak örtülü görünümünü anlamak için bir bağlam sağlar. Ve eğer Akledilir'in karanlığı, güzellik yaratan güç olarak Bir'in sınırsız Güzelliği'nin biçimsizliğinden doğrudan kaynaklanan Nous'taki sonsuz biçimsizlikle ilişkilendirilecekse, o zaman Proklan'ın daha sonraki "karanlık öteki" ya da Anlaşılr sonsuzluk doktrini burada Plotinus'ta önceden haber verilmiştir. Maddenin oluşumuyla ilgili pasajların çoğunda, gnostiklerle ya da en azından Gnostisizm'den etkilenen Plotinian çevresinin arkadaşlarıyla eleştirel, dolaylı bir diyalog ortaya çıkarılmaya başlanır. Plotinus'un 4.8 [6] ve 2.9'da [33] alternatif olasılıkları detaylandırması (maddenin nihai olarak terk edilmesi veya varlıkla sonuç olarak bağlantılı olması) ve 2.5'te [25] maddenin "sürgün edilmesi" konusundaki gnostik açıklaması, gnostik düşünce üzerine alt metinsel bir eleştirel düşüncenin ve hatta örtülü, dolaylı bir diyalogun kanıtıdır. Böyle bir alt metinsel akımın en göze çarpan örneği geç dönem çalışması 1.8'de [51] yer alır; burada Zostrianos'la yapılan bir karşılaştırma, bu diyalogun kapsamını ve önemini anlamamıza yardımcı olur. Açıkçası Plotinus, anlaşılır gerçekliği kötülüğün nedeni haline getirmeden, ruhun anlaşılır "sevgisinin" nasıl felsefi açıklamaya duyarlı olduğunu göstermek için kendi düşüncesini geliştirmiştir. Aynı zamanda, Plotinus'un, apaçık gnostik türden bir soruna, yani belirsiz bir belirsizliğin nasıl her şeyi "yapabileceği" veya herhangi bir etkiye sahip olabileceği sorununa doğrudan felsefi bir yanıt olarak (yine Aristoteles ve Aphrodisiaslı İskender ile alt metinsel diyalogda) incelikli bir kötülük patolojisi geliştirmesini önerdim. Burada, eserin alt metninde, Aristoteles'le bir diyalog içinde, gnostiklerle bir diyalogu açığa çıkarmaya en çok yaklaşıyoruz. Bunun, Großschrift içindeki gnostiklerin açık eleştirisinin yerini anlamak için temel öneme sahip olduğuna inanıyorum, çünkü eğer bunda haklıysam, o zaman Plotinus'un ne hakkında konuştuğunu anlayabilen (ve salt "yenilikçi solipsistlerden" açıkça ayırt edilmesi gereken) üstü kapalı gnostiklerden etkilenen muhataplar, Plotinus'un 1950'deki evinin meslektaş çevresinin bir parçasını oluşturmuş olması gereken son derece sofistike düşünürlerdir. Roma. Bu nedenle, Großschrift'i ele alırken, ilk üç incelemenin —3.8 [30]; 5.8 [31]; ve 5.5 [32] - gnostiklerle felsefi bir sohbet başlatın; bu sohbeti daha önce 54 Kevin Corrigan'da görmüştük.

--- SAYFA 70 ---

Bu, Plotinus'un yönteminin karakteristik özelliğidir; tıpkı onun Anlaşılır Evreni gibi sonuçta kapsayıcı olan bir yöntem. Bu konuşma, 2.9'daki açık eleştirinin gücünü anlamanın çerçevesidir [33] ve Plotinus'un diyalog için gerçek temel olarak kurmaya çalıştığı olumlu, felsefi buluşma zeminini göstermeye hizmet eden Seth metinleriyle çeşitli karşılaştırmalara dikkat çektim. Özellikle daha önceki üç incelemedeki tüm düşünce gelişiminin bu gnostik proje bağlamında gerçekleştiğini savundum. Kendimize Plotinus için "doktrinin" ne anlama geldiğini sorarsak, sanırım "doktrinlerin" gelişmiş Platoncu, Aristotelesçi veya Stoacı içgörülerin sabit örnekleri olmadığı, daha ziyade kendi organik biçimlerini alan ve Ennead'lerin incelemelerinde başlangıç ve gelişimlerinin birçok katmanını açığa çıkaran düşünce çizgileri olduğu yanıtını vermemiz gerekir. Eğer bu böyleyse (gerçeğin yalnızca bir parçası olsa bile), o zaman gnostik düşünce (ve özellikle Seth'in Gnostisizm'i), Plotinus'un kendi düşüncesinin eleştirel gelişimi için gerçek bir itici güçtür; çünkü Plotinus'un, yalnızca Platon'un Timaeus'unun yorumunu değil, aynı zamanda genel olarak ilahi yaratıcılığın veya yaratıcı yaratmanın gerçekten ne olduğuna dair temel soruyu da yeniden düşünmek zorunda kalması, en azından kısmen gnostiklerden kaynaklanmaktadır. Yine "antik felsefeye" sadık kalarak bunu kısmen Aristoteles'le (ve tabii ki her zaman Platon'la) içsel bir diyalog aracılığıyla yapıyor. Bununla birlikte, gnostikler ve özellikle Seth'in gnostikleri, Ennead'lerdeki en ayırt edici düşünce çizgilerinden birinin, yani Plotinus'un en büyük eserlerinden bazılarında tekrar tekrar geri döndüğü içsel, derin düşünme öğretisinin geliştirilmesinde en azından örtülü muhataplardır. Örneğin, Großschrift'ten sonraki bir sonraki incelemenin ilk bölümü, 6.6 [34]1, "Sayılar Üzerine" pekala "geleneksel Neo-Pisagorcu kötülük görüşü" ile başlayabilir, ancak incelemenin "çokluk ve sayının daha olumlu bir değerlendirmesini"¹⁰⁶ sağlamaya yönelik temel kaygısı kesinlikle Großschrift'in gnostik projesiyle ilgilidir. Daha da dikkat çekici olan, Plotinus'un Großschrift düşüncesini 6.7 [38] ve 6.8'de [39] büyük ölçüde geliştirmesidir. Bu iki eserin, Großschrift'i okuduktan sonra öncelikle Platon'un Timaeus'taki dilinin Plotinus'un içsel üretken yapma öğretisiyle nasıl uygun bir şekilde bağdaştırılabileceğini¹⁰⁷ ve ikinci olarak Plotinus'un Bir'inin Pozitif ve Negatif Maddede nasıl uzlaştırılabileceğini bilmek isteyen meslektaşlara ve muhaliflere (gnostik ve diğerleri) bir yanıt olarak doğrudan yazıldığını düşünüyorum. (7 cilt; LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1966–1988), 7 (6.6 [34].1) ad loc. 107 Bkz. P. Hadot'nun değerlendirmesi, Plotin: Traité 38 (Paris: Cerf, 1987), 26: "Comme les featureés 30–33 ... comme peut-être aussi le featureé 39, notre featureé 38 au moins dans ses premiers chapitres, est dirigé contre les Gnostiques, ce quisignifie sans Şüphe yok ki, antignostik polemik, bu dönemdeki plan yapma uğraşlarında önemli bir yere sahip. Ayrıca bkz. 27-28.

--- SAYFA 71 ---

Herhangi bir anlamlı anlam özgür ve yaratıcı bir "Tanrı" olabilir. Ancak tezimin bu kısmının geliştirilmesi burada mümkün değildir. Her halükarda, göstermeyi umduğum şey, Plotinus ile gnostik "temsilciler" arasında, ne kadar dolaylı olursa olsun, beklenmedik, gizli bir diyalogun var olduğudur; bu diyalog, yalnızca Plotinus'un orta ve geç dönem eserlerindeki temel doktrinlerinden bazılarının gelişmesine değil, aynı zamanda Ennead'lerdeki olumlu madde görüşünün en güçlü ifadelerine ve aynı zamanda Plotinus'un ölümünden hemen önce radikal bir kötülük patolojisinin gelişmesine yol açar.¹⁰⁸ 56 Kevin. Corrigan ¹⁰⁸ Bu makalenin yazılması ve seminerdeki tartışma, katılımcıların önerilerinden önemli ölçüde yararlanan Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Platon, Aristoteles ve Alexander of Aphrodisias (Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Supplementa 3; Louvain: Peeters, 1996) adlı sonraki kitabımın hazırlanmasında çok değerliydi.

--- SAYFA 72 ---

APORİA'DAN SONRA: SONRAKİ PLATONİZMDE TEURJİ Gregory Shaw Stonehill College Tanrı olacak olanlar önce insan olmalıdır. — Isidore... için aslı beyler, kesinlikle şudur ki, gerçek bilgelik Tanrı'nın malıdır ve bu kehanet onun bize insan bilgeliğinin çok az değeri olduğunu veya hiç değeri olmadığını söyleme yoludur. Bana öyle geliyor ki, kelimenin tam anlamıyla Sokrates'ten bahsetmiyor, sadece benim adımları örnek olarak alıyor, sanki bize şunu diyormuş gibi: "En bilgeniz, Sokrates gibi, bilgelik açısından kendisinin gerçekten değersiz olduğunu anlıyor." — Sokrates (Özür 23a-b) Sokrates figüründe, Platoncu gelenek, insanların ilahi olan hakkında ne bilebileceği konusunda büyük bir ihtiyatla başlar. Sokrates sadece cehaletinin bilincinin kendisini en bilge yaptığını iddia etmekle kalmamış, aynı zamanda Alkibiades I'de (sonraki Platoncu okullarda incelenen ilk diyalog) en kötü türdeki kötülüklerin en iyi şeyleri anladığını iddia edenlerden kaynaklandığı söylenmiştir: iyilik, adalet ve asalet (118a). İnsan bilgeliğine dair Sokratik bir açmaz ve alçakgönüllülük, gerçek bir felsefi eğitimin başlangıç noktası gibi görünüyor ve bu aporetik unsur, altıncı yüzyıl Atina'sındaki Platon Akademisi'nin son başkanı Damascius'un yazılarında belki de en yüksek ifadesine ulaşana kadar Platoncu düşünürleri etkilemeye devam etti. O halde dördüncü yüzyılın Suriyeli Platoncusu Iamblichus'un bilim adamları tarafından bu kadar az takdir edilmesi şaşırtıcıdır. Çünkü Iamblichus, Platoncu seleflerinin görüşlerine karşı insan ruhunun sınırlarını yeniden ileri sürmekle kalmamış, aynı zamanda bu durumu açıklayacak açık bir psikoloji de sunmuştur. Mükemmel önerileri için John Finamore'a ve desteği için Ruth Majercik'e özellikle teşekkür ederiz. Bu makalenin daha önceki bir versiyonu The Journal of Neoplatonic Studies'de yayınlanmış olup, editörün izniyle burada gözden geçirilmiş haliyle yayınlanmaktadır.

--- SAYFA 73 ---

Bu sınırlamalar ve yetersizliğimizin, aporiamızın kabul edilmesinin, teürjik ritüelde tanrılarla temas kurmanın ayrılmaz bir parçası haline geldiği bir Platonculuk geliştirdi. Iamblichus'un aramızdaki kötü şöhretinin aksine, Platoncular onu ilahi bir yeteneğe sahip biri olarak görüyorlardı ve daha sonraki Akademi'ye egemen olan, Ficino'nun on beşinci yüzyıl Floransa'sında Platonculuğun yeniden dirilişine ilham veren ve Ralph Waldo Emerson'un "kiliselerde bir canlanmanın meydana gelmesini beklediğini" yazmasına yol açan da Iamblichus Platonculuğu - tarif edilemez teürjik ayinlerin uygulanması da dahil olmak üzere - idi. Iamblichus'un okumasıyla! Platoncuların Iamblichus'ta görüp bizim göremediğimiz şey nedir? Iamblichus'un teürjik eğilimlerini geç antik çağdaki irrasyonel güçlerin akışına (Keldani Kehanetleri, büyü'nün çekiciliği veya Hristiyanlığın büyümesi) bir yanıt olarak açıklamak artık neredeyse sıradan olsa da, Iamblichus'un teürjik ritüelleri tanıtmalarının doğrudan Sokratik aporia anlayışına bağlı olduğunu ve teürjinin ilk önce Platon'a özgü bir fenomen olarak görülmesi gerektiğini savunacağım. Akademi'yi uzun süredir rahatsız eden metafizik ve soteriolojik sorunlar. Dahası, Iamblichus'un özellikle ruh anlayışının, onu bedenlenmiş ruhun ihtiyaçlarına gerekli ve tamamen tutarlı bir yanıt olarak teürjiyi teşvik etmeye yönlendirdiğini ileri süreceğim. Son olarak, Iamblichus'un Platoncu teürjiye ilişkin mantığını tartıştıktan sonra, onun soteriolojisini, ruhun kurtuluşu hakkındaki Plotinusçu ve gnostik görüşlerin aksine ele alacağım. 1. Platoncu Arka Plan Platon'un diyaloglarının kanıtları, Sokrates'in "cehaletinin" derin bir ahlaki ve entelektüel çabanın sonucu olduğunu ve onun açmazının -Sokrates'in kendisinin de söylediği gibi- tüm insanlar için mevcut olan, ancak yalnızca gönülsüzce kabul edilen bir zihinsel durum olduğunu göstermektedir. Bunun basitliği, kişinin bilgeliğinin tamamen değersiz olduğunu fark etmesi, bugün bizim için M.Ö. beşinci yüzyılda olduğu kadar dehşet verici olmaya devam ediyor ve bizi dehşete düşürdüğü için onun önemini azaltma eğilimindeyiz veya kendimiz dışında herkes için geçerli olduğunu düşünüyoruz. Sokrates, Platon'un artık güvenlik ya da kendini önemseme fantezileriyle kandırılmayan ruh örneğidir. O, kendini kandırmaktan arınmış bir ruhtur ve daha sonraki Platoncuların müfredatındaki ilk veya "boşaltıcı" diyaloglar boyunca: Alkibiades I, Gorgias ve Phaedo, Sokrates'in araştırmacı soruları muhataplarının ve Platon'un okurlarının kendi kendilerini kandırmalarını fark etmelerine ve aporia şokunu deneyimlemelerine neden olur. 2 58 Daha sonraki Platoncuların müfredatını tartışan Gregory Shaw 2 Westerink Anonim Prolegomena 26'da şöyle yazar: "(Giriş) Alkibiades'ten sonra, Gorgias yurttaşlık erdemleriyle ilgilenir, ardından Phaedo arındırıcı erdemlerle ilgilenir ve ardından sistematik bir düzenlemeyle spekülasyon konusunu (düşünsel erdemler) içeren yedi diğer eser gelir: Kratylus ve Theaetetus (epistemoloji),

--- SAYFA 74 ---

Sokrates'te örneklendiği gibi, Platon için rasyonel düşünmenin tamamen arındırıcı bir işlevi vardır. Amacı, ruh için en büyük önemi tasdik etmek veya keşfetmek değil, aldatmacaları ortadan kaldırmaktır. Platon, en yüksek ve en değerli konular hakkında rasyonel bir söylemin olamayacağını söylüyor ve Yedinci Mektupta (341c-d) şöyle yazıyor: Bu konuyla ilgili kesinlikle hiçbir çalışma yazmadım ve gelecekte de yazmayacağım, çünkü bunu diğer çalışmalar gibi kelimelerle ifade etmenin bir yolu yok. Onunla tanışmak, daha çok, konunun kendisinde uzun bir süre eğitim gördükten sonra, birdenbire, sıçrayan bir kıvılcımın tutuşturduğu bir alev gibi, ruhta yaratılıp, bir anda kendi kendini idame ettirebilen bir hale geldiğinde gelmelidir. Platon, en çok bağlı olduğu konuyu açıklamakta rasyonel yöntemin yetersizliklerine dikkat çektikten sonra ruhun bu konudaki deneyimini şiirsel bir imgeyle tasvir eder: "Birdenbire... sıçrayan bir kıvılcımın tutuşturduğu bir alev"; bu bir çağrışımdır, bir açıklama değil. Platon'un, örneğin Phaedrus ve Timaeus'ta görülen, çağrıştırmacı mit ve imge kullanımı, daha sonra Platoncu müfredatta incelendi ve Sokrates'in ilk diyaloglarda öne çıkan rahatlatıcı çapraz sorgulamalarının gerekli tamamlayıcısıydı. Önce temizlemek, sonra uyanmak, Platoncu payeia'nın yoluydu ve rasyonel analizde iyi uygulanmış bir beceri, ruhu yanlış inançlardan arındırmak için gerekli olsa da, onu asla doğuştan gelen saygınlığına uyandıramaz. Bunun için daha temel bir şeye ihtiyaç vardı ve Platon yine Sokrates'e yol gösterdi. Neredeyse tüm konularda bilgisiz olduğunu iddia etmesine rağmen, Sokrates'in anladığını iddia ettiği tek bir şey vardı: ta erotika, aşk ve arzunun gizemleri.³ Sempozyum ve Phaedrus'ta Platon, ilahi olanla yeniden temas kurmasında ruh için eros'un temel önemini ortaya koyuyor. Eros insan gücünden daha fazlasıydı, kozmosta nabız gibi atan ilahi bir manyetizmaydı ve insan ruhları onun yüksek akımları tarafından taşındığı ölçüde, her türlü bilgi ve insan bilgeliğinden üstün olan göksel bir coşkuyu deneyimliyorlardı.⁴ Platon için eros akıldan daha temeldi ve en "rasyonel" ruhlarda bile eros, Geç Platonculuk'ta Teurjisinin amacını ve yönünü gizlice belirledi. dünya), Phaedrus ve Sempozyum (teoloji), serinin sonu olarak Philebus (İyilik Üzerine) ile birlikte. Bunu mükemmel diyaloglar izledi: Timaeus ve Parmenides. Bkz. L. G. Westerink, The Greek Commentaries on Plato's Phaedo I (Amsterdam: North-Holland Publishing, 1976), 15. 3 Symp. 177e. 4 Phaedr. 244a.

--- SAYFA 75 ---

60 Gregory Shaw düşüncesi.⁵ İnsan bilgisi, en iyi ihtimalle, yalnızca Sokratik bir çıkmaza, yani ilahi olanla temasa geçmek için insani olandan daha fazlasına ihtiyaç duyulan bir şeye, tanrılar tarafından verilen a priori bir güç olarak hayatlarımıza nüfuz eden bir şeye ulaşabildiği için. Bu Platoncu diyalogların erosudur. Rasyonel düşünceden önce, eros yavaş yavaş insan formunda uyanır ve Sempozyum'da (241b-c) tanımlanan güzellikler merdiveni yukarıya doğru yönlendirildiğinde, ruhun doyuma ulaştığı Mutlak Güzelliğe ulaşır ve tanrılarla birlikte tekrar göklere doğru yola çıkar.⁶ Platon, okuyucularını, bu tür görüntülerin ruhun kaderinin gerçek tanımları olarak alınamayacağı, çünkü bu tür konuların soyut bilimlerin izin verdiği kesinlik ve ustalık dışında kaldığı konusunda uyarır. Evrenin kökenleri ve ruhun doğası, "yalnızca bir tanrının söyleyebileceği"⁷ konulardır ve Platon, mitlerinin bilgiler tarafından aktarılan "olası hikayeler"den başka bir şey olmadığını kabul eder.⁸ Özetle, Platon'un ruh mitini şu şekilde karakterize edebilirim: Ölümsüz olarak yaratılmış ve Yaratıcısının cömertliği ve yaratıcılığıyla dolu olan insan ruhu, kozmosun tüm tanrıları ve güçleriyle mükemmel bir şekilde koordine edilmiştir. Ancak insan doğumunun travmasında ruh, doğuştan gelen koordinasyonunu kaybeder ve orijinal ve ilahi doğasından uzaklaşır. Phaedrus'un sözleriyle ruh "kanatlarını kaybeder" ve ölümlü bedeniyle özdeşleşir. Ancak padeia aracılığıyla ruh kendini yeniden yönlendirebilir, sahte kimliğini görebilir ve doğumda kaybettiği uyumu yeniden kazanabilir. Paideia'dan önce insan ruhu hem kendisine hem de kozmosa yabancılaşmıştır. Düşüncesi, Platon'un deyimiyle, ters ters yürüyen bir insan gibi ilahi düşünceye aykırıdır.⁹ Padeia'nın bu nedenle aporia şokuyla ruhun düşünmesini durdurması gerekir. Ancak o zaman kendisini ilahi olanın düşüncelerine ve hareketine göre yeniden yönlendirmeye başlayabilir. Bunda görünür kozmos, Platon'un dediği gibi önemli bir rol oynar: Ve içimizdeki ilahi prensibe doğal olarak benzeyen hareketler, evrenin düşünceleri ve devrimleridir; her insan bunları takip etmeli ve evrenin uyumlarını ve devrimlerini öğrenerek, doğuştan bozulan kafamızın gidişatını düzeltmeli ve düşünen varlığı düşünceye özümsemelidir.¹⁰ Ruhun evrenin uyumlarına asimile edilmesi, ruhun erosunu kayıp tanrısallığından arındıracak entelektüel disiplinleri gerektiriyordu. Henüz eksik 5 Bkz. W. K. C. Guthrie'nin yorumları, A History of Greek Philosophy (London: Cambridge University Press, 1975), 4:475-76. 6 Phaed. 247b-e. 7 Phaed. 246a. 8 Tim. 29c-30a. 9 Tim. 43d-e. 10 Tim. 90c-d.

--- SAYFA 76 ---

Uyanmış bir Eros'ta, hiçbir entelektüel beceri ruha fayda sağlayamaz. Ne kadar parlak olursa olsun, böyle bir ruh, kendi tanınmayan açmazının oluşturduğu gölgelerde sabit kalmıştı.¹¹ Platon'un payeia'sı entelektüel açıdan katı olmasına rağmen, bir kalp disiplini olarak daha da zorluydu, çünkü ruhların güvensizliğe ve bilmemenin aşağılık duygusuna katlanmasını gerektiriyordu. Ancak bu tür ruhlar, bilinçli çıkmazlarından yola çıkarak, yıldızlarda, mevsimlerde ve bilgelerin mitlerini koruyan dindar ruhların yaşamlarında açığa çıkan daha eski bir yolu izlemeye başladılar.¹² Platon'un mitlerinin çağrıştırmacı imgeleri, bilgilendirmeyi değil, ruhun erosunu uyandırmayı ve orijinal doğasına yönlendirmeyi amaçlıyordu. Peki ya sonra? Eğer Platon'un soteriolojisi şiirsel bir biçimde tanrılara yükseliş olarak tanımlanabilirse, bundan sonra gelecek olanlar da aynı derecede önemliydi. İlahileştirilmiş ruhun ölümlülüğe dönmesi ve Demiurge tarafından başlatılan ve diyaloglar boyunca anlamlı bir şekilde tasvir edilen kadim modeli yerine getirmesi gerekiyordu. Yaratma eyleminde Demiurgos, cömertliğini paylaşmak için kendini dünyaya açar.¹³ Mağaradan çıkan koruyucular, karanlığa dönerek bu yardımseverliği taklit ederler.¹⁴ Ruhun tanrılaştırılmasının aracısı olan Eros, tanrılar ve insanlar arasında bir aşağı bir yukarı hareket eden olarak tanımlanır.¹⁵ Eros'un örnek ruhu ve avatarı olan Sokrates, aynı anda muhataplarından etkilenir, ancak onlara daha da çekici gelir.¹⁶ Sürekli olarak ilahi güzelliğe doğru yukarı doğru çekilen Sokrates, dinleyicilerine aynı tanrısallığı bir insan olarak değil -bunun için kendisine güvenebiliriz- Alkibiades'in insandan daha fazlası olarak tanımladığı bir şey olarak iletir.¹⁷ Son olarak diyalektiğin kendisi, ilk ilkeye yükseldikten sonra, ancak Formlarla bağlantısını kaybetmeden çokluğa indiğinde tamamlanır.¹⁸ Platoncu payeia'da ruhun tanrılara yükselişi ancak aşağıya indiğinde ve şunu ilettğinde doğrulanır: ölümlü dünyaya tanrısallık. Platon'un payeia'sı öğrencilerine zengin bir miras sağladı ve felsefi toplulukları teşvik etmeye ve sürdürmeye devam ederken, birçok soruyu da zorunlu olarak cevapsız bıraktı. Paideia'nın itici gücü, logos değil, ruhun eros'uydu, dolayısıyla Platon'un düşüncesinin metafiziksel çerçevesi akıcı bırakıldı ve Teurji'nin Geç Platonculuk 61 11 Rep. 516d'deki ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde şekillendirilmesine izin verildi. 12 Platon bunun entelektüel bir kazanımdan çok sezgisel bir kazanım olduğunu ileri sürer; bkz. örneğin Phaedr. 275b-c. 13 Tim. 29e. 14 Rep. 519d-520a 15 Symp. 202e-203a. 16 Semp. 216d-217a. 17 Semp. 221c-222a. 18 Temsilci 511b-e.

--- SAYFA 77 ---

diğer nesiller. Eros için yaratıcı çerçeve sağlayan "olası hikayeler" daha sonraki Platoncular tarafından farklı bağlamlarda geliştirilmeye bırakıldı. Ancak ruhun ihtiyaçları, kültürdeki değişimlere bakılmaksızın aynı kaldı ve Platoncu payeia iki yönlü bir süreci izlemeye devam etti: (1) ruhu aporia şokuyla arındırmak ve (2) ruhun, onu Demiurge'nin cömertliğiyle birleştiren erosunu ilahi olan için beslemek. 2. Plotinus'un Bulmacası Şimdi bile nasıl aşağıya inebildiğimi ve ruhumun nasıl bedene girdiğini şaşırıyorum. - Plotinus Belki de Platonculuk tarihinde hiç kimse, Plotinus'tan, yani Yeni-Platonculuğun kurucusu olarak adlandırılan Plotinus'tan daha iyi bir örnek olamaz. Bir'i tanıma çabalarımızda ruhun açmazını fark etti ve Bir'i kişisel deneyimlerimizin renklerine nasıl boyadığımızı açıkladı. Şöyle diyor: Bir bakıma dışarıda onun [Bir'in] etrafında koşuyoruz ve bazen onun yakınında, bazen de onun hakkındaki şaşkınlıklarımız [ajporivai] içinde kaybolarak onunla ilgili kendi deneyimlerimizi [pavqh] açıklamak istiyoruz. Ajporiva, özellikle bu Bir'e dair farkındalığımızın, diğer anlaşılır şeylerde olduğu gibi, akılcı bilgi veya entelektüel algı yoluyla değil, bilgidен üstün bir mevcudiyet yoluyla olması nedeniyle ortaya çıkar. (Enn. 6.9.3.53-4.4 çev. Armstrong) Bilgiden üstün olan bu mevcudiyet, Platon'un eros'uydu ve Plotinus, Bir'e dair kendi erotik deneyiminin derinliklerini aktarmak için Platon'un muhtemel hikayelerini kullandı. Phaedrüs ve Sempozyum tasvirlerinin ardından Plotinus, ruhun Bir'e olan arzusunun, ruhu yüksek bir tutku durumuna sokan, Bir (ve İyi) tarafından ruha bahşedilen insani bir güçten daha fazlası olduğunu söyledi. Bunu açıklayarak şöyle diyor: Sonra ruh, oradan [İyi'den] kendi içine bir akış olarak hareket eder ve çılgınca dans eder ve tamamıyla özlemle sokulur ve arzu [e[rw]] haline gelir. (Enn. 6.7.22.8-10) Plotinus, Tanrı tarafından verilen bu eros'un "başlangıçtan beri" ruhlara aşılandığını söyler¹⁹ ve Bir'e yükselişinde ruhun "dışarı çıktığını" ileri sürer. 19 Enn. 6.7.31.18-19. 62 Gregory Shaw

--- SAYFA 78 ---

"aklının üstünde"20 eros'un kanatları üzerinde "bilmenin ötesinde" yükselir ve "sevgisini verene" geri döner.21 Porphyry sayesinde Plotinus'un bu deneyimleri başkalarına nasıl aktardığına bir göz atıyoruz. Seminerlerinde mutlu bir bilgenin imajını görüyoruz. Porphyry şöyle yazıyor: Konuştuğunda zekası yüzünü bile aydınlatıyordu. Hoş bir yönü vardı, o zaman görmek daha da güzeldi. Hafifçe terliyor, nezaketi ve konuşurken yaptığı nezaket kendini gösteriyordu. Plotinus, felsefi konulara ayrılmış seminerler düzenlemenin yanı sıra, başkalarıyla birlikte yaşadı ve bakımına verilen öksüz erkek ve kızların günlük ihtiyaçlarını karşıladı.23 O, iyilikle birleşen ve bu iyiliği başkalarına yayan Platoncu bilgenin örneği idi. Ancak, Bir'e yükselişle ilgili hayallerinin gücüne ya da kendi hayatındaki "mağaraya dönüş" örneğine rağmen, Plotinus'un Ruh ve onun evrendeki yeri hakkındaki öğretiler, özellikle birçok bakımdan Plotinusçu Platonculuğu benimseyen sonraki nesil Platoncular için bir engel teşkil ediyordu; Plotinus'un Porphyry'den aktardığı ruh öğretileriyle önemli farklılıkları vardı. Ruhun ilahi Nous'la özdeşliği İlk sorun, Platon'un ruha "başlangıçtan itibaren" aşılana a priori eros kavramı takip edilerek şiirsel bir şekilde çözüldü. Ancak ruhun Nous'la özdeşliği Platon'un ele almasına gerek olmayan bir sorundu çünkü bu onun felsefi dilinin bir parçası değildi. Plotinus, Aristoteles'in düşüncesi ve terminolojisi tarafından zaten şekillendirilmiş olan bir Platonizmi miras aldı. En önemlisi Plotinus, Aristoteles'in iki akıl anlayışını miras almıştır: metafiziksel olarak evrenin ilk nedeni olan ilahi akıl24 ve psikolojik olarak insan ruhunun malı olan ya da olmayan aktif akıl (nous poietikos).25 Plotinus'tan önce Aphrodisiaslı İskender iki akıl eşitlemiş ve ruhun normalde pasif aklının (nous) olduğunu savunmuştur. Pathetikos) aktif zekaya alışmayı ve Geç Platonculukta Teurji'yi paylaşmayı başardı 63 20 Enn. 6.7.35.24. 21 Enn. 6.7.22.19. 22 Plotinos'un Hayatı 13; çeviri (düzenlenmiş), Dominic J. O'Meara, Plotinus, An Introduction to the Enneads (Oxford: Clarendon Press, 1993), 6. 23 Life of Plotinus 9. 24 Metaph. 1072b. 25 De an. 3.430a.

--- SAYFA 79 ---

onun tanrısallığı.26 Nikomakhos'a Etik, İskender'in yorumunu destekler; çünkü Aristoteles, aktif aklın "insan" olmasa da yine de ruh tarafından meşgul edilebileceğini ileri sürer ve o, ölümlü yaşamın erdemlerini Nous'tan gelen ilahi erdemlerden ayırmıştır. Şöyle diyor: böyle bir hayat, insanoğlunun erişemeyeceği kadar yüksek olacaktır; çünkü onu yaşayan herhangi bir insan bunu bir insan olarak değil, içindeki ilahi bir şey sayesinde yapacaktır ve bu ilahi unsurun bileşik [suvnqeton] varlıktan üstün olması ölçüsünde, onun faaliyeti de diğer türden erdemlerin [yani ahlaki erdemlerin] aktivitesinden üstün olacaktır.27 Aristoteles, Nous'u takip eden bir ruhun yaşamının insan mutluluğunun üzerinde yükseldiğini, çünkü o bir tanrının hayatını yaşadığı ve tanrısal tefekkürle meşgul olduğunu söyler. (theoria) ilk hareket ettiricinin kendisi gibi.28 Plotinus, Aristoteles'in noetik terminolojisini kendi Platonculuğuna dahil ettiğinden ve insan ruhunun Nous ile birleşebileceğine inandığından, bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamak zorundaydı. Ya da daha doğrusu, eğer nous poietikos her zaman faaliyet halindeyse ve ruh en yüksek derecede onunla özdeşse, nasıl olur da ruh faal akıldan uzaklaşıp bedene bağlı pasifliğe düşer? Bu, Plotinus'un Ruhun İnisi hakkındaki incelemesinde kendine sorduğu sorudur. Şöyle diyor: Çoğu kez, bedenden uzakta kendime uyandım... kendimin özellikle yüksek alemin bir parçası olduğuma inanarak, en iyi yaşam olarak hareket ederek, ilahi olanla bir olup bu faaliyete doğru ilerleyerek, kendimi tüm anlaşılır varlıkların üzerinde konumlandırarak ve sonra ilahi olandaki bu konumdan Nous'tan aşağı söylemsel akıl yürütmeye inerek, şimdi bile nasıl inebildiğime ve ruhumun bedende nasıl ortaya çıktığına şaşırıyorum.29 Bu soruyu çözmek amacıyla Plotinus, Platon'un -haklı olarak muğlak olarak tanımladığı- diyaloglarının kanıtlarını gözden geçirir ve ardından ruhun bir bedene inişiyle ilgili kendi açıklamasını formüle eder. Iamblichus ve daha sonraki Platoncuların itiraz ettiği şey Plotinus'un cevabı ve onun sonuçlarıydı. 64 Gregory Shaw 26 Bkz. Philip Merlan'ın tartışması, Monopsychism Mysticism Meta-Bilinç (Lahey: Martinus Nijhoff, 1963), 47-50; ve F. E. Peters, Greek Philosophical Terimler (New York: New York University Press, 1967), 135-36. 27 Eth. güzel. 1177b; J. A. K. Thomson'ın çevirisi, The Ethics of Aristoteles (New York: Penguin, 1955). 28 Eth. güzel. 1178b. 29 Enn. 4.8.1.1-10; O'Meara (değiştirilmiş), Plotinus, 104.

--- SAYFA 80 ---

Phaedrus tarafından öne sürülen ruhun inişinin çeşitli nedenlerini inceledikten ve bu inişin hem olumlu hem de olumsuz sonuçlarını tartıştıktan sonra Plotinus, Nous'la birleşme deneyimine dayanarak sorusunun can alıcı noktasına geri döner. Çünkü kendisinin Nous olduğunu biliyorsa ve Nous her zaman aktifse, o zaman Plotinus'un da bir şekilde iki kimliğe ve iki ruha sahip olması gerekirdi: biri vücutta (Plotinus bunu "aşağı düzey yoldaşı" olarak adlandırdı)³⁰ ve diğeri (gerçek benliği) anlaşılır dünyadaki beden dışında. Plotinus, Platoncu bir bakış açısından bu konunun tuhaflığının farkındaydı ve yine de şöyle yazıyordu: Ve eğer kişi başkalarının görüşleriyle çelişerek kendi görüşünü daha açık bir şekilde ifade etmeye cesaret ederse, ruhumuz bile tamamen yıkılmaz, ancak anlaşılarda her zaman ondan bir şeyler vardır; ama duyu-algı dünyasındaki kısım kontrol altına alınır, daha doğrusu [beden tarafından] kontrol altına alınıp karmakarışık hale getirilirse, ruhun üst kısmının algıladığı şeyleri algılamamıza engel olur. (Enn. 4.8.8.1–6 Armstrong) Plotinus'a göre ruhun Nous deneyimi, kendisini "duyu algısı dünyasından" kurtarıp kurtaramayacağına bağlıydı; Başarılı olursa, Nous olarak ruh hiçbir zaman gerçekten "aşağı inmediğini", hiçbir zaman gerçek anlamda bedenlenmediğini fark etti. Ancak farklı bir bağlamda, öz-bilgiyi tartışan Plotinus, "Nus'un bizim olduğunu, bizim değil"³¹ olduğunu kabul eder ve ruh ile onda mevcut olan Nous arasında dikkatli ayrımlar yapar.³² Ancak Plotinus, çağrıştırmalı terimlerle tanımladığı, inmemiş bir ruh kavramını öne sürmeye devam etti. Her ne kadar ruhlar duysal imgelerle bedenlere ayartılsa da, "başları gökte sağlam bir şekilde yukarıdadır"³³ der ve son yazılarından birinde Plotinus, ruhun inişini bir aydınlanma (ellampsis) olarak tanımlar. Şöyle yazıyor: Eğer [bedene olan] eğilim, aşağıda olana bir aydınlanma [e[llamyi]] ise, bu bir günah değildir; aydınlanan şey sorumludur, çünkü o olmasaydı, ruhun aydınlatacak hiçbir yeri olmazdı. Kendisinden ışık alan şeyin onunla birlikte yaşaması anlamında ruhun aşağı indiği veya gerilediği söylenir. (Enn. 1.1.12.25–29) Geç Platonculukta Teurji 65 30 Ek 1.2.6.28.32 Ek 4.3.12.5–6.

--- SAYFA 81 ---

O halde Plotinus'un ruhu gerçek anlamda enkarne olmaz, onun ölümlü imgesini yukarıdan aydınlatır. Ruhun "inişinin" bu tasviri, Plotinos'un Gnostiklere Karşı adlı eserinde kınadığı Sophia'nın düşüşünü tasvir etmesiyle çarpıcı bir benzerlik taşır. Gnostiklere göre, Dünya Ruhu'nun (yani Sophia'nın) kendi kendine aşağıya inmediğini, gerilemediğini, sadece karanlığı aydınlattığını (ejllavmyai) ve böylece maddede ondan bir görüntü oluştuğunu söylüyor. (Enn. 2.9.10.25-27) Plotinus, belirli bir ruhun kişisel dramasını ve özelliklerini Dünya Ruhu'na atfetmek ve dolayısıyla ontolojik seviyeleri karıştırmak nedeniyle gnostikleri suçlamıştı.³⁴ Ancak onun inmemiş ruh öğretisi aynı şeyi ancak diğer yönden yapmış gibi görünüyor. Plotinus, Dünya Ruhuna kişisel özellikler atfetmek yerine, belirli bir ruha evrensel nitelikler verdi. Aslında hem gnostikler hem de Plotinus, belirli ruhu ve Dünya Ruhunu işlevsel eşdeğerler olarak ele alırlar. Plotinus'un inmemiş ruhu da gnostik Sophia ile aynı özellikleri taşımakta ve aynı metaforlarla anlatılmaktadır. Plotinus'un inmemiş ruh öğretisinin, karşı bu kadar hararetle tartıştığı gnostiklerden etkilenmiş olması mümkün müdür? Bu doktrinde ima edilen düalist soterioloji ve kozmikçilik, gnostik inancın bir yansıması mıydı, yoksa Numenius gibi düalist Orta Platoncuların etkisi miydi? İnmemiş ruh doktrini daha sonraki Platoncular tarafından haklı olarak kınanan bir sapkınlık mıydı? Plotinos'un doktrininin sözde "etkilerini" veya kaynaklarını aramadan önce, sanırım ilk olarak onun işlevini anlamamız gerekiyor. Benim görüşüme göre Plotinus'un mistik deneyimlerini Platon ve Aristoteles'in felsefi diliyle aktarma girişimleri bir açıklama olarak değil, öğrencilerine sunulan çağrışımlar olarak okunmalıdır. Plotinus'un seminerlerinin sınırları dahilinde, "başı gökte" olan ve bedeni yukarıdan "aydınlatan" ruhla ilgili tanımlamaları, dinleyicilerinde onun deneyimlediği aşkınlığın bir ipucunu uyandıracaktı. O zamanlar görülmesi daha da güzel olan güzel yüzü ve ruhunun derinliğiyle yankılanan sesi, dinleyicilerini aşkın sözlü imgelere taşıdı. Aslında Plotinus'un açıklamaları felsefi söylem biçimindeki erotik büyülerdi, ancak seminerlerinin bağlamı dışına çıkarıldığında onun "açıklamaları" muhtemelen bir Porphyry, bir Iamblichus ve hatta Plotinus'un kendisi tarafından yanlış anlaşılmıştı. Dolayısıyla, Plotinus'un inmemiş ruh doktrini Iamblichus tarafından felsefi nedenlerle eleştirilirken, eleştirilen şeyin Plotinus'un deneyiminin meşruiyeti değil, inmemiş ruh "doktrini" olduğunu unutmamalıyız. 66 Gregory Shaw 34 Enn. 2.9.7.5–9.

--- SAYFA 82 ---

İnmemiş ruh doktrininin bir sorunu, Sokratik açmazın yalnızca en yüksek düzeyde, Nous Bir'e yaklaştığında devreye girmesidir. İşte o zaman Nous olarak ruh mutlak bir çıkmaza ulaşır ve tanrının bahsettiği eros tarafından İyiye taşınmak zorundadır. Ancak bundan önce, ruh yalnızca bedenlenmenin kamuflejiyle engellendiğinden, kendi çabalarıyla ilahi noetik statüsünü geri kazanabilir. Bu, insan ruhuna, geleneksel Platoncu payeia'nın ona verdiğinden çok daha fazla güç kazandıracaktı. Bu fark önemsiz görülse ve yalnızca Plotinos'un Aristoteles'in terminolojisini kullanmasını yansıtsa da, sonuçlar Plotinusçu filozofun kendini anlama ve dünya görüşü açısından önemliydi. Bu bağlamda şimdi Iamblichus'a dönelim ve onun bu doktrine olan itirazlarını inceleyelim ve teurjinin Platoncu padeia'ya girişinin onun ruh ve kozmos anlayışıyla nasıl tutarlı olduğunu görelim. 3. Iamblichean Paideia: Aporia'dan Theourgia'ya İlahi eylemle karşılaştırıldığında mükemmel ruh bile kusurludur. - Iamblichus Felsefi doksografisi De anima'da³⁵ Iamblichus, maddi olmayanlar arasındaki ayrımları bulanıklaştıranların görüşlerini eleştirir. Şöyle yazıyor: Bazıları, bu maddi olmayan maddenin tüm parçalarının aynı, bir ve aynı olduğunu, dolayısıyla onun herhangi bir parçasında bütünün var olduğunu ileri sürüyorlar. Hatta bireysel ruha Aklî Alemi, Tanrıları, Daimonları, İyileri ve ruhtan üstün olan tüm Irkları yerleştirirler.... Bu görüşe göre ruh, tüm özü dikkate alındığında Nous'lardan, Tanrılardan veya Üstün Irklardan hiçbir şekilde farklı değildir. (Stobaeus Anth. 1.365.7-21) Iamblichus, Numenius'un, Plotinus'un -tamamen olmasa da- açıkça bu görüşe sahip olduğunu ve ayrıca Plotinus'un öğrencileri olan Porphyry'nin bazen reddedip bazen saygı duyduğunu ve Amelius'un da bu görüşe sıcak baktığını söylüyor.³⁶ Iamblichus burada Plotinus'un inmemiş ruh öğretisini üstü kapalı olarak eleştiriyordu ve Phaedrus Üzerine Yorumunda, ruhun en yüksek unsurunun düşmeden ve değişmeden kaldığı fikrini açıkça reddeder. Şöyle yazıyor: Geç Platonculukta Teurji 67 35 De anima, Stobaeus Anthologium'da (ed. C. Wachsmuth ve O. Hense; Berlin: Weidmanns, 1884-1912). 36 Stobaeus Anth. 1.365.7-21.

--- SAYFA 83 ---

Ve eğer arabacı içimizdeki en yüksek unsur ve Phaedrus'ta söylendiği gibi bazen yukarılara taşınıyor ve "başını dışarıdaki bölgelere" kaldırıyor, diğer zamanlarda ise aşağıya iniyor ve (çiftini) topallık ve tüy dökümüyle dolduruyorsa, bundan açıkça içimizdeki en yüksek unsurun farklı zamanlarda farklı haller deneyimlediği sonucu çıkar.³⁷ Iamblichus'a göre, insan ruhu bir bedene girdiğinde tamamen alçalır ve asla inmez. "başını cennette" bırak. De anima Iamblichus'ta ruhun, gerçekliğin ikincil ve ayrı bir düzeyi olarak Nous'tan türediğini açıklamış³⁸ ve ruhun özünü, [1] bölünebilir ve bölünmez, maddi ve manevi varlıklar arasındaki ortalama; [2] evrensel logoi'nin bütünlüğü; [3] Formlardan sonra yaratılış çalışmasının hizmetinde olan şey ya da [4] Nous'tan kaynaklanan, kendi başına Hayata sahip olan Hayat ya da [5] yine, Gerçek Varlık sınıflarının bir bütün olarak daha aşağı bir statüye doğru ilerlemesi.³⁹ Timaeus'u inceleyen herkes için bu tanımlar tanıdık gelmelidir; Iamblichus'un kendisinin polemik bir cevapla belirttiği bir nokta: "Aslında, şöyle diyor: "Platon kendisi, Pythagoras, Aristoteles ve büyük isimleri bilgelikleriyle övülen tüm Kadim insanlar bu doktrinlere kesinlikle ikna olmuşlardı... öğretilerini dikkatli bir şekilde incelerse herkesin keşfedeceği gibi! bölünmez ve bölünemez, ölümsüz ve ölümlüdür, bu da anlaşılır dünyanın duyulabilir gibi görünmesini sağlar (Tim. 35a-36e). Ancak insan ruhları söz konusu olduğunda, özlerinin seyreltilmesinden dolayı, bedenlere girdiklerinde matematiksel logoları parçalanır ve bükülür (Tim. 43d-e). inmemiş ruhun inkar edilmesi, ancak bölünemez lehine bölünebilir olanı inkar etmek, ruhun onu inkar etmesi anlamına geliyordu. 1.365.22-25.³⁹ Stobaeus Anth. 1.365.25-366.5.

--- SAYFA 84 ---

uçlar arasında bir ortalama işlevi görür. Iamblichus'a göre tüm ruhlar arabuluculuk yapmak zorundaydı ve insan ruhları söz konusu olduğunda onların arabuluculuğu acı, bölünmüşlük ve ölümlülük deneyimini içeriyordu. Ruhun orijinal doğasının ölümsüz olması ve tanrılarla koordineli olması, insan olarak ruhun yalnızca tanrılarla tanrısalılığına değil, aynı zamanda kendi tanrısalılığına da yabancılaştığı anlamına geliyordu. Ve bu yabancılaşma, ruhun bedenle özdeşleşme "hatasını" düzelttiğinde düzeltilebilecek bir kaza ya da geçici bir durum değildi: Kendine yabancılaşma deneyimi, ruhun insan olarak özünü oluşturuyordu. Ancak ruh hâlâ Dünya Ruhu'nun logoi'sini içeriyordu ve kendi logoi'sini görünür dünyanın logoi'si ile hizalayarak yavaş yavaş yabancılaşmasını dönüştürebiliyordu. Ruhun, tanrısallığını yeniden kazanabilmesi için, insan kimliğini görünür dünyanın ritimleri ve oranlarına göre yeniden şekillendirmesi gerekiyordu, Platon'un ifadesiyle: "içimizdeki tanrısal ilkeye doğal olarak benzeyen hareketler..." (Tim. 90c). Bu geleneksel bir payeia idi ve Plotinus'un kendisi de Gnostiklere Karşı adlı eserinde bunu teşvik etmişti,⁴¹ ama inmemiş bir ruhun, onun aslında onun içine hiçbir zaman düşmediğinin farkına varması dışında, kozmos hakkında hiçbir bilgiye ihtiyacı olmazdı. İnmemiş ruh doktrini, aslında geleneksel Platoncu payeia'ya kısa devre yaptırdı çünkü artık ruhun kendisini kozmosla yeniden hizalamasını gerektirmiyordu. Düşmemiş ruhun yalnızca Porphyry'nin "Nous ile aynı" olduğunu iddia ettiği bir Öz'e dönmesi gerekiyordu.⁴² Kuşkusuz bu, Plotinus'un konumunun amacını abartsa da, bu tür çarpıtmalar belki de kaçınılmazdı. Örneğin Sokrates'in Porphyry ile birlikte "filozof kendi kurtarıcısıdır"⁴³ dediğini hayal etmek zor olurdu, ancak Sokrates kendi "benliğinin" bir tanrı olduğuna inansaydı o kadar da zor olmazdı. Plotinus'un inmemiş ruh metaforu seminerlerinin dışına çıkarılıp metafizik bir "doktrin"e dönüştürüldüğünde, rasyonalist kibire davetiye haline geldi. Bu, özellikle Iamblichus'un Porphyry'nin Platonculuğunda ve Porphyry'nin Anebo'ya Mektup'unda sorulan sorularda sezdiği şeydir. Ampirik benliğin Plotinus'un imgelerini kötüye kullanması ve kişinin tanrılara yükselişinin Sokratik aporia'nın aşağılanması ve karanlığından geçişi gerektirmediğini varsayması çok kolaydı. Iamblichus'un ruh anlayışı bunun böyle olduğunu garanti ediyordu. Carlos Steel'in Değişen Benlik'teki⁴⁴ dikkatli analizi sayesinde artık Iamblichus'un Theurgy in Later Platonism 69 41 Enn adlı eserinin karmaşıklığını ve özgünlüğünü takdir edebiliriz. 2.9.18.31–35. 42 Porfir Abst. 1.29.4; Porphyre'de: De l'abstinence (metin, çeviri ve giriş, J. Bouffartigue ve M. Patillon; Paris: Les Belles Lettres, 1977). 43 Abst. 2.49.1. 44 Carlos Steel, Değişen Benlik (Brüksel: Palais der Academien, 1978).

--- SAYFA 85 ---

Psikoloji, Plotinus'un öğretilerine neden karşı çıktığı ve Iamblichus'un neden felsefi nedenlerle ruhun kurtuluşu için ritüel teurjiye yöneldiği. Plotinus gibi Iamblichus da Aristoteles'in noetik terminolojisini kendi Platonizmine dahil etti, ancak önemli farklılıklarla. Iamblichus, Platon'un Timaeus'ta bedenlenmiş ruha ilişkin tanımını (geriye doğru yürüyen ve baş aşağı dönen) almış ve bunun sınırlarını Aristotelesçi terimlerle açıklamış görünüyor. En önemlisi, Iamblichus aktif aklın (nous poietikos) ruhun malı olduğunu reddetti. Iamblichus, Aristoteles'in daha kısıtlayıcı noetik terminolojisini takip etti ve Nous'un ruha dışarıdan (thurathen) girmesi gerektiğine inanıyordu⁴⁵ ve De mysteriis'te tutarlı bir şekilde tanrıların bize dışarıdan (exothern) geldiğini savundu; bu, tanrılar tarafından verilen ritüelleri yerine getirmenin bir gerekçesiydi. Iamblichus aynı zamanda özlerin (ousiai) faaliyetleri (energeiai) tarafından açığa çıktığı şeklindeki Aristoteles formülünü de kullanmış ve bunu insan ruhu da dahil olmak üzere maddi olmayan sınıfları tanımlamak için kullanmıştır.⁴⁶ Bu formül Iamblichus'u bir Platoncu için özellikle zor olan bir sonuca götürdü: çünkü insan ruhlarının energeiai'leri ölümlü ve değişime tabidir, dolayısıyla onların ousiai'leri bir şekilde ölümlü ve değişime tabi olmalıdır! Steel, Priscianus'un De Anima Üzerine Yorumu'ndan alıntı yapıyor ve burada Iamblichus'un bu formülü uygulamasına atıfta bulunuyor. Priscianus şöyle yazıyor: Bununla birlikte, Iamblichus'un düşündüğü gibi, sapkın ve kusurlu bir faaliyet, duygusuz ve mükemmel bir özden kaynaklanmıyorsa, ruh, özünde bile bir şekilde tutkuya tabi olacaktır. Çünkü bu görüşe göre ruh, yalnızca bölünmüş ile bölünmemiş, kalan ile devam eden, noetik ile irrasyonel arasında değil, aynı zamanda yaratılmamış ile üretilmiş arasında da bir araçtır...⁴⁷ Böylece ruhta ölümsüz olan, tamamen ölümlülükle dolar ve artık ölümsüz kalmaz. . . .⁴⁸ Bedenleşmenin "biz"in bir kısmına dokunulmadığını düşünmek, Hristiyan terimleriyle Platonculuğun öğretisel bir biçimidir. Iamblichus açıkça daha Kadıköylüydü. Aslında Kadıköy Mesih'in tamamen insan ve tamamen tanrı olduğu paradoksu, Iamblichean ruhu için de aynı şekilde geçerlidir. Priscianus olarak 70 Gregory Shaw 45 Gen. an. 236b.28. 46 Özlerin faaliyetleriyle bilindiği yönündeki Aristotelesçi hükmün (De an. 2.4.415a16-20) Platoncu diyaloglarda örnekleri vardı (Rep. 477c; Soph. 247e). 47 In de anima 89.33-37 (Berlin: Reimeri, 1882). Bu yorumu Simplicius'tan ziyade Priscianus'a atfetmek için bkz. F. Bossier ve C. Steel, "Priscianus Lydus en de 'In de Anima' van Pseudo(?) -Simplicius," Tijdschrift voor Filosofie 34 (1972): 761-882. 48 Anima'da 90.21-23.

--- SAYFA 86 ---

şunu belirtmiştir: "Bu konuların tanımı zordur çünkü ruh özünde bir ve çoktur" (In de anima 14.7-8) ve Metaphrasis'inde (32.13-19) yine Iamblichus'un ruhun kendi içindeki çelişkilerini açıklamak için ortalama bir terim olarak tanımına atıfta bulunur. Şöyle diyor: Iamblichus'a göre bireysel ruh, kalıcılığı ve değişimi eşit derecede kucaklıyor, böylece ara konumu yeniden korunuyor; çünkü yüksek varlıklar sabittir, ölümlü olanlar ise tamamen değişebilir. Ancak bireysel ruh, ortadaki varlık olarak, dünyevi varlıklarla birlikte bölünmez ve çoğalır ve yalnızca kalıcı kalmaz, aynı zamanda çok sayıda bölünebilir hayat yaşadığı için değişir. Ve sadece alışkanlıklarında değil, aynı zamanda özünde de.⁴⁹ Plotinus ve Porphyry'nin ileri sürdüğü gibi, Iamblichus'un ruhunda bedenlenmeden etkilenmeyen hiçbir parça yoktu.⁵⁰ Iamblichus'un ruh hakkındaki öğretilerini diğer açılardan takip eden Proclus bile, onun en yüksek parçası olan ousia'nın bedende değiştiğini kabul edemezdi.⁵¹ Ancak Damascius, şuna atıfta bulunarak Iamblichus'un görüşünü destekledi: Platon'un ruhun kendi kendine hareket eden olarak tanımlanması⁵², Parmenides yorumunda şunu ifade eder: "Hem hareket ettiren hem de hareket ettiren aynı varlıktır."⁵³ "Ruh" diye devam eder Damascius, "hem kendini değiştirir, hem de her zaman değişir ve böylece kendi özünün dönüşümü yoluyla kendini her zaman değiştirerek varlığına sahiptir."⁵⁴ Ruh, aşırı uçlar arasındaki ortalama kozmogonik işlevi nedeniyle böyle bir paradoksa katlandı. Ruhun birliğini ve istikrarını kaybetmesi onun acı çekmesine neden oldu ama bu, insan ruhunun Demiurge'yi taklit etmesinin tek yoluordu. Ruhun çeşitliliğini ve ölümlülüğünü inkar etmek, onun kozmojenezdeki rolünü boşa çıkaracaktır, ancak maddesinin seyreltilmesiyle zayıfladığı için (Tim. 41d-e), ruh, kendi yaratıcılığını bir tür kendine yabancılaşma ve özünü parçalama yoluyla gerçekleştirdi. Bedenlenmede ruh kendisinden "öteki" oldu.⁵⁵ Böylece Iamblichus: Geç Platonculukta Teurji 71 49 Çeviri (düzeltilmiş) Steel, "Priscianus Lydus," 57. 50 Enn. 1.1.7.1-7. 51 Proclus Elem. Teol. sahne. 106-7; 191; metin, çeviri ve yorum: E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963). 52 Iamblichus'a göre Myst. 12.6-11'de, ruhun kendi hareketi (aujtokinhsiva; krş. Phaedr. 245c: to; aujto; kinou'n ~ aujtokinhnthon) "bir başkasıyla ilişkili olarak değil, kendisinden var olan basit bir temel harekettir." 53 Dub. ve Sol. 2.263.10 Ruelle. 54 Dub. ve Sol. 2.263.12-14 Ruelle; bkz. C. Çelik, Değişen Benlik, 110. 55 DA 223.26.

--- SAYFA 87 ---

Ruhumuz bir kalır ve aynı zamanda bedene olan eğilimi bakımından çoğalır; ne saf kalır, ne de bütünüyle değişir, bir şekilde kalır ve kendinden ilerler, ancak kendisinden başkası yapıldığında kendisiyle aynılığı zayıflar.⁵⁶ Bir Mısır imgesini ödünç alırsak, bedenlenmiş ruh -Osiris gibi- parçalanmış ve logoi'si dünyanın dört bir yanına dağılmıştı; Kendini yenilemek için ruhun doğada bu logoi'yi yeniden keşfetmesi gerekiyordu; bu da ileride döneceğimiz önemli bir nokta.⁵⁷ Iambliche'ci ruh kendine yabancılaştığı ve ilahi Nous'tan ayrıldığı için, Iamblichus için Sokratik aporia'nın önemini görmek zor değil. İnsan ruhu ne kadar yüce ve parlak olursa olsun, insan olarak onu "kendinden farklı" kılan ve Nous'tan kopmuş tek bir bilinç formu⁵⁸ ile sınırlıydı. Bunu anlamak, Platoncu payeia'nın, özellikle de söylemsel açıdan parlak olanlar için, ilk ve belki de en zor göreviydi. Sokrates gibi "bilgeliğimizin değersizliğini" kabul etmek, "aşağı düzeyde bir arkadaş" olarak kalmak ve varlığımızı diğer tüm ölümsüz varlıklarla karşılaştırıldığında "en aşağı, eksik ve kusurlu" olarak kabul etmek anlamına gelir (Myst. 21.2). Iamblichus şunu söyleyerek aşağı konumumuzu kabul ediyor: "... ilahi faaliyetle karşılaştırıldığında mükemmel ruh bile kusurludur" (Myst. 149.111-12). Artık Iamblichus'un ruh ve onun kapasiteleri konusunda Plotinus'tan daha kötümser bir görüşe sahip olduğunu söylemek neredeyse sıradan bir şey. Bence bu asıl noktayı kaçırıyor. Ruhun tanrılaştırılması, Plotinus için olduğu kadar Iamblichus için de önemliydi, ancak Plotinus'un bunu "dört" kez, kendisinin ise "bir kez"⁵⁹ başardığını iddia eden Porphyry'nin bu tanımlaması, ruhun henosis ve tanrılaştırılmasının karikatürünü yapma riskini taşıyordu. Henosisin sayılmasının hiçbir anlamı yoktur. Tanım gereği, iddia edilebilen, numaralandırılabilen veya bilinen bir henosis gerçek bir henosis olamaz ve Iamblichus'un felsefenin insani faaliyetini ilahi faaliyetinden ayırarak üstesinden gelmeye çalıştığı da bu söylemsel sahtelikti. Ancak ortalama olarak ruh, "hiçbir zaman tamamen kendine yabancılaşamaz veya ruh olmaktan çıkamaz" (DA 241.10-11). 57 Plutarch, Isis ve Osiris'e (no. 53-54) göre Osiris Platonik Formları temsil eder; Isis, saf maddi hazne; ve Horus, "anlaşılır dünyanın algılanabilir görüntüsü". Yaşlı Horus gibi "sakat" olarak doğan bedenlenmiş ruh, İsis'le birlikte, dev Seth/Typhon tarafından parçalanıp gömülen Osiris'in gizli kısımlarını kurtarmaya çalışır. 58 Gizem. 148.12-14. De mysteriis'in standart metni ve çevirisi E. des Places'inkidir, Jambligue: Les mystères d'Egypte (Paris: Les Belles Lettres, 1966). 59 Plotinos'un Hayatı 23.13-18.

--- SAYFA 88 ---

teurji.60 Iamblichus'un ayrımı bir tür varsayılan doğaüstü otoriteye değil, sağlam felsefi akıl yürütmeye dayanıyordu. Zira söylemsel dil ve "bilmek", "görmek" veya "kavramak" gibi terimler, bilmenin, görmenin veya kavramanın tüm biçimlerini aşan deneyimleri tanımlamak için kullanıldığında, söylemsel ifadenin içeriğini onun çağrıştırmacı gücüyle karıştırmamaya dikkat edilmelidir.⁶¹ Bunu yapmak, henosis'i söylemsel bir deneyime indirgeyecektir. Porphyry'nin henadik olayları "saymış" olması, onun bu ayrımı yapamadığını ve Plotinus'un şiirini düzyazı olarak yanlış anladığını gösteriyor. Iamblichus bu karışıklığı önlemek konusunda dikkatli davrandı ve psikolojisi, ilahi ve insani düzenler arasındaki ayrımı güçlendirilmesine yardımcı oldu. Çünkü eğer insan ruhu yalnızca bedenlenmiş gibi görünmüyorsa, gerçekten de öyleyse ve eğer bireysel bilinci onu tanrısallığa yabancılaştırıyorsa, o zaman ruh -insan olarak- kendi gücünün tanrısallığına ulaşamaz. Eğer tanrılarla teması varsa bu, bizzat tanrılar tarafından, ruhun dışından başlatılmalıdır. Bu kısıtlamaların Iamblichus'un ruh hakkındaki karamsarlığını ya da bazılarının düşündüğü gibi mistik deneyime yönelik azalan kapasitesini yansıtmaması gerekmez; daha ziyade onun aşkın deneyimlerin doğru bir şekilde algılanması ve söylemsel fantezilerle karıştırılmaması konusundaki endişesini yansıtır. Dolayısıyla Iamblichus'un teurjiyi teşvik etmesi, Plotinus'un her zaman açıkça belirtmediği, söylemsel zihnin sınırları hakkındaki felsefi kesinliğinin bir sonucu olarak görülebilir.⁶² Felsefeyi teurjinin karşısına koymak veya bunları kurtuluşa giden alternatif yollar olarak görmek, Iamblichus'a göre felsefenin rolünü yanlış anlamaktır. Bu yanlış anlama, Iamblichus'un eski öğretmenin teurjik ritüellerin tanrılarla manipüle etmeye çalıştığını varsaydığı Porphyry'nin Anebo'ya Mektubu'nda yansıtılmaktadır. Her ne kadar Porphyry bir zamanlar "aşağı" ruhunu temizlemek amacıyla teurji uygulamış olsa da, "daha yüksek", inmemiş ruhuna yalnızca felsefi tefekkürle ulaşabileceğini hissetti.⁶³ Geç Platonculukta Teurji İçin 73 60 J. Trouillard, henosisin sayılmaya tabi bir "durum" olarak tasvir edilmesini reddetti. Trouillard'a göre Porphyry, Plotinus'un daha derin öğretilerinin çoğunu yanlış anlayan bir "öğrenci souvent exotérique" idi (J. Trouillard, *La purification plotinienne* [Paris: Presses Universitaires de France, 1955], 98). 61 Örneğin Iamblichus, arabacının tanrılarla yaptığı yolculukta Formlara ilişkin "görüşünden" bahsederken, bu terimin ruhun akledilirlerle birliğine ilişkin bir metafor olduğunu açıklar (In Phaedr. frg. 6, J. Dillon, Iamblichi Chalcidensis, 97). Plotinus Enn'de de aynı noktaya değiniyor. 5.8.11. 62 J. N. P. Lowry, *The Logical Princes of Proclus' STOICHEIÔSIS THEOLOGIKÊ As Systematic Ground of the Cosmos* (Amsterdam: Rodopi, 1980), 16–19. 63 Teurji ve alt/yüksek ruh ayrımına ilişkin bir tartışma için bkz. R. Majercik, *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary* (Leiden: Brill, 1989), 31–32.

--- SAYFA 89 ---

Porphyry, teurjinin yalnızca felsefi olarak olgunlaşmamış kişiler için bir techne olduğunu ve o bunu diğer herhangi bir felsefi problem gibi tartışmaya devam ettiğini söylüyor. Iamblichus'u rahatsız eden şey, sorularının içeriğinden çok Porphyry'nin tutumu olmuş gibi görünüyor, çünkü Porphyry'nin tanrıların var olduğuna dair masum görünen sözlerine Iamblichus yanıt veriyor: İlk önce Tanrıların var olduğunu kabul ettiğinizi söylüyorsunuz, ancak bu şekilde konuşmak doğru değil. Çünkü Tanrıların doğuştan gelen bilgisi [e[mfuto" gnw'si"] bizim özümüzde önceden mevcuttur; her türlü yargı ve seçimden üstündür ve akıl ve kanıttan önce var olur. Başlangıçtan itibaren ruhun İyiliğe yönelik esas arzusuyla (ejfevsei) kurulmuştur. (Myst. 7.12-8.1) Iamblichus, tartışma amacıyla tanrılara varoluş "bahşedilip" verilmeyeceğine izin vermez. Tanrılar bu tür tartışmaların gerçekleşmesini sağlayan canlılıktır. Bilişsel durumlar da dahil olmak üzere tüm yaşam biçimlerinden önce gelir ve onları sürdürürler. Bu nedenle, düşüncenin nesnelerini bilebileceği için tanrılar "bilinemez". Porphyry'nin Plotinus'un öğrencisi olarak bunu kesinlikle bilmesi gerekirdi ama Iamblichus şöyle devam ediyor: Eğer kişi gerçeği söylemek zorundaysa, ilahi olanla temas bilgi değildir. Çünkü bilgi bir tür başkalıkla nesnesinden ayrılır. Ama ötekini "öteki" olarak anlayan bu bilginin öncesinde, kendi kendine oluşan... tekdüze bir kucaklaşma vardır, Tanrılardan askıya alınmıştır. Kişinin bu teması tanıma veya tanıma gücüne sahip olduğunu varsaymamalı veya onu belirsiz olarak temsil etmemelidir (çünkü etkinlikte her zaman tek tip bir şekilde kurulmuştur). (Myst. 8.3-9) Iamblichus bu alıntılarda geleneksel Platoncu payeia'nın ilkelerini yansıtan iki noktaya dikkat çekiyor: (1) iş tanrıları tanımaya geldiğinde tam bir açmazla karşı karşıya kalıyoruz; onları yapısal olarak bilemiyoruz ve (2) tanrılar zaten önümüzde mevcut, düşünce ve nefes alma faaliyetimizin içine gömülü, ama özellikle İyi'ye olan erotik özlemimizde (efesis) açığa çıkmış durumdadır. Geleneksel payeia'da olduğu gibi, eğer ruh öncelikle kendi aporia'sını kabul edemezse, tanrılara dair doğuştan gelen irfanına giripemez. Iamblichus, tanrının faaliyetini tetiklemek için ruhun hangi tutumu benimsemesi gerektiğini açıklamaya en yakın noktayı dua tartışmasında bulur. Porphyry'nin, insanın dualarının kirli olduğu ve Nous'a sunulmaya uygun olmadığı yönündeki sözlerine yanıt olarak Iamblichus şöyle karşılık verir: Hiç de değil! Çünkü güç, saflık ve diğer her şey bakımından Tanrılardan çok daha aşağı olduğumuz gerçeğinden dolayı, onlara sonuna kadar dua etmemiz her şeyden çok önemlidir. Çünkü kendi hiçliğimizin (oujdeneiva) farkındalığı, kendimizi Tanrılarla karşılaştırdığımızda bizi 74 Gregory Shaw'a dönüştürür.

--- SAYFA 90 ---

kendiliğinden [aujtofuw"] duaya. Ve duamızdan kısa bir süre sonra dua ettiğimiz kişiye ulaşırız ve onunla sürekli ilişkimizde ona bir benzerlik kazanırız ve kusurdan yavaş yavaş ilahi mükemmellik tarafından kucaklanırız. (Myst. 47.13-48.4). Iamblichus'un bizim hiçliğimizin farkındalığı, tıpkı Sokrates'in bilgeliğinin değersizliği gibi veya Plotinus'un her şeyin ruhu artırma çabaları onu azaltır, ruhun tanrılarla ilişki kurmadan önce aporiyi kabul etmesi ve içinde yaşaması gerektiğine işaret eder.⁶⁴ Bu "hiçlikten" doğan kendiliğinden duanın, ruhun İyiye yönelik "temel arzusunun" uyanışı olduğunu öne sürüyorum. Bu şekilde meşgul olduklarında, duaların kendisi tanrıların aktif varlığıydı: Dua anında, ilahi olanın kendisi kelimenin tam anlamıyla kendisiyle birleşmiştir ve o, tek bir şey değildir. Sokrates'in payeia'sında olduğu gibi, söylemsel düşünmenin amacı, ruhun tanrılara ilişkin bilgi konusundaki mutlak çaresizliğini ve açmazını ortaya çıkarmaktır. Buna karşılık Porphyry'nin soruları, tanrılarla olan bağlantımızın entelektüel olarak çözülebileceğini öne sürüyordu ve Iamblichus, Porphyry'yi aşırı rasyonalizmi nedeniyle eleştiriyordu. ilahi şeylerin ve diğer şeylerin bilgisi aynıdır ve diyalektik önermelerde olağan olduğu gibi her adım karşıtlıklardan türetilmiştir; ama hiç de öyle değildir, çünkü ilahi şeylerin bilgisi tamamen farklıdır ve her türlü çelişkiden ayrılmıştır (Myst. 10.1-7). Elbette, eğer Porphyry gerçek benliğinin Nous olduğuna inandıysa, aynı zamanda kendisinin ilahi gizemleri anlayabileceğini de düşünebilirdi, Iamblichus. Tanrıların bilgisine akıl yürütme yoluyla ulaşamadıkları için, ancak bunu yapabileceklerine inandıkları için, insanlar tamamen kendi insani tutkularına kapılırlar ve kişisel duygulardan yola çıkarak tanrısal şeyler hakkında iddialarda bulunurlar (Myst. 65.16-66.2). tanrılardan gelir (Myst. 39.3-13). 65 Myst. 47.9-11. Myst. 48.5-11 ile karşılaştırın; burada Iamblichus, teurjik duaların tanrılar tarafından gönderildiğini ve tanrıların işaretleri (sunthemata) olduğunu söyler.

--- SAYFA 91 ---

Plotinus'un Bir konusunda aynı uyarıyı yaptığını ve onun farkındalığımızın akıl yürütmeyeyle değil, "bilgiden üstün bir varlıkla" geldiğini söylediğini gördük (Enn. 6.9.4.3-4). Iamblichus bu rezervde Plotinus'u takip etti ancak ruhun açmazını sadece Bir'in değil tüm tanrıların bilgisini dışarıda bırakacak şekilde genişletti. Tamamen inmiş bir ruh için aporia zorunlu olarak daha anlamlı ve kapsamlıydı. Peki ruh, iyiye olan doğuştan gelen özlemini nasıl harekete geçirecekti? Her türlü akıl yürütmenin ötesindeki varlığı uyandırmak nasıldı? Platon bunu açıklamadan bırakır ve nişanlanmayı erotik imgeler aracılığıyla tasvir ederken, Iamblichus bu erotik gücü teürjik ritüellerde, yani geleneksel ibadet biçimlerinde keşfeder: kurban ayinleri, kehanet ve tanrılara yakarışlar. Iamblichus muhtemelen theourgia terimini Porphyry tarafından tanıtılmış olsa da, onun anlamını kendi padeia anlayışına uyacak şekilde yeniden şekillendirdi. Iamblichus'a göre teürjik ayinlerin işlevi, ruhun ilahi olana olan doğuştan gelen özlemini uyandırmaktı ve ruh bölündüğü ve duysal dünyaya dağıldığı için, bu doğuştan gelen bilgi ancak ruhun yabancılaşmasının karmaşıklığına ve yoğunluğuna karşılık gelen ayinlerin karmaşıklığı yoluyla uyandırılabilirdi. Iamblichus, bedenlenmenin ruhun kimliği için gerekli olduğuna ve kozmogonik bir işleve hizmet ettiğine inanıyordu. Ruhun tersine dönmesi ve geri dönüşü, Demiurge'nin iradesini ifade ediyordu (Myst. 272.2-12). Ancak tersine çevrilmiş ve kendine yabancılaşmış ruh, ölümsüzlüğünü ancak yaratılan dünyadaki tanrısallığının izlerini kurtararak yeniden kazanabilirdi. Iamblichus, bu izlerin Demiurge tarafından tüm dünyaya bırakıldığına (Myst. 65.6) ve Mısırlılar gibi dindar ırkların, ruhların ölümsüzlüklerine yeniden girmelerine izin veren ayinlerde bunları koruduğuna inanıyordu (Myst. 249.14-250.7). Geleneksel dini uygulamaların paedeia'ya entegrasyonu açıkça Plotinus'un bir hedefi değildi.⁶⁶ Ruhun uçlar arasında bir araç olarak kozmogonik işlevini reddetmenin yanı sıra, inmemiş ruh öğretisi zorunlu olarak duyulur kozmosun ve onun güçlerine saygı gösteren ayinlerin değerini azalttı. Çünkü ruhun amacı bedenlenme yanılmasından kaçmak olsaydı, o zaman beden ve maddi dünya ruha engel olurdu. Bu açıdan bakıldığında, Plotinus'un maddeden "kötülüğün kendisi" olarak bahsetmesi (Enn. 1.8.3.39-40) ya da Porphyry'nin ruhun kurtuluşunu, "kendisini bir daha asla dünyanın bulaşıcılığı tarafından tutulup kirletilmiş bulmamak için" kozmostan kalıcı bir kaçış olarak tanımlaması şaşırtıcı değildir. Plotinus'un, tanrılara tapınmada kendisine katılması istendikten sonra Amelius'a söylediği sözler: "Onlar bana gelmeli, ben onlara değil" (Life of Plotinus 10.35-36). 67 Porphyry De regressu an. 40*.15-16 Bidez (1964).

--- SAYFA 92 ---

Yükselişinden sonra dünyaya ve erosun tanrılardan insanlığa tamamlayıcı inişine ilişkin Porphyry'nin sözlerinde yeni ve platonik olmayan bir şey var. O, dualist ve antikozmik bir bakış açısıyla konuşuyor, dolayısıyla ruhu kozmik güçlerle aynı hizaya getiren ritüellere zorunlu olarak karşıydı. Ancak bu tam olarak teürjik ritüellerin işleviydi. Iamblichus, ruhun tanrılara karşı doğuştan gelen erosunun ancak bu ayinler aracılığıyla uyandırılabilceğini savundu. Eğer Iamblichus'un ruh anlayışı Platoncu payeia'daki aporia'nın önemine dair bir mantık sağlıyorsa, o zaman onun teurjiye ilişkin açıklaması, ruhun İyilik için erosunu geleneksel dini ritüellerle aynı hizaya getirerek daha etkili bir şekilde güvence altına alma çabası olarak görülebilir. Iamblichus'a göre eski gelenekler, antik ibadet biçimleri, tanrılar için ilahi bir erosun somut ifadeleriydi ve bireysel ruh açısından bu eros önemli bir rol oynadı. Keldani Kehanetleri, Yaradan'ın ruhlara ona olan arzularını harekete geçirmek için aşıladığı "derin bir eros"tan bahseder.⁶⁸ Plotinus'un tanrı vergisi eros'u ya da Iamblichus'un "ruhun İyiliğe olan temel arzusu" gibi, bu derin eros da tüm bilgi ve kavramsallaştırmadan önce gelir; dolayısıyla ister entelektüel söylem (örneğin Plotinus) aracılığıyla, ister ritüel eylemler yoluyla aktarılın, varlığı anlatılamazdı ve ben Iamblichus'un bu konularda ruhu entelektüel kendini kandırmaktan korumak için ritüeli tercih ettiğine inanıyorum.⁶⁹ Iamblichus'a göre: Akledilir olan zihnin önünde bilinebilir [w] gnwstovn] olarak değil, arzu edilir [w] ejfetovn] olarak tutulur ve zihin bununla bilgiyle değil, varlıkla ve her anlaşılır mükemmellikte doldurulur.⁷⁰ Iamblichus, ruhtaki bu ilahi mevcudiyetten çeşitli şekillerde bahsetmiştir. Bunun "içimizdeki ilk prensip" olduğunu (Myst. 10.10), bize "tanrıların doğuştan gelen bilgisini" sağladığını (Myst. 7.14) ve ruhun "Geç Platonculukta temel Teurjisi" olduğunu söyler.^{77 68} Chaldean Oracles, frgs. 43, 44 Majercik. ⁶⁹ Bir anlamda Iamblichus, sezgileri korumaya çalışan biri olarak anlaşılabilir. L. G. Westerink, Porphyry'nin daha analitik yaklaşımına karşı Plotinus'un şunları kaydetti: "Iamblichus'un amacı, Plotinus'un sezginin akıl yürütmeye üstünlüğüne olan inancını, Platon'a yönelik yeni bir sistematik yaklaşımın yol gösterici ilkesi haline getirmektir. Üstün bir görüş biçimi olan sezgi, noktadan noktaya ilerlemez, ancak tüm gerçekliğin yapısına ilişkin birleşik bir görüşe sahiptir" (Westerink, The Greek Commentaries on Plato's Phaedo I [Amsterdam: North-Holland Publishing, 1976], 15). J.M.P. Lowry, Logical Princes, 21ff., benzer şekilde şunu belirtir: "Iamblichus'un yaptığı şey şuydu: Plotinus'un bu mistik yanını Plotinus'un kendisinin yaptığından daha sistematik bir şekilde geliştirmek." ⁷⁰ Damascius Dub'dan alıntı. ve Sol. 1.154.9-11 Ruelle = Westerink-Combès, 2.104.20-23.

--- SAYFA 93 ---

Her ne kadar Iamblichus, ona duada uyandırılan "ilahî, anlaşılır ve içimizdeki bir" (Myst. 46.13-15) ya da daha basitçe "ruhtaki olan"⁷¹ şeklinde atıfta bulunarak, bu ilkenin ruhun bir özelliği olmadığını savunmakta kararlıydı. Arche olarak, bu ilahî mevcudiyet, ruhun daha yüksek bir parçası olarak kabul edilmiyordu. Plotinusçu anlamda, çünkü kendi kurduğu düzeni aşıyordu.⁷² Iamblichus, her teürjik kehanetin nedeninin ruh değil, bu ön ilke olduğunu iddia ediyordu, ona göre, "doğamızdan daha eski [pres-buteran] olarak önceden belirlenmiş belirli bir ilahî iyilikti"⁷³ ve teürjik ayinlerde uyandırılan şey de bu mevcudiyetti.⁷⁴ Platoncu payeia bağlamında şunu düşünüyorum: Teurji en iyi şekilde Iamblichus'un Platoncu erotikleri detaylandırması ve ritüelleştirmesi olarak anlaşılabilir. Çünkü tıpkı Mutlak Güzelliğe giden merdivendeki konumlarına bağlı olarak farklı türden ruhların farklı eromenoi türlerine ilgi duyması gibi,⁷⁵ teurjide de farklı ruhlar tanrılarla yakınlık derecelerine bağlı olarak farklı teurjik ritüel biçimlerini kullanırlardı; bu, duyular dünyasına erosumuzu uyandırmak için giren tek Formdur. Iamblichus tarafından Demiurgos'un manyetik iradesine dönüştürüldü ve ruhları tanrısallıklarına geri çekti. Ve tıpkı Phaedrus'un erotik deliliğinin eğitimlilere değil bilgelere hitap etmesi gibi,⁷⁶ teurji de Porphyry gibi entelektüeller tarafından değil dindarlar tarafından onurlandırıldı! Plotinus ve Iamblichus'un son zamanlarda Plotinus'u tercih etmesinin bir sebebinin de bu olduğudur. ⁷³ Myst. 165.18-19; cf. Stobaeus Anth. 2.174.9-16, burada ruhu kaderden kurtaran kişi presbuteran olarak tanımlanır. ⁷⁴ Bu konularda Iamblichus'u takip ettiğini iddia eden Damascius, bu ilkeyi "her şeyin ötesinde var olan ve her ousia'nın nedeni olan Bir'in kendisi" olarak adlandırır. ama henüz kendisi bitmiş değil." Bkz. Pierre Hadot, "L'être et l'étant dans le Néoplatonisme," Revue de théologie et de philosophie 1 (1972): 110-11. Hadot'a göre, bu terimin teknik kullanımı Porphyry tarafından türetilmiştir ve Ruth Majercik yakın zamanda bu terimin Yeni-Platonistler tarafından kullanılmasının Seth gnostikleri arasında huparksisin yaygınlığının kaynağı olabileceğini öne sürmüştür. Bkz. R. Majercik, "Gnostisizm ve Yeni-Platonizmde Varoluş-Yaşam-Akıl Üçlüsü," CQ 42 (1992): 478-79. [Tartışma için Corrigan ve Turner'ın ("The Setting") bu ciltteki makalelerine bakın. JDT] ⁷⁵ Symp. 210c - e. ⁷⁶ Faedr. 245c.1-2.

--- SAYFA 94 ---

Platoncuların kendileri tarafından olmasa da nesiller boyu bilim adamlarının bu yaklaşımının nedeni onun inmemiş ruh doktrininin oldukça sekülerleşmiş bir biçimde, rasyonellik kapasiteleri ve ritüelist batıl inançlardan bağımsızlığımız hakkındaki Aydınlanma sonrası iyimserliğimize (ve kibrimize) daha çok benzemesidir. Demek ki Plotinus bize daha çok benziyor! Ve Iamblichus ise tam tersine bir doğulu: tanrıları kontrol etmek için "doğaüstü" bir güce sahip olduğunu iddia eden mantıksız bir Suriyeli rahip ve okültist! Iamblichus'un imajı açıkça bir karikatür olsa da, Plotinus'a dair oluşturduğumuz resim de daha az çarpık değil. Her iki Platoncu da deneyimlerinin derinliklerini aktarmaya çalıştılar ve ikisi de yanlış anlaşıldı. Plotinus'un, örneğin ruhun "Yalnız olana gittiği" ya da ruhun "başı yukarıda kaldığı" şeklindeki ifadeleri, seminerlerinin bağlamından, ruhun ilahi olanla olan ilişkisine dair olumlu ifadeler olarak alınmış, onu deneyimlemeye davet olmaktan ziyade, ortaya çıkmıştır.⁷⁷ Bunun sonuçları, Plotinus'un kendi yaşamına pek yansımaya sahip bir kozmizm karşıtlığı ve kaçışçı düalizm olmuştur. Iamblichus'un teurjik doktrinleri belki daha da fazla çarpıtmaya maruz kaldı; çünkü ritüel eylemin gücüne aşırı vurgu yaparak ve Iamblichus'un ilk önce ruhu arındırma konusundaki uyarılarını unutarak, bilim adamları teurjinin heykelleri canlandırma veya tanrıları manipüle etme girişimi olduğunu varsaydılar⁷⁸ ve Maximus gibi düzenbazları Iamblichean teurjisinin temsilcisi olarak kabul ettiler. Her iki karikatür de sahtedir ve her ikisi de platonik olmayan bir büyüklenmecilik ve ruhun ayrılığıyla karakterize edilir: aşırı ruhsallaştırılmış Plotinusçu ruh, dünyanın bulaşıcılığından izole edilmiş ve uzaklaştırılmış ve ruhları kontrol eden ve tanrıları tehdit eden büyücü olarak Iamblichean teurjisti. Hem Plotinus hem de Iamblichus'un en sert eleştirilerini sırasıyla gnostiklere ve büyücülere yöneltilmeleri şaşırtıcı değildir, çünkü gnostik düalist (Plotinus) ve büyücü (Iamblichus) kendilerinin çarpık yansımalarıydı. ⁷⁷ Bu çarpıtmalara yönelik bir düzeltme için bkz. A. H. Armstrong, "The Apprehension of Divinity in the Self and the Cosmos in Plotinus", *The Significance of Neoplatonism* (ed. R. B. Harris; Norfolk, Va.: International Society for Neoplatonic Studies, 1976), 195ff. ⁷⁸ Bu, Iamblichus'un heykel yapımcılarının uygulamalarını açıkça kınamasına (*Myst.* 160.15) ve teurjinin hiçbir şekilde tanrıları yönlendirmediğine dair defalarca ifade etmesine rağmen, örneğin *Myst.* 42.2-5. Bu görüş için kaynağımız Iamblichus değil E. R. Dodds gibi görünüyor. Dodds, Hristiyan John Philoponus'un, Iamblichus'un "heykellerin ilahi olduğunu" kanıtlamaya çalıştığı yönündeki polemik sözlerini aktardı ve ardından Maximus ve diğerleri durumunda bu "teurjinin" örneklerini aktardı. Bakınız Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Ek II, "Theurgy" (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1951), 295. Iamblichean teurjisinin hem çağdaş hem de eski çarpıtmaları hakkında bkz. P. Athanassiadi, "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus," *JRS* 83 (1993): 123-29. Geç Platonculukta Teurji ⁷⁹

--- SAYFA 95 ---

4. Sonuç Bir teurji uzmanı olarak Iamblichus, gerçekleştirdiği hiyeratik uygulamaların tanrılar tarafından açığa vurulduğuna ve hiçbir insan zekasının aynı derecede soteriyolojik güce sahip olmadığına inanıyordu. Bir Platoncu olarak, bu ilahi vahyin belirli bir zaman, yer veya kültürle sınırlı olmadığını, Timaeus'ta anlatılan kozmojenez gibi her zaman ve her yerde sürekli olarak vahyedildiğini de biliyordu. Tanrıların açığa çıkışı, sayıların Bir'den Çok'a doğru aralıksız açılımı ve fiziksel dünyanın matematiksel temellerine inmesiydi. Platoncu teurjiste göre doğa, ruhları Demiurge ile birlikte yaratıcılar olarak rollerine geri çağıran tanrıların maddi ifadesiydi.⁷⁹ Iamblichus'un monistik görüşünde, yaratılışın ortamı olan duyulur maddenin bile Bir'de kök saldığına ve kurtuluşumuz için gerekli olduğuna inanılıyordu. Iamblichus'un Platonculuğunun en karmaşık ve belki de en orijinal yönü onun ruh doktriniydi. Platon'un ruhu sayısal logolardan oluşan ortalama bir terim olarak tanımlamasına dayanarak Iamblichus, tanrıların ölümsüzlüğü ile yaratılmış yaşamın ölümlülüğü arasındaki ortalama olarak insan ruhları için eşsiz bir yer buldu. Teurjinin gerektirdiği gibi ölümlü yaşam bağlamı ve ortamı içinde kişinin ölümsüzlüğünü yeniden kazanması, ruhun tanrılaştırılmasının ritüel olarak somutlaşan bir dünya biçimini alması anlamına geliyordu. Bu nedenle teurjist için kozmojenezin bu ritüelleştirilmesi, kişinin bakış açısına bağlı olarak eşit derecede artan veya alçalan olarak tanımlanabilir. Bedenlenmiş ruhun bakış açısından, teurji, onun tanrısal erosunu alevlendirdi ve onu tanrılara yükseltti. Ancak bir kez yükselip ritüel olarak tanrıların şeklini alan ruh, onların kozmogonisine katıldı ve tanrısal bir biçimde dünyaya indi. Teurjik ritüeller, ruhun tanrıları kabul etme kapasitesine göre tasarlanmıştı, dolayısıyla ayinler, insan ruhlarının çeşitliliğini yansıtacak şekilde çeşitlilik gösteriyordu. Yine de, yoğun maddi olandan ruhsal olarak arıtılmış olana kadar tüm teurjiler, ruhun, tanrıyı kabul edip başka bir hayata başlayabilmesi için kendi "hiçliğini" tanımasını gerektiriyordu. Özetle bu, Iamblichus'un Platoncu teurji vizyonuydu, ama benzersiz miydi? Iamblichus'un teurjide nomina barbara ve asema onomata ile ilgili açıklaması ve aynı malzemenin gnostik ve majikal metinlerde kullanılması, gnostiklerin ve majisyenlerin teurjiyle aynı teknikleri ve malzemeleri kullanmış olabileceklerini düşündürmektedir. Birger Pearson'un, Iamblichus'un teorisinin Hristiyan (Dionysosçu) teurjisinin Platonik anlamda "teurjik" olamadığına dair önerisi, çünkü onun vahyedilmesi benzersiz bir tarihsel "olay" ile sınırlıydı ve özünde doğaya karşıydı. James Miller, doğanın ortadan kaldırılmasının Hristiyan teurjisine daha fazla netlik kazandırdığını ve kilisenin otoritesini güçlendirdiğini savundu. Aslında Hristiyan teurjisinin ekklesia'sı, pagan teurjisinin fiziksel kozmosunun yerini aldı. Bkz. J. Miller, *Measures of Wisdom: The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 461.

--- SAYFA 96 ---

Teurjinin Marslılar, Mısırlıların İncili ve Seth'in Üç Steli gibi gnostik metinlere uygulanması, başka türlü anlaşılamayan materyallerin "anlamlandırılmasına" yardımcı olur.⁸⁰ Pearson'un çalışması, Seth'in Üç Steli'nde anlatılan ritüelleştirilmiş yükseliş ve alçalma ile Iamblichus'un teurjik yükseliş ve iniş açıklamaları arasında paralellikler bulma konusunda verimlidir. De mysteriis'te.⁸¹ Ancak bunun bizi ne kadar ileri götürdüğünden emin değilim. Pearson'un işaret ettiği gibi, Iamblichus'un ruhun teurjideki yükselişi ve alçalışına ilişkin anlayışı kesinlikle benzersiz değildi,⁸² fakat Platoncu olmayanların, ritüellerini "ortodoks" bir Platonculuk bağlamına yerleştirmek, açıklamak şöyle dursun, yerleştirme konusunda Iamblichus kadar dikkatli olmaları pek olası değildir. Şüphesiz, gnostik, maji ya da Hermetik edebiyat ile Platoncu teurgistlerinki arasında bulunan paralelliklerin ve ortak terimlerin sayısı ne kadar fazla olursa, fikirlerin ve muhtemelen ritüel uygulamaların en azından çapraz döllelenmesini akla getirir. Ancak daha fazla kanıt olmadan bu ritüellerin aynı işleve sahip olup olmadığını bilmek mümkün değil. Iamblichean teurjisi durumunda, ritüel eylem asla ruhun uygun şekilde hazırlanmasından ve arınmasından ayrılamaz. Iamblichus'tan elde edilen kanıtlar, teurjik ayinlerin işlevinin, yaratılışın (iniş) ritüel taklidinde Bir'in ruhtaki erotik mevcudiyetini (yükseliş) uyandırmak olduğunu ileri sürmektedir. Bu teurjik kriterler bile gnostik materyalde bulunabilse de, tanrıların ve onun karşılığı olan ruhun çıkmazının anlatılamazlığına yapılan vurguyu bulamıyorum. Platonik terimlerle ifade edersek, "devasa" dürtümüzü söylemsel bilmeye bağlayacak açıkça tanımlanmış bir psikoloji olmadan, ruh kolayca ilahi gizemleri anladığını ve cennetsel bir statüye ulaştığını düşünmeye yönlendirilebilir. Iamblichus'un psikolojisi, ruhun insani kalmasını ve ruh tarafından gerçekleştirilse de ilahi eylemlerin tanrılara atfedilmesini sağladı. Onun görünürdeki ruhu küçültmesi ve ontolojik düzenlerin ayrılması, ruhun tanrılarla temasını kişisel çıkarlara dayalı söylemsel alışkanlıklardan korumaya yönelik pedagojik bir strateji olabilir. Gerçek olması için bu temasın ruhu tamamen değiştirmesi gerekiyordu. Plotinus'un ifade ettiği gibi: "sanki o [kahin] başka biri haline gelmiş ve kendisi değilmiş ve kendisinin sayılmıyormuş gibi ⁸⁰ Birger Pearson, Neoplatonism and Gnosticism'de "Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus' Conception of Theurgy" (ed. R.T. Wallis ve Jay Bregman; Albany: SUNY Press, 1992), 253-76. Patricia Cox Miller yakın zamanda nomina barbara ve asema onomata'yı Platoncu ve Stoacı dil ve dilbilgisi teorileri bağlamında incelemiştir. Teurjiyi tartışmasa da, onun çalışması, Pearson'ununki gibi, "anlaşılmaz" büyülerde saklı olan düşüncenin karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Bakınız, Classical Mediterranean Spirituality'deki "In Praise of Nonsense" (ed. A. H. Armstrong; New York): Crossroad, 1989), 481-505. ⁸¹ Pearson, "Teurjik Eğilimler," 260-62.

--- SAYFA 97 ---

Orada, ama O'na ait olmuştur" (Enn. 6.9.10.15-16). Benzer şekilde Iamblichus, teurjide ruhun "eski varoluşunu tamamen terk ederek bir yaşamı diğeriyle değiştirdiğini ve kendisini başka bir düzene verdiğini" söyler (Myst. 270.18-19). Ontolojik düzeylerin ayrılması ve ruha verilen sınırlar onun bu alışverişi gerçekten deneyimlemesini sağlamıştır.⁸³ Iamblichus'un Platonculuğunda, gnostik ya da büyü literatüründe farkına varmadığım insanlık durumunun aşağılanmasıyla özdeşleşme isteği vardır. Damascius'un arkadaşı Isidore, iddialı bir filozofla tanıştıktan sonra şöyle demişti: "Tanrı olacak olanlar önce insan olmalı!" Platoncu paedeia'nın merkezinde yer alan oudeneia, gnostiklerin inceltilmiş literatüründe ve hatta bazı Platoncuların yazılarında bir şekilde eksik gibi görünmektedir. Ancak Iamblichus'un Platonculuğunun kalbinde saklı olan şey, ölümlülüğün gizemi ve onun hiçliğiydi, çünkü Iamblichus'a göre ruhun ölümsüzlüğü, hepimizi dehşete düşüren ancak ölümlülüğümüz ve hiçlik deneyimimiz (oudeneia) yoluyla elde edilebilirdi. ⁸² Gregory Shaw 83 Krş. Enn 1.2.7.25-28: "O [insan] hayatını geride bırakacak ve başka bir hayatı, tanrıların hayatını seçecek: çünkü biz iyi insanlara benzeyeceğiz." Plotinus'un kendi inmemiş ruhu olarak tanımladığı şeyi, Iamblichus, teurjik ritüel bağlamında - insan hayatı karşılığında - alınmak üzere tamamen tanrıların malı olarak bıraktı. ⁸⁴ Damascius: Vitae Isidori Reliquiae (ed. C. Zintzen; Bibliotheca Graeca ve Latina suppletoria 1; Hildesheim: G. Olms, 1967), Epitoma Photiana nos. 227, 292.

--- SAYFA 98 ---

GNOSTİKİZMDE RİTÜEL John D. Turner Nebraska-Lincoln Üniversitesi Temel pratik bağlamından ayrılmış bir eylem olan ritüel, sembolik veya semiyotik bir karakter taşır. Genellikle grup oluşumunu ve sosyal dayanışmayı teşvik etmeye ve türün üyeleri arasındaki anlayışı müzakere etmeye hizmet eder. Bu tür eylemler, insan dışı ya da insanüstü bir şeye yönelmenin sinyali verdiğinde dinsel; aslında insani bağlamdan uzaklaşma eyleminin fazlasıyla toplumsal bir işlevi vardır. Genellikle bu şey kutsal olarak tanımlanır; güçlü, karşı konulmaz, görkemli, görkemli, büyüleyici olarak deneyimlenen bir şey. Bu deneyim, tehditkar ve çekici şeylerin (bir yanda acı, tuzağa düşme, dışlanma, ölüm ve kısırlık, diğer yanda beslenme, özgürleşme, dahil olma, yaşam ve cinsellik) yan yana gelmesiyle sembolik olarak tasvir edilir; güç gösterilerinin yanı sıra itaatkârlık jestleriyle; ve karanlığın ve ışığın, örtme ve açığa çıkarmanın, istikrar ve hareketin, ses ve sessizliğin ani değişimleriyle. Bu yarı dil, bunların üstesinden gelmek için kaygı durumlarına işaret eder ve yaratır ve izolasyon ve terk edilme korkusundan dayanışmanın kurulmasına ve statünün güçlendirilmesine yol açar. Ritüel, sıradan günlük deneyimin ilgisizliğini odaklanmış aktiviteyle değiştirerek kriz durumlarının üstesinden gelmeye yardımcı olur. Her ne kadar dini ritüel büyüyle sınırlı olsa da (ilahi onay dışında belirli bir sonucun kurtarıcı olmayan zorlaması anlamında), özellikle bir birey tarafından bilinçli olarak uygulandığında, birincil karakteri sosyal ve kolektiftir, genellikle geleneksel sosyal iletişim çerçevesine katılmanın bir yoludur ve en güçlü nedeni, daha büyük bütünden izolasyon korkusudur.¹ Her ne kadar hem gnostikler hem de Platoncular bu bütünleşme ve refah duygusunu öncelikle kavramsal araçlarla (metinlerin yorumlanması ve yorumlanması) aramış gibi görünseler de gelenekler, analogi, tartışma, spekülasyon ve mitsel anlatının kullanımı - aynı zamanda hem bireyler hem de gruplar olarak ritüel faaliyetlerle, tekrarlanan davranış kalıplarıyla da meşgul oldular. 1 Burada W. Burkert tarafından verilen ritüelin takdire şayan kısa ve öz tanımını başka sözcüklerle aktardım, *Greek Religion* (çev. J. Raffan; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), 54-55.

--- SAYFA 99 ---

Gnostikler, kurtuluşun ruhun veya içsel kişinin bedensel alemde nihai olarak kurtarılması ve bunun yanı sıra onun ilahi dünyadaki başlangıç noktasına yükseliş olduğu fikrini Platoncularla paylaşırlar. Platon'un örneğinden sonra, Plotinus ve Porphyry zamanına kadar pek çok Platoncu bu yükselişi karakterize etmek için gizem dinleriyle ilişkili vizyoner terminolojiyi kullanabildi, ancak bu dönemde bunun ritüel araçlarla gerçekleştirildiğine dair hiçbir kanıt yok. Ancak Plotinus'un zamanından sonra pek çok Platoncu, teurji olarak bilinen, bedenlenmiş ruhların, doğal dünyayı bilgilendiren ilahi lovgoi ile sempatik bir rezonansa getirildiği bir ritüel biçimini benimsedi; ilahi güçler, uygulayıcının ruhunun hem bu yaşam boyunca hem de nihai yükselişi sırasında yükselişine yardımcı olmak amacıyla, bedendeki ve diğer fiziksel nesnelerdeki ilahi kaynaklarını açığa çıkarmak amacıyla saflaştırılmış ruhlar biçiminde fenomen dünyasına girmek için çağrıldı.² Bu geç Platoncu teürjik ritüelin açıkça tersine, aynı dönemin gnostik kaynaklarında sunulan kurtarıcı ayinler, daha tipik olanın sembolik canlandırmaları olarak görünmeye devam ediyor. Neopisagorcu ve Plotinusçu amaç, bu kaynaklarda psişik ve ruhsal kozmosa oldukça olumlu bir değer biçildiği görülse bile, her ruhu fiziksel dünyadan tamamen çıkarmaktır. Bu makale, orijinal ve sapkınlıklara ilişkin çeşitli gnostik kaynaklarda anlatılan veya ima edilen ritüel eylemleri incelemekte ve uygun olduğu yerde, bunların Platonik doktrin ve ritüelle ilişkileri hakkında yorum yapmaktadır. Bunlar, arınma ayinlerini, törenleri, kutsal törenleri, kutsal yemeği, kutsal evliliği, cinsel kutsallığı, ritüel sözel performansları ve hem bireysel hem de grup çabalarındaki yükseliş ve tefekkür uygulamalarını içerecektir. Makale çoğunlukla Sethian ve Valentinianus kaynaklarına odaklanacak ve yeri geldiğinde başka materyaller de eklenecek. Gnostiklerin uyguladığı ve çoğunu Hristiyanlarla paylaştıkları ve bazen de onlardan türedikleri ritüeller, yıkanmak, merhem sürmek, kıyafet değiştirmek, yemek yemek ve yemeği paylaşmak, uyanınca ortaya çıkan ve cinsel ilişkiye girmek gibi oldukça basit, gündelik eylemlerin sembolik bir ortam ve söyleme aktarılmasının sonucudur. Gnostiklerin ana meşguliyeti yabancılaşma, izolasyon ve statükonun büyüünün bozulması deneyiminin üstesinden gelmek gibi görünüyor ve onlar da, diğer gruplar gibi, normalde oldukça yaygın olan bu eylemleri, bu yabancılaşmanın üstesinden gelme ve bir anlam elde etme gücüne sahip olan ayinlere yükselttikleri bir dizi ayrıntılı mit geliştirdiler. 3). Iamblichus (Myst. 5.26.9-18), etkisi tamamen tanrılara bağlı olan duanın aşamalarını anlatır: ilahi olanla ilk temas ve tanışma, ortak bir zihinsel bağ kurma, ilahi hediyeler için dilekçe ve son olarak tarif edilemez birliğin "mühürlenmesi". 84 John D. Turner

--- SAYFA 100 ---

kişisel dönüşümün ve daha büyük bir bütünle bütünleşmenin gerçekçi canlandırmaları yoluyla dayanışma ve özgünlüğün sağlanması. Agnostik olmayan Platonistlerle karşılaştırıldığında, onlar bu sıradan eylemlerin daha geniş bir kapsamını sembolik canlandırmalara tabi tuttular; bunun nedeni şüphesiz Yahudilik, Hristiyanlık ve gizemler gibi kendilerinin bildiği diğer dini hareketlerden bu tür canlandırmaların çoğunu miras almaları veya basitçe pek çok gnostiklerin zaten bu hareketlerin taraftarı olması ve yalnızca sembolik kaynaklarının yenilikçi bir keşfiyle onlara gnostik bir dönüşüm uygulamalarıydı. Çeşitli kesimlerden Yahudiler ve Hristiyanlar kadar gnostikler için de, bütünleşme ve dayanışma duygusunun (kişisel, toplumsal ve kozmik) kaybı ve yeniden kazanılması iki temel mitle ifade ediliyordu. Bunlardan biri, insan ruhunun, kanatlarını kaybetmiş bir kuş gibi, doğal unsuruyla doğrudan bağlantısını kaybederek yere düştüğü yüksekten baş döndürücü bir düşüş efsanesiydi; geri dönüş için tek umudu yeni bir çift kanat edinmekti; bu görev, yeni ortamının baştan çıkarıcı koşulları tarafından sekteye uğradı ve bu da hedef bulma içgüdüsünün kademeli olarak unutulmasına yol açtı. Diğer temel mit, tüm insanlığın sözde nihai, biseksüel atası olan, erkek ve kadın olarak ikiye ayrılma ilkel deneyimini yaşayan, böylece temel bir yabancılaşma krizi ve ilahi imgenin kaybı ve bu ayrılığı iki cinsiyetin yeniden birleşmesi yoluyla iyileştirme ihtiyacı yaratan ilkel androjen hakkındaydı. Bu efsane son derece yaygındı. Platoncular bunun bir versiyonuna, Aristofanes'in Platon'un Sempozyumu'ndaki Eros'a dair ünlü methiyesinde sahipti; bu versiyon, Zeus'un orijinal insanları ayırıp zayıflatmasını, onların yeniden birleşme dürtüsünü yaratmasını tasvir ediyordu.³ Yahudiler ve Hristiyanlar, Yaratılış 1:26-27'yi, cinsiyeti tamamen aşan Tanrı'nın gerçek suretinde yapılmış, ayrı bir erkek ve dişi (Yar. 2:21-22). Bu bölünme ve yabancılaşma mitleri, bildiğimiz gnostik ritüellerin çoğunun, özellikle de vaftiz, tören, vaftiz ve kutsal evlilik ayinlerinin temelini oluşturur. Bu ayinler bu yabancılaşmayı tersine çevirmeye hizmet eder: Ruh kanatlarını ve yön bulma içgüdüsünü yeniden kazandığında, bu artık bir Gnostisizm Ritüeli olmaktan çıkar. 189d-191a: "Çünkü başlangıçta üç erkek ırkı vardı, şimdiki gibi erkek ve dişi değil, aynı zamanda her ikisinin de doğasını paylaşan üçüncü bir ırk vardı, adı günümüze kadar ulaşmış ama yaratık değil. Çünkü o zamanlar bir androjen vardı, tek bir tür ve hem erkek hem de dişi tarafından paylaşılan bir isim... onların güçleri ve dinçlikleri muhteşemdi ve kibirleri harikaydı... Zeus bunu düşünerek şöyle dedi: 'Bana öyle geliyor ki bunların insanlar hem hayatta kalabilir hem de zayıflayarak taşkınlıklarından kurtulabilirler; onları ikiye bölmeyi öneriyorum, böylece daha da zayıf olacaklar.' ... bunu söyledikten sonra insanları ikiye böldü... çünkü doğaları ikiye bölünmüştü ve her biri diğer yarısıyla birleşmeyi arzuluyordu. Orijinal çift cinsiyetli birlik ve onun üstünlüğü, ilahi kıskançlık, bölünme, buna eşlik eden zayıflık ve yeniden birleşme dürtüsü temaları gnostik düşünceye geri dönüyor.

--- SAYFA 101 ---

esir. Tanrı'nın ilk imajı yeniden kurulduğunda, insan artık bölünmez - en temel ayrım olan erkek ve kadın ayrımıyla bile.⁴ Bu dört temel ritüelden vaftiz, kökenleri tekrarlanabilir arınma ve arınma eylemleri alanında yatsa da, kişinin kusurlu geçmişinden ilk kopuşu ve yeni bir yeniden birleşme durumuna giriş olarak yalnızca bir kez uygulanan - ancak her zaman olmasa da - genel olarak bir başlangıç töreni gibi görünürken, diğer üçü tekrarlanabilir eylemler gibi görünüyor. Kişinin bu yeniden birleşme konusundaki farkındalığının kutlanması ve yoğunlaştırılması. Vaftizle yakından ilişkili olan, ilk Hristiyan metinlerinde sıklıkla vaftizin bir postlütü olarak ele alınan vaftiz ve tören eylemidir; aslında vaftiz ve vaftizin her ikisine de "mühürler" deniyordu; bu, kişinin yeniden doğduğunu ve Tanrı'ya ait olduğunu işaret ediyordu. Bu ayinler çoğunlukla tekrarlanamayan inisiyasyon eylemleri gibi görünse de, kutsal yemek olan Efkariya, çoğunlukla vaftizi takip etse de tekrarlanabilirdi. "Gelin odası" olarak bilinen kutsal evlilik, kökenleri İncil'deki metaforlara dayanmasına rağmen, tuhaf bir şekilde gnostik bir ritüel gibi görünmektedir; genellikle eskatolojik bir referansa sahip olmasına rağmen, özellikle açıkça cinsel bir kutsallık olarak yasalaştırıldığında tekrarlanabilir hale gelebilirdi. Bu büyük ritüellerin yanı sıra, gnostikler konuşmanın ritüel kullanımını, özellikle dua formüllerini (doksolojiler, aretalojiler, dilekçeler vb.), ilahileri, aretalojileri, tanıma formüllerini ve vecd edici ifadeleri (ilahiler, güç heceleri, anlam ifadeleri vb.) paylaşırlar. Özellikle ilgi çekici olan, tefekkür, ileri görüşlü yükseliş törenidir; Her ne kadar her ne kadar bu, izole edilmiş bireylerin uygulaması olarak düşünülse de, sadece Hermes Trismegistus'un adanmışları arasında değil, aynı zamanda özellikle Seth'li gnostikler arasında da bir ayin statüsü kazanmıştır; bunun nedeni muhtemelen başlangıçta vaftiz bağlamında geliştirilmiş olmasıdır. Kolayca belirli ayinler olarak nitelendirilemeyen diğer ritüel davranış biçimleri, bir bireyi veya topluluğu normdan açıkça ayıran, çoğunlukla gizli türden olan, oruç tutmayı, münzevi geri çekilmeyi, bekarlığı veya görüntülerin, heykellerin ve kült yapılarının dikilmesini içeren belirli açık yaşam tarzlarını içerebilir. 86 John D. Turner 4 Bu efsane ve Galyalılar 3:8'deki Pavlus'un vaftizle yeniden birleşme formülüne uygulanması için bkz. W. Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christian," HR 13 (1974): 165-211. Meeks'in (188 n. 102) alıntı yaptığı referanslar arasında Marcosians apud Irenaeus Haer de vardır. 1.18.2 = Epiphanius Tavası. 34.16.4-5; Naasenes apud Hippolytus Ref. 5.7.7-15; Ap. John, BG 8502, 27,20-25 = NHC III,1 7,23-8,5; NHC II,1: 5,5-14; Gos. Phil., şifre; Simonians ve Hippolytus Ref. 6.18; Örneğin. Soul, NHC II,6 127,24; Hippolytus'ta bulunan paradoksların listesi Ref. 6.17.3 ve Thund., NHC VI,2 13,16-14,5 || Orijinal Dünya, NHC II,5 114,7-16 || Hip. Arch., NHC II,4: 98,11-17. Genel olarak bkz. Jacob Jervell, Imago Dei. Nesil 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT NS 58; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 161-65.

--- SAYFA 102 ---

Çeşitli ilişkili ayinler için temel önem taşıması ve gnostik metinlerde yaygın olarak tasdik edilmesi nedeniyle, bu incelemeye çeşitli gnostik gruplar tarafından uygulanan vaftiz ayiniyle başlıyorum. 1. Vaftiz 1.1. Sethian Vaftizi Nag Hammadi kütüphanesindeki Sethian gnostik incelemeleri yalnızca aşkın dünyaya ve onun içeriğine dair çok sayıda vizyona ilişkin açıklamaları değil, aynı zamanda vaftizlere, yıkanmalara, yağlamalara ve mühürlenmelere ilişkin çok sayıda referansı ve oldukça sabit bir dizi ilahi varlığa değinen veya onlara yönlendirilen çeşitli dualar, doksolojiler ve ilahilerin sayısız örneğini içerir. Bu tür göndermeler genellikle, özellikle Mısır İncili, Adem'in Kıyameti, Melkisedek, Zostrianos, Yuhanna'nın Apocryphon'u ve Trimorfik Protennoia'da bulunan dörtlük, hatta ilahi pasajlarda görülür. Görünüşe göre bunlar, metinlerin sıklıkla "Beş Mühür" terimiyle tanımlandığı bir tür vaftizi içeren bir dizi ritüel eylemden bahsediyorlar. Beş Mühür hakkında en fazla ayrıntıyı sağlayan Seth metinleri Mısırlıların İncili ve Trimorfik Protennoia'dır, ancak bu Beş Mühürün kesin ritüel karakterini ortaya çıkarmazlar, bunun sonucunda da ritüelin, ona yönelik oldukça imalı imalardan yola çıkarak yeniden yapılandırılması gerekir. Metinlerde ayinle ilgili başlıklar bulunmamaktadır. Vaftiz, erken Hristiyan dünyasında son derece iyi kanıtlanmış bir ayindir; burada vaftiz ve bu ayini oluşturan çeşitli sembolik eylemlere genellikle "mühürler" adı verilir. Yani temel bilmece "beş" teriminin anlamıdır: Beş kez gerçekleştirilen tek bir eyleme, örneğin Hristiyan vaftizinin tipik üçlü daldırmasının aksine beşli bir suya mı atıfta bulunur, yoksa ayini oluşturan beş ritüel eyleme mi, yoksa bazı gizemli aşkın beşli isimlere mi (Trimorphic Protennoia NHC XIII 49,28-32) veya çok uzun zamanlara (Apocryphon) mı atıfta bulunur? John NHC II 6,2-10)?5 Metinler bize bunu anlatmıyor. Gnostisizm'de Ritüel 87 5 Ana pasajlar şunlardır: Gos. Örneğin. (III,2 65,26-68,1'deki dualar dizisi ve IV,2 59,13-29; III,2 49,22-50,17; 53,12-54,11; 55,16-56,3; 61,23-62,13'teki doksolojiler); Kıyamet. Adem (on üç krallığın görümleri, V,5 77,27-82,19 ve 82,19-85,31'deki sonuç bölümleri); Melch. (IX,1 5,17-6,10 ve 14,16-18,7'deki Gamaliel ve Melchizedek'in aretalojileri sırasıyla); Zost. (özellikle NHC VIII,1 5,11-7,22; 15,1-21; 47,1-63,9); Ap'nin Pronoia ilahisi. John (II,1 30,11-31,25); Kırp. Korumalı. (ara sıra aretalojik pasajlar boyunca ve özellikle XIII,1 48,15-35'in okunmasında ve diğer daha açıklayıcı pasajlarda, örneğin 36,5b-7a; 37,1b-3a; 37,35; 41,21b-24a; 45,12b-20; 46,16-19a; ve 48,üst-48,12a). Çoğunlukla bir çeşit vaftize atıfta bulunan "Beş Mühür" terimi Ap. John II,1 31,24; IV,1 49,4; Gos. Örneğin. IV,2 56,25; 58,6; 58,27-28; 59,27-28; 66,25-26; 74,16; 78,4-5; III,2 55,12; 63,3; 66,3; Bruce'un başlıksız incelemesi 32,10 [Schmidt-MacDermot]; ve Trim. Korumalı. XIII,1 48,31; 49,27-28; 47,29; 50,9-10).

--- SAYFA 103 ---

Karşılaştırma yapmak gerekirse, normal Hristiyan vaftiz ayini en az dört prosedür içeriyordu: dış giysilerin çıkarılması ve şeytandan vazgeçilmesi, tüm giysilerin çıkarılması ve yağla yağlanması, vaftize daldırma ve yeniden beyaz giysilere bürünme; çoğu zaman bu, beşincisi olan Noelme ile desteklenirdi. 6 88 John D. Turner Bunlarla ilgili temel çalışma, J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal Séthien* (BCNHE 2; Québec: Presses de l'Université Laval, 1986). Beş Mühür'ün Sethi ayini (atılış, Yaşayan Suda vaftiz, tahta çıkma, yüceltme ve Trim. Prot. 48,15-35; 45,12-20'deki aydınlanma), kendi içinde tamamlanmış ve kurtuluşa etkili görünüyor. 2 En'dekilere benzer eylemleri içerir. 22 (dünyevi giysilerin çıkarılması, meshedilmesi, yatırım yapılması, aydınlatılması) ve T. Levi 8:2-10 (rahip ve kral olarak yatırım yapılması, meshedilmesi, yıkanması, beslenmesi, içilmesi, daha fazla yatırım yapılması ve taç giydirilmesi). T. Levi 18:6-7'de, eskatolojik rahibin gelişyle birlikte, bilginin ışığını yayan bir yıldız yükselir, Baba'nın Sesi göksel tapınaktan çıkar ve anlayış ruhu suda onun üzerinde durur. Bu motiflerin İsa'nın vaftiziyle ilgili özet anlatımlardaki benzerlikler açıktır. Benzer vaftiz motifleri Süleyman'ın kasidelerinde de görülür (11:7-16: Canlı Su içmek, çılgınlıktan kurtulmak, ısıltı ve aydınlanmaya yatırım yapmak; 24:1-5: Mesih'in üzerindeki güvercinin sesi ve uçurumların açılması). Seth Beş Mührü'ndeki eylemlerin sırası, Kurt Rudolph, *Die Mandäer*, cilt 2: *Der Kult* (FRLANT NS 57; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 88-89 tarafından özetlendiği gibi Mandaeen Maßbuta'da da neredeyse kopyalanmıştır: atama, "Ürdün'e giriş", üçlü kendini daldırma, rahip tarafından üçlü daldırma, üçlü imza su, üçlü içki, taç giyme veya çelenk sunma, ilahi isimlerin anılması, ritüel el sıkışma (kuSta) ve "Ürdün"den çıkış. Bu vaftiz malzemelerinin çoğu gibi, Set'in vaftiz malzemeleri de sürekli olarak kurtarıcının (Şet veya Logos olarak İsa) dünyaya inişini, vaftizin suya veya kaos dünyasına inişyle ve vaftiz edenin sudan veya dünyadan ışığa doğru vizyoner yükselişini vaftiz edenin bir tür kraliyet tahta çıkışıyla bağlantılı hale getiriyor gibi görünüyor. Yeni Yeni Antlaşma'daki çeşitli kristolojik ilahilerin benzer modeli, böyle bir vaftiz ortamına karşı da görülebilir (örneğin, Fil 2:6-11; Sütun 2:9-15; Yuhanna 1:1-16). 6 İkinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde Hristiyan vaftiz ritüeli (bölgesel farklılıklarla birlikte) yaklaşık olarak aşağıdaki eylemler dizisinden oluşuyordu (belirli bölgelerde iki günlük oruç ve karanlıkta gerçekleştirilen ayinle sonuçlanan tüm gece nöbeti gelir): (1) günahattan ve Şeytan'dan feragat (daha sonra kollar uzatılarak ve batıya doğru bakılarak konuşulur), bazen dış giysilerin çıkarılması, çul veya keçi derisi üzerinde kefarete ayakta durma ile birleştirilir ve vaftiz öncesi zeytinyağıyla yağlama (bir şifa hareketi) ve alnın üzerine haç şeklinde işaret (ya bir tür şeytan çıkarma ayini olarak ya da Kutsal Ruh'un epiklesisi olarak); (2) isteğe bağlı olarak alnına yağ sürülerek bir işaret, ardından aday çıplak soyunur (adaya Adem ile Havva'nın bahçedeki ilkel çıplaklığını hatırlatır; vaftizhanenin olduğu durumlarda soyunma, Cyril'in kutsalların kutsalı olarak adlandırdığı iç odaya girişten sonra gerçekleşir); (3) isteğe bağlı olarak tam bir vaftiz öncesi meshetme yağ; (4) "İsimlerin" anılmasıyla birlikte suya daldırılarak yapılan su vaftizi

--- SAYFA 104 ---

Sethian metinleri, belki de diğer gnostik grupların külliyyatında olduğundan daha büyük bir derecede, vaftiz ayinini tam aydınlanmaya ve dolayısıyla tam kurtuluşa yol açan bir dizi vizyoner deneyim olarak kavramaları açısından alışılmadık bir durumdur. Aslında sıradan insanlar tarafından gerçekleştirilebilecek ritüel eylemlere yapılan göndermelere rağmen, törenin önemi öncelikle manevi düzlemde yatıyordu; bu, birinci yüzyıl boyunca Hristiyan ve muhtemelen Hristiyan olmayan vaftiz çevrelerinin karakteristik özelliği idi. Sethian vaftiz suyunun göksel bir doğaya sahip olduğu, ışık veya aydınlanmayla özdeş bir Yaşayan Su olduğu anlaşıldı. Her ne kadar daha önceki Sethian incelemelerinde bu ayinin genellikle "kabullenildiği" söylene de, daha sonraki incelemeler, dışsal ritüel eylemler aracılığıyla - veya bunlardan bağımsız olarak - hayata geçirilebilecek, kendi kendine gerçekleştirilebilen bir tefekkür tekniğini tasvir ediyor. Normalde ritüel eylemlere gönderme yapan "vaftiz", "daldırma", "soyunma", "giyinme", "soyunma", "giyme", "mühürleme" ve benzeri terimler aynı zamanda zihinsel dönüşüm eylemlerini, kavramsal iyileştirmeyi ve psişik ve duyuşal deneyim dünyasından soyutlamayı, önceki davranışsal eğilimlerden uzak durmayı, eski davranışsal eğilimlerin "öğrenilmesini" (genellikle üç yönlü) belirtir. ve daha sonra doğruya doğru konuşulan inanç sorgulamalarının onaylanması dahil); (5) sudan çıkma (vaftiz edenin kendisini parlak bir giysi giymiş olarak hayal etmesi); (6) isteğe bağlı olarak vaftiz sonrası vücudun çeşitli yerlerinin yağ veya mür ile yağlanması (Suriye ayininde yoktur ve bu nedenle muhtemelen ikincil bir ekleme); (7) rütbe (genellikle beyaz giysiler içinde, ölümsüzlük ışığının alındığını simgeleyen, Mısır'da çok sonraları taç giydirmeye desteklenen); (8) Batı kilisesinde, vaftiz sonrası başın rahip veya piskopos tarafından yağ veya mür ile yağlanması (ağlanması); ve (9) genellikle piskopos tarafından, alnın daha fazla yağlanması ve "mühürlenmesi"ni de içerebilecek şekilde ellerin dayatılması. Bu eylemlerden herhangi biri, meshetmeler (vaftizden önce apotropaik olarak düşünülür, vaftizden sonra onay olarak düşünülür), ellerin dayatılması veya vaftizin kendisi "mühür" olarak adlandırılabilir. Elçilerin İşleri Thom'a göre yargılamak gerekirse. 26-27'de, sudan çıkış (Süryanice versiyon) veya kutlama (Yunanca versiyon) aynı zamanda Kurtarıcı'nın parlak görünümünü de içerebilir; Justin Martyr (1 Apol. 61.11-12) vaftiz yıkamasını "aydınlanma" (fwtismov) olarak nitelendirir. Bkz. J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology: its Origins and Early Development (Graecitas Christianorum Primeva 1; Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1962); Hippolytus Apostolic Tradition, bölüm 21, içinde Dix (Londra, 1937) ve Botte (Paris, 1946) tarafından yapılan baskılar; A.F.J. Klijn tarafından Süryanice "Yahya'nın Hayatı" ve diğer kaynaklardan yeniden oluşturulan eski Suriye ayinleri ("An Early Christian Baptismal Liturgy," Charis kai Sophia: Festchrift Karl Rengstorff [ed. U. Luck; Leiden: Brill, 1964], 216-28) ve E. C. Whitaker, Documents of the Baptismal Liturgy [Londra: SPCK, 1970]; The Liturgy of Baptism in the Baptismal Talimatları of St. John Chrysostom [CUA: SCA 15; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1967] içindeki metinlerin kullanışlı koleksiyonu. 50-54; P. F. Bradshaw, ed., Studies in Early Eastern Initiation [Alcuin/GROW Liturgical Study 8; Nottingham: Grove, 1988).

Bunu bir barış öpücüğü ve Efkariştiye takip edecekti.

--- SAYFA 105 ---

yeni benlik ve dünya algılarının benimsenmesi ve daha yüksek bir aydınlanma durumuna giriş. Böyle bir zihinsel dönüşümün, ayinin fiziksel ortamına ve ilişkili jestlerine katılırken veya bunlardan tamamen ayrı olarak öğretililecek ve uygulanabilecek bir tür gerçek kült ve ritüel praksisinin bireysel deneyiminden kaynaklandığını varsaymak doğaldır.⁷ Bu törenin, daha önceki Sethian incelemelerinde görüldüğü gibi, tek seferlik bir inisiyasyon mu olduğunu, yoksa tekrar tekrar uygulanıp uygulanmadığını bilmiyoruz; Daha sonraki incelemeler, açıkça tekrarlanabilir vizyon bileşeninin vaftiz ortamından kademeli olarak çıkarıldığına tanık oluyor. Kurtuluşun gelişini, ilahi anne Barbelo'nun bu dünyadaki üçüncü ve son tezahürüyle (ilk ikisi ilk çağlarda meydana gelir)⁸ çakışan bir şekilde tasvir eden daha eski Seth metinlerinde, Barbelo, bu tür soyunma, soyunma ve ona eşlik eden çıplaklık, din dışı cehalet durumundan ayrılmayı ve eşik durumuna girişi ifade eder. Bu noktada, inisiye ya da vizyon sahibi "ne o ne de odur, ama yine de her ikisidir" (V. W. Turner, "Betwixt and Among: The Liminal Period in Rites of Passage" in *Forest of Symbols* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967], 98), ne aydınlanmış ne de aydınlanmamış, ancak gerçek veya mecazi çıplaklık, alçakgönüllülük ve tevazu gibi eşik bir durumda yaşamaktadır. pasiflik, statü veya bilgi sahibi olma iddiası yoktur. İnisiyasyon "geçiş ayini"nin üçüncü aşaması, yani toplanma, yalnızca yeni bir farkındalık durumuna ve bu durumda yaşayan seçilmiş gruba dahil olmak değil, aynı zamanda düşman kozmik güçlerin yenilgisi ve kaosun çözülmesi gibi yeni bir kozmik durumun ortaya çıkışı anlamına da gelir. Sethian incelemelerinde, toplanmaya ilişkin tipik metaforlar, Pronoia'nın tüm üyelerini bir araya getirmesi veya düşünceli yükselişte "ayakta durması" ve gerçekliğin giderek daha yüksek seviyelerine asimile edilmesidir. Plotinus'un gözlemlediği gibi, bu tür dönüşmüş kişiler kendilerini yıldızlardan, hatta bizzat tanrılardan bile üstün görüyorlardı (Enn. 2.9 [33].9.43-60). 8 Seth'in kurtuluş planı, Baba, Anne ve Oğul'dan oluşan yüce üçlü etrafında merkezlenir: Görünmez Ruh, Görünmez Ruh'un İlk Düşüncesi olan erkek bakire Barbelo (Ennoia, Protennoia) ve onların çocukları, ilahi Autogenes (Hristiyan Sethi incelemelerinde Mesih olarak tanımlanır; yayınlanmamış bir makalede, "Bakire Erkek Oldu: Platonik ve Gnostikte Dişil İlke) Metafizik," Baba-Anne-Oğul terminolojisinin, Platon'un Tim. 48-52'de geliştirdiği Baba, Anne, Çocuk üçlüsünün bir uyarlaması olabileceğini, sırasıyla baba olarak aşkın Formları, anne olarak oluşun kabı ve hemşiresini ve çocuk veya yavru olarak fenomenal dünyayı oluşturan imgeleri temsil ettiğini göstermeye çalıştım. Kurtuluşun ana aracısı, Barbelo'nun alt dublörü Sophia'nın kürtağla alınan çocuğu Archon Yaldabaoth'un cahil eylemi yoluyla insan bedenlerinde ele geçirilen ruhsal maddeyi kurtarmak için çeşitli kılıklara bürünerek dünyaya inen Anne Barbelo'dur. Tipik olarak Barbelo dünyaya üç kez iner. İlk olarak, Archon'un fark etmeden psikosomatik bir insan kopyasına dahil ettiği, arketipik insan Adamas'ın imajını yansıtır. İkincisi, Arhont Havva'yı Adem'den ayırdıktan sonra, Anne (ışığın Epinoia'sı olarak) ilkel çifti aydınlatmak için iner.

--- SAYFA 106 ---

Beş Mühür adı verilen bir vaftiz ayini biçimindeki kurtuluş armağanı. Mısırlıların sözde İncili'ne göre, göksel Seth'in soyunu ("tohum") kurtarmak için dünyaya üçüncü ve son inişi sırasında, kendisi için "kutsal vaftizi kurmak" (İsa'nın açılış vaftizine bir atıf mı?) ve "kutsal vaftizi kurmak" için "bakire" ("erkek bakire" Barbelo), yüce tanrının ilahi Takdiri tarafından hazırlanan Logos'un doğurduğu bir bedenle donatılır. çarmıha gerilmesiyle on üç çağın güçlerini yenen İsa'ya. Trimorphic Protennoia'ya göre, Protennoia (Barbelo) Logos olarak üçüncü kez iner, Beş Mühür'ü verir ve sonunda İsa'yı giyer, onu çarmıhtan çıkarır ve onu ve tohumunu kutsal ışığa doğru taşır. Benzer şekilde, Yuhanna Apocryphon'unun (NHC II 30,11-31,25) daha uzun versiyonunu tamamlayan Pronoia aretalojisi, Pronoia (Barbelo) figürünün üçüncü ve son inişinde Beş Mühür verdiğini tasvir eder. Perde arkasındaki ana aktör, Sophia'nın, yani ilahi bilgeliğin daha yüksek, düşmeyen ikizi gibi görünen ilahi Anne Barbelo'dur. Pronoia ilahisinde ve Trimorfik Protennoia'da bulunan su, ışık, yükseliş ve iniş tasvirleri büyük ölçüde Helenleştirilmiş Yahudi bilgelik geleneğine borçlu görünüyor.⁹ Bu iki eser eski görünüyor ve muhtemelen ortak bir kelime dağarcığı ve mitolojik yapıyı paylaştıkları Johannine önsözyle çağdaş görünüyor; bu da bu eserlerin erken bir tarihini, belki de MS ikinci yüzyılın başlarını akla getiriyor. Seth vaftizini oluşturan ritüel eylemler, onların bilgi ağacından yemelerine neden olan ve oğulları Şit'i Tanrı'nın gerçek suretinde üretmelerini sağlayan Mısırlıların İncili Gnostisizm Ritüeli 91'dir. Seth, Archon'un fiziksel Havva'sının gayri meşru oğlu Cain'in soyundan gelen ahlaksız insanlık kitlesi arasında tehlikeli bir hayat yaşamaya mahkum, potansiyel olarak aydınlanmış insanlardan oluşan "sabit bir ırkın" babası olur. Onun üçüncü ve son kurtuluş eylemi, o ırkın çağdaş üyelerine, çağdaş Seth gnostiklerine, ilahi Logos'un, İsa'nın ya da Seth'in kendisinin biçimini alarak inmesidir. ⁹ Buna göre yüce Ayasofya, Söz'ün bir nehir gibi aktığı çeşme veya pınardır (çapraz başvuru Sir 15:3; 24:30; Philo, Fug. 195). O aynı zamanda kaynağı Tanrı olan diri su ile de eşittir (çapraz başvuru Özd. 16:22; 14:27; Cant. 4:15 ve Bar 3:12 ile Yer. 2:13; 17:13 [LXX]; Yuhanna 4:10; 7:38; ve Odes Sol. 11:5-9; 30:1-6). O, evrenin var olduğu Söz'ün Annesidir (Philo, Fug. 109), tüm yaratıkların annesidir (Philo, Tesniye 115-16). Onun suyunda vaftiz olmak gerçek Gnosis'i almaktır. Onun Sesi gerçeğin açığa çıkışıdır. Sethian incelemelerinde Barbelo ya da İlk Düşünce için geçerli olan aynı türden soy mitleri, 1 En. 10. yüzyıldaki Sophia'nın hikayesinde de yer almaktadır. 42 ve Bilgeliğin (veya Logos'un) insanlar arasında yaşayacak bir yer bulmak için aşağıya indiği, ancak ilk başarısızlıkla karşılaşınca yeniden yükseldiği veya yeniden denediği Johannine önsözü gibi diğer kaynaklar.

--- SAYFA 107 ---

(NHC III,2 ve IV,1). Burada, bu vaftiz, azizlerin görünmez gizli semboller yoluyla doğurtulmasını, "öldürülmesini" (Kıpti Hw!tb, IV 75,3-4; III 63,3-12'de Hw!tp, "uzlaşma") ve hem dünyadan hem de "on üç çağın tanrısı"ndan feragat edilmesini ve belirli kutsal, tarif edilemez bir varlığın çağrılan (ejpivklhto) varlığını içerir. Varlıklar Baba'nın ışığıyla birliktedir. Seth'in, ırkını Archon'un yıkıcı eylemlerinden (sel ve yangın) kurtarmak için ilkel dünyada ortaya çıktığı söylene de, Anne şimdi onu üçüncü kez gönderiyor. Çağın sonuna kadar bozulmaz ırkı koruyacak olan bazı ilahi varlıklar veya meleklerle birlikte ortaya çıktığında, "büyük Seth'in büyük adamları", Sethi incelemelerinin vaftiz bölümlerinde isimleri tekrar tekrar geçen çeşitli ruhsal varlıkların vizyonunu alırlar.10 Ritüel faaliyetlere dair kanıtlar bu metinde çoktur. NHC III 65,26-66,8'de, bozulmaz adam Poimael aracılığıyla, "yakarmaya [ejpivklhto]" layık olanların, bahar vaftizinde Beş Mühür'den11 feragat edenlerin [ajpotavxei"], onlara onlar hakkında talimat verildiğinde alıcılarını [paralhvmptore"] bilecekleri söylenmektedir. III 66,9-68,1'de vaftizin, Yaşayan Su "Yesseus Mazareus Yessedেকেus"u gerçekten var olan ebedi İsa, şu anda onun üzerinde ve içinde bulunan ve ona değişmezlik ve ışık zırhı bahşeden muhteşem isim olarak övdüğü uzun bir dua gelir. Henüz katlanmış haldeyken ellerini uzatan vaftizci, görünüşe göre sembolik olarak içsel ışığın kapsanmasını veya aydınlanma almış olanların çemberini tasvir ediyor ve vaftiz edilenin adına arındırılacağı adamı (İsa'yı?) diriltten adamı (Şet?) övüyor. Yaşam tütsüsünü (Kutsal Ruh?) alan vaftizci, şimdi Kurtarıcı ile azizlerin huzurunda yaşamak için onu "arhonların modeline göre suyla" (muhtemelen vaftizinin dünyevi suyu) karıştırdı. Burada ritüeli canlandırabilecek belirli jestlere ve sözel performanslara bir dizi gönderme vardır: feragat, yakarış, kutsal güçlerin isimlendirilmesi, yaşayan suya övgüsel dua, tütsü alma, elle yapılan jestler ve vaftizin kendisi. Bu eylemlerden herhangi birinin Beş Mührü kapsayıp kapsamadığını ve eğer öyleyse hangilerinin olduğunu söylemek zordur; 92 John D. Turner 10 Bunlar arasında şunlar yer alır: Yesseus Mazareus Yessedেকেus yaşayan su, Micheus, Michar ve Mnesinous, "gerçeğin pınarı"na veya "suların kapısına" başkanlık ederler, Seldao ve Elainos "dağa" (belki de Charaxiô [III,2 68,13], "değerlilerin dağı [İbranice rh']) başkanlık eder [Gk. ajxiw'n"]), Dört Işık Harmozel, Oroiael, Davithe ve Eleleth ile birlikte onların "rahipleri" Gamaliel, Gabriel, Samblo ve Abrasax ve son olarak kişinin vaftiz edildiği ilahi isme başkanlık eden Yoel. 11 Burada Beş Mühür beş feragat olarak yorumlanabilir, ancak bana pek olası görünmüyor.

--- SAYFA 108 ---

kesinlikle feragat, yakarış ve kolların uzatılması genellikle daha geniş kilisedeki vaftiz ayininin bir parçasıydı.12 Baştan sona, ritüel eylemler için pasif sesin kullanılması ve "talimat yoluyla" doğan azizlere çoğul atıfta bulunulması, içinde inisiyelerin ve görevlilerin olduğu bir topluluk ritüelinin yanı sıra önceden belirlenmiş eylem ve beyanlar geleneğini akla getirir. Dahası, Mısırlıların İncili'nin yalnızca sonucunun değil, tamamının bir ritüel veya ayinle ilgili işlevi olabilir. Kozmolojisinin sabit bir dizi varlığı çağrıştıran çeşitli aşamalarının tamamlanmasını noktalayan beş doksoloji (IV 59,13-29; III 49,22-50,17; 53,12-54,11; 55,16-56,3; 61,23-62,13) vardır.13 Bu doksolojik envanter, bir ayinle ilgili sabitliğe sahiptir. formül. Eğer "Beş Mühür" terimi başlangıçta beş katlı veya beş aşamalı bir vaftiz prosedürünü ifade ediyorsa, ritüelin her aşamasının uygulanması sırasında Mısır İncili yüksek sesle okunmuş olabilir: Kozmolojinin beş bölümünün her birinin okunmasından sonra vaftizci, Beş Mührün her birinin alındığını onaylayan bir yolu olarak bu doksolojiyi tekrarlamış olabilir. Vaftiz mühürleri ile aşkın dünyanın yapısı ve yerleşimine ilişkin tasvirler arasında benzer bir korelasyon Zostrianos'ta da görülür, ancak orada mühürlere açıkça dünyevi bir ortam yerine göksel bir ortam verilmiştir. Dahası, hem Mısır İncili'nde hem de Üç Biçimli Protennoia'da, nihai kurtuluş eylemi, Şit'in Logos biçiminde inişi ya da Logos'un "giyilen", yani İsa biçiminde görünen Mesih biçiminde inmesidir. Bu iki metinde ima edilen İsa'nın kurtuluşu kesinlikle Hristiyan etkisini yansıtır, ancak son derece polemik niteliğindedir, çünkü İsa Kurtarıcı olmak yerine kurtarılan kişi olur. Bu Seth kristolojik yeniden yorumu göz önüne alındığında, bu iki metnin mevcut biçimini yalnızca Hristiyan etkisine boyun eğmekten ziyade tepki olarak nitelendirebiliriz. Adem'in Kıyameti, kötü güçler tarafından kökeni bilinmeyen bir aydınlatıcı tarafından yürütülen üçüncü bir kurtarma görevini anlatan üç muhteşem adam tarafından Adem'e açıklanan bir rüya vizyonunu içerir. Onun kökenine ilişkin on üç görüş reddedildi; gerçekte o, seçilmişlerini aydınlatmak için çok eski bir çağdan geliyor. Aydınlatıcı ne doğumu ne de nesli deneyimler ve ötelerde beslenme, yücelik ve güç almaz. Gnostisizmde Ritüel 93 12 Bileşenler erken Hristiyan vaftiz ayinlerinde bulunanlara benzer; bkz. yukarı, not 6. 13 Bunlar Görünmez Ruh'u, Barbelo'yu, üç kez erkek olan Çocuk'u, erkek bakire Youel'i, Çocuğun Çocuğu Esephech'i ve Doxomedon aeon'u içerir. Melçizedek'in doksolojilerinde (IX,1 5,17-6,10; 14,16-18,7) benzer bir varlık kümesine başvurulmakta olup, orada Gamaliel tarafından ortaya çıkarılmış ve Melkisedek tarafından vaftiz edilirken telaffuz edilmiştir.

--- SAYFA 109 ---

ve sonra "suya (aşağıya) gelin." Aydınlatıcı, ilk önce dünyaya doğup sonra yazarın veya redaktörün kirli ve kaotik olarak gördüğü Ürdün'ün sularında vaftiz edilmez.¹⁴ Bunun yerine Aydınlatıcı, üç ölümsüz aydınlatıcı Yesseus, Mazareus, Yessedেকেus ve Yaşayan Su ile birlikte ikamet ettiği ışıktaki yukarıda kalır ve dünyada ilk kez kendi "doğumunda" veya vaftizinde değil, "tohumunu" vaftiz ettiği sırada ortaya çıkar. Bir noktada, meleksi varlıklar, kötü yaratıcının yazılı sözlerinden bağımsız olarak gerçeği dünyevi Sethian'lara getirecekler; bu gerçek, vaftiz sırasında suya inen logos'la evlat edinilen bir aydınlatıcı aracılığıyla kutsal vaftizle iletilen bir gerçektir. Bu nedenle, Yaşayan Su ile yapılan kutsal vaftiz ile Yaradan tarafından emredilen ve yaşam suyunu kirleten hizmetkarları tarafından uygulanan vaftiz arasında bir ayrım vardır. Trimorfik Protennoia, Yuhanna'nın Apocryphon'unda bulunan terminolojiyi anımsatan terminolojiyi kullanarak, Beş Mühür biçimindeki üçüncü soyuna verilen kurtuluşun başlatıcısını ve getiricisini Protennoia veya Barbelo, Görünmez Ruhun İlk Düşüncesi olarak tanımlar.¹⁶ Trimorfik Protennoia boyunca çeşitli noktalarda, Protennoia'nın üçlü inışı ve ortaya çıktığı çeşitli biçimler, yani Ses, Konuşma ve Söz olarak çizilen kavramlar aracılığıyla yorumlanır ⁹⁴ John D. Turner ¹⁴ Seth teogonisi ve kozmogonisinde, Barbelo'nun Görünmez Ruh'un düşüncesinin sadık bir yansıması olarak ortaya çıktığı aşkın ışıklı canlı su (krş. Ap. John NHC II,1 4,18-28) ile aşağıdaki karanlık ve kaotik sular arasında benzer bir ayrım korunur. Yaratıcının fiziksel kozmosu ilahi çağların soluk ve özgün olmayan bir yansıması olarak ürettiği Sophia (örneğin, Zost. NHC VIII,1 9,16-10,18; Hyp. Arch. NHC II,4 87,11-20 ve paraleller). Bkz. Hippolytus, Ref. 5.19.21 ve altında Justin's Baruch'ta. ¹⁵ Açıkça görülüyor ki, Aydınlatıcı hakkındaki bu on üç "doğum hikayesi", vaftizinde İsa'nın üzerine ruhun inışıyle ilgili daha önceki geleneklerin ışığında yeniden yorumlanıyor. Aşağıda Basilideanlar ve J. M. Robinson, "On the Gattung of Mark (and John)", Jesus and Man's Hope (Pittsburgh Theological Seminary'de 175th Anniversary Festival on the Gospels) Perspective 11.2 (1970): 99-129, özellikle 119-29'a bakınız. ¹⁶ Birbirini takip eden üç biçimde görünür: Birincisi, Baba olarak, üyeleri için göksel meskenlerin kurulmasına başkanlık eden ve bağlarını gevşetmek için kaosa inen, Görünmez Ruh'un İlk Düşüncesinin ilahi ama henüz ifade edilmemiş Sesi'dir. İkincisi, Anne olarak o, kötü güçlerin yönettiği eski çağı deviren ve yeni çağın şafağının habercisi olan Düşüncenin açık Konuşmasıdır. Üçüncüsü, Oğul olarak, sırasıyla daha düşük güçlerin kılığına bürünen, üyelerinin "çadırlarına" inip giren, İsa'yı giydiren, böylece onu çarmıhtan kurtaran ve Beş Mühür'ün göksel yükseliş ritüeli aracılığıyla üyelerini ışığa geri götüren, tamamen ifade edebilen Logos'tur.

--- SAYFA 110 ---

Seth vaftiz terminolojisinden: Ses'in, parlak ışık olarak nitelendirilen Canlı Suyun aktığı kirlenmemiş kaynak olduğu söylenir. 17 Beş Mühür, Yaşayan Suya beş kez dalmayı belirtmek yerine, içsel ruhu kaotik psişik ve maddi giysilerinden sıyırmaya ve onu parlak ışıkla yeniden giydirmeye hizmet eden beş aşamalı bir yükseliş ritüeli olarak yorumlanır. Ruh, ışıktan elbiseler giydirilir, tahta çıkarılır, Micheus, Michar ve Mnesinous tarafından Yaşayan Su pınarında vaftiz edilir, Babalık ile yüceltilir ve Dört Işık Kamaliel, [...]anen ve Samblo'nun hizmetkarları tarafından ışığa (belki de Dört Işık'a) kendinden geçer (XIII 48,15-35). Açıkçası, ışığa doğru kendinden geçme, Justin, Cyril ve diğer ataerkil yazarların bahsettiği vaftiz fwtismov'unun eşdeğeridir. Bu yükseliş töreninin beş aşaması, sezgisel olarak açık bir sırayı takip etmiyor gibi görünüyor (örneğin, 45, 13-20'de kişi şu sıraya sahiptir: yüceltme, tahta çıkma, göreve başlama, vaftiz ve Işık haline gelme). Gerçekten de, çoğu tarikat çıplak vaftiz uyguladığı için, kişi sırayı bekliyoruz: vaftiz, göreve atanma, tahta çıkma, yüceltilme ve nihai esrime (bkz. yukarıda, not 6). Trimorphic Protennoia'nın sonuç bölümünde, Beş Mühür, Protennoia'nın "üyelerine", "kardeşlerine" öğrettiği "Baba'nın tarif edilemez kutsal törenleri" ile eşitlenir. Beş Mühür'ün "Nous aracılığıyla tamamlandığı" söylenir. "Bu özel isimlerden" 18 Beş Mühür'e sahip olan kişi, tüm cehaleti ve karanlığı ortadan kaldırmış ve parlak bir ışık yakmış, cehaletten ve düşman arkontik güçlerin gücünden kalıcı olarak arınmış ve 17 Gnosis veya belki de Seth'in tohumu ile karşılıklı ikamet etme deneyimi yaşamıştır; bkz. Gos. Örneğin. III,2 56,4-13. Bkz. Görünmez Ruh'un Ap'de kuşatıldığı parlak ışık. John II,1 4,18-26 ve ayrıca Dört Işık'a verilen önemli yer. Yaşayan Meyveyi taşıyan Söz, bu Meyvenin, Yaşayan Sudan kaynaklanan ama şimdi aşağıdaki ruhta (yani psişik alemde) hapsolmuş olan Protennoia'nın "Ruh"una (yani onunla yakınlığı paylaşan gnostik "üyelerine") döktüğü Yaşayan Suya saygısını sunar. Beş Mühür'ün vaftiz ayini, kişinin cehaletin psişik ve somatik giysilerini çıkarmasını sağlayan göksel yükseliştir (çapraz başvuru Kol 2:11-15). Protennoia'nın başlangıçta erkeksi benzerliğini ortaya çıkardığı çağlar içinde Protennoia'nın üyelerini dönüştürür ve arındırır (XIII 43,20-25; muhtemelen Dört Işık'ı kuran Autogenes biçiminde) ve onları parlak ışıkla giydirir (48,7-14). 18 NHC XIII,1 49,29-30: TTe \nsfragis \nte neeiran ete nal ne. Kipti ilgi cümlecığinin ete nal ne mutlak anlamda kullanımı tuhaf görünüyor; belki de bir zamanlar Beş Mühür'e daha spesifik bir parlaklık sağlayan, şimdi kaybolmuş bir yüklemi vardı. Mevcut haliyle onun öncülü "bu isimlerdir", muhtemelen 48,15-35'te adı geçen varlıkların isimleridir. Bu ifadenin etkisi, Beş Mührü, bu manevi varlıkların, vaftiz edenlerin, koruyucuların, yatırımcıların, kendinden geçenlerin, yüceltenlerin, tahta çıkanların ve vaftiz töreniyle ilişkili diğerlerinin adlarının (ritüel) çağrılması ile özdeşleştirmektir.

--- SAYFA 111 ---

Protennoia, tüm üyelerini ebedi krallığında toplayana kadar. Burada Beş Mühür, iletilebilir doktrin ve belirli manevi varlıkların varlığını adlandırma ve deneyimleme yeteneği ile bağlantılıdır; bu, genel algı konusundaki bilgisizliğin ortadan kaldırılmasını ve olayları uygun bir şekilde görme biçiminin benimsenmesini (giyilmesini) gerektiren bir doktrindir. Ritüel bu sürecin dramatize edilmesi, Sethian miti ise onun anlatılmasıdır. Bu metnin vaftiz yükseliş ritüelini alan kişilere birinci çoğul şahıs olarak ve "kardeşler" olarak atıfta bulunması, göksel yükselişin bir gizemi olarak tasarlanan ve Gnosis'i (NHC XIII 48,33-34) ve tam kurtuluşu getiren köklü bir su vaftizi geleneğine sahip bir (Sethian) topluluğunu akla getirmektedir. Pek çok açıdan, vaftiz tasvirleriyle en çok dolu olan Sethian metni Zostrianos'tur, ancak mevcut kalıntılarda Beş Mühür'den bahsedilmemektedir ve tasvirler herhangi bir gerçek su ayininden ayrılmıştır. İlk altmış kadar sayfa boyunca, Zostrianos'un yükselişi sırasında en az yirmi kez vaftiz edildiği görülmüyor; bir kez havadar dünyada (ay'ın altındaki atmosfer), yedi kez aeons kopyalarında (gezegensel küreler), bir kez Göç'te (paroivkhsi", muhtemelen sabit yıldızların küresi) ve altı kez Tövbe'de, yani toplam on beş. Geleneksel Seth vaftizcileri ve arındırıcıları tarafından dört kez vaftiz edilir, her seferinde Dört Işık'ın her birinin seviyesinde bir melek olarak durur ve yine beşinci kez Autogenes seviyesinde durur, burada ilahi hale gelir ve Üçlü Erkek Çocuk seviyesindeki bir sonraki vaftizde, gerçekten var olur ve son olarak, bir süreliğine mükemmel hale geldiği Protophanes seviyesinde bir kez daha vaftiz edilir. Metnin parçalı durumu, vaftizlerin toplam sayısı veya bunların kesin önemi hakkındaki kesinliği engellese de, burada vaftiz, bir vizyonerin yükseldiği aşkın alemin her düzeyinin varlığına ve doğasına asimile olduğu süreç için bir metafor olarak yorumlanmıştır. Bir zamanlar ritüel bir referansa sahip olabilecek terimler artık yalnızca vizyoner yükselişin çeşitli aşamalarını ifade etme aracı olarak hizmet ederken, ruhsal olmayan insan kitlesinin dünyevi deneyimi "ölümle vaftiz" olarak kabul edilir (NHC VIII 131,2). Yuhanna Apocryphon'unda, Trimorphic Protennoia'da ve Mısır İncili'nde yansıtıldığı şekliyle Sethian vaftiz uygulaması bağlamında ortaya çıkmış, daha sonra orijinal bir su vaftizi uygulamasından kendi kendine yeten ve 96 John D. Turner'a dönüştürülmüştür.

--- SAYFA 112 ---

Yalnız bireyler ya da gruplar tarafından gerçekleştirilen, kendi kendine gerçekleştirilebilen tefekkür pratiği (Seth'in Üç Steli'nin NHC VII 126,31-127,22'de açıkça belirtildiği gibi). Belki de bu, Seth'in toplumsal su ayinleriyle birlikte ancak ondan bağımsız olarak gelişen vizyoner uygulamaların orijinal ama alternatif bir gidişatının yalnızca daha sonraki bir ifadesidir. Sethian'ın hem Platonizm hem de Hristiyan gnostik Sethianizm biçimleriyle karşılaşmasının doğasına ilişkin bilgi, bu bulmacanın çözülmesine kesinlikle yardımcı olacaktır. Suya dalma olarak vaftiz, özellikle doğal kozmosun altında yatan kaotik sularla sembolize edilen maddiyata dalmayı ifade ettiğinde olumsuz bir çağrışıma da sahip olabilir. Gnostikler, bu olumsuz çağrışımı, gnostik olmayan Hristiyanların uğradığı alt düzey vaftiz olarak değerlendirdikleri şeye uyguladılar. Adem'in Kıyameti (NHC V 84,4-85,30) ve Zostrianos (NHC VIII 131,2-5) gibi, Şem'in Açıklamaları (NHC VII 30,21-27; 37,19-38,6) aynı zamanda köleleştiren karanlık bir suda yapılan saf olmayan bir vaftizden de söz eder ve açıkça sıradan su vaftizine karşı bir polemiktir. Epiphanius'un (Pan. 40.2.6-8) Sethian'ların bir kolu olarak sunduğu Arkontikler, kilisenin vaftizini ve ayinlerini, aşağı seviyedeki yasa koyucu Sabaoth'tan kaynaklandığı gerekçesiyle tamamen reddederler; Vaftizden kaçınmak, Herkesin Her Şeyin Ana-Babasına dönüşünü mümkün kılan irfanı edinme ihtimalini arttırmaktır. 1.2. Valentinianus Vaftizi Valentinianus vaftiz uygulamalarına ilişkin ataerki anlatılar, Valentinianus vaftiz uygulamasının üç temel özelliği üzerinde hemfikirdir.19 Birincisi, Valentinianusçular arasında iki ayrı vaftizin varlığıdır. "Medyumlar" "normal" Hristiyan olana erişime sahipken, "pnömatik", Irenaeus ve Hippolytus'un "kurtuluş" adını verdiği ikinci bir ayin yoluyla ilahi olanla daha yakın temas kurabiliyordu. Irenaeus'un düşündüğü gibi standart, psişik vaftizin değerini düşürmek yerine, hem Nag Hammadi kaynakları hem de İskenderiyeli Clement'in Excerpta ex Theodoto'su gibi patristik kaynaklar medyumlara büyük ilgi gösteriyor. İkinci olarak, patristik anlatıların tümü bu ritüellerin kurtarıcı ayinler olduğu konusunda hemfikirdir ve üçüncüsü, vaftizi (belki de her iki vaftizi) günahların bağışlanmasıyla ilişkilendirirler. Excerpta ex Theodoto (76-86), ilk su vaftizini Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yapılan, psişik Hristiyanlara günah üzerinde güç veren, yeniden doğmalarına, saf olmayan ruhları kontrol etmelerine ve son zamanlarda evlilik şölenine girmelerine izin veren bir "mühürleme" olarak nitelendirir. Vaftiz, Exc.'in belirttiği gibi, kurtarıcı bilgiye erişim sağlar. 78 şunu belirtmektedir: 19 M. R. Desjardins'in ayrıntılı analizine göre, İncil Edebiyatı Derneği'nin 1987 Yıllık Toplantısında sunulan "Valentinianism'de Vaftiz" başlıklı bir makale.

--- SAYFA 113 ---

Vaftiz olana kadar Kaderin etkili olduğunu söylerler ama vaftizden sonra astrologlar artık gerçeği söylemezler. Bizi özgür kılan sadece yıkanmak değil, aynı zamanda kim olduğumuzu, ne olduğumuzu, nerede olduğumuzu, hangi yere atıldığımızı, nereye acele ettiğimizi, neyden kurtarıldığımızı, doğumun ne olduğunu ve yeniden doğuşun ne olduğunu bilmektir. Hippolytus'a göre (Ref. 6.41), Marcus, "kurtuluş" (ajpoluvtrwsi") adı verilen ikinci bir yıkama veya vaftizin Hristiyanlar için kendisi aracılığıyla mümkün olduğunu öğretmişti. Normalde önceden özel ve kapsamlı talimatlar gerektirirdi, ancak bir piskopos bunu ölüm döşegindekilere de uygulayabilirdi. Kurtarılmaya törenine giren herkes "mükemmel güce ve akıl almaz otoriteye" aitti ve artık günahtan etkilenmiyordu. Irenaeus'a (Haer. 1.21.2) göre, psişik vaftizin, tövbe amacıyla Vaftizci Yahya tarafından başlatıldığı ve görünür İsa tarafından günahların bağışlanması için başlatıldığı söylenir. Öte yandan, kurtuluş, mükemmellik amacıyla İsa'nın üzerine inen Mesih tarafından sağlanmıştır; bu, İsa'nın açılış vaftiziyle ilgili geleneklerin yaygın olarak benimsenmesinin bir başka örneğidir. gökler açıldı ve hem Ruh'u aldı hem de Tanrı'nın Oğlu olarak evlat edinildi (Ref. 6.35.5), İtalyan Valentinianus'un İsa'nın bedeninin psişik olduğunu, ancak Ruh tarafından vaftiz edilmesiyle pnömatik hale getirildiğini ve annesi Sophia'nın Logosu olduğu söylendiğini doğrular. Valentinianus'un başka bir vaftizin gerekliliğini desteklemek için İncil'deki imaları toplama eğilimi (örneğin, Luka 12:50; Matta 20:20) günahların bağışlanması vaftizle ve dolayısıyla tövbeyle, psişiklerle ve Yahya'nın ve görünen İsa'nın hizmetleriyle bağlantılıdır. İskenderiye'deki alıntı, Theodoto'dan alıntı (22.1), Valentinianus Hristiyanlarının erkek melek muadilleri, İsa'yı kendi vaftizinde kurtarmak için inen aynı ismin kefareti yoluyla vaftiz edilirler. Bu melekler "ölüler için", yani dünyevi Valentinianuslular için vaftiz edilirler ve onlara Sınır'dan Pleroma'ya geçmelerini sağlayan oğullarının adını verirler. Görünüşe göre vaftiz ayini ile bağlantılı olarak ellerin serbest bırakılması, kişinin meleksele muadili ile aynı isimle vaftiz edilmesine eşdeğer olan meleksele kurtuluşu bahşeder. Üçlü Risale için (NHC I 127,25), Valentinianus vaftizi kurtuluşa, yani ikinci vaftize eşdeğerdir ("daha önce bahsettiğimiz vaftizin aksine" tam anlamıyla vaftiz). Kurtuluş, kişi Teslis'in isimlerine olan inancını itiraf ettiğinde gerçekleşir ve bu huzur, aydınlanma durumuna girmekle eşdeğerdir, 98 John D. Turner

--- SAYFA 114 ---

ve ölümsüzlük; gelin odasıdır. Bu, her şeyden önce, yazarın topluluğu ile inananın iman itirafı karşılığında kendisi hakkında bilgi veren Baba arasındaki birliğin mührü olarak işlev gören ritüeldir. Philip İncili'ne göre, henüz yeryüzündeyken ruhsal dirilişi elde ederek mükemmelleşmek, Hristiyanların Ortadaki ölüm sonrası acıyı (mesovth") atlayıp doğrudan Baba'ya ve onun dinlenmesine ilerlemesini sağlar. Bu mükemmellik en az beş kutsal törenle mümkün olur.20 Vaftizde kişi eski benliğini soyunur ve ruhsal bir beden giyer; christism Kutsal Ruh'u bahşederek ruhsal veya pnömatik kişiyi yaratır; Efkariya da aynısını yapar, ancak şu sembolleri kullanır: Kefaret, muhtemelen tekrarlanan bir şekilde, bir yağ ayını, belki bir çeşit günah çıkarma veya aşırı ayin (Mandaean Masiqta gibi) veya belki de Batı (ama Suriye değil) kilisesinde gelenek olan vaftiz sonrası bir tören gibi görünüyor, gelin odası, kişinin Pleroma'ya son girişinin proleptik bir canlandırması gibi görünüyor, belki de bir ritüel öpücükle sembolize ediliyor (krş. Apostolik Anayasalarda barış öpücüğü ve Mandaean Maşbuta'da ritüel el sıkışma [kuSta]). Philip İncili (NHC II 67,28-30), bu beş kutsal töreni açıkça önem sırasına göre adlandırır, ancak bunların ayırt edici özellikleri çoğu zaman bulanıktır, belki de hepsinin birbirine bağlı olduğu anlaşıldığı için, Meeks'in gözlemlediği gibi, başlangıçta vaftizle bağlantılı olan motiflerin eğilimini gösterir. Bu motiflerin mitsel bağlamı da daha ayrıntılı hale geldikçe farklı ritüeller haline gelir.21 Böylece, Philip'in İncili'ndeki kutsal törenler için bkz. R. M. Grant, "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip", VC 15 (1961): 129-40; "Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi," TF 20 (1960): 35-38; Eric Segelberg, "Philip'e göre Kipti-Gnostik İncil ve Sakramental Sistemi," Numen 7 (1960): 189-200; Nag Hammadi'nin Kipti-Gnostik Metinleri," Studia Patristica V (ed. F. L. Cross; TU 80; Berlin: Akademie Verlag, 1962), 117-28; aynı zamanda, "The Gospel of Philip and the New Testament", The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of Robert McL. Wilson (ed. A.H.B. Logan ve A.J.M. Wedderburn; Edinburgh: T&T Clark, 1983), 204-12; D. H. Tripp, "The 'Sacramental System' of the Gospel of Philip", Studia Patristica, Üç Bölüm (ed. E. A. Livingstone; 3 cilt; Oxford: Pergamon, 1982), 1:251-60; Wilson, The Gospel of Philip, 17-23; Trautmann, "Organization communautaire et pratiques rituelles", Histoire et archéologie 70 (1983): 44-51; ve H. Green, "Ritual in Valentinian Gnosticism", JRH 12 (1982): 109-24, özellikle H.-Gaffron'un doktora tezleri. Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente" (Bonn, 1969) ve J.-M. Sevrin, "Pratique et öğretisi des sacrements dans l'Évangile selon Philippe" (Louvain, 1972). 21 "The Image of the Androgyne," 190-91.

--- SAYFA 115 ---

Philip İncili'ndeki bazı sözlerde (75,21-24; krş. 76,25-30) ışıklı giysi veya ışık bedeni hâlâ vaftizle bağlantılıdır, bazılarında ise ışıklı giysi, krismden (74,12-22) veya gelin odasından (78,5-9) etkilenir. Mesih'in vaftiz ve Efkariya'ya bizzat katılması (Son Akşam Yemeği'ni başlatarak) elbette bu kutsal törenleri özel bir öneme sahip kılmaktadır. Bu ayinler artan bir sırayla düzenlenmiştir (69,14-29), örneğin, vaftiz vaftizden üstündür (74,12-13), ancak vaftiz kefareti (69,25-26) ve Efkariya'yı (74,36-75,11) içerebilir, ancak en yüksek ayin gelin odasıdır (64,31-70,22).²² Bu örtüşme nedeniyle, bunların ayrı ayrı mı, yoksa bir arada mı kanunlaştırıldığını söylemek gerçekten mümkün değil. Görünüşe göre ilk üç ayinin (vaftiz, vaftiz ve Efkariya, muhtemelen tekrarlanamaz) aynı kabul törenine dahil edilmiş olması, kefareti ve gelin odasının bir tür ikinci vaftiz oluşturması (çapraz başvuru 75,1-2) ve tekrarlanma kabiliyetine sahip olması muhtemeldir. Desjardins'e göre,²³ Noelle pekiştirilen vaftiz (zeytinyağıyla yapılan "ikinci vaftiz"—73,17-18) aslında ölümsüzlüğü sağlar. Bu iki ritüelde arınma gözle görülür şekilde suyla, görünmez şekilde ateş ve ışıkla gerçekleşir (57,22-28). İsa vaftiz sırasında suyu arıtıp mükemmelleştirmiştir (77,7-9) ve Tanrı onu "boyamıştır" (63,25-30), ancak yine de birisinin Kutsal Ruh'u almadan su vaftizinden çıkması hâlâ mümkündür (64,22-31). Yani "ikisinde, ışıktaki ve suda vaftiz etmek uygundur. Şimdi ışık, krismdir" (69,11-13). Bu ikili vaftiz dirilişi (69,25-26) ve mükemmelliği sağlar: "Mesihlenen her şeye sahiptir. Diriliş, ışık, çarım, Kutsal Ruh ondadır; Baba bunu ona gelin odasında vermiştir" (74,18-22). Buna karşılık, bu diriliş, Efkariya'nın sağladığı manevi bedeni gerektirir (56,26-57,22; ayrıca bkz. 75,14-24). 69,14-70,4'e göre, Kudüs tapınağının sözde bir dizi kapalı odadan oluştuğu, kutsalın kutsalların kutsalını kuşattığı ve kutsalın da kutsalların kutsalını çevrelediği gibi, vaftiz de gelin odasında meydana gelen dirilişi ve kurtuluşu içerir. Buna karşılık, bu diriliş, Efkariya'nın sağladığı manevi bedeni gerektirir (56,26-57,22; krş. 75,14-24). Hem diriliş hem de vaftiz, kişi hâlâ hayattayken alınmalıdır (73,1-7); aynı şekilde 100 John D. Turner 22 So M. R. Desjardins, Sin in Valentinianism (SBLDS 108; Atlanta: Scholars Press, 1990), 95. Gos'ta vaftizin çok olumlu değerlendirilmesi olabilir. Phil. II 61,12-20; 64,22-31; 69,4-14; 73,1-8; ve 75,21-25, vaftizi, Noel ve özellikle de gelin odası lehine reddeden diğer materyallerin aksine, bu çalışmanın ilk katmanlarından birine aittir. 23 Valentinianizm'de Günah, 95-96; "Valentinianizm'de Vaftiz", 18.

--- SAYFA 116 ---

Gnostisizm 101'de Ritüel, gelin odasını burada, bu alemde alarak dirilişi gerçekleştirmez, başka yerde onu kabul etmek mümkün olmayacaktır (86,5-7). Hakikat çıplak olarak değil, kutsal tiplerde ve imgelerde görünür (67,9-11). Her kutsal tören, ayrılığın üstesinden gelerek birliği etkiler; Vaftiz, Efkaristiya ya da diriliş yoluyla, Mesih'in soteriolojik işlevi, ayrılıkları ölümle sonuçlanan (70,11-16), ancak yeniden birleşmeleri yalnızca bu dünyada kutsal ayinlerin yürürlüğe konması yoluyla gerçekleştirilen, kadın ile erkek arasındaki başlangıçtaki ayrılığın üstesinden gelmektir. Bir kutsal tören almak kişiyi bir Hristiyan'dan bir Mesih'e dönüştürür (67,27-27; bkz. Augustine, Homily on John 21.8: non solum nos christianos factos esse, sed Christum). Philip İncili ile uyumlu olarak, A Valentinian Exposition'ın (özellikle 41,21-38) ayinle ilgili ekleri, onu tanımlamasa da, sıradan Hristiyan vaftizinden farklı olan ikinci bir vaftizi açıkça ayırt eder. Philip'in İncili gibi, Valentinianus Sergisi de ilk vaftizi günahların bağışlanması olarak anlıyor, ancak etkisi ataerki kaynaklarda anlatılan "kurtuluş" veya ikinci vaftizle aynı gibi görünüyor: alıcıyı dünyanın dışına, çağa yükseltir. Her iki incelemede de ilk vaftiz, meshetme ve Efkaristiya ile bağlantılı görünüyor, ancak ikincisinin önemi azalmış gibi görünüyor. Kurtuluş ayinlerinden ve gelin odasından bir tür ikinci vaftiz olarak söz eden Philip İncili'nde, vaftiz töreni vaftiz töreninin merkezi parçası haline gelir ve komünyon ayini tamamen gölgede bırakır. Tıpkı Zostrianos incelemesinin Set'in vizyoner yükseliş uygulamasını bir dizi vaftiz, yıkama ve mühürleme olarak tasvir etmesi gibi, Philip İncili (69,4-14) sadece vizyon ve vaftiz arasında değil, aynı zamanda vizyon ve chrism arasında açık bir bağlantı kurar ve hem yeniden doğuş hem de ilkel androjen durumuna geri dönüş ile daha fazla bağlantı kurar: "Kutsal ruh aracılığıyla gerçekten yeniden doğduk, ama biz Bizler ruh aracılığıyla meshedildik. Doğduğumuzda birleştik. Hiç kimse kendisini ne suda, ne de ışısız bir aynada göremez. Bu nedenle ikisinde, ışıktaki ve suda vaftiz etmek uygundur. Philip İncili'ne göre, ayinler, katılımcının, katılımcının doğasına asimile olmasına vesile olur: 61 20 Bir kimsenin, onlara benzemediği sürece, gerçekte var olan şeylerden 22 herhangi bir şey görmesi 23 mümkün değildir. Dünyadaki 24 numaralı insanda durum böyle değildir: O, güneşi güneş olmadan görür; 25Gökleri, yeri ve diğer her şeyi görüyor. 26Ama kendisi bunlar değil. 27 Bu, gerçeğe oldukça uygundur. Ama siz (sg.) o yerden 28 şey gördünüz ve siz o şeyler oldunuz. Ruh gördün, ruh oldun. Mesih'i gördün, 31 Mesih oldun. Babayı gördün, baba olacaksın. 32 Yani [burada] görüyorsunuz 33

--- SAYFA 117 ---

her şeyi ve kendinizi [görmeyin], 34 fakat [orada] kendinizi görüyorsunuz ve 35 ne görüyorsanız o olacaksınız. 1.3. Gnostik Vaftizle İlgili Diğer Tanıklıklar Diğer birçok gnostik grup vaftizi uyguladı. Irenaeus'a göre (Haer. 1.23.5), Menander'ın müritleri kendi adına vaftiz edildiler ve yaşlanmazlık ve fiziksel ölümsüzlük biçiminde diriliş aldılar. İskenderiyeli Clement'e göre (Strom. 1.21.146.1-4), Basilides'in öğrencileri, önceki geceyi Kutsal Kitap okuyarak geçirerek Tybi'nin on beşinde (6 Ocak) kutladıkları İsa'nın vaftiz tarihini hesapladılar; Bu mezhebin, Ürdün Nehri'nde İsa'nın vaftiz aydınlanmasının (fwtismov") Epifani kutlamasıyla başlayan 365 günlük bir ders yılının bilinen ilk örneğine tanık olması mümkündür.24 Naasenes (Hippolytus, Ref. 5.7.19; 5.7.40; 5.9.18) vaftizi ruhsal bir doğum ("sudan ve ruhtan," Yuhanna 3:5) ve dünyaya giriş olarak anladılar. "gerçek kapı" olan İsa aracılığıyla ölümsüzlük (çapraz başvuru Yuhanna 10:9); "diri suda" (gökkubbenin üstündeki su) yıkanmayı ve "üçüncü kapıda" bir boynuzdan yağlanmayı içeriyordu.25 Agnostik Justin'in Baruch kitabı (apud Hippolytus Ref. 5.27.1-4), kötü yaratıma ait olan gökkubbenin altındaki su ile iyi'ye ait olan gökkubbenin üzerindeki canlı suyun fışkıran kuyusu arasında ayırım yapar. birincisinde psişik ve maddi yıkanma bulunurken, burada bilgelik suyundan içmenin bilgece metaforu vaftiz olarak yorumlanır,26 yine de Valentinianus'un ikili vaftizinde ve Adem'in Kıyameti'nde (NHC V 84,4-85,30; bkz. Zost. NHC VIII 131,2-5). 102 John D. Turner 24 Bkz. D. Vigne, "Enquête sur Basilide," Recherches et Tradition: Mélanges patristiques Offerts à Henri Crouzel, S.J. (ed. A. Dupleix; ThH 88, Paris: Beauchesne, 1992), 285-313. Basilidean Kristoloji, İsa'nın tutkusuna değil vaftizine dayanır; Hippolytus'a göre (Ref. 7.26.8-10), üçüncü Oğulluk, vaftizi sırasında Ogdoad'dan bir kuş gibi hoş kokulu bir merhemle inen Kutsal Ruh'tan gelen ışığı alır; Hippolytus bunu, İsa'nın doğumu sırasında Ruh'un Meryem'e gelişi olarak yanlış yorumlar. 25 Belki de, Ezek 43:1-5'te tasavvur edildiği gibi, Rab'bin görkeminin girdiği göksel tapınağın doğu kapısına bir gönderme. Kendileri iyiyi görebilen, bedeni küçümseyen ve Bir'e doğru hızla koşabilen mükemmel insanlar haline gelirler.

--- SAYFA 118 ---

Jeu'nun ikinci Kitabı (45-52. Bölümler) Işık Hazinesine girişi sağlayan çok ayrıntılı bir vaftiz ayini bulunur. Ekmek, şarap ve su sürahileri, otlar ve tütsüyle dolu bir masanın yer aldığı ritüel bir ortamda, İsa'nın öğrencileri keten elbiseler ve mersin ağacından taçlar giyerek, çağlar boyunca yükselmelerine izin veren "mühürler" olarak belirli şifreleri ve isimleri edindikleri üç vaftiz (canlı su, ateş ve Kutsal Ruh'ta) alırlar. Ne yazık ki el yazması, İsa'nın Işık Hazinesine nihai giriş için gerekli olan büyük "günahların bağışlanması gizemini" açıklamasından önce sona ermektedir. Simoncu Gnostisizm, androjen imgenin (burada farklılaşmamış "kök" gücü olarak anılır, Hippolytus, Ref. 6.18.2; 6.18.4) ritüel olarak kurtarılmasının merkezi rolünü göstermektedir. İnsanoğlundaki eril ve dişi unsurların ayrılması ve yeniden birleşmesi, Justin Martyr'den önce de bilinen Simon ve eşi Helen efsanesinin temelini oluşturur.²⁷ Hippolytus'un aktardığı daha sonraki Apophasis Megale (Ref. 6.17.1) bunun bir vaftiz ritüeli biçimini almış olabileceğini öne sürer: O halde Simon'a göre bu kutsanmış ve bozulmaz varlık, potansiyel olarak her varlıkta gizlidir. [duvnamei], aslında [ejnergeiva/] değil; yani ayakta duran, duruşunu sergileyen ve ayakta duracak olandır [o] ejstvw", stav", sthsovmeno"]: doğmamış güçte yüksekte duran, bir surette doğduğunda suların kaosu içinde aşağıda yerini alan kişi [eijkwvn], tam olarak şekillendiğinde kutsanmış sonsuz güçle yüksekte duracak olan [ejxeikonivsqh/]. Çünkü, diyor ki, üç kişi var ki ayakta durur ve ayakta duran üç kişi olmadan, suyun üzerinde uçan (krş. 6.14.4) kökensiz varlık düzene girmez, benzerliğe göre yeniden yaratılan, hiçbir bakımdan kökensiz güçten aşağı olmayan mükemmel göksel varlık, onların "Ben ve sen biriz, sen benden öncesin ve ben senden sonrayım" demesi budur. Bu, diyor ki, yukarıda (sonsuz olarak) ve aşağıda [lovgo"?] olarak bölünmüş, kendi kendini üreten,... kendi annesi, kendi babası, kendi kız kardeşi, kendi eşi, kendi kızı, kendi oğlu,... birlik, her şeyin kökü. İmgede (yeniden) biçimlenmek, "doğurılmak"la eş tutularak "su akıntısında" meydana gelmek, Exc. 68: "Sadece dışının çocukları olduğumuz sürece, şerefsiz bir birlikteliğin çocukları olarak eksik, çocuksu, anlayışsız, zayıf ve biçimsizdik, kürtaj gibi dünyaya getirilmiştik, kısacası Gnostisizm'de Ritüelin çocuklarıydık 103 27 Bkz. E. Haenchen, "Gab es eine vorchristliche Gnosis?" Gott und Mensch'te: Gesammelte Aufsätze (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), 289-91, 297-98; K. Beyschlag'a karşı, "Zur Simon-Magus-Frage," ZTK 68 (1971): 395-426; ve R. Bergmeier, "Quellen vorchristlicher Gnosis", Tradition und Glaube'de (ed. G. Jeremias ve diğerleri; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 200-20.

--- SAYFA 119 ---

kadın (yani Sophia). Ama Kurtarıcı tarafından biçim (morfwqevnta) verilmiş olduğundan, biz adamın (kocanın) ve gelin odasının çocuklarıyız."28 Aslında Hippolytus (Ref. 6.19.5), Simoncuların, Gos'taki gelin odası ayini için kullanılan metaforun aynısı olan Simon (ve Helen) "kutsalların kutsalı"nı taklit ederek açık bir cinsel ilişki ayini dediklerini söyler. Phil. 69,14-70,4. Bu nedenle Simoncuların, Valentinianus vaftizi ve gelin odasına benzer ritüellere sahip olmaları muhtemeldir; bu, Pseudo-Clement'te (Homilies 2.23-24) Simon'un Vaftizci Yahya'nın öğrencisi olduğuna dair raporu açıklayabilir. Simoncu efsaneye çarpıcı bir paralellik, Nag Hammadi'nin Ruh Üzerine Tefsir adlı eserinde bulunan ve Simoncu benzerliklere sahip olduğu anlaşılan, ruhun istismar edilmesi, dönüştürülmesi ve onun göksel "damatına" katılması efsanesidir. Ruhun aracı gibi görünen şeyi kendi rahmi gibi görür ve onu kirli ve kirli bir giysi gibi çevreler (bkz. özellikle NHC II 131,13-132,2). Ruhun, bedene düşmeden ve maddi hayata fuhuş yapmadan önce sahip olduğu eski tabiatına yeniden kavuşturulmasına, ruhun vaftizi denir; "ruhun rahmi", vaftizle arıtılıncaya kadar erkek cinsel organları gibi dışarıdadır, daha sonra eski doğasının tazeliğini yeniden kazanmak için "içe doğru döndürülür".29 Sethianlar, Simoncular ve özellikle Valentinianusçular arasında, vaftiz merkezli ritüel eylemler yoluyla içsel kişinin çift cinsiyetli bütünlüğünü yeniden tesis etmenin kutsal araçları, güçlü bir kurumsal kimlik duygusuna sahip kült bir topluluğu gerektirir. Ancak diğer gnostik çevrelerde aynı arayışa ve onun efsanevi gerekçesine odaklanılabilir. (ejx)eikonivzesqai ("ikonlaştırılmak"), Megale Apophasis'te "mükemmel olmak" (genovmeno" tevlesio", Ref. 6.18.1) anlamına gelen teknik bir terim gibi görünmektedir. 29 Meeks, "The Image of the Androgyne", 193-94, bu tuhaf benzetmeyi Gos'taki "içeriye dışarıya benzetme" metaforuyla birleştirir. Thom. 22: "İkisini bir yaptığınızda, içtekini dıştakine, dışını içtekine, üsttekini alttakine benzettiğinizde ve erkek ile dişiye tek bir bütün yaptığınızda, erkek erkek ve dişi kadın olmasın diye, göz yerine göz, el yerine el, ayak yerine ayak, resim yerine resim yaptığınızda, o zaman [krallığa] gireceksiniz." Bu deyişin farklı biçimleri İskenderiyeli Clement Strom'da görülür. 3.13.92 (Mısırlıların İncili ve Julius Cassianus'a atıfta bulunarak), 2 Clem. 12.2 ve kadın ve erkek ayrımı yapılmadan Acts Pet. 38 ve Elçilerin İşleri Phil. 140. Meeks ayrıca logion 106'dan alıntı yapar: "İkisini bir yaptığınızda, insan oğulları olacaksınız"; Logion 11, "Bir olduğunuz gün iki oldunuz. Peki iki olduğunuzda ne yapacaksınız?" ve 4. Bölüm, "Birinci olanların çoğu sonuncu olacak ve tek kişi olacaklar."

--- SAYFA 120 ---

tamamen mezhep oluşumundan uzaklaşan ve bireyin radikal bir izolasyonuna doğru giden öznel bir bilinç dönüşümüne dayanmaktadır. Sethianizm içinde, Platoncu Sethian incelemelerinde Allogenes veya Zostrianos veya Marsanes gibi bireysel bir vizyonerin tekil deneyimi üzerine yoğunlaşılması böyle bir gelişmeye katkıda bulunabilir, ancak Seth'in Üç Steli, Seth'in babası Geradamas'a ilk övgüsünün yanı sıra, düşünceye dayalı yükselişte ortak bir egzersiz olarak açıkça birinci çoğul şahısta kullanılmıştır. Bireysel izolasyona yönelik eğilim, Thomas İncili'nde ve çoğu araştırmacının Thomas geleneğini konumlandığı Doğu Suriye'nin enkratik Hristiyanlığında açıkça görülmektedir. Tomas İncili'ndeki "ikiyi bir yapma" teması muhtemelen vaftiz ayinlerinden, özellikle de Suriye ayinlerinden kaynaklanmaktadır.³⁰ Ancak Kipti oua ouwt veya Yunanca monacov" şeklinde ifade edilen "bekarlık" ideali, bekarlığı ve toplumdaki izolasyonu ifade eder. Aslında, Nag Hammadi Hakikat Tanıklığı (özellikle IX 69,8-24) gerçek vaftizin feragat olduğunu belirtir. Dünyanın (kirlenmiş!) babaları tarafından idare edilen inanca giren birinin ritüel olarak mühürlenmesinden ziyade: İnsanoğlu hiçbir müridini vaftiz etmedi 1.4. Vizyoner Aydınlanmanın Bir Paradigması Olarak İsa'nın Açılış Vaftizi Yukarıdaki grupların birçoğunun, özellikle Setianların ve Valentinus ve Basilides'le ilişkili olanların vaftiz bilgileri, İsa'nın açılış geleneklerinin büyük bir kısmını oluşturur. vaftiz.³¹ NT'de, Ritual in Gnosticism 105 30 J. Z. Smith, "The Garments of Shame", HR 5 (1965): 217-38, logion 37'nin ana unsurlarının, yani soyunmanın, utanmadan çıplak olmanın, giysilerin üzerine basmanın ve küçük çocuklar gibi olmanın, "arkaik Hristiyan vaftiz uygulamaları ve ona eşlik eden vaftiz uygulamaları içindeki" bu değişim kökenine işaret ettiğini göstermektedir. Yaratılış 1-3" (218). 31 Markos 1 par. İsa Ürdün'de Yuhanna tarafından vaftiz edilir ve sudan çıktığında göklerin açıldığını ve Tanrı'nın ruhunun üzerine indiğini görür ve göksel sesin onu Tanrı'nın Oğlu olarak ilan ettiğini duyar. Matta'daki paralellik kabul eder ancak İsa'nın Yahya'nın vaftizine teslim olması konusunda çekinceleri vardır. Dördüncü İncil, Luka gibi, İsa'nın Yuhanna tarafından açıkça vaftiz edilmesini bastırır ve ayrıca rütbesini düşürür. Yuhanna'yı, çölde ağlayan birinin sesinden başka bir şey olarak görmezsiniz ve bundan sonraki tek işlevi, Ruh'un İsa'nın üzerine inmesine tanıklık etmektir (çapraz başvuru Herakleon frg. 5, apud Origen Comm. Jo. 6.20-21). Dördüncü İncil, Yahya'nın su vaftizinin konusu olmaktan ziyade, İsa'yı, içmek sonsuz yaşam anlamına gelen Yaşayan Suyun kaynağı olarak anlar; Yahudiye halkını suda vaftiz ettiyse (3:22; 4:1), yazarın yaşayan suyla tanımladığı Kutsal Ruh'la vaftiz edeceği bir zaman olacaktır (Yuhanna 7:37-39), krallığı görmenin bir koşulu olarak yeniden doğuş, sudan ve ruhtan doğmakla eşdeğerdir; vaftiz yoluyla yeniden doğan kişi, Krallığı "görmek" için benzersiz bir yetkiye sahiptir. Hristiyanlar,

--- SAYFA 121 ---

Vizyon deneyimi yalnızca göksel yükselişlerle değil, aynı zamanda vaftizle, özellikle de İsa'nın açılış vaftiziyle de bağlantılıdır; NT dışında, aynı zamanda ışığın tezahürüyle de bağlantılıdır (örneğin, Ebionites İncili'nin frg. 4'ü; Epiphanius Pan. 30.13.7; Justin Dial. 88.3 [ateş]). Bu olgunun yaygın şekilde doğrulanması, Epifani bayramının başlangıçta İsa'nın bakireden doğumundan ziyade vaftizi bağlamında enkarnasyonunu kutladığını göstermektedir; tutkudan farklı olarak bu, gnostik Hristiyanlar da dahil olmak üzere neredeyse tüm Hristiyanların paylaşabileceği bir olaydı. Gördüğümüz gibi, ölüm ve yeniden doğuşla olan müthiş çağrışımlarıyla vaftiz, vizyoner deneyim için başlıca bir fırsat haline gelir. Dikkate değer bir örnek, Thomas'ın İşleri'ndeki Kral Gundaphorus'un vaftiz vizyonudur. Süryanice versiyonuna göre (20), vaftiz ekibi hamama girdiğinde İsa belirir, ancak "henüz vaftiz edilmedikleri için" yalnızca onun sesi duyulur. İlk meshetme, İsim ve Ruh'un yakarılması ve vaftizden sonra, katılımcılar sudan çıkarken, ışığı, törenleri aydınlatan birçok kandil tarafından sağlanan aydınlatmayı gölgede bırakan yanan bir meşale taşıyan parlak bir genç ortaya çıktı. Yunanca versiyonu (26-27) vaftizden tam anlamıyla açıkça bahsetmiyor: Gece boyunca, Gundaphorus'un meshedilmesinden ve vaftiz edilmesinden önce, katılımcılar Rab'den bir seçme aldılar, ancak "mührün ek mührünü almadıkları" bir vizyon değil. Gundaphorus yağdaki krismayı aldığı anda, Mesih, Kutsal Ruh, Bilgelik ve beş rasyonel yeti çağrılır, bunun üzerine Rab kısa süreliğine yanan bir meşale taşıyan parlak bir genç olarak görünür. Her iki versiyonda da, şafak vakti, aday yeniden giyindikten sonra, havari Efkariya'yı kutladı. Süryanice versiyonu, bu olayın Gundaphorus'un gece vaftizi olduğunu ve seçmelerin vaftizden önce gerçekleştiğini, Rab'in vizyonunun ise onların sudan çıktıkları anda gerçekleştiğini açıkça ortaya koymaktadır.³² 106 John D. Turner Dördüncü İncil'de İsa'nın doğumu ve dünyasal düzlemde vaftizine ilişkin açık anlatımların olmayışı, İsa'nın izi sürülemeyen ve dolayısıyla ilahi olan kökenine ek bir referans olarak yukarıdan doğma kavramıyla birleşir. dünyaya ışık getiren Kurtarıcı. Adem'in Kıyametindeki Lusavoriç'in kökenlerine ilişkin açıklama ile paralellik açıktır. Johannine Gospel'in İsa'yı canlı su sağlayacak kişi olarak kavraması gibi, Trimorphic Protennoia da Beş Mühür ile inen Logos'u, Canlı Suyun kirlenmemiş kaynağı olarak adlandırılan, Protennoia'nın Baba/Ses yönü olan kaynağından aşağıdaki Ruh'a Canlı Su döken kişi olarak kabul eder. Belki de Johannine ve Sethian'ın vaftiz anlayışlarının ortak bir kökene sahip olduğunu varsaymak fazla ileri gitmek olmayacaktır. ³² E. Peterson, "Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli", Frühkirche, Judentum und Gnosis (Roma: Herder, 1959), 194-96, İsa'nın vaftiz sırasındaki tezahürlerini ücretli bir formda, neanivsko" veya benzeri şekilde anlatan çok sayıda metin toplar.

--- SAYFA 122 ---

2. Yatırım Yatırım genellikle çıplak vaftizi takip eder. Gnostik vaftiz bağlamlarında tekrar tekrar ortaya çıkan, eski bir giysiyi yenisiyle değiştirme metaforu, çeşitli dini eylemlere işaret edebilir: kötü bir yaşamdan erdemli bir yaşama geçiş, dini dönüşüm, yaşam tarzı değişikliği ve inisiyasyon; burada inisiyenin ölümü ve yeniden doğuşu ve ilahi gücün asimile edilmesi anlamına gelir.³³ Vaftiz bağlamlarında, atılan giysi (krş. "deriden giysiler", Gen. 3:21) fiziksel bedeni belirtirken, "ışık cübbesi" giymek Tanrı'nın kaybolan imajının yeniden canlandırılması anlamına gelir.³⁴ Hippolytus'un (Ref. 5.19.22) Setliler'e atfettiği "Şit'in Açıklamaları", vaftizi, inanlının, Kurtarıcı gibi, bir hizmetkâr kılığına büründüğü, dünyevi bağlardan kaçtığı, canlı, kaynak suyuyla yıkanıp ondan içmek olarak anlar. ve göksel bir elbiseyle yeniden giydirilir. Trimorphic Protennoia aynı zamanda Kurtarıcı'nın kurtarıcı inişine giysi giyme motifini de uygular. İlahi Logos olarak üçüncü inişinde, Protennoia kendisini üyelerine insan suretinde gösterdiğinde ("çadırlarında," NHC XIII 47,13-25; çapraz başvuru Yuhanna 1:9-14), Beş Mühür vererek kardeşlerine kendini gösterene kadar onların "kıyafetlerini" giyerek kendisini tüm göksel güçler tarafından görünmez ve tanınmaz hale getirir. Benzer şekilde Mısırlıların İncili'nde (NHC III 63,23-64,3) Pronoia, Seth'in Beş Mühür'ün kutsal vaftizini, Seth'in giydiği "logolarla doğan" bir beden, yaşayan İsa aracılığıyla kurmasına neden olur. Karşılaştırılacak olan, Johannine'nin önsözündeki başlangıçta tanınmayan Logos'un, vaftiz bağlamında ortaya çıkmış olabilecek inişinin tasviridir. Benzer şekilde, Büyük Seth'in İkinci İncelemesi'nde (NHC VII 56,20-59,18), açığa vuran kişi gizli bir inişe uğrar (benzerliğini değiştirerek Ritüel Gnostisizm 107 33 Meeks ("Androgyne İmgesi," 184) örnekler verir; davranış değişikliği: Kol 3:8; Efes 4:17-24; Philo Somn. 1.224-25; Elçilerin İşleri Thom. 58; Silvanus'un Öğretileri (NHC VII, 4 105,13-17), T. Levi 8:2; eskatolojik kutsal savaş için zırh giymek (İşaya 59:17; Efendim 5:18-20): 1 Romalılar 13:12; Efes 6:10-17. NHC III,2 67,2-3; yaşam tarzında hoşgöründen kemer sıkmaya geçiş: Col 2:11; Philostratus Vit. 4.20; Acts Thom. 58; Apuleius Metam, "The Image of the Androgyne". 183-88; for the "garments of skin" signifying the body: Philo QG 1.53; Clement of Alexandria Exc. 55.1 and Strom. 3.95.2; Irenaeus Haer. 1.1.10; Tertullian Res. 7; Apoc. Mos. 20:1-3; Val. Exp. (NHC XI,2 38,14-21); the garments of light: Acts Thom. chs. 112-13; Odes Sol. 25:8; Tertullian Bapt. 5; Pseudo-Clement Homilies 17.16; Mandaean Canonical Prayerbook (Drower) no. 51, p. 47, no. 49, pp. 43-44 (Masiqta), no. 9, p. 8 (Maßbuta; bkz. E. Segelberg, Masbuta: Mandaean Baptism Ritüeli Üzerine Çalışmalar [Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1958], 115-30). Bkz. A.F.J. Klijn, "An Early Christian Baptismal Liturgy," 216-28 ve tabii ki J. Z. Smith, "The Garments of Shame"; 224-30.

--- SAYFA 123 ---

her kozmik seviyede), kozmik güçleri onu çarmıha germeye yönelik cahilce girişimleri yoluyla yenmek için İsa şeklinde görüldüğü "açıklanmış bir görüntüde üçüncü vaftizi". Docetics (Hippolytus Ref. 8.10.6-8'e göre) İsa'nın iki bedene sahip olduğunu düşünüyordu; onun insan ebeveyni Meryem aracılığıyla edinilen bedensel bedeni ve birincisinin türü olarak Ürdün'deki vaftizinde alınan başka bir beden; eski beden, arkonları ve güçleri aldatacak şekilde çarmıha çivilenmişti, yine de çıplaklığı vaftiz bedeni tarafından örtülmüştü, belki de ruhun taşıyıcısı (o[chma] gibi eterik bir giysi veya ince beden olarak anlaşılmalıdır. Hatta İsa'nın sonsuz yaşamla giyinmiş olmasına rağmen çarmıhta öldüğünü ilan eden Hakikat İncili bile (NHC I 20,28-28), yine de kendisinin "çarmıhtaki paçavralardan sıyrıldığını, ölümsüzlüğü giydiğini ve unutkanlığın çırılçıplak soyduğu güçlere karşı savunmasız olarak cennete yükseldiğini belirtir. Kişinin güçlere karşı zarar görmez veya görünmez olmasını sağlamak için içinde bulunduğu kozmik seviyeye uygun kıyafetler giymek, yalnızca alçalan açığa çıkarıcı için değil, aynı zamanda aeonik dünyaya yükselen aydınlanmış bir varlık için de geçerlidir. Bunun güzel bir örneği, "İnci İlahisi"nde (Elçilerin İşleri Thom. 108-13) vahyediciye gönderilen kraliyet giysisidir. Yeni giysi çoğu zaman o kadar parlak ve parlaktır ki, ruhun yükselişine karşı çıkan kozmik güçleri kör eder (Pistis Sophia bölüm 59 [s. 74 Schmidt]). Philip İncili'ne göre (NHC II 58,15-16; 70,5-9; 76,22-28), gelin odasının birleşmesiyle kişi, kutsal olarak, kendisini düşman güçlere karşı görünmez kılan ışıktan bir giysiye sahip olur; Dünyevi giysilerin aksine, "su ve ateşle" (vaftiz ve kris) giyilen bu tür göksel giysiler, onları giyenlerden daha iyidir (57,19-23). Allogenes'te (NHC XI 50,10-34; 58,26-37), kıyafet değiştirme metaforu, Allogenes'in, kalabalığın bilmediği şeyleri bilmesini ve Barbelo Aeon'unun Aydınlatıcıları hakkında bir vizyon elde etmesini sağlayan "büyük bir güç" ile cehaletin ve yatırımın bedensel (ve psişik?) giysisinden kendinden geçmiş bir şekilde çıkarılmasına uygulanır. Yükseliş bağlamında soyunma ve yeniden giyinmenin Sethvari olmayan bir örneği Otoriter Öğreti (NHC VI 31,24-64,3) tarafından sunulmaktadır; burada ruh kendine gelir, bu dünyadan sıyrılır, onun yerine gerçek giysisini, onun ağılına girip gerçek çobanıyla birleştiği gelin kıyafetini koyar. Yeni bir giysiye bürünme metaforunun yanı sıra, bazen taç giymenin kraliyet imajına da rastlanır. Zostrianos'ta (NHC VIII 129,12-16; cf. 57,13-24), Zostrianos, Barbelo Aeon'undaki Kalyptos Protophanes seviyesinden indiğinde, "birleşmiş olanlara" katılır, yüksek güçleri kutsar, pantevleio olur, görkemle yazılır, mühürlenir ve mükemmel bir taç alır. Bruce Codex'in başlıksız metni Setheus, bir lovgo "dhmiourgikov" (yani İsa) aracılığıyla, inananlara ödüllendirilen ışın yayan taçlar gönderir; bunlar, sağda bir zafer mührü ve üç güçlü bir John D. Turner ile taçlandırılmıştır.

--- SAYFA 124 ---

onların ortasında bir kaynak (phghv). Ritüel olmayan bir bağlamda, kraliyet imajı olan atanma, taç giyme ve tahta çıkma Silvanus Öğretileri'nde (NHC VII 87,11-13; 89,10-34; 112,10-27) yan yana görülür; burada kişi bilgeliğin ve kutsal öğretinin parlak cübbesini, Paideia'nın tacını giymeye ve algı tahtına oturmaya teşvik edilir; İyi mücadele edenler, aptallıkla kuşatılmış, cehaletle taçlandırılmış ve cehalet tahtına oturan aptalların aksine, hakimiyet kazanacaktır. 3. Krişasyon 3.1. Sethianlar Her ne kadar Sethianlar'ın bir kutlama ritüeli yok gibi görünse de, bu terimi iki temel bağlamda bir metafor olarak kullanmışlardır. Bunlardan ilki, Baba, Anne ve Oğul'dan oluşan Sethian Üçlemesi'nin üçüncü üyesinin, Yuhanna Apocryphon'unda (NHC II 6,23-26 ve paraleller), Mısır İncili'nde (NHC III) bulunan, Anne Barbelo tarafından hamile bırakılmasının hemen ardından Baba, Görünmez Ruh'un "iyiliği" (crhstiva, cristov üzerine bir kelime oyunu" ve crivsmā) ile meshedilmesidir. 44,22-24) ve Trimorfik Protennoia (NHC XIII 37,30-35). Bu muhtemelen İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak ilan edildiği vaftizine ilişkin İncil kayıtlarının yorumuna dayanmaktadır. İkincisi, Arhontların Hipostazında Eleleth'in Seth'in karısı-kız kardeşi Norea'ya yaptığı açıklamanın sonucunda ortaya çıkar. Burada Baba'nın, kendi soyunun, yani egemen olmayan neslin ruhlarını sonsuz yaşamın kutsaması için üç nesil içinde göndereceği "gerçek adam"ın, muhtemelen Seth'in vaad edildiği yer. 3.2. Valentinianus'un vaftiz töreni ile vaftiz ayini arasındaki ilişki yukarıda tartışılmıştır. 69,5-14; 78,1-10; 85,21-86,18) krismi, şekil ve güzellik veren yoğun ışık anlamında anlar. Kişi suda vaftiz edilerek ve bir tür ışıktaki "vaftiz" olarak kutsal ruhla meshedilerek yeniden doğar. A Valentinian Exposition'a eklenen (NHC XI,2a 40,1-29), ilk vaftizden önce veya vaftizle eş zamanlı olarak gerçekleştirilen, alıcının bedene hükmeden ve Tanrı'ya karşı mücadele eden şeytanın gücünün üstesinden gelmesini sağlayan Valentinianus'un meshedilme töreninden bahseder. Marcus (Irenaeus Haer. 1.21.5) da dökerek bir yağma töreni uyguladı. Sürünün başları üzerine merhem veya su ve pelesenk yağı karışımı sürülmesi, kişiyi güçlere ve otoritelere karşı savunmasız hale getirme etkisine sahipti, içteki kişinin ruhu (Demiurgos'a teslim edilmek üzere) ve bedeni (Gnostisizm Ritüeli 109) soyup atarak görünmeze yükselmesine izin veriyordu.

--- SAYFA 125 ---

yeryüzünde geride bırakılacaktır). Görünüşe göre bazı Valentinianuslular ayin törenini vaftizle bağlantılı olarak gerçekleştirirken, diğerleri suya gitmenin gereksiz olduğunu iddia ediyor. Irenaeus, ruhun zincirinden kurtulmayı kurtuluş olarak adlandırıyor. Epiphanius (Pan. 36.2.4-8), Herakleon'un takipçilerinin ölüm üzerine bu töreni gerçekleştirdiklerini, böylece bunu alanların "içsel adamının" yükselirken yükseklerdeki prenslikler ve otoriteler tarafından görünmez ve dokunulmaz hale gelmesini, bedeni yeryüzünde bırakıp ruhu Tanrı'ya teslim etmesini ekler. Önceden var olan Baba'nın oğlu olan içsel insan, kaynağı olarak annesiz anne Sophia'ya, Achamoth'un annesine başvururken, aşağı düzeydeki güçler ve Demiurge, bir dışıdan yaratılmış bir dışı olan Achamoth'tan daha üstün bir şey bilmez. 4. Sakral Yemek 4.1. Valentinianus Efkariyisi Philip İncili'nde (NHC II 75,15-24), Efkariyisi dolu su ve şarap bardağının Kutsal Ruh'u içerdiği söylenir; onu içmek mükemmel insanı anlatır; 53,21-24'te Efkariyisi çarmıha gerilmiş İsa (gökten ekmek getiren, II 55,6-15) ile özdeşleştirilir; bu da bu törenin neden Philip İncili'nde yeterince önemsenmediğini açıklayabilir (örneğin, II 74,1-2). Vaftiz eyleminde canlı su, vaftiz öncesi soyunma eyleminde soyulan bedenin yerini alan bir bedendir. Valentinianus Marcus (Irenaeus Haer. 1.13.1-5), Efkariyisi'yi, Grace'in mor ve kırmızı kanı olduğu anlaşılan ve zengin kadınlara defalarca büyük dozlarda uygulanarak onları dengesiz hale getiren bir şarapla karıştırılmış bir fincanla kutladı. Dahası, Marcus'un kendisini bu Lütuf ve gelin olarak bir kadının kendisiyle birlikte Bir'e girmek için "gelin odasında" alacağı parlak tohumunun damat olduğunu ilan ettiği söylenir. Kadınların kendiliğinden saçma sapan gevezelik etmelerine izin verilerek kehanet eylemlerine teşvik ediliyorlar, güya bu kehanet armağanının karşılığını mallarını ve bedenlerini Marcus'a vererek ödüyorlar. 4.2. Efkariyisi'nin Diğer Örnekleri: Ofitler, Karpokratlar ve Borboritler Epiphanius (Pan. 37.5.6-7), Ofitlerin uyguladığı, bir yılanı tapındıkları ilginç bir ritüel yemeği anlatır (Irenaeus, cennetteki yılanı şeytanla özdeşleştirdiklerini söylüyor!) ona ekmek sunarak kraliyet bilgi kaynağı olarak: Çünkü gerçek bir yılanlar var ve onu bir tür sepet içinde saklıyorlar. Sırları ortaya çıkma zamanı geldiğinde onu mağaradan çıkarırlar, somunları bir masanın üzerine sererler ve yılanı çağırırlar; ve oda açıldığında dışarı çıkar. Ve sonra yılan ... masanın üzerine sürünerek somunların üzerine kıvrılıyor. Ve buna mükemmel fedakarlık diyorlar. Ve böylece birisi bana, sadece yılanın 110 John D. Turner'a sardığı somunları kırmakla kalmadıklarını söyledi.

--- SAYFA 126 ---

ve bunları alıcılara dağıtırlar, ama her biri ayrıca yılanı öperler... ve yine dedikleri gibi, yılanın aracılığıyla Baba'ya bir ilahi sunarlar ve böylece gizemlerini tamamlarlar. Son olarak İskenderiyeli Clement (Strom. 3.2.10.1), Karpokratların "aşk şöleni" olarak adlandırdığı, görünüşte gece ortak bir yemeği kutladıklarını, ardından lambaları söndürdüklerini ve orada bulunan kadınlara ilahi bir görev olarak cinsel ilişkiye girmelerini emrettiklerini bildirir. Epiphanius, Sethian'larla bağlantı kurduğu Borboritler'in de benzer faaliyetlerde bulunduğunu bildiriyor (aşağıdaki cinsel kutsallık konusuna bakınız); özellikle iki ortak yemekten söz eder: Mesih'in kanı ve bedeni olarak ilişkiden alıkonulan adet kanını ve kullanılmış meniyi sunmak ve tüketmekten oluşan bir Efkariyeti ve bu tür bir cinsel ilişki sırasında tesadüfen hamile kalan herhangi bir kadından alınan parçalanmış bir fetüsün tüketilmesine adanan bir Fısıh yemeği (Pan. 26.4.5-5.6). 5. Kutsal Evlilik Gnostik kullanımdaki evlilik ve gelin odası metaforu, hem ruhsal yeniden birleşme deneyimine hem de açıkça cinsel birlikteliğe gönderme yapabilir. Her iki durumda da altta yatan mit, ister erkek ve kadın, ister akıl ve ruh, ister dünyevi tohum ve onun meleksi karşılığı olarak alınsın, erkek ve dişinin birliği yoluyla ilk androjenin yeniden yaratılmasıdır. Aydınlanmış varlıklar olarak gnostikler genel olarak kendilerini cinsel birleşmenin gerçek anlamını anlayabilecek tek kişi olarak görüyorlardı; gnostik olmayanları dünyevi ve hayvani olarak görüyorlardı, aşkı değil sadece şehveti deneyimliyorlardı: "Gelin odası hayvanlar için değil, köleler için ya da kirli kadınlar için değil; özgür erkekler ve bakireler içindir" (Philip NHC II 69,1-3; krş. Irenaeus Haer 1.6.3; Alexandrai'li Clement 68). Gnostik cinsel uygulamalar sorunu cinsel kutsallık başlığı altında tartışılacak olsa da, burada bunun ruhsal birleşme için bir metafor olarak kullanımı hakkında yorum yapmak istiyorum.³⁵ İnsan evliliği kavramının aşkın bir gerçeklikle birliğe ulaşmaya uygulanması, Tanrı'nın gelini İsrail'in kocası olduğu klasik Yahudilikte sık görülür; evlilik metaforu Yeni Antlaşma'da da görülür; yalnızca İsa'nın kendisini damat olarak adlandırdığı yerde değil, özellikle Pavlus'un külliyyatında (1 Korintliler 6:15-17; 2 Korintliler 11:1-2; Efes 5:22-23) Mesih ile kilise arasındaki ilişkinin simgesi olarak görülür. Her ne kadar Hristiyan gnostikler de benzer şekilde bu kutsal kitap kavramlarından yararlı olsalar da, Ritual in Gnosticism 111 35 Bkz. özellikle J.-M. Sevrin, "Les nocces maneviles dans l'Evangile selon Philippe," Museon 87 (1974): 143-93.

--- SAYFA 127 ---

Yahudi gnostiklerinin yanı sıra onların da akıllarında en üst sırada, Yaratılış 1:26-27'de ifade edildiği gibi insanlığın ilkel birliği kavramı vardı; buna göre Adem, Tanrı'nın benzerliğinde tek bir erkek-dişil varlık olarak yaratılmıştı. Üstesinden gelinmesi gereken insan varoluşunun altında yatan ilkel günah veya hata, yaratıcının bu başlangıçta çift cinsiyetli olan kişileri ayrı erkek ve dişil bireylere ayırma şeklindeki cahil eylemiydi. Fiziksel birleşme eyleminde yavrunun insan formunu erkekten aldığı, fiziksel ve duygusal özünün ise dişil tarafından sağlandığı düşünülüyordu. Aynı şey manevi dünya için de geçerliydi; Manevi mükemmellik çift cinsiyetlilikte yatıyordu, dolayısıyla Sophia gibi manevi bir varlık, erkek eşi olmadan çocuk üretmeyi üstlendiğinde sonuç kusurlu olur, erkeksi biçim unsurundan yoksun, biçimsiz bir kürtaç olur. Çocuğunun karakteri bu olduğundan, hem doğal dünyanın yaratıcısı olan oğlu hem de onun kozmik ürünü aynı şekilde kusurludur. Yaratılışın ıslahı, ona yeniden birleşmenin potansiyel bir kaynağının dahil edilmesine bağlıdır. Seth miti, bunun, orijinal insan androjeni olan Tanrı imgesinin (Adamas), yaratıcının farkında olmadan kendi insan kopyasını dayandırdığı arketip olarak ilkel olarak yansıtılmasıyla başarılacağını düşünür. Çift cinsiyetli kopyasının kendisinden üstün olduğunu anlayınca onu erkek ve kadın olarak ikiye ayırır ama artık çok geçtir. Yaratıcının ilk çifti yıkma girişimlerine rağmen, kendilerini yeniden bir araya getirerek artık orijinal çift cinsiyetliliklerini yeniden yaratabilirler, bunu "öteki tohum" Seth'in doğuşunda yaptıkları gibi. İlahi Adamas gibi o da gerçek ("üçlü", yani çift cinsiyetli) bir erkek Çocuktur ve yarattığı "sabit ırk"tır. Son dönem Sethian Borborit'ler gibi birkaç gnostik grup, bu ilkel birliği üreme sağlamayan cinsel birleşme yoluyla kopyalamaya çalışırken, çoğu, daha önceki Sethian'lar gibi, Kabil'in zina yapan ırkının simgesi olarak gördükleri cinsel birliktelikten kaçındı. Bu nedenle, aşkın düzlemde ritüel araçlarla sembolik bir birlik sağlanabilir; Sethianlar vaftiz yükselişi yoluyla ve Valentinianusçular eskatolojik kutsal evlilik, yani gelin odası yoluyla.³⁶ İkinci perdede, yalnızca ilkel androjen mitine ve İsa ile kilisenin evliliğine ilişkin Yeni Antlaşma kavramlarına değil, aynı zamanda birliğin özellikleri üzerine Neopisagorcu spekülasyonlara da başvurulmuştur.³⁷ 112 John D. Turner ³⁶ Sethianlar, "dişiliğin çılgınlığından ve esaretinden kaçabilecekleri ve erkekliğin kurtuluşunu seçebilecekleri" vaftiz ve düşünceye dayalı yükseliş eylemlerinde "psişik ve bedensel düşünceyi" ortadan kaldırarak androjenliğe dönüşü gerçekleştirdiler (Zost. NHC VIII,1 131,5-8). ³⁷ Çift nicelikler her zaman ortada fazladan bir üyeyi (x x) alabilecek bir boşluk bırakacak şekilde bölünebilirken, tek niceliklerin bölünmesi her zaman tam olarak ortada böyle tek bir üyeyi (x x x) bırakır.

--- SAYFA 128 ---

Valentinianus'un görüşüne göre, erkek eşini terk eden Sophia'nın, Adem ile Havva'dan itibaren nihai insan soyu, hem erkek hem dişi, biçim unsurundan yoksun, zayıf dişi tohum olarak görülüyordu; bu, ancak Pleroma'ya yükselişle ve kurtarıcının onlar için hazırladığı erkek meleklerle evlenmekle eski haline getirilebilecekti. Bu şekilde, oradaki tüm inmemiş çağların deneyimlediği uyumlu syzygetic birliğin tadını sonsuza dek çıkarabilirler. Platoncu birey psikolojisinin metafiziğinde olduğu gibi her insan bölünmüş bir kişilikti. Kişinin benliğinin daha yüksek rasyonel, aktif ve dolayısıyla erkeksi yönü, benliğin duygusal, tutkulu, alıcı ve dolayısıyla esasen kadınsı yönünden ilkel olarak ayrılmıştı. İlahi dünyayla olan doğal bağlantı, akıl veya ruhun en yüksek kısmı hâlâ aşkın dünyada ikamet ediyordu, ancak artık kişinin gündelik fiziksel dünyayla bağlantısını oluşturan ruh ve bedenden kopmuştu. Bu nedenle yaşamın amacı, bedensel aracına aşırı derecede aşık olan bir ruhu bedenden ayırmayı veya ruhun rasyonel kısmını, daha yüksek zeka ile yeniden birleşmesini sağlamak için irrasyonel ve tutkulu psişik aracından ayırmayı içeren bu kayıp birliği yeniden kazanmaktı. Bu tür görüşleri benimseyen gnostikler için, kişinin psişesi ile zekasının yeniden birleşmesi, ister tefekküre dayalı birleşme, sembolik ayinler, ister fiili fiziksel birleşme yoluyla gerçekleştirilmiş olsun, bir evlilik eyleminde bir araya gelmekle eşdeğerdi. Valentinianus'un şu alıntıları konuyu açıkça ortaya koyuyor: Bizler sadece bir kadının çocukları olduğumuz sürece, namussuz bir birlikteliğin çocuğuyduk, eksiktik, çocuktuk, anlayışsız, zayıf ve şekilsizdik, kürtaj gibi dünyaya getirilmiştik, kısacası kadının çocuklarıydık. Ancak Kurtarıcı tarafından biçimlendirilen bizler, erkeğin (kocanın) ve gelin odasının çocuklarıyız. (İskenderiyeli Clement Exc. 68) Eğer kadın erkekten ayrılmamış olsaydı, erkekle birlikte ölmezdi. Onun ayrılığı ölümün başlangıcı oldu. Bu nedenle Mesih, başlangıçtan beri olan ayrılığı onarmak ve ikisini yeniden birleştirmek, ayrılık sonucu ölenlere hayat verip onları birleştirmek için geldi. Ancak kadın kocasıyla gerdek odasında birleşir. Nitekim gelin odasında birleşenler artık ayrılmayacaklar. Böylece Havva, Adem'le birleştiği yer gelin odasında olmadığı için Adem'den ayrıldı. (Philip NHC II 70,9-22) Gnostisizmde Ritüel 113 Bir numaranın, bölünemez olmasının, bu özelliklerin her ikisini de kapsadığı düşünülüyordu ve bu nedenle çift cinsiyetliken, çift nicelikler dişi ve tek nicelikler erkekti. Böylece Bir'in birliğine en iyi şekilde erkek ve dişinin birliği ile yaklaşılabılır. Pleroma'nın ideal aleminde, tüm ruhsal varlıklar syzygetic çiftler biçiminde ikamet ediyordu.

--- SAYFA 129 ---

Belli Simoncu benzerliklere sahip gibi görünen Ruh Üzerine İnceleme'de (NHC II 132,2-133,9), maddiyatın genelevlerinde manevi evinden ayrı debelenen çaresiz kadın ruhunun yeniden canlandırılması, kadın ruhunun entelektüel erkeksi muadili olan gerçek kocasıyla evlenmesinin ortaya çıkmasıyla gerçekleştirilir. Ruhun irrasyonel, tutkulu yönünün, fiziksel bedenin onu ayırdığı gerçek kocası ve efendisi olan göksel, entelektüel bileşeniyle yeniden birleşmesi, Havva'nın Aden bahçesinde Adem'den ilkel ayrılığının tersine çevrilmesi olarak yorumlanır: "Tek beden olacaklar" (Yaratılış 2:24; 3:16; çapraz başvuru 1 Korintliler 6:15; 11:1; Efes 5:23). Aynı zamanda Simoncu benzerliklere sahip gibi görünen Gerçeğin Tanıklığı (NHC IX 31,24-32,16; 34,32-35,23), aynı şekilde, bu dünyadan sıyrılan ve evangelistlerden anlaşılmaz Olan hakkında bilgi edinen, bunun için gerçek çobanını gelin kıyafetiyle süsleyen gelin olarak ruh imgesini kullanır ve bunun üzerine: Onu yükselirken buldu. Dinlenmekte olanın içinde dinlenmeye geldi. Gelin odasında uzandı. Açlığını çektiği ziyafetten yedi. Ölümsüz yiyecekten pay aldı. Aradığını buldu. Çalışmalarından istirahat aldı. (NHC IX 35,8-16) Gelin odasına giriş ve yeni, bozulmaz düğün elbisesinin alınması görüntüsü, Büyük Seth'in İkinci İncelemesi'nde de (NHC VII 57,7-58,4) ruhun Akli alması ve cennete girişinin bir metaforu olarak geçer. Buna, vahyin, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilişi yoluyla kozmik güçleri yenmek için gizli inişinden (her kozmik düzeyde benzerliğini değiştirerek), "açıklanmış bir surette üçüncü vaftizinden" etkilenen bir "gizem" denir. 5.1. Gelin Odasının Valentinian Gizemi Tabii ki, evlilik metaforunu, Kurtarıcı İsa'nın Sophia ile ve onun manevi soyunun Kurtarıcının erkek melekleriyle eskatolojik yeniden birleşmesini belirtmek için en kapsamlı şekilde kullananlar Valentinianusçulardır: 38 Bütün tohum mükemmelleştiğinde, o zaman derler ki, anne Achamoth Ortadaki yeri terk edecek, Pleroma'ya girecek ve damatını, yani Kurtarıcı, her şeyden (sonsuzluklar) var olan, bunun sonucunda Kurtarıcı ve Achamoth olan Sophia'nın bir çift (syzygy) oluşturmasıyla ortaya çıkan Kurtarıcı. Bunların daha sonra damat ve gelin olduğu söylenir, ancak gelin odası Pleroma'nın tamamıdır. Manevi varlıklar kendilerini ruhlarından arındıracak ve zeki ruhlar haline gelecekler ve 114 John D. Turner 38 Bkz. R. M. Grant, "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip," VC 15 (1969): 129-40.

--- SAYFA 130 ---

Engellendiklerinde veya görüldüklerinde Pleroma'ya girecekler ve Kurtarıcı'nın etrafındaki meleklerle gelin olarak bahşedilecekler. Demiurge, annesi Sophia'nın yerine yani Orta'ya geçer. Dürüstlerin ruhları da Orta'nın yerinde dinlenecek, çünkü Pleroma'ya psişik hiçbir şey giremez. Bu gerçekleştiğinde, dünyada gizli olan ateşin parlayıp yanacağını, tüm maddeyi tükettiğinde de kendisiyle birlikte yok olacağını ve yok olacağını iddia ederler. Onlara göre Demiurge, Kurtarıcı'nın gelişinden önce bunların hiçbirini bilmiyordu. (Ptolemaeus apud Irenaeus Haer. 1.1.7.1; bkz. Clement of Alexandria Exc. 63-65) Kurtarıcı ve Sophia, damat ve gelin olarak yorumlanır ve birleşme yerleri, ruhsal çağlar boyunca Pleroma'nın ilahi diyarı olan "gelin odası"dır. Böylece gelin olarak kilise ve damat olarak İsa şeklindeki Pavlus'un metaforları, Bilgeliğin, kozmik ruhun düşüşü ve yeniden doğuşunun ve onun yarattığı bireysel psişik varlıkların yeniden doğuşunun hikayesiyle birleştirilir. Hristiyanlar olarak Valentinianus'lar Hristiyanlığın vaftiz, Efkariya ve papazlık ayinlerini sürdürdüler, ancak göksel melek benzerleriyle beklenen eskatolojik evliliklerine ilişkin kendi ritüel canlandırmalarını geliştirmiş görünüyorlar. Haer'de. 1.13.1-21.5, Irenaeus kendisinin bildiği bazı Valentinianus ritüellerini anlatıyor. Bunu yaparken, gnostikler arasındaki anlaşmazlığı kendi kilisesinin sözde birleşik uygulamasıyla polemikli bir şekilde karşılaştırıyor. Bunlar, önceden hazırlanan bir gelin odasında, ruhsal bir evliliği gerçekleştirmek için tasarlanmış, pleromatik çağların sinsiyetik birliğini yansıtan belirli duaları içeren mistik bir ayini içerir. Bazıları da Herkesin Babası, Her Şeyin Annesi Gerçek ve İsa'nın üzerine inen Mesih adına su vaftizi gerçekleştirir. Bazıları, kurtuluşu pleromatik güçlerle birlik olarak gerçekleştirmek için İbranice Achamoth dualarından yararlanır ve diğerleri bunu, belirli dualarla yağ ve su karışımının kafaya döküldüğü bir "kurtuluş" ile değiştirir. Bazıları, kişinin ruhunu bu çağın güçlerinden kurtaran, Iao (Yahu) ve Nasıralı İsa adlarındaki balsam yağıyla meshedilmeyi içeren melekse bir kefarete veya tazmin (ajpokatastasi) ile övünür. Yine de diğerleri, diyor, eksiklikten kaynaklanan beden veya ruhla ilgili tüm bu tür somut sembolik eylemleri reddeder ve gerçek kurtuluşun yalnızca içsel, manevi insanın tarif edilemez olana dair bilgisi aracılığıyla gerçekleşeceğini iddia eder. Büyüklük. Nag Hammadi külliyyatında, Üçlü Risale (NHC I 122,12) Pleroma'yı, seçilmiş ruhsal varlıkların Kurtarıcı'nın gelini olarak nihai iyileşmeyi deneyimleyecekleri gelin odası olarak tasvir ederken, "adlandırılan" psişik insanlar, "kilisenin adamları", talimat alana kadar Pleroma'nın dışında hizmet edecekler ve bunun üzerine hepsi birlikte restorasyonu alacaklardır; Irenaeus'un Ptolemaik teolojiye ilişkin açıklaması (Haer. 1.7.1), aşağı Sophia, Gnostisizm'de Ritüel 115

--- SAYFA 131 ---

Achamoth, Kurtarıcı'nın gelini olarak Pleroma'ya veya gelin odasına girerken, ruhsal olanlar ruhlarını bir kenara bırakıp Pleroma'ya girerek Kurtarıcı'nın melekleriyle birleşirler. Üçlü Risale'de (NHC I 128,30), gelin odası, bilen (Valentinian gnostik) bilinenle (Kurtarıcı) anlaşmasının ve bölünmez birliğinin başka bir ifadesi olarak vaftizle de tanımlanır. Philip İncili'nde kutsal evliliğin birçok sembolik göndermesi vardır. Adem'in bozulan birliğinin yeniden kurulmasına ilişkin temel mitsel motif hâlâ mevcuttur (NHC II 68,22-26; 70,9-22), ancak Irenaeus'tan yapılan girişteki alıntıda olduğu gibi, Kutsal Kitap efsanesi artık Valentinianus okulunun teogonik mitlerinin gölgesinde kalmıştır. Gelin odasındaki kutsal birliğin arketipi, Kurtarıcı'nın daha önce kısır olan Sophia ile birliğindedir. II 71,3-15'e göre, Kurtarıcı İsa'nın bedeni, Pleroma'dan düşmeden önce, Her Şeyin Babası'nın "aşağı inen bakire", muhtemelen yüksek Sophia ile birleşmesinden pleromatik gelin odasında üretilmiştir; bu kökenden yola çıkarak, gerçek müritlerinin pleromatik istirahatine girme yolu olarak gelin ve damat birliğini kurmak için soyundan gelmiştir.³⁹ Bu birlik, belki de başka bir düzeyde, İsa'nın Mecdelli Meryem⁴⁰ ile olan ilişkisine ve bunun, gnostiğin gerçek benliğinin (dişi gelin veya "tohum" veya eijkwvn) ona karşılık gelen erkek "melek" ile eskatolojik birliğin eskatolojik birliğinde gerçekleşmesiyle temsil edilir. damat (II 58,10-14; 65,23-25). Philip İncili'ne (II 86,1-18) göre, gelin odasının oğlu olmak, ışıltı almanın tek yoludur. Bu dünyada yalnızca gerçeğin bir görüntüsü olarak mevcut olmasına rağmen, bu ışık, sanki Pleroma'da yaşıyormuşçasına, bu yaşamın geri kalanı boyunca mutlak bir soğukkanlılık bahşeder. İnsanın ilkel birliğinin restorasyonu teması böylece makrokozmos düzleme yansıtılır ve burada Pleroma'nın kozmik öncesi durumuna yeniden bütünleşmesini sembolize eder. 116 John D. Turner 39 Git. Phil. 63,30-32; bkz. Irenaeus Haer. 1.1-8; İskenderiyeli Clement Exc. 43-65; H.-M. Schenke [ve Johannes Leipoldt], "Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi", 35-38. 40 Bu, Matta 16'da, Dördüncü İncil'de ve Thomas literatüründe (Gos. Thom. 14, Yarışmacı Thomas'ın Kitabı) bulunan tercih edilen veya "sevilen" öğrenci temasının tipik bir örneğidir. Meeks, "Androgyne'in İmajı," 190 n. 111, Gos'a atıfta bulunur. Phil. 63,30-32: "Kısır olarak adlandırılan [Sophia] meleklerin annesidir ve [Mesih'in] eşi [koinwnov"] Mecdelli Meryem'dir." Gos'ta. Phil. 61,10-11, koinwniva fiziksel olmasa da cinsel ilişki anlamına gelir; 63, 30-36'da İsa'nın Meryem'i sevdiği ve onu sık sık öptüğü, muhtemelen onu hamile bıraktığı söylenir (Valentinianus şemasında Kurtarıcı'nın kısır Aşağı Sofya'yı hamile bırakması gibi), çünkü "mükemmel bir öpücükle hamile kalır ve doğurur. Bu nedenle biz de birbirimizi öpüyoruz. Biz birbirimizdeki lütuftan [cavri"] gebe kalırız" (59,1-6).

--- SAYFA 132 ---

Philip İncili (II 84,14-85,21), İbranilere yazılan Yeni Antlaşma mektubunda (6:19-20; 9:2-5) bulunana benzer şekilde, göksel tapınak ve baş rahiplik tasviriyle gelin odasını veya Pleroma'yı, Mesih'i ve seçilmiş ruhsal kişiyi temsil eder. Kutsalların kutsalı olarak simgelenen Pleroma'nın gerçekliği, aşağı seviyedeki bir yaratıcının dünyayı biçimlendirdiği zamandan bu yana, kozmosun dış avlularında yaşayanlardan gizlenmiş ve dışarıdakiler için yalnızca türler ve görüntüler olarak mevcut olmuştur. Ama şimdi kutsalların kutsalını kozmosun dış avlularından ayıran perde yırtıldı ve tapınağa benzeyen kozmosun bu dış avluları yok edilecek. Onların yaratıcısı, yaratıcısı, kutsalların kutsalına girmeyecek, ancak Pleroma'nın alt sınırı olan Horos'un altındaki Hebdomad'a yükselecek. Kozmik tapınağın dış bölgeleri yok edildiğinde, Valentinianus topluluğunun yalnızca psişik üyeleri, gemiyle simgelenen kilise tarafından kurtarılacak, gerçek pnömatik üyeler, yani rahipliğe ait olanlar, başrahip Kurtarıcı'nın eşliğinde perdeden Pleroma'ya geçebilecekler. Valentinianus'ların kutsal evliliğinde yer alan gerçek ritüel kesin olarak belirlenemez. Gaffron, eskatolojik referansı göz önüne alındığında, bunun inananın son kutsal töreni, Mandaean Masiqta'ya benzeyen bir "ölüm kutsallığı" olduğunu düşünüyor.⁴¹ Herhangi bir gizemli ayinden beklenebileceği gibi, Philip İncili (NHC II 82,7-26), gelin odasının gizeminin yalnızca Valentinian topluluğunun pnömatik üyelerine ayrıldığını açıkça ortaya koyuyor. Gelin ve damadın ilişkisi özel, saf ve lekesizdir; Pnömatik gelin, gerçek doğasını yalnızca her gün gelin odasına girebilenlere açıklayabilir: babası, annesi ve damadın arkadaşları ve oğulları. Philip İncili (II 69,1-5) şunu belirtir: "Gelin odası hayvanlar için değildir, köleler için değildir, kirli kadınlar için değildir; özgür erkekler ve bakireler içindir." Meeks, Gos'taki paralelliğe dikkat çekiyor. Thom. 75: "Gelin odasına girecek olanlar [yalnızca] monacoivlerdir", ancak burada gelin odası "krallığın" kültürel bir beklentisinden ziyade yalnızca bir metafor gibi görünmektedir.⁴² Thomas İncili'nde hiçbir kült eylemi anlatılmasa da, vaftiz muhtemelen varsayılmaktadır. "Erkek ve dişi" "bir" hale getirilmelidir, ancak bu eşitsiz bir birliktir, çünkü dişi "yaşayan bir ruh" olacaksa erkek olmalıdır (logion Ritual in Gnosticism 117 41 Gaffron, "Studien zum koptischen Philippusevangelium", 191-222. 42 Meeks, "The Image of the Androgyne", 193-96, aynı zamanda paralelliğe de değinerek) 49. logion'da. "Ne mutlu yalnız olanlara [monacoiv] ve seçilmiş olanlara"] çünkü Krallığı bulacaksınız... çünkü siz ondan geliyorsunuz (ve) oraya tekrar gideceksiniz" (çev. Guillaumont ve diğerleri). Buradaki gnostik "krallık" kavramı şu logion ile desteklenmektedir: "Işığın kendi içinden kaynaklandığı Işık'tan geldik. O [durdu] ve ortaya çıktı." kendi suretinde."

--- SAYFA 133 ---

114).43 Meeks'in belirttiği gibi, Thomas İncili'ndeki monakov cinselliğin ötesindedir, "küçük bir çocuk gibi" (Gos. Thom. 22), cinselliğin masumiyeti utanmadan kıyafetlerin çıkarılmasıyla tasvir edilir - düşmeden önceki Adem gibi (logon 37, krş. logion 21).44 Ritüel ayrıntılarla ilgili bilgilerinin çoğu muhtemelen gnostik okumalardan çıkarılmış olan sapkın bilimcilerin 1959 gibi erken bir tarihte, H.-M Schenke, Philip NHC İncili'ne dayanarak, Valentinianus'un gelin odası ritüelinin dışsal sembolünün "kutsal öpücük" olduğunu tahmin etmişti. II 59,2-6 ("Mükemmel olan bir öpücükle hamile kalır ve doğurur. Bu nedenle biz de birbirimizi öperiz. Hamileliği birbirimizdeki lütuftan alırsız") ve 63,30-64,2 Mecdelli Meryem'i sık sık öptüğü Mesih'in en sevilen öğrencisi olarak adlandırır.47 Daha geniş kilisenin popüler uygulaması, öpücüğün önemli bir yere sahip olduğunu doğrulama eğilimindedir.48 Meeks'in şu sonuca vardığı gibi, "Gnostikler ne olursa olsun" Evlilik kutsal töreninde yaptıkları, onlara göre bu onları yalnızca vaftiz edilen ve meshedilenlerden açıkça ayırıyordu. Bu seçkinlerin, teleoi'lerin kutsal töreniydi."49 118 John D. Turner 43 "Yaşayan bir ruha dönüşmek" ifadesi belki Yaratılış 2:7'ye bir göndermedir, hatta muhtemelen "Havva"ya yapılmış bir kelime oyunu bile olabilir. İskenderiyeli Clement Exc'de. 79 dışı "tohum" "oluşunca" (morfwqevn) erkek olur. 44 "The Image of the Androgyne", 194, J. Z. Smith'in "The Garments of Shame" adlı eserine atıfta bulunarak, vaftiz sırasında utancın hâlâ hissedildiği çıplaklığı, utanmadan eskatolojik bir çıplaklıkla karşılaştıran Mopsuestia'lı Theodore'un vaazlarını karşılaştırır. Meeks ayrıca giyimin kişinin geçici olarak dünyaya, yani "alan"a bağlanmasını sağlayan fiziksel bedeni temsil ettiği 21. logoyu da ekliyor. 45 Grant bunun muhtemel olduğunu düşünüyor ("The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip," 139). Gos. Phil. 61,5-12, zinayı "birbirine benzemeyenler arasındaki koinwniva", yani gnostikler ile gnostik olmayanlar arasındaki koinwniva olarak yeniden tanımlar (krş. 78,25-79,12). Aşağıda cinsel kutsallık başlığına bakınız. 46 64,30-65,1; 76,6-9; 85,29-86,4. İskenderiyeli Clement Strom. 3.29, Valentinianus'un "evliliğini" "ruhani" olarak tanımlıyor. 47 Schenke, "Das Evangelium nach Philippus," TLZ 84 (1959): 1-26 ve "Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi" 38, Contra Grant, "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip", 139. 48 Cf. 58,30-59,6. Hippolytus'un Apostolik Geleneğine göre, yalnızca hem vaftiz hem de vaftiz olmuş kişiler barış öpücüğüne kabul edilir. Ancak Katolik ayini öpüşme için erkekleri ve kadınları ayrı tutar (18.3-4; 22.3.6). 49 Meeks, "Androgyne'in İmajı", 191.

--- SAYFA 134 ---

6. Cinsel Kutsallık 6.1. Simoncular ve Valentiniancılar İkinci ve üçüncü yüzyılın pek çok gnostik grubu, cinselliğin gerçek anlamda şeytanlaştırılmasına yaklaşan bir cinsel ve diyetetik enkratizmi savunup uygularken, diğer gruplar böyle bir uygulamayı etkisiz ve aldatıcı bularak reddettiler ve onun çapkın karşıtı olan serbest cinsel alışverişin tipik ahlaki kayıtsızlığını kutsal ritüele dönüştürdüler. Irenaeus'a göre (Haer. 1.23.4), Simoncular Simon Magus ve Helen'in resimlerine taparlar, aynı zamanda şeytan çıkarma, büyü sözler, filtreler ve erotik büyü gibi çeşitli okült uygulamalarla da meşgul olurlar. Hippolytus (Ref. 6.19.5) ayrıca bu erotik büyü'nün ruhsal birliği deneyimlemenin bir yolu olarak cinsel ilişki biçimini aldığını belirtir. Haer'de. 1.13.1-5, Irenaeus, Valentinianuslu Marcus'un gelin odası ritüelini cinsel açıdan açık bir şekilde yorumladığını, erkek ve dişi çağların pleromatik syzizetetik birliğini taklit etmenin bir yolu olarak kendisinin parlak tohumunun "gelin odasına" bırakılması gereken Lütuf olduğunu iddia ettiğini ve böylece onunla birlikte Bir'e girdiğini belirtir. 6.2. Bir Sethian Dalı: Borboritler Epiphanius'a (Pan. 26.3-12) göre, onun Borboritler, Barbeliler, Phibionitler, Stratiotikler ve Coddianlar olarak adlandırdığı daha sonraki Setliler, kapsamlı bir cinsel kutsallıkla meşgul olmuşlardı. Sembolik eylemleri arasında ritüel bir tokalaşma (birleşik ellerin avuçlarının altında gıdıklamanın da yer aldığı), eşlerin değiş tokuş edildiği bir aşk şöleni, Levililer adı verilen özel bir sınıfın eşcinsel ilişkisi, 365 Arkon'a (örneğin Iao, Saklas, Seth, Daveithai, Eloaeus, Yaldabaoth, Sabaoth, Barbelo, Autogenes Mesih ve yüce İsa) yükselişi gösteren çıplak dua yer alıyordu. Autopater) meni ve menstruasyon kanına bulanmış eller (görünüşe göre ev sahibinin yüceltilmesini ve İsa'nın "tutkusunu" anan şarabı sembolize ediyor) ve aynı şeyin bir tür Efkariستی olarak tüketilmesini simgeliyor. Kadınlardan biri kazara gebe kalırsa, ilahi ruhun başka bir insan vücuduna daha fazla yayılmasını önlemek için fetüs çıkarılır ve kutsal bir şekilde tüketilirdi. Stephen Gero'ya göre, 50 mezhebin merkezi, ayırt edici özelliği, [Epiphanius] tarafından canlı ayrıntılarla anlatılan sözde sperma kültüne olan bağlılığı, şehvetli bir buluş olarak pek göz ardı edilemez. En basit ifadeyle bu, Gnostisizm Ritüeli'ni içeriyordu 119 50 S. Gero, "Walter Bauer on the Dicle: Encratite Ortodoksy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christian", Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık (ed. C.W. Hedrick ve R. Hodgson; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1986), 293-94.

--- SAYFA 135 ---

erkek ve kadın bedensel sıvılarının çıkarılması, toplanması ve ciddi bir şekilde kutsanması ve tüketilmesi, insan ırkının daha da çoğalmasına ve dolayısıyla ilahi maddenin kötü arkonlar tarafından sürekli olarak tuzağa düşürülmesine katkıda bulundu. Bu sıvılarda, dünyaya dağılmış halde bulunan, özellikle de inisiyelerin yiyebileceği ve alması gereken gıda maddelerinde (et dahil!) bulunan manevi unsur yoğunlaşmıştır. Gerçek mitoloji, Irenaeus ve Yuhanna'nın Apocryphon'undan bilinen Barbelo-gnostik mitlerin bir versiyonudur. Her ne kadar Epiphanius bu oldukça sınırsız ritüel sekse bir "gizem" ya da gelin odası ayini adını verdiklerini söylemese de, bunun amacının aynı olduğu, fiziksel birleşme yoluyla kaybolan ilksel birliğin yeniden sağlanmasına etki ettiği ve türün doğal yayılım sürecini tersine çevirmeye çalıştığı açık görünüyor. 7. Sözlü Performanslar Ritüel ifadelerin geniş ve çeşitli bir sınıfı, ritüel konuşma başlığı altında gevşek bir şekilde toplanabilir; bunlar arasında glossalalia, geleneksel sözlü formüller, büyüler, yeminler, çağrılar, çağrılar, çağrılar, vokaller mysticae, sunqhvmata ve hem iyi hem de kötü aşkın güçlere hitap eden çeşitli türden dualar bulunabilir. Basilidean'ların (Irenaeus Haer. 1.24.4) sihirle, ölülerini çağırma, büyülerle, ruhları çağırma ve 365 göğe ait melekse varlıkların her birinin adıyla yakarıyla uğraştıkları söylenir: "Bunları öğrenen ve tüm melekleri ve onların kökenlerini bilen kişi, tüm melekler ve güçler için görünmez ve anlaşılmaz hale gelir." Contra Celsum (6.31) adlı eserinde Origen, Ophites tarafından kullanılan çok sayıda sözlü formülü, ilahi dünyaya girişlerini engelleyen göksel yöneticilerin düşmanlığını yumuşatmak için yükselen ruhun kullandığı şifreler olarak tanımlar. Bu formüller, aynı şekilde onları düşman kozmik güçleri silahsızlandırmak için kendi iniş ve çıkışları sırasında kullanan gnostik açığa çıkarıcıya atfedilen birinci şahıs kendini tahmin eden tanıma formülleriyle çarpıcı bir benzerlik taşır. Yükselen ruh, güçlerin (yalnız kral, Yaldabaoth/Satürn, Iao, Sabaoth, Astaphaios, Ailaoios, Horiaios) alanlarını geçerken, ilgili yöneticilere arkontik güçlerden arınmış ve özgürleşmiş, ilahi ışığa ve hayata sahip, Anne'nin gücüyle dolu özel statüsünü duyurur. Böylece: Ama sen, gücün birinci ve yedinci olarak ait olduğu arkon Yaldabaoth, saf Nous'un yönetici Logos'u olarak, Oğul ve Baba için mükemmel bir eser olarak, bir damganın damgasıyla yaşam sembolünü taşıyan, çok uzun zaman boyunca kapattığın kapıyı dünyaya açmış olarak güvenle gidiyorum; Özgür bir adam olarak senin gücünü aşıyorum. Lütuf benimle olsun, evet baba, benimle olsun. (Cels. 6.31) 120 John D. Turner

--- SAYFA 136 ---

Irenaeus (Haer. 1.21.5) aynı zamanda ölüm döşeğindeki meshedilme bağlamında, kendilerini tanrıya, gücü tanrının annesi olan aşağı Sophia Achamoth'unkini büyük ölçüde aşan yüce Sophia'yı yüce Anne olarak çağıran, önceden var olan Baba'nın oğlu olarak tanrıya tanıtılmalarını sağlayan tanıma formülleri sağlanan Valentinianuslulara da benzer formüller atfeder. Bu tür şifrelerin nihai atası ya Mısır Ölüler Kitabı'ndaki diyaloglarda ya da daha muhtemel olarak Hipponion'da olduğu gibi ölümlere diğer dünyada izlenecek yol hakkında altıgen talimatlar içeren Orfik-Baküs altın yapraklarında bulunuyor:51 Hades'in evinde bir pınar var [örn. Lethe, unutkanlıktan] sağa; yanında beyaz bir selvi duruyor. Burada inen ruhlar serinliyor. Bu bahara yaklaşmayın! Ayrıca zikir gölünden akan serin suları da bulacaksınız. Muhafızlar onun üzerinde duruyor ve size akıllarıyla, çürümüş Hades'in karanlığında neden gezindiğinizi soracaklar. Cevap: "Ben yerin ve yıldızlı göğün oğluyum, fakat susuzluktan kurudum ve telef oluyorum; o halde bana çabuk zikir gölünden akan serin su ver." Ve sonra Chthonik Kral'ın (?) tebaası acıyacak ve sana hatıra gölünden içirecek... Ve gerçekten de diğer mystai ve bacchoi'lerin de görkemli bir şekilde yürüdüğü uzun, kutsal bir yola gidiyorsun. Gnostik literatürde, çoğunlukla coşkulu dua ve övgü bağlamında, açıkça güç heceleri olarak tasarlanan sözlü formüller bulunur. Bazen bu heceler, açık ifadelerin esrarengiz kısaltmalarıdır, bazen de neredeyse Hindu mantralarının karakterini taşırlar; sesli harf dizilerinin yarı sayısal gruplar halinde söylenmesinde olduğu gibi, burada vurgu, sözel performansın sesinde ve tekrarlanmasında yatıyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda Mısır İncili'nden (NHC III,2 66,9-68,1) şu pasaj örnek niteliğindedir: ih ieus hw ou hw wua! Gerçekten gerçekten, Ey Yesseus Mazareus Yessedekus, Ey yaşayan su, Ey çocuğun çocuğu, Ey şanlı isim, gerçekten gerçekten kendine ait (yani, "Ey mevcut sonsuzluk"), iiii hhhh eeee oooo uuuu www aaaa{a}, gerçekten gerçekten, merhaba aaaa www, Ey sonsuzlukları gören mevcut kişi! Gerçekten gerçekten, aee hhh iiii uuuuuu wwwwww, ebediyen ebedi olan, gerçekten gerçekten, iha aiw, kalpte var olan, u aei eis aei, ei o ei, ei os ei (veya: Gnostisizm Ritüeli 121 51 Bu tür vahiylerin ve şifrelerin sadece altın yapraklara kaydedilmesi, aynı zamanda Orpheus ve Musaios gibi şahsiyetlerin otoritesi altındaki yetkili kitaplara kaydedilmesi (Plato, Rep. 364B-365A) onları etkili bir şekilde yalnızca ritüel bir ortamdan ayırır ve onları kült aracılığı olmaksızın okuyazar kişilerin kullanımına sunar.

--- SAYFA 137 ---

Sonsuza kadar oğul, Sen ne isen o'sun, Sen ne ise o'sun)! Senin bu büyük ismin üzerimde, ey benim dışımda olmayan, kendi kendine doğan Mükemmel kişi. Seni görüyorum, ey herkese görünen. Çünkü seni başka bir dilde kim anlayabilir? Artık seni tanıdığım için değişmez olana karıştım. Kendimi ışıktan bir zırhla silahlandırımdı, ışık oldum. Çünkü Anne, lütfun muhteşem güzelliğinden dolayı oradaydı. Bu yüzden katlanmış haldeyken ellerimi uzattım. Hiçbir şikayetin ulaşmadığı ışıktaki nice evlatlara şekil veren, koynumdaki ışığın zenginliklerinin dairesinde şekillendim. Senin ihtişamını gerçekten ilan edeceğim, çünkü seni anladım, bu yüzden aeiw aeie ois, Ey aeon, aeon, Ey sessizliğin Tanrısı! Seni tamamen onurlandırıyorum. Sen benim dinlenme yerimsin, ey oğul, biçimsiz olanlarda var olan, var olan, ölümsüz ismine göre beni arındıracağın adamı hayatına yükselten biçimsiz kişi. Bu nedenle yaşamın tütsüsü içimdedir. Sen gerçekten sonsuza dek var olan, azizlerin huzurunda seninle birlikte yaşayabilmem için onu tüm arkonların örneğine göre suyla karıştırdım. Bu vecd duası sunumu, Hindu mudra'sına⁵² benzeyen, kişinin dua ederken ellerini uzatmasını içeren bedensel bir jestten (çarmıha gerilmenin bir işareti olarak karşılaştıran 3 Macc 2:2; Odes Sol. 21, 27, 37, 42'de), gerçekten de katlanmış haldeyken kişinin içsel ışığı muhafaza etmesini sembolize etmek için bir daire oluşturması nedeniyle dikkate değerdir. Dua aynı zamanda su vaftizine de açık bir atıf içerir; burada sıradan fiziksel su ("arhonlar tipinde") vaftiz edenin sahip olduğu ruhla ("yaşam tütsüsü") karıştırılarak canlı suya dönüştürülür; Vaftizden önce Ruh'un yakarışıyla ya da kutsal yağla arıtmak yerine, vaftiz suyu burada vaftiz edilen kişi tarafından arıtılır, çünkü o zaten ışığı almıştır. Gnostik incelemelerde, aeonik güçleri öven genişletilmiş doksoloji de bulunur. Seth incelemelerinde, Allogenes (XI 53,32-54,37), Seth'in Üç Steli (VII 126,5-13) ve Zostrianos'ta (VIII 51,6-52,25 ve 88,9-25) özellikle çarpıcı dört paralel doksoloji vardır. Barbelo Aeon'u boyunca mistik yükseliş sırasında çağrılan ilahi varlıkları belirten geleneksel bir nomina barbara listesi okurlar.⁵³ Aslında Seth'in Üç Steli'nin tamamı, esasen Seth'in Baba, Anne ve Oğul üçlüsünü öven, genişletilmiş bir doksolojidir ve 122 John D. Turner 52 Örn. çok eski anjali-mudra, ellerin birleştiği bir hayranlık ve dua hareketidir; bkz. R. Poduval, Kathakil ve El Pozlarının Diyagramı (Trivan-davul: Arkeoloji Bölümü, Travancore Eyaleti, 1930). 53 Bu varlıkların isimleri, Seth'teki nomina barbara'nın çoğunun aksine, bu incelemelerin Grekçeleştirici, Platonlaştırıcı terminolojisine uygun olarak -eus, -os, -is ve -ios'taki Yunanca bileşikler olması gerçeğiyle öne çıkıyor.

--- SAYFA 138 ---

Autogenes'in, Barbelo'nun ve yüce Görünmez Ruh'un güçleri ve eylemleri; topluluk odaklı bir tefekkür yükselişi uygulamasında kullanılmak üzere yazılmış gibi görünüyor. Aretalojik doksolojiler Hermetik Corpus'ta da bulunur. Nag Hammadi kütüphanesinde, yine Yunancada (Papyrus Mimaut) ve Latince Asklepios'un sonunda yer alan Şükran Günü Duası (NHC VI,7), karşılıklı kucaklaşmayla (ajspavzesqai, krş. "barış öpücüğü) ve" içinde kan olmayan kutsal yiyecek"ten oluşan ortak bir yemekle sonuçlanan doksolojik övgü içeren ricaların bir birleşimidir (VI). Bu dua, adı bilinmeyen bir inisiyenin manevi babası Hermes Trismegistus'a yaptığı uzun duayı içeren Hermetik incelemeyi takip eder. Hebdomad'a ulaşan Hermes, inisiyeyi Ogdoad ve Ennead'e doğru yönlendirir, burada rehberinin Akıl olduğunu görür ve diğer melekler ve ruhlarla birlikte Baba'ya bir övgü ilahisi söyler. Sessizlik. Dua "ruhsal bir kurban" olarak görülüyor (çapraz başvuru Romalılar 12:1) ve ricayı, aretalojik doksolojiyi ve birinci çoğul şahısla söylenen sesli harflerin coşkulu ilahisini içerir; bunu daha sonra birinci tekil şahısla yazılmış benzer bir ilahi izler (NHC VI 55,23-61,18). 1.31-32; 13.16-20; Asklepios 41), bu dualar, görsel deneyimin övgü duaları, şükran ve vecd formülleriyle ifade edildiği ve bir yemekte kutlandığı yerleşik bir topluluk ritüeline işaret etmektedir. Aynı zamanda, Jung Kodeksi'nin (NHC I,1) ön kısmında da çok benzer olan Havari Pavlus'un doksolojik duası bulunmaktadır. XI,2d; ve XI,2e), vaftizin doğasına ilişkin iki kısa ayetle ayrılan dualardır. Birincisi, vaftiz adaylarını "yılanların ve akreplerin başlarını ve Şeytanın tüm gücünü ayaklar altına alma" yetkisiyle meshetmek için yapılan vaftiz öncesi bir duadır (Luka 10:19; bkz. İskenderiyeli Clement Exc. 76); Vaftiz öncesi, çul ya da keçi derisi üzerinde durarak yağla yağlama ve tövbe eylemleri yoluyla şeytanı kovma uygulaması.⁵⁵ Diğer iki dua, bir ritüel ortamının parçası olmasa da, bu hayatın sıkıntılarından kurtulmak için yapılan dilekçeler olan diğer iki duadan söz edilebilir; bunlardan biri, Savaşçı Thomas Kitabı'nın (NHC II 145,8-16) sonunda ve Yakup'un bir dua için yaptığı duadır. Yakup'un İkinci Kıyametinin sonunda hızlı ölüm (NHC V 62,13-63,29). The Evidence of Some Nag Hammadi Documents," Gnosis and Gnosticism: Yedinci Uluslararası Patristik Çalışmalar Konferansında Okunan Makaleler (Oxford, 8-13 Eylül 1975) (ed. M. Krause; NHS 7; Leiden: Brill, 1977), 55-69. 55 Bkz. Smith, "The Garments of Shame," 225-33.

--- SAYFA 139 ---

Nomina barbara'nın, güç hecelerinin ve kişinin kendi dili dışındaki dillerdeki ifadelerin sık kullanımı (bkz. Irenaeus Haer. 1.21.3'te alıntılanan Aramice vaftiz formülleri) Corp. herm'de kısa ve öz bir şekilde açıklanmıştır. 16.2 (Asclepius'tan Kral Ammon'a): Kendi ana dilimizde (Mısır) ifade edilen söylem [lovgo], [lovgoi] [en azından] kelimelerinin anlamını [nou"] açık tutar, çünkü sesin kalitesi, Mısır isimlerinin tam tonlaması, kendi içinde söylenen şeyin gerçekliğine [ejnevrgēia] sahiptir. Ey Kral, elinden geldiğince -ve sen her şeyi yapabilirsin- bu söylemimizi çeviriden uzak tut ki, bu tür kudretli gizemler Yunanlılara gelmesin ve Yunanistan'ın küçümseyici konuşması, tüm gevşekliği ve yüzey güzelliğiyle, tabiri caizse, ciddi ve güçlü olanın tüm gücünü - isimlerin enerjik konuşmasından - alsın. Yunanlıların, ey Kral, yalnızca tanıtlamayı amaçlayan yeni sözcükleri vardır; Yunanlıların felsefe yapmaları da, sözcüklerin gürültüsü de böyledir. Ama biz sözcükleri kullanmayız; eylemlerle dolu sesleri kullanmayı tercih ediyoruz. Sokrates'in Cratylus'ta (439a; 424bc) söylediği gibi, "Doğru verilen isimler, adlandırdıkları şeylerin benzerlikleri ve görüntüleridir." Şeylerin özünü konuşurken taklit edecek olan kişi, onlara bir isim vermelidir; bunları analiz etmek için heceleri ve harfleri, "önce ünlüleri, sonra ünsüzleri ve sessizleri, bilgililerin geleneksel ayrımlarına göre sınıflara, ayrıca ne sesli ne de dilsiz olan yarı ünlüleri" "ayırarak" ve sesli harfleri sınıflara ayırmak gerekir. Elbette, gerçekliği doğrudan, isimsiz olarak kavrayan bir tür bilgi daha arzu edilir. İktidar sözcüklerini ve sembollerini içeren gnostik metinlerin en çarpıcı örneği Bruce Kodeksi'ndeki Jeu Kitaplarıdır. Neredeyse her sayfada, telaffuz edilmesi amaçlanan voces mysticae et barbara formundaki ilahi isimler, güçler ve niteliklerden oluşan tablolar ve listelerin yanı sıra, transa benzer bir durum ortaya çıkana kadar belki de bakılması amaçlanan çok sayıda grafik görüntü tasvir edilmektedir. Bir kodeksin sayfalarında göründükleri gibi görünen grafik sunqhvmeta (belirteçler), toplu okumadan ziyade okuyucunun özel tahsisini varsayıyor gibi görünüyor ve bu nedenle, Corpus hermeticum'un dereceli okunmasını karakterize etmek için Reitzenstein tarafından icat edilen bir terim olan "okuma gizemi" (Lesemysterium) fenomenine yaklaşıyor. Görünüşte ritüel bağlamlardan bağımsız olsa da, gnostik literatürün sayfalarına dağılmış olan alfabe mistisizmi ve büyü, güç sözcükleri olarak kullanılmalıdır.⁵⁶ Bu sözcük, şu sözcüklerin gizemli kombinasyonlarından oluşur: 124 John D. Turner 56 Bkz. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (2d ed.; Berlin: Teubner, 1925); ve A. Dieterich, "ABC-Denkmäler," *Rheinisches Museum für Philologie* 56 (1901): 77-105.

--- SAYFA 140 ---

Gnostisizm'de ritüel 125 harf, hece, Yunan alfabesinin yedi sesli ve on yedi ünsüz harfi ve İbrani alfabesinin çeşitli sıra ve desenlerde (klivmata) düzenlenmiş yirmi iki harfi; burada her bir sıra permütasyonu, bu seslerin telaffuzu gibi önemlidir. İsimlerin, özellikle Tetragrammaton'un ve Sabaoth ve Abrasax gibi diğer Semitik oluşumların, gezegensel Hebdomad'ın daivmone'sinin isimlerinin yanı sıra önemini tespit etmek zor olan çok sayıda frikta; oinovmata ve oinovmata a[shma kai; bavrbara'nın kullanımı özellikle önemlidir.⁵⁷ Bunların başlıca örneği elbette Yunan büyü papirüsüdür. ve karmaşıklık bu fenomenleri herhangi bir ayrıntıyla ele almayı yasaklar, belki de en kapsamlı gnostik örnekler Irenaeus'un Valentinianus Marcus'un alfabetik ve sayısal spekülasyonları ve Sethian eseri Marsanes'teki (NHC X,1) ruhun şekli üzerine ne yazık ki çok parçalı fonolojik, aritmolojik ve astral spekülasyonlardır. En yüksek ilahi ilkelere ilişkin "Dörtlü Kararname": Sahip olduğunuz yirmi dört harfi, yüksekteki elementlerin tümünü içeren üç gücün sembolik yayılımları olarak anlayın. Dokuz sessiz ünsüz, sessiz, yani ifade edilemez ve söylenemez oldukları için Baba'ya ve Hakikat'e aittir. Sekiz yarı sesli harf, sanki sessiz ve sesli arasında bir ara konum işgal ettikleri için Logos'a ve Hayat'a aittir. Sayısı yedi olan sesli harfler İnsana ve Kilise'ye aittir, çünkü İnsandan bir ses çıkıp her şeyi şekillendirmiştir, çünkü sesin yankısı onlara şekil vermiştir. sayı ve geometrik şekil, hem müzik hem de konuşma sesleri: Çünkü aslında yedi kürenin her birinin seslerine, her kürenin doğal olarak belirli bir tür ses üretmesine "ünlü harfler" denir. Kendi başlarına tarif edilemezler, ancak bilgiler tarafından onlardan oluşan her şeyle ilgili olarak hatırlanırlar. Bu nedenle burada da (yani yeryüzünde) bu sesin gücü vardır; bu ses aritmetikte bir monad, geometride bir nokta, dilbilgisinde (alfabenin) bir harfidir. Ve ruhun beden ve 57 Bakınız P. C. Miller, "In Praise of Nonsense", *Classical Mediterranean Spirituality: Egypt, Greek, Roman* (ed. A.H. Armstrong; New York: Crossroad, 1986), 481-505 içinde olduğu gibi, ünsüzler olan maddi harflerle birleştirilmiştir.

--- SAYFA 141 ---

126 John D. Turner'ın müzik skalası, biri canlıları üreten, diğeri perde ve melodiye üreten tellere doğrudur ve ilahi varlıkların aktif ve mistik güçlerini gerçekleştirirler. Bu nedenle, özellikle teurgistler böyle bir varlığa (ilahi bir varlığa) tapındıklarında, onu sembolik olarak tıslama sesleri ve gıdıklamalarla, anlaşılmaz ve yabancı seslerle yakarırılar.⁵⁸ Marsanlarda harflerin bu sembolik gücü sadece burçların güçleri için değil, aynı zamanda ruhun çeşitli "yapılanmaları" (schv-mata) için de geçerlidir.⁵⁹ Daha iyi korunmuş olan bölüm (NHC X 18,14b- 39,17) alfabe ve bunun ruhun konfigürasyonları veya şekilleriyle olan ilişkisi hakkındaki inceleme, Platon'un dünya ruhunun yapısı ve Tim'de ruhun bedende cisimleşmesine ilişkin tartışmasının bazı kısımlarını yansıtıyor gibi görünüyor. 35A-44D. Alfabenin çeşitli bileşenleriyle ilişkili olarak ruhun üç temel ("birinci", "ikinci", "üçüncü") ve iki ikincil ("dördüncü" ve "beşinci") konfigürasyonu özellikle önemli görünüyor: yedi "basit" sesli harf (aehiouw) ve bunların ikili ünlüler halinde birleşimi; on yedi ünsüz ve bunların çeşitli alt kategorileri (yarı ünlüler - sıvılar [Imnrs] artı çift ünsüzler [zxy] - ve sessizler - aspire eden [qfc], inaspire eden [kpt] ve "ara" [bgd]); ve hepsinin heceler halinde birleşimi. Yazar, ruhun bu beş "konfigürasyonu"na ek olarak iki "isimlendirme" (ojnomasiva) açısından da düşünüyor gibi görünüyor: biri doğal fonolojik bileşimlerle ilgili olan "tanrılar ve melekler" (X 27,13-14; cf. 30,3-9) için ve görünüşe göre bazı belirli sessel bileşimlerle ilgili olan "cahil" bir terminoloji (X 30,28b-31,4) yedi sesli harf ve on yedi ünsüzün doğal olmayan kombinasyonları. Görünen o ki, sesli harfler ve ikili ünlüler, somatik bedenlenme dışında ruhun en yüksek üç durumunu - hem kozmik hem de bireysel - sembolize ederken, ünsüzlerin - belki de bedenselliği simgeleyen - sesli harflerle hecesel kombinasyonları, belki de bedenlenmiş bir varlık olarak ruhun "dördüncü" ve "beşinci" konfigürasyonlarını sembolize ediyor gibi görünüyor. Tıpkı sesli harflerin ünsüzlerden "etkilendiği" gibi, ruhlar da bedenden etkilenir, tıpkı hem ruhların hem de bedenlerin "melek"ten etkilendiği gibi ⁵⁸ Nicomachus apud C. Janus, ed., Musici Scriptores Graeci (Leipzig: Teubner, 1895; repr. Hildesheim: Olms, 1962), 276-77, çev. ve B. A. Pearson tarafından alıntılanmıştır, "Gnosticism As Platonism", Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı (SAC 5; Minneapolis: Fortress, 1990), 161, aynı zamanda E. R. Dodds, "New Light on the Chaldaean Oracles", H. Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy: Mysti- Geç Roma İmparatorluğu'nda Cizm, Büyü ve Platonculuk (Recherches d'archéologie et de philosophe et d'histoire 13; Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 1956; yeni baskı, ed. M. Tardieu; Paris: Études Augustiniennes, 1978), 700 n. 31. ⁵⁹ Yakında W.-P.'de Marsanes'e giriş yazıma bakın. Funk, P.-H. Poirier ve J. D. Turner, Marsanès (NH X,1) (BCNHT 25; Québec: Presses de l'Université Laval; Leuven-Paris: Peeters, 2000), 54-81.

--- SAYFA 142 ---

yedi gezegenin güçleri ve baskın burçların yıldız güçleri. Ancak bu astral nesnelerin güçlerinin de, tıpkı ruhun bedende mevcut olması gibi, gerçekliğin temel "unsurları"nda bir şekilde mevcut olduğu kabul edildiğinden, bunların sembolik karşılıklarının - harflerin (stoice'i'a olarak) - hece ve kelime düzeylerinde nasıl birleştiği ve birbirini karşılıklı olarak etkilediğine dair bilgi, görünüşe göre, bilene burçların, yıldızların, gezegenlerin ve tanrıların ve tanrıların görünüşte dışsal güçleri üzerinde bir miktar kontrol ölçüsü verir. melekler onlarda bedenlenmişti. Ruhun yalnızca sesli harfleri içeren bu beş konfigürasyonu şu şekilde özetlenebilir: 1. ilk dış (küresel?) konfigürasyon = aehiouw = yalnızca doğmuş ruh - üniter, çift cinsiyetli ruh 2. ikinci küresel konfigürasyon = ehioü "ikili seslerden" = kendi kendine doğan ruh - ikili, dişil ruh 3. üçüncü küresel konfigürasyon = <aaa>, eee, <hhh>, iii, ooo, uuu, www— üçlü, erkek ruhu 4. dördüncü (küresel?) konfigürasyon = sesli harf kombinasyonları = görünür, algılanabilir ruh 5. beşinci (küresel?) konfigürasyon = sesli harflerin kombinasyonları = görünür, algılanabilir ruh Bu uzun pasaj, Platon'un Tim'inin psikogoniasının alfasayısal bir yorumunu oluşturuyor gibi görünüyor. 35A-44D. Ruhun ilk üç konfigürasyonu, kozmik ruhu ya üç temel bileşeni (Varlık, Farklılık ve Aynılık) açısından ya da daha büyük olasılıkla yaratıcının onu böldüğü küresel ya da dairesel konfigürasyonlar (36C2) açısından temsil eder: aynı yerde (sabit yıldızların küresi) değişmez bir şekilde dönen hareketi ifade eden, aynı iki iç daireyi içeren (göksel ekvator düzlemini tanımlayan gök ekvatoru) bir dış küresel zarf. bu devrim) ve farklı olanın çemberi (güneşin ve diğer gezegenlerin hareketlerinin sınırlandığı ekliptik veya zodyak kuşağı), daha sonra yedi gezegenin bireysel yörüngelerine bölünür. Eğer öyleyse, dördüncü ve beşinci konfigürasyonlar, bireysel ruhların yaratıldığı ve her yıldız ekildiği karıştırma kabında kalan, böylece görünür hale gelen (ruhların kendileri değil, onların "bedenleri" Platon, Laws 898DE; Proclus Tim. 3.255.10-16) ve görünür şeyleri "açığa çıkaran" (X 29,2-6) karıştırma kabında kalan "ikinci ve üçüncü" kısımları (41D5) temsil edecektir. Bu noktada genç tanrılara, bu ruhları, Marsanes'in ünsüz harflerle sembolize ettiği görünen, dört elementten (42E-44C) oluşan ölümlü bedenlerde enkarne etme görevi verilir. Yabancı bir elementte enkarne olmanın şoku, bu tür ruhların, açık ve farklı fikirleri algılamak ve böylece şeyleri ayırt etmek ve onları adlandırmak için doğuştan gelen orijinal kapasitelerini kaybetmeleriyle sonuçlanan tedirginliklere uğramalarına neden olur.

--- SAYFA 143 ---

uygun isimlendirmeye göre. Enkarnasyon, ruhun doğal veya doğuştan gelen "isimlendirmesinin" (tanrılar ve melekler için olan) ilk kaybıyla ve onun yerine doğal olmayan (cahil) bir "isimlendirme"nin gelmesiyle sonuçlanır. Bu şekilde Marsanes, bir yandan ruhun çeşitli koşulları ve onun göreceli bilgi ve cehaleti ile diğer yandan alfabedeki harflerin uygun kombinasyonunu anlama yeteneği arasında doğrudan ilişkiler kurar. 8. Yükseliş ve Derin Düşünme Uygulamaları 8.1. Seth'in Platonlaştırıcı İncelemeleri Allogenes, Seth'in Üç Steli, Zostrianos ve Marsanes incelemelerinde kurtuluş, yukarıdan aşağıya ilahi ziyaretlerle getirilmez, bunun yerine gnostiğin ilahi alemin giderek daha yüksek seviyelerine tefekkürle yükselişi yoluyla gerçekleşir. Burada örnek bir vizyon sahibi, Allogenes veya Marsanes (muhtemelen Seth'in alternatif isimleri) bulunur; bu teknik, çokluk dünyasından zihinsel kopuşun ardışık aşamalarını kendi kendine gerçekleştirebilen bir teknik kullanır ve kişi, kişi tanrılaştırmanın mutlak bir durağanlığına ve bilişsel boşluğuna ulaşana kadar kişinin tefekkürünün yükseldiği varlığın giderek daha incelikli seviyelerine buna karşılık gelen bir asimilasyonuna sahiptir. Seth'in Üç Steli, Autogenes'e, Barbelo'nun Aeon'una ve yüce Bir'e üç aşamalı bir yükselişi varsayar. Allogenes benzer bir üç aşamalı yükselişi tasvir eder ancak Barbelo Aeon'unda başlar ve Görünmez Ruh'un Üçlü-Güçlü Olan'ın akıl üstü seviyeleri boyunca bir yükseliş ekler ve Bilinmeyen'in "birincil açığa çıkışı" ile sonuçlanır. Benzer bir yükseliş Zostrianos'ta da tasvir edilmiştir, tek farkı duyularla algılanabilen alemdeki bir dizi başlangıç aşamasıyla desteklenmesi ve bunlardan sonraki her yükseliş aşamasının belirli bir vaftiz mührüyle ilişkilendirilmesidir. Marsanes, yazarının zaten kat ettiğini iddia ettiği yükselişin belirli özellikleri hakkında yorum yapıyor. Bu tefekkür yükselişinin yerleşik bir ritüel olarak ele alınmasını en çok garanti eden metin, Seth'in babası Geradamas, Barbelo'nun Aeon'u ve önceden var olan nihai Bir'in şerefine aretalojik doksolojilerinin hem bireylerin hem de bir topluluğun kullanımına sunulduğu Seth'in Üç Steli'dir: "Kim bunları hatırlar ve her zaman yüceltirse, her şeyin ötesinde mükemmel ve duygusuz olanlar arasında mükemmel olacaktır; çünkü bireysel ve kolektif olarak onlar hepsi bunları övecekler ve sonra susacaklar ve onlara emredildiği gibi yükselecekler. Sessizlikten sonra üçüncüden incekler, ikinciye ve ardından birinciye kutsayacaklar" (NHC VII 127,6–21). İlk Stel'de Seth, babası Geradamas'ı zekası nedeniyle, ardından Barbelo'nun "Mirotheid" çocuğu olan Autogenes ("kendi kendine oluşan") olarak övüyor (Mirothea, Gos'taki Adamas'ın annesidir. Örn. NHC III 128 John D. Turner).

--- SAYFA 144 ---

49,1-12 ve Zost. VIII 6,30) Seth'in "yabancı" tohumuna, değişmez ırka başkanlık eden; daha sonra hem Seth hem de Geradamas, onları güçlendirmek ve onlara taşlar ve mükemmellik bahşetmek için ortaya çıkan üç kez erkeksi aeon Barbelo'yu övüyorlar. İkinci stel, "mükemmel bireyler" tarafından, üçü bir arada kaynağı, tüm çoğulluğun kaynağı, "önceden var olan ilk Bir'in", tanrısallığın, iyiliğin ve bereketin başışlayıcısı olan yansıtılan imgesi ("gölgesi") olarak Barbelo'ya yönlendirilmiştir; "bireyler" birleşerek kendilerini kurtarması için ona ricada bulunurlar. Üçüncü stel, önceden var olan Bir'e, tek ve yaşayan Ruh'a, Herkesin Varlığına, Yaşamına ve Zihnine yöneliktir ve ondan, kurtarılmaları için bir "emir" sunması için yalvarırlar; bu noktada, dilekçe sahipleri kurtulduklarının farkına varırlar ve bu nedenle övgü ve övgü sunarlar. Her stel, Bir'e düşünceli yükselişte bir aşamayı işaret eder. Tıpkı Sethian'ların ruhsal atası olan Seth'in, Barbelo Ana'yı ve onun kaynağı olan önceden var olan Bir'i övmesi ve babası Adamas'a katılması gibi, Sethian topluluğunun üyeleri de Barbelo'nun Aeon'una yükselişlerinde aynı modeli izleyecek ve Görünmez Ruh'un vahiyini alacaklardır. Sethian'ın göğe yükseliş töreninin ritüel kökenlerine dair anahtarı büyük olasılıkla içeren eser Zostrianos'tur, çünkü yukarıda belirtildiği gibi, belirli vaftizler, mühürlemeler ve çeşitli "sularda" yıkanmalarla Zostrianos'un vizyoner yükselişinin çeşitli aşamalarını işaret eder. Marsanes'in (NHC X 2,12-4,24) bu incelemelerin altında yatan ontolojik düzeylerin tüm dizisini on üç "mühür" olarak sayması da muhtemelen anlamlıdır. Bu metinler arasında bu yükselişin yöntemini en net şekilde tasvir eden Allogenes'tir, dolayısıyla yükselişi bir bireyinki gibi anlatsa ve yükseliş seviyelerini diğerlerinden biraz farklı olarak sıralasa da, aşağıdaki açıklamanın temelini oluşturacaktır. Bu incelemelerin kozmolojisi üçlüdür ancak Speusippus'un, Neopythagorasçıların ve Plotinus'un dört düzeyli ontolojisine aittir; bu ontoloji, varlığın kendisinin bile ötesinde en yüksek bir alanı öne sürer; bunun altında saf varlığın zaman dışı, anlaşılır bir alanı, ardından zaman ve hareketle karakterize edilen psişik bir alan ve son olarak da ölçeğin en altında fiziksel bir alan bulunur. Allojenlerin ontolojisinin aşağıdaki özeti tüm grubun ontolojik yapısını göstermeye yeterli olacaktır. Plotinusçu Bir'e karşılık gelen en yüksek varlık, varlık olmayan varoluş, sessizlik ve dinginlik ile karakterize edilen Bilinmeyen Bir veya Görünmez Ruh'tur; o var olan bir şey değildir ve tamamen bilinemezdir (XI 62,23-64,14; Marsanes [X 2,12-23] Görünmez Ruh'un bile ötesinde başka bir düzey, "bilinmeyen, sessiz Olan"ı ekler). İkinci ana seviye Barbelo'nun Aeon'u, yani Görünmez Ruhun İlk Düşüncesi'dir ve ayırım yapmayan, maddi olmayan, [zamansız] bir bilgi olarak karakterize edilir (XI 51,10-11). Barbelo Aeon, Gnostisizm'deki Plotinus Ritüelinin yönlerine karşılık gelen üç seviyeye bölünmüştür.

--- SAYFA 145 ---

Akıl ve Ruh hipostazları: (1) Plotinusçu Akıl'a benzer şekilde Kalyptos'un (Gizli Olan, bir çeşit nou'"nohtov") başkanlık ettiği "gerçek varlıklar"ın (ta; o[ntw' o[nta, nohtav) alanı; (2) "birleşmiş olanlar"ın alanı (yani, "birlikte var olanlar", bkz. Enn. 4.1.1: ejkei' [ejn tw'/ nw'/] o[mou' me;n pa'" nou'" ... o[mou' de; pavsai yucaiv) daha çok Plotinusçu kozmik Ruh gibi Protophanes'in (İlk Ortaya Çıkan Kişi, bir tür nou'"qewrhtikov") başkanlığındadır ve (3) "(mükemmel) bireylerin" (belki bireysel ruhların) başkanlık ettiği alan; Plotinus'un bireyselleşmiş ruhuna benzer şekilde Doğa alanını düzeltmek için çalışan Autogenes (Kendiliğinden Doğmuş Olan, bir tür tanrısal nou'"dianoouvmeno") tarafından. Üçüncü düzey olan Doğa'dan yalnızca kusurları Autogenes tarafından sürekli olarak düzeltilen bir alan olarak bahsedilir ve Marsanes (X 5,23-26) incelemesi bunu dikkate alsa da Allogenes'in yazarını ilgilendirmiyor gibi görünür. bölge "tamamen korunmaya değer" olarak görülüyor. Görünmez Ruh ile Barbelo'nun Aeon'u arasındaki aracı, Üçlü Güçlendirilmiş Olan adı verilen bir varlıktır. Bu varlıktan bazen bağımsız olarak, bazen de Görünmez Ruh ile birlikte bahsedilir.60 Statik bir kendini genişletme yoluyla, Görünmez Ruh, Üçlü Güçlendirilmiş Olan aracılığıyla Barbelo'nun Aeon'u haline gelir (XI 45,21-30; cf. Zost. VIII 76,7-19; 78,10-81,20; Steles Seth VII 121,20-122,8; Marsanes X 8,18-9,28). Dolayısıyla Üçlü Güç Sahibi, Bilinmeyen Olan'ın ve/veya Görünmez Ruh'un, kendisini Varlık ve Akıl dünyasına açtığı gücüdür (duvnamı). Üç kip veya aşamadan oluştuğu söylenir: Olan (Varlık veya Varoluş), Canlılık ve Zihniyet (XI 49,26-38). Allogenes'te Üç-Güçlü Olan, Varoluş aşamasındaki Görünmez Ruh ile özdeşdir, Görünmez Ruh ile süreksizdir ancak Zihinsellik aşamasında Barbelo ile aynıdır ve sudur veya Canlılık aşamasında, hem Görünmez Ruh hem de Barbelo ile eşzamanlı olarak sürekli ve süreksizdir. Allogenes aynı zamanda Bilinmeyen/Görünmez Ruh'a da benzer bir üçlü nitelik atfeder ancak onları şöyle karakterize eder: 130 John D. Turner 60 Görünmez Ruh ve Üçlü Kudretli Olan'dan bazen ayrı ayrı bahsedilir (Zost. VIII 15,18; 17,7; 24,9-10; 93,6-9; 124,3-4; Allogenes XI) 45,13-30; 52,30-33; 61,1-22; ve Marsanes X 6,19; 9,25; 14,22-23; 20,15-18; 63,7-8; 79,16-20; 87,2-3; 123,19-20; 47,8-9; 51,8-9; 66,33-34; Steles Seth VII 121,31-32; Marsanes X 7,16-17 (Görünmez Ruh'un "faaliyeti"); ve bazen Barbelo ile birlikte (Steles Seth VII 120,21-22; 121,32-33; 123,18-30; Marsanes X 8,19-20; 9,7-20; 10,8-11). Görünmez Ruh'un faaliyeti olarak, Üçlü-Güçlü Olan belki de Marsanes X 7,1-9,29'daki üçüyle aynıdır.

--- SAYFA 146 ---

nitelikler veya maddelerden ziyade fiiller: "aklı, canı ve varoluşu olmadan var olur, yaşar ve bilir" (XI 61, 32-39). Gerçekte, her üç seviye de Görünmez Ruh'un Üçlü-Güçlü Olan aracılığıyla Barbelo'nun Aeon'una açılımının yalnızca ayrı aşamalarıdır. Varlık-Hayat-Akıl üçlüsü, farklı gerçeklik düzlemleri arasında dikey olarak dağıtılmış bir ilkeler üçlüsü olmaktan ziyade, üçlünün her bir aşamasının diğer ikisini içerirken, ortaya çıkışının her aşamasında baskın olan üçlünün aşaması tarafından adlandırıldığı dinamik bir üçü bir arada ilkesi olarak görülmektedir: Bilinmeyen Bir/Görünmez Ruh Vardır Yaşar Üçlü Güçlü Bir'i Bilir/Ebedi Yaşam Varoluş Canlılık Zihniyet Barbelo/İlk Düşünce Varlık (Hayat) Zihin Ekteki diyagramda italik yazılan terim, üç kipten birinin göreceli baskınlığını gösterir. İlk aşama Görünmez Ruh ile çakışır ve üçüncü aşama Barbelo'nun Aeon'u ile çakışır, aslında Üçlü-Güçlü Olan'ın hem Görünmez Ruh hem de Barbelo ile süreksiz olduğu ve kendine ait yarı-hipostatik bir karaktere sahip olduğu bir orta aşamaya yol açar. 8.2. Allogenes Allogenes'teki Vizyoner Yükseliş (XI 58,26-61,21), genel ontolojinin üç bölümlenmesine uygun olarak tefekkür yükselişini ayrı ama birbirini takip eden aşamalara ayırır, çünkü yükselişin amacı, kişinin içinden geçtiği her daha yüksek varlık düzeyi ile asimile olmaktır. Yükselişin her aşaması, bir açığa çıkarıcının talimatıyla başlar. Anlaşılabilir alemin en alt seviyesi olan Barbelo'nun Aeon'una ilk yükseliş tekniği, "erkek bakire" Youel (57,29-58,26) tarafından açığa çıkarılmıştır. Üçlü-Güçlü Olan aracılığıyla doruğa çıkan yükselişin tekniği, "Barbelo Aeon'unun üç aydınlatıcısı" (58,26-61,22) tarafından ortaya çıkarılmıştır ve daha önce 49,26-38'de Üçlü-Güçlü Olan'a uygulanan üçlü terminolojiye göre yapılandırılmıştır. Ancak Bilinmeyen ile nihai birleşme tekniği, olumlu tanımlayıcı bir vahiy ile aktarılamaz; yalnızca "Bilinmeyen'in birincil vahiyi" ile aktarılabilir; bunun 61,32-64,36'daki uzun negatif teoloji olduğu ortaya çıkıyor ve bu sayede kişi öğrenilmiş cehaletin kurtarıcı armağanını kazanıyor. Yükseliş ve vahyin tamamlanması üzerine Allogenes'in uygun tepkisi, vahyi kaydedip korumak (68,16-23) ve duyurusunu sırdaşı Messos'a (68,26-son) emanet etmek olacaktır. Aşama 1: Barbelo Çağı boyunca Yükseliş. Vahiy veren Youel, Allogenes'e, Gnostisizm'de İyi Ritüelin mükemmel bir şekilde aranmasını gerektiren "gerçekten [önceden var olan] Tanrı'ya" yükselişin ilk kısmı hakkında talimat verir.

--- SAYFA 147 ---

kişinin kendisini önceden var olan Tanrı ile birlikte var olan biri olarak tanımasını sağlayan kendi içinde. 50,10-36'ya göre, Youel'in Barbelo'nun Aeon'u ve Üç-Güçlü Olan'a ilişkin ilk ifşasının aktardığı bilgelik, Allogenes'i ilkel, düşmemiş durumuna geri döndürecektir. Allogenes'in "düşüncesine", "ölçülemez ve bilinemez" şeyleri, Barbelo Aeon'un içeriğini ve onun ötesindeki ilkeleri ayırt etmek için gerekli gücü verecek ve Allogenes'in öğreniminin normal sınırları aştığı konusunda korkmasına neden olacak. Bir kez daha giysi giyme metaforu dikkat çekiyor. 52,7-21'de Youel'in Barbelo Aeon'unun içeriğini ilk kez açığa çıkarmasından sonra Allogenes, ruhunun rahatsızlıktan dolayı gevşediğini bildirir. Kendine döndüğünde, kendisini çevreleyen ışığı ve içindeki iyiliği görür ve ilahi hale gelir; Youel bunu, Üçlü Güçlü Olan'ın vahiyini almaya yetecek bilgeliğin tamamlanması olarak yorumlar. İncelemenin ontolojisi ışığında yorumlandığında, Allogenes'in sırasıyla Barbelo Aeon'un çeşitli düzeylerine asimile olduğu görülmektedir: birincisi, Autogenes içindeki "bireyler" düzeyine, ikincisi, Protophanes içindeki "birleşmiş olanlar" düzeyine ve üçüncüsü, Kalyptos'taki "gerçekten var olanlar" düzeyine. Beşinci konuşmasında (55,33-57,24) Youel, Allogenes'e, "yüz yıllık" bir kuluçka döneminden sonra (muhtemelen kendi üzerine tefekkürle meşgul olacağı ve "büyük bir ışık ve kutsanmış bir yolu" deneyimleyeceği 57,27-58,7), "Barbelo Aeon'unun aydınlatıcılarından" bir vahiy alacağına söz verir. Bu vahiy, Allogenes'in kendi türünü kaybetmesine gerek kalmadan yalnızca bilinmesi gereken kadarını aktaracaktır. Eğer Allogenes bunda başarılı olursa, önceden var olan Bir'in kavramını (e[nnnoia) alacak ve kendisini "gerçekten önceden var olan Tanrı ile birlikte var olan" (56,18-36) biri olarak bilecek, bu da onu ilahi ve mükemmel yapacaktır. "Yüz yıllık" hazırlığın sonunda Allogenes, Autogenes'i, Üçlü Erkek'i, Protophanes'i, Kalyptos'u, Barbelo'nun Aeon'unu ve "kökeni olmayan Bir'in ilkel kökenini", yani Görünmez Ruh'un Üçlü Güçlendirilmiş Biri'ni gördüğünü bildirir (57,29-58,26). Muhtemelen bunu, Allogenes'in Barbelo Aeon'unun çeşitli seviyeleri boyunca, Barbelo Aeon'unun tamamıyla aynı olan Üçlü-Güçlü Olan'ın en düşük yönüne ("kutsanmışlık" veya Zihinsellik) kadar olan yükselişi olarak anlamalıyız. Bu noktaya kadar Allogenes hâlâ dünyevi "giysisini" taşıyor (58,29-30). Bu ilk vizyon, Allogenes'in kendisini "saf bir yere" (58,31) götürdüğü aydınlık bir giysiyi almasıyla doruğa ulaşır; burada Barbelo-Aeon'un bireysel bileşenleri hakkındaki (kutsanmışlık ve kendini bilmeyeyle karakterize edilen) bilgisini aşar ("üzerinde durur"). Artık, kendisini daha da yüksek bir şey için "çabalamaya" teşvik etmek amacıyla "Barbelo Aeon'unun aydınları" tarafından kendisine açıklanan "kutsal güçlere" hazırdır 132 John D. Turner

--- SAYFA 148 ---

zaten "eğilimli olduğu" bilgi, yani "Evrensel Olanların, Barbelo Aeon'un bilgisi" (59,2-3). Aşama 2: Üçlü-Güçlü Olan aracılığıyla Yükseliş. Barbelo Aeon'unun Bilinmeyen'e yükselişi ilk olarak Allogenes'e kutsal güçler tarafından ifşa edilir (59,4-60,12) ve daha sonra aslında Allogenes tarafından vahiylerle oldukça benzer bir şekilde anlatılır (60,12-61,22), bu da yükselişin iki açıklaması anlamına gelir. Aktif, dünyevi bilgisini aşan ve Evrensel Olanların (Üç Kudretli Olan ve Görünmez Ruh, 59,2-3) pasif bilgisine yönelen Allogenes, öncelikle kişinin kendi özünü bildiği, kendi içindeki iyiyi gördüğü ve ilahi hale geldiği kutsanmışlık (yani Zihinsellik) düzeyine ulaşır (59,9-13; 60,14-18). Daha sonra, "kendini ararken", bölünmemiş, ebedi, entelektüel bir hareketle, kişinin kısmi istikrara ulaştığı eidetik ötesi bir alanla karakterize edilen Canlılık düzeyine (ajnacwrei'n) yükselir (sağlam değil, sessizce durur, 59,14-16; 60,19-28). Sonunda Allogenes, tamamen hareketsiz bir "durgunluk" ve "ayakta durma" ile karakterize edilen Varoluş seviyesine ulaşır (59,19-26; 60,28-37). Kendisini güçlendiren ve kalıcı olarak güçlendiren, Bilinmeyen'in bilinmeyen bilgisini almasını sağlayan "bilinmeyen'in birincil ifşası" ile doludur. Bu noktada, kendisini Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın ilkel tarzına asimile eden Allogenes artık daha yüksek bir seviyeye yükselemez; ancak korkması durumunda daha fazla geri çekilebilir ve bu da yalnızca "faaliyetler nedeniyle arkaya doğru" olabilir (59,34-35; cf. Plotinus Enn. 3.8.9.29-40; 6.9.3.1-13). O, "anlaşılmaz konuları aramamalı" fakat hareketsizliğini dağıtmamak ve takip edecek ilk vahyin pasifliğinden, yoğunlaşmasından ve anlıklığından uzaklaşmamak için daha fazla çabadan kaçınmalıdır (59,26-60,12; krş. 64,14-26; 67,22-38). Allogenes'e Bilinmeyen'in "cahil" ("cahil" veya "bilmeyen") olduğu, yani aktif zekanın herhangi bir yetisini kullanmadığı söylenir, aksi takdirde bu aktivite onun elde ettiği istikrarı bozacak bir hareketi başlatır. Bu aşırı hareketsizlikten korkmak bile öyle zihinsel bir aktivitedir ki, bir önceki tefekkür seviyesine geri çekilmeyi gerektirir. Birincil vahiyi aldıktan sonra, bu nedenle "kendini dinlendirmeli" ve tamamen kendi kendine yoğunlaşmalı ("daha fazla dağılmamalı") ve Bilinmeyen tarafından kendisine iletilen hareketsizliğin yerini alabilecek ve dolayısıyla yok edebilecek "parlak bir e[nnnoia] olsa bile, aktif zekanın herhangi bir uygulamasından kaçınmalıdır.⁶¹ Tam bir pasiflik durumunda, Allogenes "Bilinmeyen'in birincil vahiyini" alır. (59,28-29; 60,39-61,1) Gnostisizm'de Bilinmeyen Bir Ritüel'in bilişsel olarak boş bilgisi olarak nitelendirilir 133 61 Krş. Plotinos Enn. 5.8.11.23-24, 33-34.

--- SAYFA 149 ---

(59,30-32; 60,8-12; 61,1-4). Bu bilgi yalnızca kapsamlı bir negatif teolojiyle ifade edilebilir (61,32-62,13; daha olumlu bir teolojiyle desteklenir, 62,14-67,20). Allogenes'in zihinsel durumlarının sırası bu nedenle göreceli istikrardan kalıcı istikrara ve öz-bilgiden zihinsel boşluğa doğru hareket eder: (1) Sessiz dinginlik ile karakterize edilen Zihniyet düzeyinde, gerçek öz-bilginin Kutluluğunu "duyar". (2) Eidetik ötesi alemin ebedi dairesel ("bölünmemiş") hareketi ile karakterize edilen ve hâlâ kendini arayan Canlılık düzeyinde kısmi istikrara ulaşır. (3) Tam istikrar ve eylemsizlikle karakterize edilen Varoluş seviyesinde, Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın ikamet etmesiyle kalıcı olarak güçlendirilen tam bir istikrara ulaşır. (4) Allogenes, tam bir bilinçsizlik ve zihinsel boşluk durumunu sürdürdüğü sürece, Bilinmeyi ve onun Üçlü-Güçlü Olanını bilmesine olanak tanıyan "Bilinmeyen'in birincil açığa çıkışı" ile doludur. Allogenes'in zihinsel durumlarının sırası aynı zamanda Üçlü-Güçlü Olan'ın Barbelo'nun Aeon'una doğru ortaya çıktığı baskın aşamalar veya ontolojik yöntemler dizisinin de tersidir. Başlangıç durumu Kutsanmışlık olarak adlandırılır; bu durum, aynı zamanda Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın Zihinsellik, Canlılık ve Varoluştan oluşan üç aşamasının en alt aşamasını da belirten "Zihniyet" in sessiz (söylemsel olmayan?) kendi üzerine düşünme özelliğiyle ilişkili bir durumdur. Daha sonra kendisine bu durumdan daha az istikrarlı bir duruma, hâlâ "kendini aramayı" içeren ebedi bir dairesel hareketle karakterize edilen "Canlılık" durumuna geçmesi talimatı verilir. Daha sonra, nihai bir istikrar durumu elde etmek için, Üçlü-Güçlü Olan'ın, kesinlikle hareketsiz olan ve her şeyi tam bir sessizlik ve eylemsizlik içinde barındıran Görünmez Ruh ile özdeş olduğu aşama olan Varoluş düzeyine geçmelidir. Her durumda, varlıkların giderek daha yüksek ontolojik düzeylerde tefekkür edilmesi, tefekkür edenin kendi kendine bilgisinin bir biçimi olarak karakterize edilir; bu, bilen öznenin bilincinin, kişinin herhangi bir verili noktada zihinleştirdiği düzeyin ontolojik karakterine aslında asimile olduğunu ileri sürer. Allogenes böylece iki bilme düzeyi sunar: Biri dünyada ulaşılabilir ve elçi-vahiyçi Youel tarafından aktarılan işitsel vahiylerde iletilen şeyin gerçek vizyonu ile karakterize edilir; Barbelo'nun Aeon'unu oluşturan ve Üçlü-Güçlü Olan'ın alt yönü de dahil olmak üzere her varlığın bir vizyonuna sahip olmak yeterlidir. Diğer ise dünyada değil, ancak saf bir yere yükseldikten sonra elde edilebilir ve Barbelo'nun Aeon'unun Aydınlatıcılarından gelen apopatik bir "birincil vahiy" tarafından aktarılacaktır; kişinin doğrudan aklın ötesindeki alanı deneyimlemesini ve hatta kendisinin de Üçlü Güçlendirilmiş Olan ve Bilinmeyen'in üst seviyeleri tarafından işgal edilmesini sağlar. Bilmenin ilk düzeyi aktif ve söylemseldir; kişinin kendi hakkındaki bilgisini ve aynı zamanda kişinin kendi kültürüne asimilasyonunu deneyimleme yeteneğini içerir.

--- SAYFA 150 ---

Barbelo Aeon'un entelektüel ve psişik alemini kapsayan çeşitli düzeyler (58,38-59,3; 59,9-16): bireyselleştirilmiş ruhtan kozmik ruhla birliğe, özgün varlıkların entelektüel alanına kadar. Bilmenin ikinci düzeyi pasiftir; kesin olarak konuşursak, bu hiç de bilgi değildir, ancak bilen ile bilinen arasında bile ayrımların farkında olmayan, bilmeyen, söylemsel olmayan bir bilgiyle, bilişsel zekanın tamamen boşluğuyla, "Bilinmeyen'in birincil vahiyi" (59,28-29; 60,39-61,1). Aşama 3: Birincil Vahiy. Allogenes'in son üçte birini kaplayan kapsamlı olumsuz teoloji, Görünmez Ruh'un olumsuz ontolojik (apofatik) yüklemeleri ile onun bilişsel olmayan tefekkürü arasında yakın bir ilişki sergiler.⁶² Yüce gerçekliğin nihai vizyonunu aktaran birincil vahyin, nesnesiyle aynı olduğu ortaya çıkar: Görünmez Ruh, onun bilindiği ilk vahiydir (63,9-19). Görünmez Ruh o kadar bilinemezdir ki, bir bakıma kendisinin bilinemez bilgisidir ve kendisini gören cehaletle bir birlik oluşturur; aslında o, zihinsel boşluk durumunun kendisi ile eşitlenmiş gibi görünmektedir (63,28-64,14). Ancak bilinemeyen ilah ile birincil vahiy veya onun bilindiği bilinmeyen bilgi arasındaki denklem, onu bilmenin veya onun hakkında konuşmanın bir yolu olarak basitçe kullanılamaz. Onu bilgiyle ya da bilgisizlikle eşitlemek kişinin arayışının amacını ıskalamasıdır (64,14-36). Yine de Allogenes'in, bilinen, bilgi aracı ve bilen arasında bir eş-tözsellik elde etmenin mümkün olduğunu varsaydığı açıktır: bilinemeyen tanrı, kendisini gören cehaletle birleşmiştir, bu da onun kendi öz bilgiyle özdeşdir. Dolaylı olarak o, aynı zamanda bilmeyen vizyonerle de birleşmiştir. Dolayısıyla, yükselişin her aşamasında bilen, bilinen ve bilgi araçlarının hem epistemik hem de ontik halleri arasında bir eşbiçimlilik, aslında bir özdeşlik vardır. Bu üç katlı yükselişin prototipi Platon'un Sempozyumu'nda (210a-212a), Sokrates'in bilge Diotima tarafından başlatıldığı mutlak güzellik vizyonuna giden yolu anlattığı konuşmasında bulunur. Yöntem, ruhun hareket ettirici gücü olan Eros'un alt alemden yüksek aleme doğru yeniden yönlendirilmesi yoluyla ruhun üç aşamalı niteliksel ve niceliksel arıtılmasından veya arındırılmasından oluşur.⁶³ Gnostisizm'de niteliksel Ritüel 135 62 Bkz. R. T. Wallis, "Bilmemenin Manevi Önemi", *Classical Mediterranean Spirituality: Egypt, Greek, Roman* (ed. A.H. Armstrong; New York: Crossroad, 1986), 460-80; Wallis'in belirttiği gibi, Corp. Herm'de Tanrı'nın ilahi sessizlik bilgisi. 10 benzer. 63 Bkz. E. O'Brien'in analizi, *The Essential Plotinus* (New York: Mentor, 1964), 16-17.

--- SAYFA 151 ---

Arınma, üç deneyim düzeyine karşılık gelen üç bilme düzeyinde dikkatin duyulur alandan anlaşılır alana doğru aşamalı bir kaymasıdır: fiziksel güzellik, ahlaki güzellik ve entelektüel güzellik; bunlar sırasıyla bedensel duyuların, ruhun etik bileşenlerinin ve düşünen ruhun akılcı, tefekkür yetisinin nesneleridir. Niceliksel arınma, dikkatin bireysel güzellik örneklerinden tüm biçimlerin ideal güzelliğine ve son olarak da kendisini ani ve dolaysız bir sezgi olarak açığa vuran mutlak güzelliğin kendisine doğru kaymasıdır. Dolayısıyla bir sonraki yüksek aşamaya, alt aşamanın deneyiminin arındırıcı ve birleştirici bir senteziyle ulaşılır. Sempozyum'da olduğu gibi Cumhuriyet'te de (532A-B) son kazanım anı, yüce formun açığa çıkışı olarak algılanır. Uzun bir ön çabadan sonra, kişinin ruhu veya zihni, aranan nesnenin dolayimsız bir vizyonu veya onunla doğrudan temas için söylemsel bilimi, diyalektiğin kendisini aşmıştır. Artık kişi nesne hakkında ona atfedilebilecek şeyleri "bilmiyor", ancak arayışının nesnesine gerçekten sahip oluyor ve ona sahip oluyor. Barbeloit incelemelerinin ait olduğu çağımızın ilk dört yüzyılında Platoncu gelenek, metafiziği veya teolojiyi aydınlanmanın veya manevi ilerlemenin üç aşamasının en yükseği olarak görüyordu.⁶⁴ Bu, gizemlere inisiyasyonun en yüksek aşamasına tekabül ediyordu ve aslında ejpopteiva, yani en yüksek gerçeğin yüce vizyonu olarak adlandırılıyordu ve kişinin mümkün olduğu ölçüde Tanrı'ya asimile edilmesiyle eşdeğerdi (Theaetetus 176B).⁶⁵ Bu geleneksel Platoncu arayış yalnızca Platon'da değil, aynı zamanda daha sonra İskenderiyeli Philon'da (her ne kadar Tanrı'ya benzeme fikrinden kaçınmış olsa da), Numenius, Valentinus, Albinus'ta (yani Alcinous, Did'in viae analogisi, negationis, addis ve eminentiae'si. 10.5-6; krş. 28.1-3), İskenderiyeli Clement'te (Strom. 5.11.70.8-71.5), Origen (Cels. 7.42) ve özellikle Plotinus (Enn. 6.7 [38].36). Bu vizyoner yükselişlerde genel olarak ortak olan şey, genellikle analogilerin, olumsuzlamaların ve ardışık soyutlamaların kullanımını içeren bir tür talimat yoluyla, düşünceye dalmış zihin tek nesnesine (Bir, İyi, Güzel vb.) dalıncaya kadar ilk arınmadır. classique 12; Vandoeuvres-Geneva: Fondation Hardt, 1960), 127-29 (Calcidius In Tim. 272; 335; ve Proclus In Tim. 1, s. 202 Diehl'den alıntı), Porphyry'nin Plotinus'un Ennead'lerini sistematik düzenlemesinin bu şemaya uygun olduğuna işaret eder (Enn. 1 = etik; Enn. 2, 3). = fizik; Enn. 4, 5, 6 = epoptik, tefekkür nesneleri), tıpkı Platon'un diyaloglarının incelenmesine ilişkin bazı Neo-Platoncu reçeteler gibi (Devlet = etik; Timaeus = fizik; Parmenides = teoloji). 65 Bkz. Plutarch Is. İşletim sistemi. 382D-E; İskenderiyeli Clement Strom. 1.28.176.1-3; İzmirli Theon Exp. 14.18-16.2; Origen Cant. 75.6 Baehren.

--- SAYFA 152 ---

işte bu noktada insan tüm bunların nihai kaynağını “birdenbire” görüyor;66 burada felsefe ve akıl yerini vecde bırakıyor. 9. Son Gözlemler Sonuç olarak, gnostik ritüelin amacının tekdüze olarak kurtarıcı olduğu, insan kişiliğinin ilkel birliğini yeniden kurmanın bir yolu olduğu görülebilir. Bu süreç, yanlış bir şekilde ilkel bir bölünmeye tabi tutulan orijinal bir androjenin erkek ve dişi bileşenlerinin birleştirilmesi şeklinde, nispeten daha Kutsal Kitap'a dayalı bir temelde düşünülebilir. Ya da, daha Platoncu bir temelde, ruhun, gönülsüz yaratıcısının onu çıkarıp enkarne ettiği orijinal psişik maddeye yeniden kavuşturulması olarak; maddiyatla temastan elde edilen (mecazi olarak kadınsı) irrasyonelliği, daha yüksek, inmemiş, rasyonel veya entelektüel (mecazi olarak erkeksi) bileşenine tabi tutulmalıdır. Gnostikler, ruhun orijinal mükemmelliğini, pleromatik çağların eşleşmesi ve anlaşmasıyla örnekledirdiler ve onun bozulması, bir yandan mağduriyet ve unutulma, diğer yandan da varsayım ve düşmanlık ile karakterize edilen, fiziksel kozmosun ve onun yaratıcısının başlangıcında erkek ve dişi arasındaki işbirliğinin eksikliğiyle örnekledi. İlahi özün bu şekilde vücut bulduğu fiziksel bedenler, eski bir giysi gibi sıyrılmalı ve yerine o maddeden yapılmış parlak bir giysi konulmalıdır; iyice yıkanmalı ve içsel kişi bilgeliğin canlı suyuna daldırılmalı, ilahi ruhun hoş kokusuyla yağlanmalı ve onun diğer ama daha yüksek benliğiyle evlenmelidir. Etkisi ilahi inisiyatif ve açığa çıkan içgörünün (Gnosis) birleşimine dayanan vaftiz, tören, vaftiz ve kutsal yemek gibi gnostik ayinlerin aksine, ritüel konuşma uygulaması, cinsel kutsallık ve bir dereceye kadar tefekkürle yükseliş, kendi işlerini etkileyen ritüel eylemlere (ex opere operato) en yakın olanıdır. Vaftiz, tören, vaftiz ve hatta kutsal yemeğin genellikle alındığı veya yapıldığı söylenir. Benzer şekilde kutsal evlilik töreni de genellikle eskatolojik bir hediye, beklenecek bir şey olarak tasvir edilir. Öte yandan ritüel seks, konuşma, jest ve düşünceli yükseliş daha çok bireysel inisiyatif ve tekniğe bağlıdır. Bu anlamda, kişinin aşkın güçlere veya gerçeklik düzeylerine asimile olmasına hizmet eden belirli kozmik sempatilere ve/veya fiziksel eylemlerin özelliklerine ilişkin edinilmiş bilgileri kullandıkları ölçüde teurjik ayinlerle sınırdaş olurlar. Simonian, Valentinianus ve özellikle Sethian'ın materyalleri hem kendini gerçekleştiren hem de bahsedilen ritüel prosedürlere tanıklık ediyor ve kurtuluşu bazen "kendi kendine yardım" ve "diğer yardım" süreci olarak tasvir ediyor. Gnostisizmde Ritüel ayrımı özellikle dikkate değerdir 137 66 Plotinus Enn de öyle. 6.7.34.8.

--- SAYFA 153 ---

Yüce Anne tarafından yukarıdan aşağıya getirilen kurtuluşun gelişini tasvir eden Seth metinleri ile bunu kendini gerçekleştiren tefekkür yükselişinin sonucu olarak tasvir edenler arasında. Elbette yolu gösteren ilahi bir vahye ihtiyaç vardır; Allogenes, ona yükseliş yolunu açıklamak için hala Youel gibi ilahi güçlere ve Barbelo Aeon'unun ışıklarına bağımlıdır, ancak vahyi aldıktan sonra, yükselişi yardımsız bir şekilde gerçekleştirir. Elbette, hem gnostik hem de Platonik, yüce Bir'e yükselişi tasvir eden hemen hemen tüm metinlerde, Bir'in nihai vizyonu nihai olarak onaylanır. Bununla birlikte, kurtarıcı hedef, ilahi güçlerin burada aşağıda tezahür etmesini sağlamaktan ziyade, kişinin içsel özünün aşağıdan yukarıya aktarılmasını içeriyor gibi görünüyor. İlahi varlıkların canlı tezahürleri gnostik metinlerde ortaya çıkar, ancak bunlar ilahi olanın çağrılmamış, yaratılmış alemde doğuştan gelen herhangi bir nedensel bağlantı veya yakınlıkla ilgisi olmayan özgür tezahürleridir ve genellikle kendileri de göksel bir kökene sahip olan yüce şahsiyetler (Seth, İsa) veya ilahi seçimle seçilmiş şahsiyetler (Zostrianos, Marsanes, Allogenes, Thomas ve İsa'nın diğer müritleri) tarafından tanıklık edilir. Kurtuluş, ruhun orijinal durumuna geri dönmesiyle sağlanır, ikamet ettiği fiziksel dünyanın düzeltilmesiyle ya da ilahi olmayan güçlerin nihai olarak devrilmesiyle değil. Bu sadece, çoğu bedenselliğe bir vahiy aracı olarak değer veren gnostiklere atfedilen kozmik karşıtlık ve antisomatikçilik hakkındaki eski atasözlerini tekrarlamak değildir.⁶⁷ 138 John D. Turner 67 Krş. Valentinianus Hakikat İncili'nde ve Philip İncili'nde görünen İsa'ya hürmet, "Karpokrat" Marcellina'nın İsa'nın suretine tapınması (Irenaeus Haer. 1.25.6) ve Zostrianos'un gerçeği vaaz etmek için kendi "imgesinin" yükseliş sonrası yeniden tercihi ve canlandırılması (NHC VIII, 1 130,5-9). Gerçekten de, Philip İncili'ne göre (77,2-6), "Kutsal kişi, bedeni de dahil olmak üzere tamamen kutsaldır. Ekmeği alıp, onu, kaseyi veya alıp kutsallaştırdığı herhangi bir şeyi de kutsal kılar. O halde nasıl bedeni de kutsallaştırmaz?" Elbette, özellikle daha önceki Sethian metinlerinde kozmik karşıt pasajlar bulunabilir, ancak bu külliyatta Marsanes'in yükselişinin sonunda şöyle dediğini de bulabilirsiniz: "Tüm maddi olmayan varlık alemini ayrıntılı olarak <bildim> ve <ben> anlaşılır dünyayı tanıdım. Düşünürken, duyularla algılanabilen dünyanın her bakımdan kurtarılmaya [değerli] olduğunu <bildim> tamamen" (NHC X,1 5,19-26). Allojenlerdeki ilahi Otojenlerin (NHC XI,3 51,25-35) doğanın kusurlarını düzelttiği tanrısal faaliyeti, aynı şekilde, onun problemleri doğasını göz ardı etmeden kozmosun değerini onaylar (Iamblichus gibi teurgistler de dahil olmak üzere Platoncular da bunu kabul etmiştir). Geç Seth ritüeli, Borboritlerin cinsel ayinleri gibi, muğlaktır: Bir yandan, sınırsız cinsel ilişki uygulaması bedensel varlığın onaylayıcısı gibi görünürken, cinsel birleşme uygulaması ve tesadüfen gebe kalan fetüslerin kürtajla parçalanmış bedenlerinin tüketilmesi kesinlikle bedensel yaşamın değerinin inkârıdır. Bedene yönelik gerçek küçümseme çoğunlukla encratit hareketinde ortaya çıkar.

--- SAYFA 154 ---

Gnostik tutum ve uygulamaların geniş çeşitliliği nedeniyle, gnostik ritüelin daha sonraki Platonik, özellikle de teurjik ritüelle ilişkisi basit bir şekilde karakterize edilemez. Birinin temelde İncil motiflerine, diğerinin ise Platoncu kavramlara dayandığı söylenemez. Her ne kadar teurgistler ilksel androjen mitini kullanmıyor gibi görünseler de, gnostik mit ve ritüel için temel önemi göz önüne alındığında bile, tüm gnostiklerin bunu kullandığı söylenemez. Birinin antikozmik, diğerinin ise prokozmetik olduğu veya birinin bireyci ve noetik olduğu, diğerinin ise toplumsal ve vahye bağlı olduğu veya birinin kendini gerçekleştirip diğerinin ilahi olarak inisiye olduğu da söylenemez. Giriş bölümünde belirtildiği gibi teurjinin, bedenlenmiş ruhların doğal dünyayı bilgilendiren ilahi Logos ile sempatik bir rezonansa getirildiği ve bu ilahi güçlerin, ilahi kaynaklarını açığa çıkarmak için fenomenal dünyaya girmek üzere çağrıldığı bir ritüel uygulama olduğu düşünülebilir. Ve yine de, Posidoncu kozmik sumpazeiva doktrinine başvurma dışında, sayısız tanrısal varlığa, yaşayan suya ve ona ve Adına başkanlık edenlere ve Sethi vaftiz törenini gerçekleştirmek için gerekli olan alıcılara, koruyuculara ve arındırıcılara yapılan çağrının amacı tam da bu gibi görünüyor. Aslına bakılırsa, her iki bakış açısında da nihai kurtuluşun nihai olarak bir vahiy ve ilahi inisiyatif meselesi olduğu ortadadır; çünkü tüm ritüel ve tefekkür çabalarının zirvesinde, hem Platon'un hem de gnostiklerin keşfettiği gibi, Yüce "aniden" kendini gösterir. İkiz Yahuda ilişkilendirildi; Yarışmacı Thomas'ın Kitabı'nda bedene ve onun doğal tutkularına karşı tavizsiz nefrete tanık olun: "Kadınlarla yakınlaşmayı seven ve onlarla kirli ilişkiyi seven size yazıklar olsun! Bedensel yeteneklerinizin pençesinde vay halinize, çünkü onlar sizi etkileyecek! Vay halinize kötü iblislerin pençesinde! Vay halinize, uzuvlarınızı ateşte aldatan!" (NHC II,7 144,91-94). Ancak yine de bu metnin altında yatan temel, Platon'un esasen Phaedo, Phaedrus, Republic ve Timaeus'tan derlenen ve radikal bir enkratit yeniden çalışmadan geçmiş ruhun göçü hakkındaki öğretisinin bir özetidir. Bu gruptan kişilerin, doğanın tanrısal güçlerini ritüel araçlarla somutlaştırmaya çalışan Platoncu teurgistlerle hiçbir ilişkisi olmayacaktı. Kozmik sempati ve yakınlığa dair herhangi bir ipucu onlar tarafından şeytani güçlere atfedilecektir; onlarınki taklitçi bir bağımlılık değil, mutlak bir karşıtlığın düalizmiydi.

--- SAYFA 155 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 156 ---

PLATONİZM VE GNOSTİKLİK. PARMENİDLER HAKKINDA ANONİM YORUM: ORTA Mİ, NEOPLATONİK Mİ? Kevin Corrigan Saskatchewan Üniversitesi Geçtiğimiz yüz yıl ve daha uzun bir süredir, bilim adamları, Platon'un Parmenides'i üzerine ilk olarak W. Kroll (1892) tarafından yayınlanan anonim bir yorumun Plotinus sonrası olması gerektiğini varsaydılar. Yazarlık önerileri Porphyry'den Atinalı Plutarkhos'a ve Proclus'a kadar değişmektedir.¹ Şimdiki 1 Yorumun felsefi karmaşıklığı ve teknik söz dağarcığının bazı unsurları (özellikle u{parxi" kelimesinin kullanımı), onun en azından Plotinus sonrası olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle B. Peyron ("Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti) d'un greco trattato di filosofia, Rivista di filologia e di istruzione classica 1 [1873]: 53-71) yazarın İskenderiye okulundan, muhtemelen Proclus'tan olduğunu varsayarken, W. Kroll ("Ein neuplatonischer Parmenides-kommentar in einem Turiner Palimpsest," Rheinisches Museum für Philosophie 48 [1892]: 599-627), Yorumun Iamblichus'un düşüncesini varsaydığını ve bu nedenle MS dördüncü yüzyılın ikinci yarısına kadar izlenmesi gerektiğini savundu. Kroll'un tezi, anlaşılır dünyanın hem dikey hem de yatay üçlü yapısını kurmak için "varlık" ve "düşünce" arasına "hayat" terimini ilk getirenin Iamblichus olduğu görüşüne dayanıyordu. ("Platons Parmenides," Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 25 [1935]: 24-26), bu üçlünün izlerinin Plotinus ve Porphyry'de zaten görüldüğünü kabul ederken, olası yazarlar olarak Iamblichus ve Asianus'u elledi ve Porphyry yerine Atinalı Plutarch'ı önerdi; R. Beutler ("Plutarchos von Athens, PW 21:974-75), aksine, Aphrodisiaslı İskender, Plotinus ve Porphyry'nin önemli etkisini kabul etmesine rağmen, Yorumdaki Parmenides'in yorumunun ayrıntılarının belirgin bir şekilde Plutarkhos'a ait olduğu gerekçesiyle yazarlığı doğrudan Plutarch'a vermiştir (ayrıca bkz. Evrard, "Le maître de Plutarque). d'Athènes et les Origines du néoplatonisme athénien," L'Antiquité classique 29 [1960]: 391-406. D. P. Taormina'nın kiler dahil sonraki görüşler (Plutarco di Atene. l'Uno, l'anima, le forme: saggio introduttivo, fonti, traduzione e commento [Catania: Università di) Catania; Roma: L'Erma di Bretschneider. Centro di studi sul- l'antico Cristianesimo, Università di Catania, 1989]) ve A. Linguisti ("Commentarium in Platonis «Parmenidem», Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, bölüm 3:

--- SAYFA 157 ---

142 Kevin Corrigan'ın çalışması, Yorum'un Plotinus öncesi olduğunu, büyük olasılıkla Cronius ve Numenius "okulu"nun bir üyesinin elinden çıktığını ilk kez ileri sürüyor ve sonuç olarak Plotinus'un düşünce tarihindeki yerine ilişkin oldukça yeni bir görüş sunuyor ve Orta Platonculuğun bazı temel özelliklerinin ve Plotinus çevresi ile Gnostisizm arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi ihtiyacına işaret ediyor. Bir uyarı gerekli. Başlangıçta birkaç farklı senaryo mümkün ve inandırıcı görünüyordu: Yorumun yazarı ya Porphyry ya da Porphyry'nin bir öğrencisi ya da daha sonra birisi olabilir. Bununla birlikte, Porfiri öncesi bir yazarlığın diğer tüm hipotezlerden daha makul olduğu kafama dank etmeye başladı; ancak tabii ki Pierre Hadot'nun, son nokta olarak Plotinus'a dayanan tezinin temelsiz olduğunun gösterilebileceği gösterilebilirse.2 Burada, diğer şeylerin yanı sıra, Yorum'un Plotinus öncesi yazarlığının sadece göz ardı edilmemesi değil, aynı zamanda ciddiye alınması gerektiğini de savunuyorum. en az Pierre Hadot'nun tezi kadar ciddi. Bununla birlikte, mevcut çalışma bunun biraz ötesine geçiyor, çünkü aynı zamanda tüm olumlu kanıtlara dayanarak (1) Yorum'un Porphyry tarafından yazılmış olamayacağını ve Plotinus'tan daha eski olması gerektiğini, (2) Porphyry Commentari'nin [Firenze: L. S. Olschki, 1995], Nag Hammadi kütüphanesindeki Sethian gnostik metinlerinin3, 63-202), Linguiti örneğinde olduğu gibi genel olarak daha geç bir tarihi savunurken Beutler'in tezini reddetmişlerdir; örneğin, "un neo-platoniko posteriore a Porfirio che abbia işletme nel pieno del IV secolo" (91). Hadot (Porphyre et Victorinus [2 cilt; Paris: Études augustiniennes, 1968]), aksine, varoluş-yaşam-düşünce üçlüsünün Porphyry'nin düşüncesinde ve Keldani Kehanetleri yorumunda zaten önemli bir rol oynadığını göstermiş ve Victorinus'un eserlerindeki Yorum'dakilere benzer fikirlerin etkisinin izini sürmüştür. Aslında Porphyry, entelektüel üçlünün "Babasını" İlk "Bir" ile özdeşleştirdiği için Şam tarafından kınanmıştır ve Yorumun yazarı da Porphyry ile benzer bir görüşe sahiptir. Dahası, üçlünün anları Iamblichus'ta olduğu gibi henüz somutlaştırılmamıştır, fakat aklın birleşik, iç yapısının parçalarını oluştururlar; bu Plotinus'a çok daha yakın bir görüştür (aşağıdaki n. 8'e de bakınız). 2 P. Hadot, Porphyre ve Victorinus. 3 Sethian düşüncesinin tespiti için örneğin bkz. H.-M. Schenke ("Gnostik Sethianizmin Olgusu ve Önemi," Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, New Haven, Connecticut, 28-31 Mart 1978, cilt 2: Sethian Gnostisizm [ed. B. Layton; SHR 41; Leiden: Brill, 1980], 588-616); R. Majercik ("Gnostisizm ve Neoplatonizmde Varlık-Yaşam-Akıl Üçlüsü," CQ 42 [1992]: 475-76 ve n. 2); ve Seth külliyatı içindeki Seth metinlerinin "Platonlaştırıcı" spesifik alt grubu (yani Zostrianos, Allogenes, Seth'in Üç Stelleri ve Marsanes) için özellikle bkz. J. D. Turner, "Sethian Gnosticism: A Literary History", Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christian (ed. C. W. Hedrick ve R. Hodgson;

--- SAYFA 158 ---

Görünüşe göre Plotinus'un Hayatı (Vit. Plot.) bölüm 16,4 Şerh'e bağlıdır, (3) bu metinlerin bazı versiyonları (ve zorunlu olarak felsefi bir versiyonu) Amelius'un kırk ciltlik reddine konu olmuştur (Porphyry'nin bize Plotinus'un Hayatı'nda söylediği gibi), 5 ve (4) Plotinus Großschrift'in 6 dört eserinde gnostiklere "cevap verir" genel olarak doktrin ve ayrıca muhtemelen kısmen gnostik metinlerin bazı versiyonları. Bu nedenle Yorum Orta Platonik (Neopisagor menşeli), Platonizm ve Gnostisizm 143 Mass: Hendrickson, 1986), 55-86; aynı zamanda, "Gnostisizm ve Platonculuk: Nag Hammadi'den Platonlaştırıcı Sethian Metinlerin Daha Sonra Platoncu Edebiyatla İlişkileri", Neoplatonism and Gnosticism'de (ed. R. T. Wallis ve J. Bregman; Albany: SUNY Press, 1992), 425-59; aynı zamanda, "Nag Hammadi'den Sethian Gnostik Anlaşmaların Tipolojileri", Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur sınıflandırmasında: Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 22 Septembre, 1992 (ed. L. Painchaud ve A. Pasquier; Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters, 1995), 208-11; ve B. Pearson, "The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition", Gnosis: Festschrift für Hans Jonas (ed B. Aland; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 373-84. 4 Bu genel soru için bkz. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum (TUGAL 20; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901); C. Elsas, Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 34; Berlin ve New York: de Gruyter, 1975); J. H. Sieber, "Nag Hammadi'den Tractate Zostrianos'a Giriş", NovT 15 (1973): 133-40; aynı zamanda, Nag Hammadi Codex VIII'de Zostrianos'a (NHC VIII,1) "Giriş" (ed. J.H. Sieber; NHS 31; Leiden: Brill, 1991), 19-25; M. Tardieu, "Les trois stèles Seth," RSPT 57 (1973): 545-75; James M. Robinson, "Seth'in Üç Steli ve Plotinus'un Gnostikleri", Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 20-25 Ağustos 1973 (ed. Geo Widengren; Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Filologisk-filosofiska serien 17. Stockholm: Almqvist ve Wiksell: Brill, 1977), 132-42; B. A. Pearson, "The Tractate Marsanes", 373-84; aynı şekilde, Nag Hammadi Kodeksleri IX ve X'ta Marsanes'e "Giriş" (NHC X) (ed. B.A. Pearson; NHS 15; Leiden: Brill, 1981), 244-50; aynı zamanda, "Gnostisizm ve Platonizm: Marsanlara Özel Referansla (NHC 10,1)," HTR 77 (1984): 55-73; J. D. Turner, "Aydınlanmaya Giden Gnostik Üç Katlı Yol", Kasım 22 (1980): 324-51; aynı zamanda, "Sethian Gnostisizmi: Bir Edebiyat Tarihi", 55-86; aynı zamanda, "Gnostisizm ve Platonizm", 425-60; aynı zamanda, "Sethian Gnostik İncelemelerinin Tipolojileri", 208-11; P. Claude, Les trois stèles de Seth (BCNHT 8; Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain-Paris: Peeters, 1983), özellikle. 26-33; Luise Abramowski, "Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker", ZNW 74 (1983): 108-28; ve Ruth Majercik, "Varoluş-Yaşam-Zeka Üçlüsü", 475-88. 5 Vit. Komplo. 16. 6 Bu, R. Harder tarafından "Ein neue Schrift Plotins", Hermes 71 (1936): 1-10 olarak kabul edilen tek bir çalışmadır ve Porphyry tarafından dört ayrı incelemeye bölünmüştür: 3.8 [30]; 5.8 [31]; 5.5 [32]; 2.9 [33].

--- SAYFA 159 ---

Seth'in gnostik metinlerini Yorum'dan sonra koyun ve Großschrift'i ve sonraki incelemeleri, bir ölçüde gnostik ve diğer zorluklara ve sorunlara yanıt olarak yenilikçi felsefi çözümler geliştirirken Ennead'lere yerleştirin. Bu teorinin iki erdemi vardır: (1) Porphyry'nin Seth metinleri hakkındaki kendi tanıklığını (Vit. Konu 16) ciddiye alması ve (2) Plotinus'un, çalışmalarında doktrinsel özgünlüğün çok az olduğu veya hiç olmadığı yönündeki açık görüşünün⁷, Ennead'lerin her sayfasına damgasını vuran felsefi özgünlüğü gözden kaçırmadan artık doğru olduğu görülebilir. Seminer için hazırladığım makale iki bölüme ayrılmıştır (1. bölüm Anonim Yorum ile ilgilidir ve 2. bölüm esas olarak Plotinus ve Sethian gnostik metinleriyle ilgilidir) ve buraya dahil edilemeyecek kadar uzundur. Bu nedenle, her bölümdeki bazı önemli argümanları, gerekli ayrıntıları ekleyerek basitçe özetleyeceğim. 1. Parmenides'e İlişkin Anonim Yorum 1) Hadot'un görüşü büyük ölçüde Plotinus ve Porphyry'nin yorumuna dayanmaktadır.⁸ Porphyry için Bir, entelektüel üçlünün, yani Baba-Güç-Akıl'ın "Babası"dır ve dolayısıyla Bir, onun bir anlamda "fikri", formu, önceden varoluşu veya saf ikamet eden sınırsız varlığı haline gelir. Yorum doktrini, Plotinusçu Bir'i ve Akıllı varsayar, ancak Akıllı, Plotinus'a alışılmadık bir şekilde Bir'den türetir. Durumun böyle olmadığını savunuyorum. Pek çok farklı açıdan - örneğin Akıl doktrini, İkincinin "fikri" olarak Birinci Bir, "katılım doktrini, mastar ve katılımcı varlık arasındaki ayrım ve üçlülerin kullanımı - Şerhin Plotinus ve Amelius'un düşüncelerine çok daha yakın olduğu görülebilir. İlk olarak Plotinus'un yorumunu Şerh ile karşılaştırarak bazı önemli noktaları ele alayım: Plotinus'ta - Orta Platonculuk'ta olduğu gibi - "Bir" bazen "Mutlak Varlık" (sınırsız varlık veya görmek) veya gerçek benlik olarak tasavvur edilir; burada yalnızca Plotinus'un Bir'in pozitif, sınırsız varlığını saf etkinlik ve özgür yaratıcı, benlik olarak vurguladığı 6.8'de [39] değil, aynı zamanda daha ortodoks pasajlarda da, daha katı bir negatif teolojinin arka planına karşı. Örneğin, 6.8 [39].14.42: kai; ga;r prwvwtw" aujto;" kai; uJperovntw" aujto;" 6.7 [38].40.41: kaqaro;n de; oJn nohvsew" eijlikrinw" ejstin o{ ejstin; 5.5 [32].9.13-15: w{ste e[sti kai; oujk e[sti, tw/' me;n mh; perievcesqai oujk ou\sa, tw/' d jei\nai panto;" ejleuqevra oujdamou' kwloumevnh ei\nai.9 5.5 (32.7)'de (başka yerlerde olduğu gibi 144 Kevin Corrigan 7 Ek. 5.1 [10].8.8 Bkz. aşağıya Ek I: "Pierre Hadot'nun Anonim Parmenides Şerhi ve Porfir." 9 6.8 [39].14.42: "çünkü o öncelikle benliktir ve varlığın ötesindeki benliktir"; 6.7 [38].40.41: "Fakat düşünceden arınmış olmak tamamen ne ise odur"; 5.5 [32].9.13-15: "öyledir ve öyledir

--- SAYFA 160 ---

Enneads) akıl kendi içine çekilir ve orada saf, katıksız benliği bulur; dualiteyi aşan ama yine de tüm belirli anlamlandırma biçimlerini aşması açısından sorunlu olan bir benlik: "dışarıdaydı ve yine dışarıda değildi"; "nereden" diye bir şey yoktur: "görünür ve görünmez." Zekanın diğer şeylerden bu şekilde perdelenmesi ve onun eşzamanlı olarak kendini toplaması (ajpo; tw'n a[llwn kaluvya" kai; sunagagw;n eij" to; ei[sw) saf ışığın bir görüntüsüdür, "biri diğerinin içinde" değil (yani tesadüfi atıf), aujto; kaq jeJauto; movnon kaqaro;n ejf! auJtou' ejxaivfnh" fanevn.¹⁰ Bu nedenle aşkın benlik, tüm diğer benliklerin mahrem, kendine bağımlı, ancak ikamet eden köküdür. Yorumda İkinci Bir, onun için olan Birinci Bir'e katılarak kendisini tözselleştirir, ancak Birinci Bir, varlığının ve kimliğinin temeli olarak kalır.¹¹ Kendini doğrulama sorununda, Plotinos bu görüşe çok yakındır, ancak Birinci Bir, Tüm kimliğin nihai temeli, Plotinus'un düşüncesinin temel (belirsiz olsa da) bir parçasıdır. Aşkın Bir, söylemin yalnızca bir adım uzağındadır (örneğin, 6.3 [43].8.18-20; 9.3ff.; 11.25-27), yine de bazen açıkça parıldayan tüm argümanın örtülü dayanağıdır. 6.4-5 [22-23] Örneğin, Plotinus, 6.5'in [22]1 başında, tüm insanların, her birimizin içindeki Tanrı'nın bir ve aynı olduğunu kendiliğinden fark ettiği şeklindeki şaşırtıcı ifadeyi kullanır. Bu, bize, gerçek varlığın her yerde mevcut olduğu üzerinde düşünmemizde yardımcı olabilir.¹² Bunu dayandırdığı ilke, Aristoteles'in ilkesidir. Plotinus'un anlaşılır bir özdeşlik yasası olarak anladığı ve benimsediği çelişkisizlik yasası, her şeyin iyiyi arzuladığını söyleyen, tüm ayrıntılardan ve hatta pratik aklın ilk önermesinden gelir; çünkü bu ikinci ilkenin kendisi hiçbir şeyin kavrayışında olmadığı için değil, her şeyden bağımsız olduğu için herhangi bir yerde bulunması engellenmemiştir. Plotinus'un tüm çevirileri A. H. Armstrong'un yedi ciltlik Loeb baskısından alınacaktır, ancak ara sıra uyarlanabilirler. 10 5.5 [32].7: "Fakat Akıl bu ışığı dışsal olarak görmemesi gerektiğine göre, tekrar göze dönmeliyiz; bu bazen dışsal, yabancı ışık olmayan bir ışığı bilecektir, ama bir an için dış ışığın önünde kendine ait bir ışık, daha parlak bir ışık görecektir.... Aynı şekilde Akıl da kendisini başka şeylerden perdeleyen ve içeriye doğru çekilen, hiçbir şeye bakmadığı zaman kendisinden farklı bir şeyde belirgin bir ışık değil, bir ışık görecektir, ama bağımsız bir saflıkta tek başına aniden ortaya çıkıyor, öyle ki Akıl nereden ortaya çıktığını bilemiyor..." ¹¹ P. Hadot, Porphyre et Victorinus, cilt. 2, frgs. 13-14, 106-12. ¹² Bkz. K. Corrigan, "Varlık, Akıl ve Birlik Üzerine Amelius, Plotinus ve Porphyry," ANRW 2.36.2: 984 n. 37. ¹³ Aristoteles'in Metaph'ta yaptığı gibi. 1010b19-37.

--- SAYFA 161 ---

birlik ve birlik arzusu üzerine kurulmuştur. Plotinus daha sonra birlikten özdeşliğe geçişi açıkça ortaya koyar ve bu geçişin nihai zemini "iyi" olan saf benliktir: Kime; bana;n ejpi; qavtera, eyf! o{son proelqei'n aujtw/' oi|ovn te, polla; a|n faneivh te kaiv pw" kai; ei[h, h| d jajrcaiva fuvsi" kai; h| o{rexii" tou' ajgaqou', o{per ejsti;n aujtou', eij" e}n o[ntw" a[gei, kai; ejpi; tou'to speuvdei pa'sa fuvsi", ejf je|authvn. Tou'to gavr ejsti to; ajgaqo;n... (6.5 [22].1.14-19).14 Çokluğa ilerleyen bu birliğin, anlaşılır evrenle ilgili bir söyleme ait olduğu açıktır; ama aynı zamanda evrenin temel ilkesi olan aşkın Birliğin içkin varlığını da ima eder (18-21). Demek istediğim şu şekilde ifade edilebilir: Eğer sadece Ennead'lerin yukarıdaki pasajlarına sahip olsaydık, bunlarda oldukça meşru bir şekilde, Birincil Benlik, aşkın, ancak türetilmiş her şeyin varlığında farklı bir şekilde içkin olan Bir'in Orta Platoncu görüşünü varsayabilirdik. Yorumdaki iki parça dizisi benzer bir referans çerçevesine sahiptir, ancak aynı zamanda Plotinus'ta bulunan ve Plotinus öncesi Platoncu gelenek için kesinlikle temel olması gereken başka bir ilkeye göre modellenmiş olduklarını öne sürüyorum. Moderatus veya Numenius için "İlk Olan" veya "İlk Tanrı", "kendi yerinde" hareketsiz ve aşkın kalmalıdır. Fakat eğer İkinci Bir gerçekten Birinci'den gelecekte, bu türetmenin ne anlama geldiğini ifade etmeye gelindiğinde Birinci'nin aşkınlığının tehlikeye atılması gerekir. Başka bir deyişle, Birinci Bir'in mutlak aşkınlığını ilan eden bir söylem evreninde düşünülemez olan şey, eğer İkinci Bir Birinci'den ortaya çıkıyorsa ve varlığı O'nda temelleniyorsa düşünülebilir hale gelmek zorundadır.15 Dolayısıyla hem Ennead'lerdeki hem de Şerh'teki türetme sorunları benzerdir. Başka bir deyişle Plotinus'un akıl doktrini sadece ona özgü değildir. Plotinus da bu doktrinin kendisine ait olmadığını savunuyor ve Porphyry'nin ifadesine göre Amelius'un da kendi görüşlerini paylaştığına inanıyordu.16 Plotinus'ta gördüğümüz şey yeni bir yenilikçi doktrinler listesi değil, felsefe yapmanın, yani bir dizi eski metindeki sorunları ve çözüm girişimlerini karşılaştırarak yorum sorunlarını ve felsefe sorunlarını düşünmenin alışılmadık derecede yaratıcı bir yoludur (Plato, Aristoteles, 146 Kevin Corrigan 14). 6.5 [22].1.14-19: "Bunun için diğerlerine ilerleyebildiği ölçüde ve şekilde ilerlemek çok ve hatta bir anlamda çok görünebilir; ancak eski doğa ve iyinin, yani kendinin arzusu, gerçekte bir olana yol açar ve her doğa buna, kendisine baskı yapar. Çünkü bu iyidir..." 15 K. Corrigan, "Plotinus, Enneads. 5, 4 (7) 2 ve İlgili Pasajlar. A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object," *Hermes* 114.2 (1986): 195-203; aynı zamanda, "Amelius, Plotinus and Porphyry," 989-90. 16 Bakınız Vit. Plot. 18.13-14.

--- SAYFA 162 ---

Stoacılar, vb.), ama hepsinden önemlisi, makul bir çözümün tüm temellerinin açıklığa kavuşturulması için bu sorunlar üzerinden yaratıcı bir diyalektik düşünme tarzı ortaya koyarak. Plotinus bir doktrin oluşturucu değil, bir filozoftur.¹⁷ Yorumdaki mantıksal oluşum sırası da Plotinus'takine benzer.¹⁸ 12. parçada, (1) Bir ilk olarak tamamen aşkındır (104.23-25: ejpevkeina oujsiva" kai; o[nto"); ne belirli bir varlık, ne bir madde, ne bir eylemdir (ejnevgeia); yine de (2) saf, sınırsız bir faaliyettir (25-26: "fakat eylemde bulunur ve kendisi saf bir faaliyettir", ejnergei' de; ma'llon kai; to; ejnergei'n kaqarovn), yani belirli bir eylem veya isim-şey değil, saf etkinlik - (to; mastar biçimiyle ei\nai); öyle ki (3) "varlık"ın mastar ve isim biçimleri arasında örtük bir ikilik vardır ("böylece varlıktan önce var olanın kendisidir," w{ste kai; aujto; to; ei\nai to; pro; o[nto"); ve (4) tam sonuç, İkinci Bir'in buna katılarak ondan varlık türetmiş olmasıdır (Ou| metasco;n to; <e{>n a[llo ejx aujtou' e[cei ejkklinovmenon to; ei\nai), varlığa katılmanın anlamı budur (metevcein o[nto). Yorumcu daha sonra bu çifte anlamı detaylandırmaya devam eder: "Öyleyse varlık çifttir, biri belirli varlıktan önce var olur, diğeri ise belirli varlıktan aşkın olan ve mutlak anlamda varlık olan ve belirli varlık fikri gibi olan, buna katılarak ondan doğan varlığın kendisine bağlı olduğu başka bir Bir'in var olduğu Bir'den çıkan şeydir" (106.29-35: \$Wste ditto;n to; ei\nai, için; me;n prou>pavrcei tou' o[nto", to; de; o} ejpavgetai ejk tou' o[nto" to; ajpov- luton kai; w{sper ijdeva tou' o[nto", ou| metasco;n a[llo ti e}n gevgonen, w| suvzu- go; ajp Jaujtou' ejpiferovmenon ei\nai). Birincisi, varlığın, bir başka "bir"e bağlı olduğu Bir'in kendisinden çıkarıldığı ve bu sayede zekanın ikiliğinin oluşturulduğu fikri, Plotinusçu argümanların sık görülen bir özelliğidir (bu bağlamlarda mevqexi yerine başka terimler kullanılsa bile). 5.3'te [49], 10 ve 11'de, "henüz akıl sahibi olmama" durumu, "ön-düşünme" (pronoou'sa) ve dokunma (qiggavnonto" durumudur); düşünmenin gelişmesinde "açıklar" (ejxeliivttei), "kendini böler" (dicavsei), böylece "kendinde başka bir şeyi alıp onu çoğaltmış olarak ortaya çıkar" (ejxh'lqe de; a[llo labou'sa ejn aujth/' aujto; poi-hvsasa 10.41-11.8). Yine 5.5'te [32].5.16-19 birincil varlık "deyim yerindeyse Bir'den biraz uzaklaştı, ancak daha da ileri gitmek istemedi, ancak içe döndü ve orada yerini aldı [e(sth)] ve maddeye [oujsiva] dönüştü. her şeyin ocağı [ejstiva]. Veya 5.6 [24].2'de Bir, düşündüğü anlamında değil, Platonculuk ve Gnostisizm olması anlamında anlaşılır bir nesne olarak görünür. 18 Açıklama için bkz. P. Hadot, Porphyre et Victorinus, 2:102-12.

--- SAYFA 163 ---

öncelikle başka bir şeyin bunu düşünmesi için önemli; ama onu düşünen şey onu salt Bir olarak düşünemez; daha ziyade ona uzanmalı ve “düşündüğü anlaşılır nesneyi alıp tutmalıdır” (2.11) (açıkça “katılım” a yakın bir biçim). Ancak akli karakterize eden şey, anlaşılır nesnenin her akılla ayrılmaz bir şekilde “bağlı” (sunevzeuktai) olmasıdır (3.8 [30].9.8).19 İkincisi, saf birlikten ortaya çıkan ve üçüncü bir “bir” in ikinci bir “bir” ile bağlanması olarak tesis edilen örtülü bir ikilik kavramı, Plotinus’ta mevgista’ya dayanan kalıplaşmış bir argüman gibi görünen şeyde açıkça mevcuttur. Platon’un Sofist’inin gevnh’i ve belki de Aristoteles’in Fizik’indeki kivnhsi kavramının gelişimi üzerine.20 Tartışma 6.7’de [38] 13.16-21’de ortaya çıkar ve şu şekilde devam eder: “Eğer basit bir hareket ederse, onu tek başına tutar,” diye savunur Plotinus, “ve ya aynıdır ve ilerlememiştir ya da eğer devam etmişse, bir başkası kalmıştır, dolayısıyla var olmuştur iki.” Görebildiğim kadarıyla, bu ilk öncüller dizisi zorunlu olarak (1) hareketsiz bir süper-hareket hareketini; (2) durağanlığa dayalı bir kimlik anı; ve (3) harekete ve ötekiliğe dayalı gelişen bir dualite anı. Plotinus şöyle devam ediyor: “Ve eğer ‘bu’, ‘bu’ ile aynıysa, kalır ve ilerlememiştir; ama farklıysa, farklılıkla ortaya çıkmış, aynı ve farklı bir şeyden, üçüncü bir Bir’den oluşmuştur.” Argümanın ikinci bölümünde Plotinus, ilk olarak, şimdi ilk öncüller dizisinde açığa çıkan örtülü ikiliğin içinde yer alan ve bunu takip eden alay ve kendi kendini oluşturma’nın ikinci anıyla birleşen bir kalıcılık anını (monhv) varsayıyor gibi görünüyor. Eğer bu doğruysa, tüm argüman, yeni bir ikiliğin ortaya çıkışının toplam olası konfigürasyonunun planlandığı bir dizi ayrıklık olarak işlev görür.21 Yorum’da olduğu gibi, Plotinus, argümanın gidişatı içinde kendisini ve tüm yapısını belirleyen bir özne olan, seyahat eden öznenin, üretim mantığındaki belirsizliğini araştırır. Benzer bir argüman 6.2’de [43] ortaya çıkıyor.8: saf öz-yönetimli aktivite veya görmek oujsiva değildir; Oujsiva’nın ortaya çıkması için kendisinin ikiye bölünmesi gerekir; ahf! sen| (yani, Bir, ancak kendisi için nesne olarak) ve eij” o{, ve böylece tözüstü kimliğini “şu” ve “kendisi” olarak böler ve hareketinde ikisini birleştirir (krş. 6.7 [38].39.2-9). Yorumda olduğu gibi, 6.7 [38]13 ve 6.2 [43]8’de de, Birinci ile (örtük dönüşümden önce ve sonra açık dönüşümden önce) en yüksek özdeşlik anı vardır ve bu, tam gelişimi ikinci olarak 148 Kevin Corrigan 19 Cf. 5.6 [24].2; 5.8 [31].4; 20 Aristoteles’in Fiziği’ndeki ana öğelerin Plotinus’un düşüncesi açısından önemi hakkında, örneğin bkz. A. C. Lloyd, “Plotinus on the Genesis of Think and Existence”, Oxford Studies in Ancient Philosophy (ed. Julia Annas; Oxford: Clarendon Press, 1987), 155-86. 21 Bkz. K. Corrigan, “Amelius, Plotinus and Porphyry,” 990.

--- SAYFA 164 ---

prensip sonuca kadar belirtilmemiştir (cf. 5.3 [49].10.21-29). Plotinus'taki bu tür argümanların, bir monaddan bir ikili türetme şeklindeki Neopisagor geleneğinde zaten kalıplaşmış olduğunu ve Yorum'un 11'den 14'e kadar olan kısımlarındaki argümanla karşılaştırmak için benzer türde bir bağlam sağladıklarını ileri sürüyorum. Yorumcunun aklın türetilmesiyle ilgili bu tür düşünmenin bağlamı, yorumcuya muhtemelen Plotinus'tan aşınadır,22 fakat bu tür yansımaların ortamının Plotinus öncesi olduğunu varsaymak daha makuldür, çünkü Plotinus'un varlığın akışı ve dönüşümü hakkındaki dili açıkça kendi icadı değildir ve İlk'in aşkın olduğu, buna karşılık aklın bir ikilik olarak İlk'e ilişkin vizyonunun bir ikilik olarak İlk'in bir işlevi olduğu fikri. Akıl ve anlaşılır nesnenin bir araya getirilmesinin Plotinos'ta bile formüsel bir anlamı vardır, öyle de olabilir, çünkü bu fikir Keldani Kahinlerinde zaten tamamen günceldir (Kahinlerin görüşü belirsiz olsa bile). En yüksek anlaşılır nesne, frg. Kehanetlerden 1'i bize şunu bildirir, aşkın ve insan düşüncesinin ötesindedir: "Onu dikkatle algılamamalısınız, ancak ruhunuzun saf gözünü uzakta tutarak, onu anlamak için boş bir zihni Akledilir'e doğru uzatmalısınız, çünkü o aklın dışında mevcuttur" (ejpei; novou e[xw u]pavrcei). Bu nedenle kişi onu bir bilmeme biçimiyle ve "zihnin çiçeği" (novou a[nqei) yoluyla, yani İlk Tanrı'nın görünüşte ateşli özüne benzeyen ruhun en yüksek gücüyle kavramalıdır. Aynı zamanda fg'ye göre. 20, "Akledilir olmadan akıl var olmaz ve akıldan ayrı olarak anlaşılır da var olmaz" (Ouj ga;r a[neu noov" ejsti nohtou', kai; to; nohto;n ouj nou' cwri;" u]pavrcei). Ya bu iki parça birbiriyle çelişir23 ya da birincisi insan idrakine, ikincisi ise Kâhinlerin İkinci Aklının ontolojik durumuna gönderme yapar.24 İkincisi daha makul görünmektedir: kozmosun her yerine ekilmiş olan bu akledilirler, frg. 108 bize, bunların insan bilişi açısından "ifade edilemez güzellikler" (kavllh a[frasta) olduğunu bildiriyor; İkinci Akıl açısından bakıldığında, akledilir nesne ve özne zorunlu olarak birbirine bağlıdır. Şimdi aklın Bir'den türetilmesi için Plotinus'taki locus classicus'a dönersek, burada bile yapının Şerh'teki yapıya benzer olduğunu ilk bakışta görebiliriz. 5.2 [11].1.7-9'da, (1) Bir o kadar mükemmeldir (2) taşacak kadar mükemmeldir ve (3) onun aşırı bolluğu Platonizm ve Gnostisizm'i 149 22 Bkz. aynı eser, 991-93 yapmıştır. 23 Bkz. E. R. Dodds, ed. ve çev., Proclus: The Elements of Theology (Oxford: Clarendon Press, 1963), 287. 24 As R. Majercik'in varsaydığı gibi, The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary (Studies in Greek and Roman Religion 5. Leiden: Brill, 1989), 140.

--- SAYFA 165 ---

"başka" (a[llo) (yeni örtük ikilik açısından ya da Ennead'lerdeki diğer ilk metinlerde "belirsiz ikili" hâlâ belirsizdir ya da tam olarak oluşmamıştır; daha sonra (4a) ürün Bir'e (ve kendisine - uygun nefes alma olmadan ejj" aujtoν muhtemelen her ikisine de, yani Bir'e ve kendisine atıfta bulunmalıdır) geri döner,25 (4b) doldurulur (ejplhrwvqh) ve (4c) ona doğru bakıldığında Akıl olur (aujtoν yine belirsizdir).26 (4a), (b) ve (c) yapı olarak 12. parçanın üçlüsüne eşdeğerdir. Yorum, u[parxi"-zwhv-nou", çünkü (4a) mantıksal olarak akıl için saf bir nesne-olma anını gerektirir, (4b) bu vizyonun içeriğini tözsel çokluk için akıldaki bir güç olarak ifade eder ve (4c) nihayet aklın kendisini açık bir işlevsel gerçeklik olarak tanıır.27 Şerh'te yeni görünen şey, sonsuz Varlık ile belirli, katılımcı varlık arasındaki ayrımdır. (to; ei\nai ve to; o[n). Ancak bu da Plotinus'un teorisinin örtük bir parçasıdır. Ta; o[nta, akılı oluşturan belirli varlıklardır ve bir açıdan to; o[n, aklın kendi varlığının ilk belirli anıdır (krş. 6.6 [34].8). Buna karşılık, Bir, oujsiva'nın veya o[n'nin ötesindedir. sonsuz varlık: Bir'in to; ei\nai belirli bir etkinlik değil, kendi kendine ve kendisinden gelen eylemli, yaratıcı bir güçtür (karş. 6.8 [39].33ff.), burada olması gereken (öz) ve saf varlık (varoluş) birdir.28 Bu açıdan bakıldığında, aklın ne olacağına dair ilk an, Bir'in sonsuz varlığıyla örtüşür, ancak farklıdır çünkü şu şekilde doruğa ulaşacaktır: Aksi takdirde Plotinus'un sıklıkla iddia ettiği gibi hiçbir ayrım olmazdı.29 Bu soruya kısaca döneceğim (aşağıdaki 2. bölümün 4. ve 5. maddeleri) çünkü bu, Hadot'nun Plotinus'ta öz ve varoluş arasında hiçbir ayrım olmadığı ve böyle bir ayrımın ilkel başlangıçlarının Yorum'da bulunabileceği iddiasına dayanmaktadır.30 Ancak burada daha küçük bir iddiada bulunmak istiyorum. yani, mastar varlığın ve katılımcı varlık ayrımının arka planı, Plotinus'un türetme teorisinin örtülü fakat gerekli bir parçasıdır. 5.1 [10].6-7. 26 5.2 [11].1: "Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için mükemmeldir, adeta taşar ve onun fazlalığı kendisinden başka bir şey yaratır. Bu, var olunca Bir'e döner, dolar ve ona bakmakla Akıl olur." 27 Bkz. K. Corrigan, "Amelius, Plotinus and Porphyry", 989. 28 Bunun için bkz. K. Corrigan, "Essence and Existence in the Enneads", The Cambridge Companion to Plotinus (ed. L.P. Gerson; Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1996), 103-29. 29 Örneğin bkz. 6.7 [38].41.8-14. 30 P. Hadot, Porphyre ve Victorinus, 1:489-93.

--- SAYFA 166 ---

Akıl tarafından en saf yoğunluk ve özdeşliğin şoku olarak deneyimlenen Bir'in aşırı bolluğu, saf özdeşlik ve Bir'deki sınırsız Varlıktır ve bu aynı zamanda Bir'in taşan gücünden ortaya çıkan örtülü ikilik tarafından da süresiz olarak sezilir. Ancak akıl için onun entelektüel varlığını oluşturan en yüksek tanımlı nesnedir. Plotinus'un "ışık-metafiziği" belki de bunun en basit örneğidir.³¹ Işık, formdan ve formun görülme nedeninden farklıdır, ancak formun "içinde" ve "üzerinde" görülür (5.5 [32].7.1-6). Eşlik eden bir nesne olmaksızın kendi başına sezgisel olarak kavrandığında bile başka bir şeye dayandığı için görülür (a.g.e., 8-9). Ancak yalnız olduğunda (mh; pro;" ejtevrw/) algıdan kaçır. Işık, saf görme veya özne ile nesnenin aşkın özdeşliği saf birliğin kendisidir. Işık bir başkasına "dayanır" (ejpereidovmenon, 5.5 [32].7.9) "varlıktır." Kendi başına akıl üstüdür, fakat akıl için maddedir (5.6 [24].2.8-10). Plotinus'un 6.2 [43]8.14-18'de öne sürdüğü gibi, tamamen kendine yönelik etkinlik oujsiva değildir, fakat varlık (o[n] son noktayı oluşturur, böylece ikisinin farklılığındaki birliği oluşturur: Çünkü onun kendine yönelik etkinliği töz değildir, ancak varlık, etkinliğin yönlendirildiği ve kendisinden geldiği şeydir: çünkü bakılan şey, bakış değil, varlıktır; ga;r blepovmenon için; ah, ah! hj blevy"); ama bakış da varlığa sahiptir; ei\nnai] çünkü [o[n]'den gelir ve ona yönlendirilir. Ve kudret halinde değil fiil halinde olduğundan, ikisini bir araya toplar [sunavptei] ve onları ayırmaz, kendisini şu ve şu yapar. Saf ışık veya Bir'in sınırsız faaliyeti, bir bakıma tamamen kendi kendini yöneten faaliyetle, yani belirli bir eylem olarak faaliyetle değil, (Yorum'da da bulduğumuz gibi) saf yaratıcı parlaklıkla örtüşür; bu, Bir'in töz oluşturma gücünün kendisinde olduğu şekilde belirsiz bir ikiliğe yol açar (krş. 5.1 [10].6-7).³² Bu, Platonculuk ve Gnostisizmin 151 31 Genel olarak bkz. R. Ferwerda, *La Signification des Images et des Métaphores dan la pensée de Plotin* (Groningen: J. B. Wolters, 1965), 46-61; W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V.3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1991), 334-62; K. Corrigan, "Plotinus ve St. Thomas Aquinas'ta Işık ve Metafor", *The Thomist* 57 (1993): 187-99. 32 Bu konuda özellikle bkz. M. Atkinson, *Ennead V.1: On the Three Primary Hypostases: A Commentary with Translation* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1983); F. M. Schroeder, "Plotinus'ta Dönüşüm ve Bilinç. Enneads 5, 1 (10) 7", *Hermes* 114 (1986): 186-95; K. Corrigan ve P. O'Cleirigh, "The Course of Plotinian Scholarship", 590ff.; J. R. Bussanich, *The One and It's Relation to Intellect in Plotinus* (Leiden: Brill, 1988); P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9): An Analytical Commentary* (Amsterdam classic monographs 1; Amsterdam: J. C. Gieben, 1992).

--- SAYFA 167 ---

O halde, belirli anlaşılır nesneler dünyasının, Akıl'nın kendi içeriği ve kimliği olarak ortaya çıktığı, Akıl'ın kendi kendini oluşturan vizyonunun en yüksek nesnesi olarak Bir'in bir başkasını yapmak için taşması, Bir'in saf varoluşudur.³³ Bu nedenle, Akıl'ın neslinde içsel olarak gelişen bir özne ve yaşam ve tözsellik için bir güç olarak hareket eden daha yüksek bir saf belirsizlik anı vardır. Ancak bu an, Akıl'nın kendi görüşünün nesnesi olarak, Akıl'nın çoğullaştırıcı görüşünün belirli içeriğini (ta; o[nta] kucaklayan belirli varlıktır (to; o[n]). O halde belirli varlık veya varlıklar ile sınırsız varlık veya faaliyet arasındaki ayrımın kökleri kesinlikle Plotinus'ta bulunmalıdır ve bu ayrım sadece akıl ile Bir arasında değildir; fakat akıl kökeninde, sadece alt tabakanın, yani anlaşılır maddenin belirsizliği olmayan Bir gibi bir belirsizlik vardır.³⁴ Yorumdaki bir başka öğeyi seçmeye değer: "Varlık fikri" olarak Bir ve bir varoluş sorunu. anlaşılır dünyanın hem İlk Bir'e hem de aslında kendisinin en yüksek anına katılımı. Bu öğelerin her ikisi de yalnızca Plotinusçu değil, aynı zamanda fark edilebilir bir şekilde Orta Platoncudur. Plotinus'ta Bir, entelektüel güzelliğin sınırı (pevra") olarak görünür (6.7 (38.32.34) ve zekanın sınırı aynı zamanda ijdeva ejn stavsei (6.2 (43).8.23-25) olduğundan, yorumcunun w{per ijdeva tou' o[nto] -Plotinus sonrası olsa da) pek yenilikçi değildir. Numenius'ta, İlk Akıl veya aujtoavgaqon, İkinci Akıl veya yaratıcının "fikridir" çünkü ikincisi, birinciye katılımı iyidir. Yani görünüme göre bu Porfirci yenilik kesinlikle Orta Platoncudur. Başka bir deyişle Hadot'un tezi kanıtın gerekli veya en iyi yorumu değildir. Şimdi sırasıyla geri kalan diğer önemli noktalara değineyim. 2) Plotinus'un bize söylediği gibi (Enn. 5.1 [10]'da) hiçbir şey Plotinus Yapısı - Bir/Akıl/Ruh - ve onunla ilişkilendirilen Parmenides'in yorumunun Orta Platoncu olmasını engellemez. Dolayısıyla Moderatus'un Simplicius³⁶'daki düşüncesine ilişkin açıklama, Plotinusçu yapının çok daha eski bir kökenine güçlü bir şekilde işaret etmektedir; ve bu açıklama Porphyry tarafından yorumlansa ve Platon'un İkinci Mektubu³⁷'nun bir yorumuna atıfta bulunsa bile, 152 Kevin Corrigan 33 Cf. 5.2 [11].1; 6.2 [43].8; 6.7 [38].16. 34 6.7 [38].33 reklam son. 35 Bkz. Numenius frg. 16 Yerler. 36 Bkz. Simplicius In Phys. 230,34-231,27 Dieller. 37 Bu, H. D. Saffrey ve L. G. Westerink'in görüşüdür, eds., Proclus: Théologie platonicienne (6 cilt; Collection des universités de France; Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997), 2:xxx-xxxv, Dodds'a karşı, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One,'" CQ 22 (1928): 129-42.

--- SAYFA 168 ---

Parmenides'e göre bu, Parmenides'i yorumlamaya yönelik Orta Platonik veya daha önceki bir ihtiyacı ortadan kaldırmaz (görünüşe göre sessiz). Proclus'un Parmenides Yorumu'nda³⁸ Yorum'dan açık bir şekilde bahsedilmez,³⁸ ancak Parmenides'in "mantıksal" ve "metafiziksel" yorumlarını tartışırken Proclus, zaman zaman Albinus'a ve belki de Platoncu Origen'e atıfta bulunur gibi görünür.³⁹ Ve Yaşam'da Porphyry, Longinus'un Numenius, Cronius, Moderatus ve Thrasyllus'un ilk ilkeler üzerine yazdıklarını söylediğini aktarır. Bunu Moderatus ve Neopisagorcu düşünceye ilişkin diğer tanıklıklarla bir araya getirirsek, bu diyalogun Orta Platoncular tarafından yalnızca "mantıksal olarak" yorumlanmadığını, aynı zamanda Neopisagorcu çevrelerde "metafizik" bir tefsir verildiğini varsaymak daha makul hale gelir. Her şeyi hesaba katarsak, Parmenides'in ve diğer diyalogların (örneğin Theaetetus) nispeten sürekli "metafizik" yorumunun bir biçiminin daha da eski olduğunu varsaymak mantıklıdır. Elbette, örneğin Speusippus'un sistemi böyle bir yorumlayıcı temeli gerektirir.⁴¹ 3) Yorum, İkincinin Birinciye (biraz belirsiz) katılımını savunur; bu, anlaşılabilir gerçekliğin kendisinin en yüksek fikrinde geliştirilmesi yoluyla bir katılım anlamına gelir. Syryus ve Proclus, Porphyry'ye göre anlaşılır gerçekliğe aışqhtav'ın yalnızca tek bir katılımı olduğunu, buna karşın Numenius, Cronius, Amelius ve Plotinus'ta da entelektüel bir katılımın olduğunu açıkça ortaya koyuyor.⁴² Dolayısıyla Yorum benzer bir "Orta" Platoncu görüşü, yani entelektüel katılımı savunuyorsa, o zaman bu Porphyry tarafından olamaz. 4) Ayrıca Yorumun bir özelliği daha var ki bana göre Porphyry'den daha erken bir tarih gerektiriyor. Fragman 4, Bir'in arka gerçekliklerle ilişkisi sorununu ele alır ve Bir'in aşkınlığına ilişkin güçlü bir ifadeyle sona erer; tek şart şudur: Platonculuk ve Gnostisizm 153 38 Krş. J. M. Dillon, ed. ve çev., Proclus: Commentary on Plato's Parmenides (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), xxivff. 39 Parm'da Proclus. 630,37-640,17 Kuzen. 40 Vit. Komplo. 20-21. 41 Bkz. J. M. Dillon, The Middle Platonists, 80 B.C. MS 220'ye kadar (Londra: Duck-worth; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), Speusippus hakkında; T. Szlezák, "Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons 'Parmenides,'" En kai Plêthos: Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag (ed. L. Hagemann; Würzburg: Echter, 1993), 339-73; C. Horn, "Der Platonische Parmenides und die Möglichkeit seiner prinzipientheoretischen Interpretation", Antike und Abendland 41 (1995): 95-114. 42 Metaph'ta Suriyeus. 109.21ff. Kroll; Tim'de Proclus. 248e-249b; 3.32ff. Aşağıdaki Ek II'ye bakınız: "Anonim Parmenides Yorumuna Entelektüel Katılım, Plotinus (ve Numenius ve Amelius), ancak Porphyry'de Değil.

--- SAYFA 169 ---

“hiçbir zaman gelecekteki olaylardan habersiz kalmaz ve geçmiş olayları bilir” (2.78.32-34). Yazarın burada Platon'un Parmenides'inin zamansal dilini açıklamaya yönelik olası kaygısını hesaba katsak bile, Plotinus'un en bilgili öğrencisi ve meslektaşının, Plotinus'un 5.8 [31]7 ve 6.7 [38]1-13'te üstlendiği yaratıcı tanrıcılık için zamansal, antropomorfik bir paradigmanın ayrıntılı eleştirisinden sonra yukarıdaki cümleyi yazmış olabileceğini varsaymak hala makul değildir ve bu, Plotinus'un ana akımlarını anlamak için çok önemlidir. onun düşüncesi. 5) Varlık-güç-akıl üçlüsü, Plotinus'ta açıkça ortaya çıkmasa da, büyük olasılıkla Plotinus öncesidir: örneğin zwhv, Plotinus'ta zaten varlık ve akıl arasında bir orta terim olarak görünür;43 u{parxi", Sextus Empiricus, Galen, Aphrodisias'lı İskender'de varlığı belirtir;44 ujpavrcein fiili Numenius ve Keldani'de geçer. Kahinler;45 ve ujpavrcein bileşikleri Plotinus'ta orijinal varoluşu veya önceden varoluşu belirtmek için ortaya çıkar.46 Damascius'un açık bir Keldani üçlüsü olan varoluş-güç-zekayı tasdik etmesi, Hadot'un, Kahinler'de pathvr yerine u{parxi"nin hali hazırda pathvr yerine kullanılmış olabileceği şeklindeki kanıtlanmamış önerisine rağmen, teknik kullanımın Porphyry'den kaynaklandığı yönündeki kanıtlanmamış önerisine rağmen dengeyi bu görüş lehine ağırlıklandırır.47 6) Roma'daki gnostiklerin (Vit. Konu 16'da bahsedilen Plotinosçu çevre eleştirisi ışığında) vahiylerini şu şekilde revize ettikleri görüşüne karşı: 154 Kevin Corrigan 43 3.8 [30].8-10. 44 Sextus Empiricus Math. 9.29-194; Galen Institutio Logica 2.5 Kalbfleisch; Alexander De An. 90.2-5 Bruns. 45 Her ne kadar u{parxi" Keldani Kehanetlerinin mevcut parçalarında geçmese de, fiil Birinci Prensiple ilişkili olarak üç kez geçer: frgs. 1.12: ejpei; novou e[xw ujpavrcei; 20.2: Ouj ga;r a[neu noov" ejsti nohtou', kai; ile; nohto;n ouj nou' cwri;" ujpavrcei...; 84.3: (ilk bağlayıcı) her şeyi kapsayan (kendi varoluşunun tekil zirvesinde [ujpavrxew", Proclus]...) kendisi tamamen dışarıda (aujto;" pa"" e[xw ujpavrcei) mevcuttur. Numenius'un parçalarında ujpavrcein fiili sıklıkla görülür (özellikle bkz. frg. 12.5: favskonte" dei'n to;n proteron ujpavrxanta ou{tw" a]n poiei'n e[cein diaferovntw").46 Her ne kadar daha sonraki üçlü Ennead'lerde geçmese de, u{parxi" Bir'le veya O'yla bağlantılı varoluş anlamındadır. düşünce nesnesinin birincil varoluşu, Plotinus'un söz dağarcığının bir özelliğidir, örneğin, 6.6 [34].11.9-11: çoğuna yüklenen tek doğa, birçoklarında düşünülmeden önce kendi içinde mevcut olmalıdır (kaq! au]to;n ujpavrcein); 6.7 [38].8.6: çünkü eğer (Tanrı) bir at yapmak isterse, at düşüncesinin (ujpavrcein) var olduğu zaten açıktır; 6.8 [31].6.17-18. Ayrıca, sunupavrcein ve prou>pavrcein bileşik fiilleri bazen orijinal varoluşu, birlikte varoluşu, önceden varoluşu ve dolayısıyla bir tür temel varoluşsal atıf öneren bağlamlarda kullanılır (cf. 6.6 [34].10.49; 13.17, 48; 6.8 [39].9.28-29). 47 Bkz. Ek III: “Varoluş-Hayat-Zihin Üçlemesi Porfir'den mi Kaynaklandı?”

--- SAYFA 170 ---

Büyük Porphyry'nin öğretilerine daha yakından uyduğu için⁴⁸ şunu savunuyorum: Öncelikle, (Amelius'un kırk ciltlik çürütmesini tetiklemek için) Plotinus'un çevresine felsefi açıdan itiraz edilebilir bir şeyler olması gerekiyordu. Bu incelemeler daha sonra revize edilmiş olabilir, ancak başlangıçta bir casus belli, yani palaia'nın karmaşık ama itiraz edilebilir bir tahsisi veya doğrudan kullanımı içermiş olmaları; filosofiva (yani "geleneksel" antik felsefe).⁴⁹ İkincisi, açık gnostik üçlüler makul bir şekilde Plotinus öncesi, Amelius'un geliştirdiği Keldani geleneğindeki Platoncu ayrıntılardır ve paronim yöntemi (aynı zamanda baskınlık ve ima ilkeleri) Orta Platonculuğa da aşınadır - örneğin Sextus Empiricus, Albinus, Corpus hermeticum, vb.⁵⁰ Sonuç olarak, Anonim Yorum⁵¹ için Orta Platoncu bir yazarlık, hem doğrudan hem de dolaylı kanıtlara dayanan en basit ve en makul hipotezdir. Dolayısıyla Anonim Yorum Porphyry tarafından yazılmış olamaz, ancak kanıtın en makul yorumu, sahip olduğumuz Yorum parçalarının hem gnostikler hem de Plotinus, Amelius ve Porphyry için ortak bir kaynak olduğudur (bu, daha fazla "fikir alışverişini" veya şu anda sahip olduğumuz gnostik metinlerin daha fazla düzeltilmesini otomatik olarak engellemez). Gerçekte durum ne olursa olsun ve Mısır çölüne nihai gömülmelerinden önce bu gnostik incelemelerde ne kadar çok revizyon yapılmış olursa olsun, elimizdeki metinler (1) büyük olasılıkla Plotinus, Amelius ve Porphyry'nin gerçekten okudukları şeylerdir ve (2) Plotinus okulunda da mevcut olan ve okunan Parmenides hakkındaki daha önceki veya çağdaş bazı Platoncu yorumlara dayanmaktadır. Yani Yorum, Plotinian çevresinin toplantılarında okunan eserlerden biri olabilir. Porphyry, Severus, Cronius, Numenius, Gaius, Atticus, Aspasius, Alexander, Adrastus ve diğerlerinin adlarından söz eder. Severus, Gaius, Atticus, Aspasius, Alexander ve Adrastus'u bariz nedenlerden dolayı ortadan kaldırabiliriz. Platonizm ve Gnostisizm 155 48 R. Majercik, "Varoluş-Hayat-Akıl Üçlüsü," 486. 49 Palaia üzerine; filosofiva, özellikle bkz. J. Igal, "The Gnostics and 'The Ancient Philosophy' in Plotinus", Neoplatonism and Early Christian Thinking: Essays in Honour of A.H. Armstrong (ed. H.J. Blumenthal ve R.A. Markus; Londra: Variorum, 1981), 138-49, ve Plotinos çevresine ilişkin içeriğinin bir kısmı için bkz. Vit. Komplo. 14. 50 Aşağıdaki Ek IV'e bakınız: "Gnostik Üçlülerin Plotinus Öncesi Karakteri." 51 "Uparxi", proevnnoia ve buna benzer diğer terimlerin tümü önemli ölçüde Plotinos öncesidir. Görünüşte ayırt edici olan Porphyrian οἱ εἰπὶ παλαιῶν Yorum'da geçmektedir (Hadot, Porphyre et Victorinus, cilt 2, frg. 10.96.14). Bununla birlikte, herhangi bir makul durumu, bu kadar açıkça Platoncu bir ifadenin Porphyry gibi geç bir Platoncuyla sınırlandırılmasına dayandırabilmemiz pek olası görünmüyor.

--- SAYFA 171 ---

Numenius'un kendisi, "anonim" olamayacak kadar kendi elindeki bir yorumla tanınıyordu. Cronius aradığımız niteliklere sahipmiş gibi görünebilir: Platoncu, Numenius'un daha az tanınan arkadaşı, Neopisagor kökenli; ancak muhtemelen Numenius için de benzer düşünceler onun için de geçerlidir. Dolayısıyla, yazarın kim olduğunu bilmiyoruz ve bu, onu "anonim" tutma avantajına sahipken onu ikinci yüzyılın sonları veya üçüncü yüzyılın başlarındaki genel Platoncu-Neopisagorcu ortama yerleştirir; bu da ona, Platoncu gnostik metinler üzerinde kesinlikle sahip olduğu görünen etkiyi uygulamak için yeterli zamanı sağlayacaktır. 2. Plotinus ve Set'in Gnostik Metinleri Orijinal makalemin 2. bölümünde, Şerh, Set'in gnostik metinleri, Orta Platonculuk ve Yeni-Platonculuk arasında ne gibi bir ilişki olabileceğini belirlemek amacıyla bu metinlerin sorunlarına farklı bir yaklaşım geliştirmeye devam ettim. Burada 2. bölümün kısa bir özetini vereceğim. Aşağıdaki tezlerin inandırıcılığını savundum: (1) Seth'in gnostik metinlerinin (özellikle Allogenes ve Zostrianos'un) Yorumlara değil, Yorumlara bağlı olduğu; (2) Orta Platonizme dair şimdiye kadar sanıldığından çok daha geniş bir bakış açısına ihtiyacımız var; Orta Platonculukta, özellikle Numenius, Albinus ve hatta Amelius'ta, Timaeus yorumunun gizli sorunlarından biri, muhtemelen gnostik saldırılar ve Platon'un benimsenmesiyle tetiklenen, içinde Aristotelesçi düşüncenin Platon'un hizmetinde yorumlanmasının daha belirgin bir şekilde şekillenmeye başladığı prefigüratif anlaşılır bir biyolojinin gelişimiydi; (3) Şerh'te ve daha az ölçüde Seth'in gnostik metinlerindeki varoluş-öz ayrımlarında açıkça görülen bu eğilimin, Plotinus'ta öz ve varoluş arasında yeni ve çok daha gelişmiş bir ayrıma yol açtığı; (4) bu Plotinusçu ayrımın ilk etapta (yani kronolojik olarak) bir bütün olarak Großschrift ile ilişkili olması gerektiği ve büyük olasılıkla (a) Yorumun üçlü ayrımının daha temel versiyonunu ve (b) Seth'in gnostik metinlerinin daha çeşitli versiyonunu varsaydığı; ve son olarak (5) Großschrift'in yapısındaki önemli unsurların Seth'in gnostik metinlerindeki önemli motifleri, imgeleri ve fikirleri varsayması (örneğin, qewriva, fuvsi", anlaşılır dünya-gök-hava motifi, vb.). Benim Großschrift hakkındaki görüşüm, ilk üç incelemenin 2.9'un açık eleştirisini hazırladığı ve bağlamsallaştırdığıdır. [33] Daha önemli konuların birkaçını sırasıyla özetleyeyim: 1) İlk olarak, Allogenes XI,3 48,6-49,37 (ve ayrıca Zost. 64,7-75,11) ile Yorumun 13-14. parçaları arasındaki bir karşılaştırma, bu metinlerin Yoruma veya eşdeğerine bağlı olduğunu gösterir (çünkü ikinci bir Bir'in ortaya çıkışı göz önüne alındığında, düşüncenin nihai kaynağı Platoncu-Pisagorcu olmalıdır). dönüşüm yoluyla hem kendisini hem de ilkesini bilen belirsiz bir hareket).

--- SAYFA 172 ---

2) İkincisi, Albinus, Numenius, Anonim Yorum, Keldani Kehanetler ve Amelius'ta varlığın, yaşamın ve düşüncenin (hem Platoncu hem de Aristotelesçi bakış açılarından) deneyimlerimizin doğal bileşimlerinin (mimarlar ve zanaatkarlar) bunu taşıyacak şekilde ebediyen gerçek bir akılda önceden biçimsel olarak nasıl ifade edildiği sorununa giderek artan bir ilgi var gibi görünüyor. Kendi yaratıcılıklarının tam kökeninde anlaşılır bir iz.⁵² Benzer bir süreç, monad ve üçlüyü Aristotelesçi dinamis-heksis-enteleki ilerleyişine Neopisagorcu bağlamada da açıkça iş başındadır.⁵³ Bu Aristotelesçi ve Platoncu dilin unsurlarını hem Şerh'te hem de Seth'in gnostik metinlerinde buluyoruz, ancak ilkinin üçlü şemaları nispeten basittir, seri bir şekilde sıralanmıştır; ikincisi daha karmaşıktır; Amelius'ta bulduğumuz gibi birbirine bağlanan anlar ve üçlülerin daha fazla çeşitliliği ve çoğalması var; bu da Seth'li gnostiklerin daha eski bir Platoncu metin veya metinlerle ve en azından ortak bir gelenek olarak gördükleri şeyle yenilikçi bir şekilde çalıştıklarının bir göstergesi. Yine Plotinus'ta üçlüleştirmenin veya duvnamı ile ejnevrgeia'nın birbirine bağlanmasının daha gelişmiş bir biçimi vardır, çünkü Plotinus şemalarla değil, hipostazın karmaşıklığını ifade eden tek bir düşünce modeli aracılığıyla üretken süreç ile bir hipostazın dinamik doğasının birbirine bağlanmasıyla ilgilenir.⁵⁴ Platonizm ve Gnostisizm 157 52 Aşağıya bakınız Ek V: "Numenius ve Amelius." 53 Aristoteles'in yorumlanması süreci Plotinus'tan çok önce başlar ve başlangıcında, en azından açık fikirlilik umulabileceği gibi, muhtemelen pek çok güç iş başındaydı. MS ikinci yüzyıl gibi erken bir tarihte, Platoncu-Pisagorcu gelenekte, monav'ın kudret/tohum/iktidar ve trivgwnon veya üçlü ile ejntelevceia/tamamen gerçekleştirilmiş faaliyet arasındaki eşdeğerliğinde bir tür Aristoteles yorumu açıkça iş başındadır (eğer daha sonraki tanıklıkların terminolojisine güvenilebilirse). İkinci yüzyılın başlarında yaşamış bir Platoncu olan İzmirli Theon, monadın kata değil üçgen şeklinde olduğunun söylendiğini savunur; ejntelevceia ama kata; duvnamın, çünkü tüm sayıların tohumu (spevrma) olan monad, üçlü bir güce (trigwnoeidh' duvnamın) sahiptir (Deneyim 37.15–18 Hiller). Çağdaşı Gerasa'lı Nichomachus da benzer bir görüşü ifade ediyor: i{na kai; trivgwno" dunavmei faivnhtai h] monav", ejnergeiva/ de; prw'to" o] gæ (Arith. Giriş. 2.8, s. 88, 9–10 Hoche). 54 6.7 [38]17, aklın yaşamının, "çok yönlü ve sınırsız" olarak Bir'den "parlayan" verenin izi olduğunu savunur (17.20–21: pollh'" kai; ajpeivrou ou[sh", wj" a]n para; toiauvth" fuvsew" ejklamyavsh"). (h\ n) O'na (blevpousa) baktığı ölçüde belirsizdi, fakat görüldüğü kadarıyla (blevyasa) Bir'de herhangi bir sınır ima etmeden kendi içinde sınırlı hale geldi. Kusurlu, şimdiki zaman ve geniş zaman kipleri Plotinosçu söylemin ilginç ve tipik bir özelliğidir (örneğin 6.7). [38].16.31–35; 4.8 [6].1.1–11, vb.), seri temsil yerine (Yorumda bulduğumuz gibi) farklı zamanların kullanımıyla (çoğunlukla tek bir geçmeli cümle içerisinde) karmaşık zeka oluşumundaki aşamaları veya anları ayırt etme eğilimindedir. Etki, bir seriden ziyade bir tür stereoskopik resimdir.

--- SAYFA 173 ---

3) Üçüncüsü, 6.7 [38] 1-42'de Plotinus, öz ve varoluş (veya belirli ve sınırsız varlık) arasında yeni ve son derece incelikli bir ayırım geliştirir; bu, bu soruyla ilgili sonraki tüm düşüncelerin belirlenmesine ve şekillendirilmesine kesinlikle yardımcı olacak, ancak kırk kadar bölüm boyunca (a) dinamis-entelechy teorisiyle Aristotelesçi Nous'u,⁵⁵ (b) dünyanın oluşumuna ilişkin Timaeus ve gnostik iddialar,⁵⁶ (c) sıradan şeylerin aşırı anlaşılır önemi (örneğin, nefes almak, var olmak, arzulamak, sevmek, yaşamak, vb.),⁵⁷ ve (d) varlığın, yaşamın ve düşüncenin farklı uzantıları.⁵⁸ Varoluş ve yaşam hakkındaki bu farklı Plotinusçu görüş, Proclus'un Parmenides üzerine kendi Yorumunda⁵⁹ yaklaşımının ayrılmaz bir parçasını oluşturur, ancak açıkça Anonim Yorum. Bu yorum Porphyry tarafından yazılmış olsaydı böyle bir teorinin var olmayacağına inanmak imkansızdır. 4) Dördüncüsü, bu daha sonraki öz-varoluş ayrımı Großschrift'in 3.8 [30]9 ve 5.5'inde [32]12'de anlamlı bir şekilde (ve ilk kez Ennead'lerde) ön plana çıkarılmıştır ve her iki durumda da gnostik düşünceyle belli bir rezonans vardır. Plotinus'a göre - en azından kısmen planisferik temsilin tersine. Özellikle iyi bir örnek 6.7 [38].16.20-21: plhrwqei;" mevn, i{n je[ch/, o} o[yetai'dir. Bu tekniğin, özellikle de tek geçmeli cümle tekniğinin Ennead'lerin içinden geçtiğini belirtmekte fayda var. 5.2'nin başlarındaki [11].1.7-13, etkili bir şekilde tek bir cümle, üretimin tüm anlarını tek bir karmaşık düşünce sürecinde birleştirir. Buna karşılık, Anonim Yorumdaki yaklaşım daha az incelikli ve daha seridir; bu da Yorumun Plotinus öncesi olduğunun bir başka göstergesidir, Plotinus genel olarak şematik üçlülerden kaçınır, çünkü o, hipostazın karmaşıklığını ifade eden tek bir düşünce modeli aracılığıyla üretken süreci ve dinamik doğayı birbirine bağlamaya çalışır. Yorumun şeması nispeten basittir ve onun her iki ana versiyonu da (Varoluş-Yaşam-Düşünce/Varlık-Canlılık-Zihniyet), özellikle Albinus'ta, Keldani Kehanetlerinde ve Neopisagorcularda açıkça ortaya çıktığı gibi Orta Platonik meşguliyetlerle ilişkilidir. Set'in gnostik metinlerinde, Amelius'ta bulduğumuz anların aynı türden bağlantılarına dair bazı kanıtlar vardır (özellikle bkz. Zost. VIII). 15,1-20; 17,1-5; cf. Chald. Or. frg. 4) ve buna ek olarak, Seth gnostiklerinin daha önceki bir Platoncu geleneğe göre yenilikçi bir şekilde çalıştıklarının bir göstergesidir. 55 Bkz. 6.7 [38].40 ve genel olarak K. Corrigan. 105-29. 56 Bkz. 6.7 [38].1-13; Plotin: Traité 38. VI. 7 (Paris: Cerf, 1988), 26-28. 57 Bkz. K. Corrigan, "Essence and Existence", 122. 58 Age, 116-22. Plato Latinus, cilt 3 (ed. R. Klibansky ve C. Labowsky, Londra: Warburg Enstitüsü, 1953), 54.

--- SAYFA 174 ---

tipik gnostik düşünce - (a) tefekkür içsel, yaratıcı bir süreçtir (kıyametvari veya ekstra izleyici sporu değil);60 (b) diavnoia'nın kendisini temellendirebileceği somut ve deneyimsel bir şeye sahip olması gerekir;61 (c) içimizde, zekanın ötesine uzanan ve eşzamanlı olarak Bir'in fiziksel dünyada her yerde ve her yerde, hatta "herkese" (sadece "inisiye olanlara" değil) mevcudiyetinde temellenen bir şey vardır;62 (d) İyinin gücü, evrende doğal olarak iş başında olan en kapsamlı güçtür;63 ve (e) yükseliş deneyimini test etmek için tüm insan yetileri kullanılmalıdır, çünkü bilgi, praxis veya ritüel eylemlerin gerçekleştirilmesi değil, tefekküre dayalı bir dönüşüm ve eş-tözsellik sürecidir.64 Aynı şekilde, Plotinus, öğrenilmiş bilginin anlaşılır bir biçiminin olduğu yönündeki gnostik görüşten kendisini uzaklaştırmakla ilgilenir. cehalettir.65 Başka bir deyişle, Plotinus'un Platonculuk ve Gnostisizm'e sahip olduğunu varsaymak mantıklıdır. 159 60 3.8 [30].1-7. 61 3.8 [30].9.16ff. 62 5.5 [32].9-12. 63 Bkz. 5.5 [32].12; 7.18. 64 3.8 [30].1-7; bkz. 2.9 geçiş. 65 Ajgnoei'n durumunda, Plotinus sadece cehaletin yalnızca nesne dışarıda kaldığında mümkün olduğunu, cehaletin İyi'ye atfedilmemesi gerektiğini ve cehaletin sonuçta çirkinlik olduğunu iddia etmekle ilgilenmiyor (çapraz başvuru 3.8 [30].9.15; 5.8 [31].2.33; 8.13; 10.37; 13.22); aynı zamanda kendi deneyimlerimizin bizi kolayca cehaletin manevi, anlaşılır bir kökene sahip olduğu düşüncesine yönlendirebileceğine de dikkat çekmeye çalışır: "Öyleyse, yüksek dünyada, bilimiz Akıl ile en mükemmel şekilde uyumlu olduğunda, hiçbir şey bilmediğimizi düşünürüz çünkü görmediğini söyleyen duyu algısı deneyimini bekleriz" (5.8 [31].11.33-35). Başka bir deyişle Plotinus, cehaletin (en azından bu içerikte) esasen anlaşılır bir biçimi veya kaynağı olduğu görüşünü reddetmek ister (çapraz başvuru 5.2 [11].1; 6.2 [43]8; 6.7 [38].16), ama aynı zamanda insanların neden cahil bir Demiurge'nin veya düşmüş Sophia'nın bir anlamda sorumlu olduğunu düşündüklerini anlayabilen herkes için makul bir açıklama sağlamak ister. bu dünyanın çirkinliği. Bu daha derin ve daha kapsamlı bir diyalog biçimini ele veriyor. Polemik, potansiyel veya örtülü katılımcıya görünürdeki felsefi inanç ve güdülerinin varsayılan anlamının gerçekte ne olduğunu göstermeyi amaçlayan bu daha derin eleştirinin yalnızca küçük bir parçasıdır. Gnostikler pekâlâ kişinin kendileriyle gerçek bir sohbete giremeyeceği bir grup olabilir, ancak eğer kendi görüşlerini sorgulamaya yönlendirilebilirlerse, mevcut inançlarının neden yetersiz ama aynı zamanda makul olduğunu anlayacaklardır. Bir kişinin düşündüğünün yetersizliğini kavramak ve aynı zamanda bu tür görüşlere nasıl sahip olabileceğini anlamak, daha incelikli ve kapsamlı bir gerçeklik görüşü geliştirmiş olmak ve "daha büyük" bir dünyada yaşayabilmektir. Bu anlamda, bana göre, Plotinus'un Großschrift'in ilk üç incelemesinde doğrudan hitap etmesi gnostikleri dışlarken, alt metnin daha geniş kapsamı onları örtülü olarak içermektedir.

--- SAYFA 175 ---

160 Kevin Corrigan, diğerlerinin yanı sıra burada akılda bir dizi gnostik doktrin var ve bunların arasında Porphyry'nin bahsettiği Sethian gnostik metinlerinden bazıları var. 5) Beşincisi, bu Plotinus'un çok incelikli bir yorumu mu? Örneğin, Plotinus'un Teogony mitinin yoğunlaştırılmış, imalı yorumuna ilişkin Hadot'nun kendi görüşüne göre değil.⁶⁶ Dahası, doğrudan ve dolaylı muhatap seviyeleri metinde açıkça ortaya çıkarılmalıdır ve Plotinus'un önemli anlarda Aristoteles'i yaratıcı bir şekilde kullanması (Aristotelesçi bir problem üzerinden kendi yaratıcı tarzında nasıl düşündüğü) mükemmel bir şekilde kanıtlanabilir.⁶⁷ Peki hangisi önce gelir?—Sethian Gnostik metinler mi yoksa Großschrift mi? Bana göre Zostrianos, Allogenes ve Enn'deki “yaşayan dünya” tanımlarının karşılaştırılması. 5.8.3–4 ve gnostik metinlerdeki ve Enn'deki “üç adam” teorileri. 6.7 [38].6–7, gnostik versiyonların Plotinus'a dayanmadığını olabildiğince yakından gösterin, çünkü Plotinus'un gerçek düşüncesine dair hiçbir şey bu metinlerde yer almıyor.⁶⁸ Başka bir deyişle, Plotinus'un bu çalışmalarda -gnostikleri (ve diğer Platoncuları) göz önünde bulundurarak- Platoncu dünyadan feragati, duyulur şeylerin gölge varlığını ve Buradaki şeylerden yükselme çağrısı, bu bizi, mantıklı dünyanın uçurumunda kaybolmuş, kurtarılmamışların ölü saflarına ya da elit, özgürleşmiş, psişik insanın muhteşem ama dışsal Hollywood manzarasına bağlamaz. Kurtuluş, kişinin fiili olarak konumlandığı yerden başlamalıdır ve fiziksel insanın, varlığının daha yüksek seviyeleriyle ve hatta aklın bütünlüğüyle içsel bağlantısı, birincisi kişinin yaratılma şeklinin, ikincisi kişinin uygun tanımının ve üçüncüsü kişinin mevcut varlığının bir işlevi olmalıdır. Bu nedenle, Großschrift'in kısmen, tam tersi yerine (diğer Gnostisizm biçimlerinin yanı sıra) Seth metinlerinin bir veya daha fazlasındaki ayrıntılara tepki verdiğini görüyorum ve Gnostisizmin Platon ve Aristoteles'in yanı sıra Diyaloglar'ın çok derin bir parçası olan mitlerin özgün bir yorumcusu olma mücadelesi olmasaydı, aslında sahip olduğumuz muhteşem felsefi yaratıcılığa sahip olmayabilirdik. Ennead'lerin ortasından sonuna kadar, en azından şu anda sahip olduğumuz biçimde değil, en sıradan ve olduğu gibi kabul edilen fiziksel şeylerin bile sadeliğini ve güzelliğini gösteriyorlar. O halde vardığım sonuç şu: (1) Anonim Yorum Porphyry'ye atfedilemez ama Plotinos öncesi olmalı, muhtemelen 66 P. Hadot, "Ouranos, Kronos, and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics", *Neoplatonism and Early Christian Thinking* (ed. H. J. Blumenthal ve R. A. Markus; Londra: Variorum, 1981), 124–37. 67 Genel olarak bu soru için bkz. K. Corrigan, "'Solitary' Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa ve Pseudo-Dionysius." *JR* 76 (1996): geçiş. 68 Aşağıdaki Ek VI'ya bakınız: “Plotinus'un Zostrianos ve Allogenes'ten Bağımsızlığı.”

--- SAYFA 176 ---

Neopisagor kökenli (muhtemelen Numenius ve Cronius "okulundan"); (2) Sethian gnostik metinlerinin (bir biçimde) Großschrift'ten önce geldiği ve Yorum'a dayandığı; ve (3) Plotinos'un felsefi orijinalliğini ve inceliğini daha doğru bir şekilde takdir etmek ve aynı zamanda Yeni-Platonculuğun ve aynı zamanda daha felsefi gnostik incelemelerin doğuşunu daha az stratigrafik veya katı bir şekilde ve daha çok "Orta Platonculuk" ve "Neopisagorculuk" olarak adlandırılan, oldukça değişken iki bağlam içinde konumlandırmak için "orijinallik" standartlarımızı gözden geçirmemiz gerekiyor. kısmen cehaletimizi ve geçmişin sessizliklerini telafi etmeye hizmet eden kategoriler. Ek I Anonim Parmenides Şerhi ve Porfir Üzerine Pierre Hadot'nun Tezleri Hadot'nun görüşünün esasları nelerdir (önemli yayınların seçilmiş listesi için bibliyografyaya bakınız)? Hadot'a göre Porphyry, Plotinus'un öğretisini Keldani Kehanetlerinin "ilahi vahiyyle" yorumlama ve uyumlu hale getirme girişimini başlattı.¹ Daha sonra Numenius gibi, Kahinler de iki aklın varlığını tanır: tefekküre dayalı bir İlk Akıl veya Baba ve hem tefekkür hem de demiurjik olan ikili bir İkinci Akıl.² Kahinler bu akılları Stoacı Orta Platonik terimlerle "ateşli" olarak tanımlar. doğa ve aşkın bir göksel alemde yer alan (Chald. Or. frgs. 3, 5, 6 ve 10 Majercik). Ayrıca Baba Akıl ile ondan çıkan tamamen gerçekleşmiş Akıl'ı birbirine bağlayan dişil bir Güç (duvnamı) olan üçüncü bir prensip daha vardır: "Çünkü güç onunladır [su;n ejkeivnw/], ama Akıl ondandır [ajp! ejkeivnou]" (Chald. Or. frg. 4). Bu kehanete dayanarak, daha sonraki Yeni-Platoncular -Porphyry³'ten başlayarak- Kahinlerde üçü bir arada prensibine veya her sıralamada işleyen üçlü monad'a uygun olarak Baba-Güç-Akıl'ın temel üçlüsünü buldular (frg. 27: "Çünkü her dünyada bir monad tarafından yönetilen bir üçlü parlar"; krş. frg. 22) ve Platoncu fikirlerin üçlü sıralamasında (frg. 22: "Babanın Akıllı her şeyin üçe ayrılmasını söyledi... "). Damascius sıklıkla böyle bir üçlüyü Kahinlere atfetmesine rağmen, varoluş (u{parxi})-güç-akıl üçlüsü açıkça ortaya çıkmaz (Dub. ve sol. 2.3.5-6; 2.36.2-6; 2.71.1-6 Westerink ve Combès). Sonuç olarak Hadot, u{parxi} kelimesinin Kahinler'de zaten pathvr'nin yerine geçmiş olduğu yönündeki güçlü ihtimali ileri sürer.⁴ Her ne kadar u{parxi} ve u{pavrcein}'in varoluşsal kullanımı Stoacı, Epikürcü ve Orta Platoncu Platonculuk ve Gnostisizm'de ortaya çıksa da 161 1 Hadot, Porphyre et Victorinus, 1:482-85. 2 Numenius frg. 18 des Places (Numénios: Fragments [Collection des Universités de France; Paris: Les Belles Lettres, 1973]); Keldani Kahinler, frg. 7 Majercik (Keldani Kehanetleri: Metin, Çeviri ve Yorum [Studies in Greek and Roman Religion 5; Leiden: Brill, 1989]). 3 Gerileme. 36.15-19; 38.7-10 Bidez; Hadot, Porphyre ve Victorinus, 2:96 n. 2. 4 Hadot, Porphyre ve Victorinus, 1:267 n. 7.

--- SAYFA 177 ---

162 Plotinus'ta olduğu gibi Kevin Corrigan kullanımında da teknik kullanım, Parmenides Şerhi'nde terimi töz veya oujsiva'dan önce gelen saf, sınırsız varlık, yani belirli, tözsel varlık fikrini belirtmek için kullanan Porphyry'ye atfedilmelidir.⁵ Bu kullanım aynı zamanda onu substantia'dan ayırmak için Latince exsistentia kelimesiyle çevrildiği Marius Victorinus'ta da bulunur.⁶ Çünkü exsistentia Victorinus'tan önce Latince olarak tasdik edilmişse, büyük olasılıkla Porphyry'nin felsefi kullanımına atfedilmesi muhtemeldir. O halde Porphyry için, saf sınırsız varlık olarak u{parxi" hem Plotinus'çu Bir'e hem de Keldani Baba'ya eşdeğerdi ve sonuç, Birinci Hipostaz seviyesindeki iki üçlünün koordinasyonuydu: Baba-Güç-Akıl ve Varoluş-Yaşam-Zeka.⁷ Yani Yorum'un 9.1-8. paragraflarına göre Porphyry, kehanetlerin 3. paragrafını ("Baba) yorumluyor." kendini kaptı ve entelektüel gücüyle kendi ateşini kapatmadı"), bu, Her ne kadar Bir'in "kendini içindeki her şeyden uzaklaştırmış olsa da, yine de gücü ve zekası sadeliğinde bir arada kaldığı" anlamına gelir. Bu Porfirci çözüm, üçü bir arada bir tanrı olarak Keldani İlk Tanrısı anlayışıyla sonuçlanır ve daha sonra hem Synesius hem de Marius Victorinus'a çok uygundur, ancak Keldani üçlüsünü tamamen aşkın bir Tek'in altına yerleştiren daha sonraki tüm Yeni-Platonistler tarafından reddedilmiştir.⁸ Proclus'a göre Porphyry, Kahinler hakkındaki düşüncelerini temel alarak -en azından kısmen- bu üçlülere resmi bir yapı veren ilk kişiydi. (Tim. 3.64.8-65.8'de). Bu, Hadot'un görüşünün bağlamına genel bir bakış sağlar. Porphyry'nin Yorum'un yazarlığına ilişkin değerlendirmesi tam olarak hangi ilkelere dayanmaktadır? Kısmen gördüğümüz gibi, Hadot'a göre Yorum'un parçaları Plotinus'un metafiziğinden ziyade Porfiryen'in öğretisine daha uygun bir öğretiyi ifade etmektedir. Porphyry'ye göre Bir, entelektüel üçlünün Baba-Güç-Akıl'ın "Babası"dır ve böylece Bir, bir anlamda onun "fikir" formu, önceden varoluşu veya saf ikamet eden sınırsız varlığı haline gelir. Bir'in aşkın ama yine de içkin olan bu ikili doğası, Bir'in aşkınlığına ve olumsuz teolojinin Tanrı hakkındaki olumlu olumlamalara üstünlüğüne vurgu yapılırken, Bir'in aynı zamanda "tek gerçek varlık" olduğu (to; movnon o[ntw" o[n) ve Bir'den başka her şeyin gerçek dışı olduğu Yorumun daha önceki bölümlerinde bulunabilir.⁹ Bir, hatta "gerçekten kendisidir" (o[ntw") e[autov") (Abst. 3.27.226.16; 1.29.107.7, 8 Nauck). 5 Aynı eser, 1:112-13; 267ff. 6 Ar. 3.7.9 aynı eserde, 2:29, metin 40; bkz. ayrıca Tim'de Calcidius. 289.3 ve C. H. Kahn, "On the Terminology for Copula and Existence", İslam Felsefesi ve Klasik Gelenek: Yetmişinci Doğum Günü'nde Arkadaşları ve Öğrencileri Tarafından Richard Walzer'a Sunulan Denemeler (ed. S.M. Stern, A. Hourani ve V. Brown. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1972), 155 ve n. 22.7 Bkz. Kahn, "Terminoloji Üzerine" 151-58; Hadot, Porphyre ve Victorinus, 1:260-72; Tim'de Proclus. 3.64.8-65.8; ve J. M. Dillon, Iamblich Chalcidensis: Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta'da. Çeviri ve Yorumla Düzenlendi (Philosophia Antiqua 23; Leiden: Brill, 1973), 356-58. 8 Bkz. Majercik, "Varoluş-Hayat-Akıl Üçlüsü", 476-86; Keldani Kahinleri, 138-42. 9 Hadot, Porphyre ve Victorinus, cilt. 2, frg. 4.76, özellikle. 26-28; bkz. Corrigan,

"Amelius, Plotinus ve Porphyry," 985.

--- SAYFA 178 ---

Konusu Tek-Varlık (to; e}n o{n) yani Parmenides'in ikinci hipotezi olan son parçalarda, düşüncenin Plotinus'tan çok farklı olan Porfiryen karakteri daha da vurgulanır. Tek-Varlığın bir anlamda Bir ile aynı olduğu, diğer bir anlamda ise olmadığı söylenir. Çünkü Bir'in ürünü ve imgesi olarak Bir'in doğasından bir şeyler taşır; ama Tek-Varlık olarak artık tamamen "Bir" değildir.¹⁰ Platon'un Parm'ından özellikle zor bir ifade. 142b, "Eğer Bir varsa, Varlığa katılır [oujsiva]", saf etkinliği içinde Bir'in kendisinin belirli varlıktan (pro; tou' o[nto'dan) önce Varlık (to; ei\nai) olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlanır. Burada yorumcu sınırsız, sonsuz varlık (to; ei\nai), yani Yunanca fiilin mastarını içeren artikel ile belirli, katılımcı varlık arasındaki ünlü ayrımı ortaya koyar. (to; o{n), yani varlığı belirli veya bağımlı bir varlık olarak ifade eden nötr katılımlı artikel.¹¹ Bu ilişkide Bir, İkincinin fikri haline gelir; Hadot'nun ifadesiyle "sa pré-existence, son être et, puisque le Second Un est l'Étant, le premier Un devient l'Être absolu, conçu comme un pur agir" olur. qui engendre la Forme."¹² Hadot'ya göre, Plotinus'a çok yabancı olan bu yeni gelişme, kesinlikle basit olan Plotinus'un İlk İlkesini, kendi içinde önceden var olan bir Güç ve Akıl içeren Kahinlerin İlk Tanrısı ile uzlaştırmaya yardımcı olur (yukarıda Kahinler frg. 3'e bakın) ve bu gelişme, iki akıl durumu arasındaki bir ayrımla tamamlanır (bunun ilkel bir biçimini zaten Numenius'ta bulmaktayız). Akıl mükemmel bir şekilde birleşmiştir ve entelektüel üçlü olarak varoluş/u{parxi"-yaşam/zwhv-düşünce/novhsi" olarak açıkça konuşlandırıldığı bir diğeridir.¹³ Yukarıda gözlemlediğimiz gibi, bu hallerden ilki özne-nesne ayrımının ötesindedir ve Birinci ile özdeştir. İkincisi, Bir'in kendisiyle özdeş olduğu ilk anı, saf varoluşu dışında artık bir ve basit değildir.¹⁴ Şimdi ise hem Plotinus hem de Porphyry, onun iki durumunu varsaymaktadır. Numenius'un Birinci ve İkinci Akıl-Tanrılarına karşılık gelen zeka, Hadot'a göre fark, Plotinus'ta bu durumların hiçbir zaman zekanın oluşumunu açıklamayı amaçlamadığı, oysa Porphyry'de "il s'agit de montrer que l'Intelligence pré-existe dans l'Un avant de se distinguer de lui."¹⁵ Hadot, Porphyry'nin anlamadığını iddia edecek kadar ileri gider. Ayrıca, Hadot'ya göre to; ei\nai ve to; o{n arasındaki ayrım, tamamen Porphyry'ye özgü olan iki aktarımı içerir: birincisi, u{parxi" ile u{povstasi" arasındaki Stoacı ilişkinin bir aktarımı ve ikincisi, bir şeyin varlığı ile şeyin kendisi arasındaki Aristotelesçi ayrımın bir aktarımı. birincisine göre, cisimsiz olana ait olan Stoacı u{parxi" anlayışı, 10 Hadot, Porphyre et Victorinus, cilt. 2, frg. 9.98.7-9) 11 Age., frgs. 9-12, 98-108. 12 Aynı eser, 1:484. 13 Age, cilt. 2, frgs. 13-14. 14 Age., cilt. 2, frg. 14.110.5-111.34 15 Age., 1:484. 16 Age., 1:482-83.

--- SAYFA 179 ---

yüklemisel düzen ve tözün ontolojik doluluğuna bağlı olarak, u{parxi}"nin şimdi işaret ettiği aşkın önceden varoluşa aktarılmıştır. İkinciye göre, Aristoteles'teki karşıtlık, bir şeyin kavramı ile onun somut gerçekliği arasındaki karşıtlıktır. Bu şimdi, kavramın, şeyin özünü tanımlayan varoluşsal yüklem haline geldiği yeni bir Platonik anlayışa aktarılmıştır.17 Sonuç olarak, Hadot'nun değerlendirmesinde, arasındaki ayrım, Porphyry'de to; ei\nai ve to; o[n, böyle bir ayrıma giden yolda yeni bir adım olarak henüz tam bir ayrımı ifade etmez ve bu, "comme currentité transcendante" Varlığın keşfine işaret eder.18 Bu nedenle Porphyry, Yorum'un yazarlığı için tek aday gibi görünüyor. Peki, Yorum'un neden Plotinus sonrası olması gerekiyor? Birincisi, Plotinusçu Bir öğretisini varsaydığı için Plotinus sonrası olmalıdır. Parmenides'in yorumunu yönlendiren prensip, özellikle, ilk hipostaz (Bir) ve (Parmenides'in) ilk hipotezi ile ikinci hipostaz (Akıl) ve ikinci hipotez arasındaki benzerlik Plotinus'un karakteristiğidir.

Parmenides-yorumlama.19 İkincisi, Yorumcunun akıl doktrini, yorumcunun Enn 6.9 [9]6'dan saf düşünce üzerine bir pasajı başka kelimelerle ifade ettiği ve aynı zamanda Plotinus'un kendisini aştığı ve Bir'le örtüştüğü bir zeka durumuna dair ipuçlarına dayandığı ölçüde Plotinus'un zeka doktrinini varsayar; fakat aynı zamanda Porphyry bundan çok daha ileri gider ve eğilimi gösterir. "iki zekayı" ayırt etmek için: "Il semble bien que Porphyre ait voulu, par cette öğretileri, rendre compte de la alayı de l'Intelligence, en faisant tesaüfî avec l'Un l'Intelligence 'qui ne peut rentrer en elle-même', pour marquer ensuite fortement la süreklilik entre cette Intelligence Originelle et l'Intelligence en acte, qui s'engendre elle-même comme Intelligence."21 Üçüncüsü, Enn. 6.9 [9]6'da Plotinus, Bir'in saf düşünce olduğunu onaylamazken, Porphyry, hiçbir nesnesi olmayan ve Bir'in kendisiyle özdeş olan mutlak, basit, aşkın bir bilmeyi varsayar.22 Dördüncüsü, yorumcu, Akıl'ın "otopozisyon"unun dinamik sürecini açıkça anlaşılır bir şekilde tanımlamak için varlık-yaşam-düşünce üçlüsünü kullanır. Plotinus sonrası, Plotinus'un özne ve nesnenin içsel özdeşliği öğretilerinden, aklın Bir'in kendisini düşünmesinden kaynaklanan bir dualitede birlik doktrininden türediği ölçüde.23 Dolayısıyla, bu temel nedenlerden dolayı Hadot, Yorum'un tarihini MS 270 ile beşinci yüzyılın ilk yarısı arasına yerleştirir: Yorum, Plotinus'un Bir'e dair öğretisini varsayar. Corrigan 17, 1:487-90. 19, 1:104. 20, 1:122-24, 134; bkz. Enn. 6.9 [9].3.27; 6.8 [39].18.21; 5.3 [49].14.14.21 Aynı eser, 1:135. 22 Aynı eser, 1:124, 23 Aynı eser, 1:104, 139ff.

--- SAYFA 180 ---

ve Parmenides'in Plotinusçu yorumunun yanı sıra, ancak Plotinus'un görüşlerinin çok ötesine geçecek, onları dönüştürecek, geliştirecek, hatta belki de yanlış anlayacak ve aşağılayacak, ancak aynı zamanda onlara bağlılığı ve onlarla açık bağlantıyı sürdürecektir.24 Son olarak, Yorum ve Marius Victorinus'tan elde edilen kanıtlara dayanarak Hadot, Porphyry'nin metafiziğini yeniden yapılandırmaya çalıştı. Porphyry'nin metafizik sisteminin tepesinde, her biri u{parxi}"-duvnamı"-nou" olarak adlandırılan ve Bir'den Akıl'a geçişi ifade eden bir ennead veya üç üçlü vardı. Bir ile eşitlenen ilk üçlüde, u{parxi}" baskınken, duvnamı" ve nou" örtülü veya sanaldır. Bir'den sınırsız uzaklaşma anını temsil eden ikinci üçlüde duvnamı hakimdir, üçüncü üçlüde ise nou'nun geri dönüşü ve tanımı vardır. Hadot'a göre, bu Ennead'ın üyeleri aynı zamanda Keldani Kahinleri'ndeki çeşitli varlıklarla da özdeşleştirilmiştir.25 Ek II Anonim Parmenides Yorumunda Entelektüel Katılım, Plotinus (ve Numenius ve Amelius), ancak Porphyry'de Değil Bu soru üzerine, Asianus (Metaph. 109.21ff. Kroll'da) ve Proclus (Tim. 248e-249b'de =) nedir? 3.33.31ff.) Porphyry'ye göre, aklın Bir'e katılımı değil, akledilirlerin fikirlere katılımı olduğunu inkar ediyor gibi görünmektedir. İlk bakışta Yorum, anlaşılır gerçekliğin kendi içinde katılımını değil, yalnızca Birinci Bir'e katılımı savunuyormuş gibi görünebilir. Ancak daha yakından incelendiğinde farklı bir tablo ortaya çıkıyor. Hadot'nun işaret ettiği gibi yorumcunun, onları uzlaştırmaya çalışmadan iki farklı katılım açıklaması sunduğu doğrudur (Porphyry'ye özgü bir şey), yani "bir olan cevhere katılır" tabiri, birincisi, Bir'in cevherle karıştığı (sunhllloivwtai) ve ikincisi, İkinci Bir'in, Birinci Bir olan varlığa katıldığı anlamına gelir.1 Bununla birlikte, ikinci yoruma göre, İkinci, varlığı fikirden alır. İlk Olan olan varlığın, yani İlk Bir'e katılımın aynı zamanda aklın kendi varlığının ilk anı olan üretken akıl fikrine katılım olduğu anlamına gelir; ve bu kesinlikle belirli varlığın veya varlıkların kendi görüşlerinin en yüksek nesnesine, yani İyi'de birleşmiş olarak fikirlere katıldıkları yönündeki eşdeğer iddiayı ileri sürmektir. Dolayısıyla yorumcu bize böylesi bir katılımın bir "bir"e katılım değil, "varlığa (to; o[n) katılmak, ilki [o[n] olduğu için değil, Bir'den gelen bir başkalık onu bütün bu bir varlığa çevirdiği için" bir katılım olduğunu söyler (104.17-20). Böylece, kendi fikrine katılarak "Platonizm ve Gnostisizm'in boyunduruğu altında olan başka bir fikir ortaya çıkmıştır" 98-106.

--- SAYFA 181 ---

(106.33-35). Bütün bunlar pek açık değil - ki bu da onun, önemli belirsizliklere rağmen genel olarak çok daha az kahin olan Plotinus'tan daha ilkel olduğunu varsaymak için çok iyi bir nedendir; fakat her ikisi de katılımı anlaşılır dünyaya getiren Numenius'un ve hatta Amelius'un katılım kavramına çok daha yakın görünmektedir (Numenius frg. 16). [metousiva/] des Places). İkinci Akıl Birinciye "katılır" ya da, Suriye'ye göre, anlaşılır olan en yüksek fikirlere katılır. Bununla birlikte, Plotinus'un düşüncesindeki unsurlar da benzer bir katılımı akla getirmektedir; metevcon, hem Bir'e hem de Metev'e katılmaktadır; saniyeler ve üçte birler" (ta; o[nta] "anlaşılırda" hemen takip eden satırda ve 5. bölümdeki daire benzetmesi ile, burada her yarıçap kendi merkezinin tüm merkezlerdeki bir uzantısıdır (6.5 [23].4.17-24: "Çünkü Bir'in kendisinden sonra başka bir şeyden bahsediyor olsak bile, bu yine Bir'in kendisi ile birlikte olacaktır ve ondan sonra olan [to;met! aujtou'] o Bir'in etrafında olacak ve ona yönlendirilecektir. O Bir ve onunla yakın temas halinde olan bir şey ondan türemiştir, böylece ondan sonra gelen şey de o Bir'e katılmıştır [to; metevcon tou' met jaujto; kajkeivnou meteilh-fevnai]. Çünkü, anlaşılır olanda birçok şey olduğundan, birinciler, saniyeler ve üçüncüler, mesafelerle dağılmamış, hepsi kendileriyle birlikte var olan tek bir merkeze bağlıdırlar. mevcut, saniyeler ve birinciler de mevcuttur" (krş. 6.5 [23].5 passim). Benzer şekilde 6.6 [34].10.13-15'te, "sayı zaten mevcut olduğunda 'çok'a katılan şeyler' (metevsce ta; genovmena tou' tosau'ta) cümlesi zordur, ancak ta; genovmena bu bağlamda duyulur ve anlaşılır tüm varlıklara atıfta bulunmalıdır, çünkü Tartışmanın odak noktası, özsel sayının gerçek varlıklar arasında birlikten çokluğa hareketi üzerinde olmuştur (ve böylece 10, 12, 13. satırlarda tosau'ta ta ile belirtilmiştir; 9. satırda o[nta ve 13. satırda ai[tio] prowvn): "Eğer öyleyse onlar sadece rastlantısal olarak oldukları kadar çok değillerse, sayı onların bu kadar çok olmasından önce var olan bir nedendir: yani, sayının zaten var olduğu zamandı, şeyler ortaya çıktı 'çok'a katıldı [metevsce ta; genovmena tou' tosau'ta] ve her biri 'bir'e katıldı ki bir olsun" (e\kaston me;n tou' e}n metevs-cen, i{na e}n h\). Yine 6.7 [38].32.30ff.'de akıl özellikle metevcon'a aittir ve Güzelliğe katılımı sadece Bir'in şekilsiz Güzelliği değil, Bir'in kendi ürününün (yani aklın) şekilsiz güzelliğindedir; bu güzellik akıl "içinde" (bir alt katmanda olduğu gibi) değil, kesin olarak kendinde konuşursak: "Bu nedenle, her şeyin üretken gücü güzelliğin çiçeğidir, güzelliği yaratan bir güzelliştir. Çünkü güzelliği üretir ve ondan gelen güzelliğin fazlalığıyla onu daha güzel kılar... Ama güzelliğin ilkesi olduğundan, ilkesi olduğu güzeli yapar, ve onu şekil olarak güzelleştirmez; fakat ondan doğan güzelliğin kendisini şekilsiz hale getirir, fakat başka bir şekilde şekil olarak adlandırdığı şey, başka bir şekilde şekildir, fakat kendi başına şekildir.

biçimsiz. Bu nedenle güzelliğe katılan [to; ...metevcon] güzellik değil, şekildir." Böylece katılımcı akıl kendisinin en yüksek anına katılır; bu, profesyonel olmasaydı Bir'le özdeş olurdu; e]tevrw/ (5.5 [32]7'nin dilini kullanırsak): "ama orada ortamdan başka bir şey olmadığında, göz [ışığı] anlık bir anlık algıyla [ajqrova/prosboh/] görür, o zaman bile onu farklı bir şeye dayalı olarak görür, ancak yalnızsa ve değilse 166 Kevin Corrigan

--- SAYFA 182 ---

başka bir şeye yaslanmak [movnon de; otomatik; genovmenon, mh; pro;" e]tevrw/], duyu onu kavrayamıyor." Bu nedenle, benzer bir entelektüel katılım teorisinin Numenius, Amelius, Plotinus ve Commentary'de bulunabileceği, ancak Porphyry'de bulunmadığı görülmektedir. Ek III Varoluş-Yaşam-Zihin Üçlüsü Porfir ile mi Ortaya Çıktı? Hadot, Damascius'u temel alarak, geçici olarak, yukarıda gördüğümüz gibi, Kahinler'de pathvr yerine u{parxi'nin kullanılmış olabileceğini öne sürer, ancak u{parxi'nin teknik kullanımının Porphyry'ye kadar izini sürer.¹ Bununla birlikte, Damascius'un olumlu kanıtı bu konuda kesinlikle çok önemlidir (aksine bir şey olmadığı sürece), oysa teknik anlamın Porphyry'den kaynaklandığı argümanı, en azından söylemek gerekirse, sonuçsuzdur ve ciddi zorluklarla doludur. en iyi ihtimalle. Sententiae Porphyry'de hipostazları açıkça ayırt eder (örneğin, Sent. 10.4.8-10; 12.5.7-8; 25.15.1-2) ve Historia Phil'in bir bölümünde. Bir ile akıl arasındaki her türlü koordinasyonu (sunariqmei'sqai ... sunkatatavttesqai) reddeder (frg. 18.15.8-12 Nauck). Ancak Kahinler hakkındaki yorumunda, Bir'i ve akli özdeşleştirmiş görünüyor. Damascius'un bize söylediği gibi, "her şeyin ilkesi" (Bir), "noetik üçlünün babası" (akıl) ile özdeşleştirilir (Prens. 1.86.9ff. Ruelle). Proclus, sanki işleri daha da karmaşık hale getirmek istercesine bize, Porphyry'ye göre aklın ebedi olduğunu, ancak içinde onu (sunavptein) Bir'e bağlayan ebedi bir şeye (proai-wvnion) sahip olduğunu söyler (Plat. Theol. 1.11.51.4-11 Saffrey-Westerink) ve Historia Phil'in bir bölümünde. yukarıda alıntılandığı gibi, aynı zamanda zekanın ebedi bir aşamasına da gönderme vardır (frg. 18, 15, 1-3 Nauck). Hadot bunları Victorinus'a ve anonim Yorum'a bağlar ve Lydus'un, Porphyry'nin Keldani Kehanetleri (Mens. 157.5-8) ile ilgili olarak metafiziğinin tepesine bir ek koyduğu yönündeki ifadesine dayanarak Porphyry'nin metafizik sistemini yeniden inşa etmeye çalışır.² Buna, görünüşe göre Hadot'unkilere benzer çeşitli doktrinler içeren Arap kaynakları üzerinde yapılan çalışmaları da eklersek. Porphyry-Victorinus karşılaştırması (örneğin, ilk neden; ei'nai ve şeylerin varlığının ve biçimlerinin nedenidir, oysa akıl yalnızca biçimin nedenidir), o zaman Hadot'nun Porphyry hakkındaki argümanı oldukça güçlü görünüyor. Ama bu mutlaka böyle midir? Soru şu: Porphyry bu yorumu yalnızca Kahinler üzerine yaptığı çalışmaya mı getirdi, yoksa bunu daha sonra kendi metafizik sistemine mi uyguladı? Andrew Smith'in işaret ettiği gibi,³ kanıtımızın Porphyry'nin Keldani Kehanetleri Üzerine Yorumu'ndan mı, yoksa "aynı zamanda düz Platonizm ve Gnostisizm'deki Kehanetlerin gelişigüzel alıntılarından (yorumuyla birlikte) mi kaynaklandığını sorabiliriz. 1913" ANRW 2.36.2:739-40.3 Age, 740.

--- SAYFA 183 ---

168 Kevin Corrigan'ın metafiziksel açıklamaları." Dahası, Porphyry'nin Kehanetlere dair enneadik yorumu "tamamen metafiziksel aşkınlık sorununa" bir çözümden mi ortaya çıktı, yoksa bu karmaşık yapı ilk etapta Kahinler tarafından mı harekete geçirildi, yoksa fikirlerin bir şekilde çapraz döllenmesi mi gerçekleşti? Kanıtlarımızın mevcut durumu göz önüne alındığında, muhtemelen bu sorulara hiçbir zaman kesin bir cevap veremeyeceğiz, ancak Porphyry'nin kendi metafizik sisteminde, Bir ile akıl arasındaki ilişkiye ilişkin, tam anlamıyla aklın türediği, ebedi, aşkın bir akıl aşamasının mevcut olduğu, fark edilebilir Plotinusçu bir görüşü izlediğini öne sürüyorum. Ezelden önceki bir aşamaya ilişkin kanıtın mutlaka Porphyry'nin Keldani Kehanetleri Üzerine Yorumu ile ilgili olduğunu varsaymak gerekli değildir, çünkü bu açıkça Plotinusçudur. Sunavptein, Plotinus'un benzer bağlamlarda sıklıkla kullandığı bir fiildir. Her ne kadar Plotinus proaiwnio kelimesini kullanmasa ve 2.9 [33]1'de akılla ilgili katı bir ikilemi reddetse de, aklın Bir'den doğuşunun birleşik bütünlüğündeki prenoetik, ebedi bir aşama onun düşüncesinin bir parçasıdır. Öte yandan, Damascius'un Porphyry'nin Keldaniliğine olan kızgınlığı, Damascius'un elinde bulunan kaynaklarla veya "başka türlü düz metafizik açıklamalarla" (yorumla birlikte) Kahinlere yapılan göndermelerle kolayca açıklanabilir.4 Sonuç olarak, önümüzdeki olumlu kanıtlara dayanarak, u{parxi" ve üçlülerin teknik anlamının, u{parxi"-zwhv- novhsi"/u{parxi"-duvnamı"-nou", Porphyry'den kaynaklanmış olmalıdır. Tüm olumlu kanıtlar onların büyük olasılıkla Plotinus öncesi olduklarını gösteriyor. Ek IV Gnostik Üçlülerin Plotinus Öncesi Karakteri Açık gnostik üçlüler, Keldani geleneğindeki, örneğin Amelius'un Yeni Pisagorcu bir tarzda geliştirdiği türden, Plotinus öncesi Platoncu geliştirmeler çok daha makuldür.1 İkinci olarak, yukarıda tartıştığımız gibi, tüm olumlu kanıtlar, Keldani geleneğinin bazı varyantlarının Plotinus öncesi kökenine işaret etmektedir. u{parxi"-duvnamı"-nou" üçlüsü. Üçüncüsü, ojtovth"-zwovth"-novth" üçlüsüne yol açıyor gibi görünen paronymler yöntemi Orta Platonculukta da kesinlikle tanındıktır. Aujtovth" ve ejterovth", Sextus Empiricus'un (Math. 2.248-84) "Pisagor" düşüncesinde tasdik edilmiştir ve Albinus'ta (Did. 10.164), Tanrı ile ilgili bir bölümde, bir sıfat sıfatları üçlüsü (aujtotelhv"-aujtotelhv"-pantelhv") ve ardından beş önemli sıfat ortaya çıkar: ilahiyat (qeiovth"), tözsellik (oujsiovth"), Doğruluk (ajlhvqeia), Simetri (summetriva), İyi (ajgaqovn). Qeiovth" ve oujsiovth" da Corp. herm'de görülür. 12.1 Dolayısıyla paronim yöntemi de bariz bir şekilde Orta Platoncudur ve kabul edildiği üzere ilkel bir versiyonunu bulduğumuz baskınlık ve ima ilkeleri de öyle. Didaskalikos'un hemen ardından gelen pasajda: Birincil tanrı, 1 "Neopythagorasçı" ve "Orta Platoncu"yu etkili bir şekilde ayırt etmenin imkansızlığı üzerine bkz. J. M. Dillon, The Middle Platonists, 4 aynı eser.

--- SAYFA 184 ---

Platonculuk ve Gnostisizm 169 İyi çünkü her şeyden kapasitelerine göre faydalanır, Güzel kendi doğası gereği mükemmel ve ölçülebilir olduğu sürece ve Gerçek çünkü o gerçeğin kökenidir (164.32-40). Bir yandan Kahinlerin üç ilkesine benzeyen, diğer yandan da Amelius'un daha sonra Tim'den oJ boulhqeiv"oJ logizovmeno"oJ paralabvin üçlüsünü türetmesine yol açabilecek aynı tür tanrısal düşüncelerle ilgili gibi görünen bir pasaj geliyor. 30a (apud Proclus, Tim. 1.398.15ff.): O, her şeyin nedeni olması ve göksel Akıl ile dünyanın ruhuna kendisi ve kendi düşünceleri doğrultusunda düzen vermesi nedeniyle Babadır [pathvr]. Kendi iradesiyle [boulhsin] her şeyi kendisiyle doldurdu [ejmpevplhke], dünyanın ruhunu uyandırdı [ejgeivra"] ve aklının [ai[tio" uJparcw'n] nedeni olarak onu kendisine doğru [eij" ejauto;n ejpistrevya"] çevirdi. Baba [kosmhqeiv"] tarafından düzene sokulan bu dünyadaki tüm doğaya düzeni [diakosmei"] empoze eden de budur. (Did. 10.3.164.40-165.4) Tanrı, varlığı ve düşüncesi nedeniyle "Baba"dır; iradesi sayesinde her şey doldurulur ve dünyanın ruhunu dönüştürme gücü sayesinde ruh, sonunda akıl yoluyla Baba'ya geri bağlanır. Bu, Proclus In Tim 1.362.2-4 tarafından bildirildiği gibi, muhtemelen Keldani ve Numen etkileriyle şekillenen Amelius'un görüşüyle oldukça çarpıcı bir şekilde karşılaştırılmaktadır: oujkou'n kaqo; me;n nou"" oJ dhmiourgov", paravgei tai"" pavnta tai"" ejautou' nohvsesi, kaqo; de; nohtovn ejstin aujtw/' tw/' eiñnai poiei', kaqo; de; qeov", tw/' bouvlesqai movnon (ayrıca bkz. Proclus In Tim. 1.361.26-362.9). Albinus'taki bu nispeten erken pasajda, daha sonra önemli olan, hatta belki de Amelius, Plotinus ve diğerlerinde tartışmalı olan üçlü, hatta enneadik yapıların ilkel olasılıklarını görmenin aşırı hayal ürünü olmadığı da tesadüfen belirtilebilir. Burada, örneğin, "Baba" varlığı (ai[tio" uJpavrcwn) aracılığıyla her şeyi (akıl ve kovsmo'nun ruhu") emreder, yani aşkın düzen düzeyinde. Ancak, aşkın işlem her şeyin içeriğine ulaşır, onu uyandırır ve onu anlaşılabilirliği olarak Baba'ya geri döndürür. entelektüel hale getirilir (Did. 165.2-30) ve uygun şekilde düzenlendiğinde dünyayı kendisi düzenler (kosmhqeiv" ... diakovsmei). Her hareket, daha sonra Amelius'taki üç tanrısal akıldan tamamen farklı olmayan, tanrısalıdır. Elbette bunlar Albinus'ta pek belirgin değildir ve ayrıca Plotinus gibi Amelius da varoluşun ve iradenin tek önceliğini birlikte vurgulayacaktır. Bununla birlikte, karşılaştırmalı benzerliğe dikkat çekmeye değer. Ancak bu olabilir, eğer daha sonraki üçlü şemaların yanı sıra baskınlık ilkesinin önemli paronimlerini ve ilkel versiyonlarını Albinus'ta bulabilirsek, Moderatus'tan, İzmirli Theon'dan (Açıklama 37.15-18 Hiller), Gerasa'lı Nicomachus'tan (Arith. Giriş. 2.8, s. 88, 9-10 Hoche), Keldani'den bahsetmeye bile gerek yok. Kâhinler (frgs. 27, 26, 28, 29, 31; bkz. frgs. 12, 23), Numenius ve ayrıca Stoacılar ve özellikle Philo (Abr. 11.62-63),2 bunlar birbiriyle ilişkilidir -kuşkusuz daha sonraki ifadeye göre-2 Ayrıca bkz. P. Hadot ("Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin," Kaynaklar

Plotin [Entretiens sur l'antiquité classique 5; Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1960], 126-28): Fizik-Mantık-Etik/Doğa-Doktrin-Uygulama/varlık-zeka-yaşam.

--- SAYFA 185 ---

Keldani Kehanetlerindeki üçlülere ve enneadik yorumlara rağmen, Sethian gnostik metinlerindeki farklı üçlü terimlerin Plotinos sonrası olması gerektiğini varsaymak için hâlâ daha az neden var. Son olarak, bu nedenle, daha önceki ilkel vahiylerin yalnızca Porphyry'nin eleştirileri ışığında revize edilmiş daha sonraki felsefi versiyonlarına sahip olduğumuz varsayımı çok daha az makul hale geliyor. Ve aslında, yine Yorum ile ilgili olarak, Porphyry'nin Kahinler hakkındaki yorumunun enneadik yapısının aslında burada görünmediğini belirtmek gerekir. Ek V Numenius ve Amelius Numenius açıkça ilahi entelektüelliğin yalnızca insan entelektüelliğinin gelişimi ve işleyişine değil aynı zamanda tüm organizmanın içsel işlevsel işleyişine benzer olduğunu düşünüyor. Başka bir deyişle, Numenius'u meşgul etmiş olması gereken sorunlardan en az biri, akıl, ruh ve bedenin önceden biçimlendirici olarak nasıl ayrıştığı, ama aynı zamanda ilahi düşüncede nasıl birleştiği sorunu; felsefi ve teolojik önemi hiç de küçümsenmeyecek bir sorun: Yaşayan, duyulur dünyanın bütünüyle oluşturucu birliğini, anlaşılır dünya ve onun kökeni açısından nasıl düşüneceğiz? Ve Alcibiades'in tarzına uygun olarak, basit antropomorfizmden kaçınarak, insan olmanın ve hem başkasını bilen hem de kendini bilen olmanın ne anlama geldiğinin karmaşık birliği açısından bunu somut ve felsefi olarak erişilebilir hale nasıl getireceğiz? Albinus'ta bu soru, üçlü cisimleşmiş ruhun üçlü önceden şekillendirilmesiyle ilişkili olarak zaten ele alınmıştır (Did. 178.40-45 Hermann; kritikovn, oJrmhtikovn, oijkeiotikovn). Hatta bu bölümlerin ilk ikisi Numenius'taki İkinci Tanrı'nın ruhunun bazı yönlerini karakterize etmektedir (frg. 18 des Places). Albinus geleneğinde bu, iki ya da üç entelektüel aktivite ile bunların fiziksel evrenin düzeninde uygulanması arasındaki somut ilişkiyi görme sorunu haline gelir. Numenius'ta bu tür bir ilgi, fiilen, fiziksel zooloji ve taksonominin ondan kaynaklandığı bir ilkel, anlaşılır biyolojinin nasıl tasarlanacağı sorundur, çünkü ilahi olanın dünyası zaten kendi tarzında fiziksel evrenin çeşitli eklemlenmelerini önceden içerir (krş. frg. 15.1; eijsi; d jou|toi bivoi oJ me;n prwvtou, oJ de; deutevrou) qeou.... 9-10, ajf j h|" h{ te tavxi" tou' kovsmou kai; hj aji?dio" kai; hj swthrive ajnacei'tai eij" o{la). İlahi yaşamı anlamak için çarpıcı gerçekçi (Platonik) benzetmelerle karşılaştırın: frg. 14, veren ve hediye eden; frg. 13, çiftçi ve yetiştirici; frg. 12, yaşamın kendiliğinden yaratılışı ve ilahi olanın bakışından bedenlerin canlanması (krş. Platon'un Politicus miti); frg. 18, denizde kılavuz olarak yaratıcı (Cumhuriyet ve Kanunlardan vb.). Bu öncül anlaşılır biyolojiye ilişkin çarpıcı derecede benzer bir anlayış (Albinus'un Didaskalikos'undaki ilahi tanrısal faaliyetle ilgili pasajlarla oldukça uyumlu) Keldani Kehanetleri'nde de bulunabilir (özellikle bkz. frg. 8 Majercik). O halde Numenius'ta, temel düzeyde, tüm temel etkinlikleri (düşünme, karar verme, 170 Kevin Corrigan) hesaba katan yaşamın kökenine ilişkin anlaşılır, açıklayıcı bir şema buluyoruz.

--- SAYFA 186 ---

Platonizm ve Gnostisizm 171 fiziksel dünyadaki dürtü, eylem vb.) ve en basit ve en sıradan fiziksel aktivitelerde ilahi olanı açığa çıkarmaya çalışan bir yaklaşımdır. Proclus'un oldukça dolaylı bir ifadesine göre, Amelius üç zekasını veya yaratıcısını Bir'in hemen sonrasına yerleştirdi (Asine'li Theodore'un sırasıyla anlaşılır, entelektüel ve tanrısal olmak üzere üç farklı üçlüyü Bir'den sonra yerleştirmesinden farklı olarak; Tim. 1.309.14-16). Proclus ve Damascius'un ifadeleri, Amelius'un düşüncesinin sistematik olarak yeniden yapılandırılmasına ilişkin çok fazla kanıt sağlamamaktadır ve çeşitli zamanlarda birkaç farklı yorum hakim olmuştur; örneğin, ya yaratıcılar, her biri kendi içinde üçlü bir yapı içeren ve tam anlamıyla irade, tefekkür ve yaratıcı eyleme göre inşa edilmiş üç hipostazdır (Kral, Akıl ve Ruh); ya da Amelius'un Plotinus'un entelektüel teorisinin inceliğini anlayamadığı için çoğalttığı üç ayrı noetik hipostaz vardır;2 ya da Amelius'ta zekanın üçlü bölümü yerine "taze mantıksal" buluruz. daha sonraki Neo-Platonculuğun mantıksal gerçekçiliği gibi3 veya son olarak Amelius'un üç akıl varsayımında, Plotinusçu Akıl'ı çok anımsatan çeşitlilikteki birliğe ihanet eden tek bir hipostazın gerçekten üç farklı seviyesi vardır.4 Çeşitli nedenlerden dolayı, bu son yorum neredeyse kesinlikle zor bir konuyu en iyi şekilde anlamaktadır. Amelius'un "demiurjik zekalar üçlüsü" (Proclus In Tim 3.103.18-23) Numenius'a (Amelius'un uzman olduğu kişi) bakar ama aynı zamanda Plotinus'un zekanın birlik içinde çeşitlilik olduğu teorisine de güçlü bir yakınlık taşır ve sonuçta onun yakın ve değerli meslektaşı olan Plotinus'un düşüncesine benzer bazı felsefi meşguliyetleri ele verir. Amelius. Amelius zekayı üç aşamaya ayırdı: "Olan", "Sahip olan" ve "Gören". Onun teorisi kısmen Tim'in bir yorumuydu. 39e, zira Proclus bize, birinci akla "gerçekte var olan Canlı Yaratık"tan "var olan", ikincisine "içinde ikamet eden" (ejnouvsa") ifadelerinden "sahip olan" ve üçüncüsüne kaqora'n kelimesinden "gören" adını verdiğini söyler (Tim. 3.103.18ff.; Platon Tim. 39e: "O halde akıl olarak akıl ikamet eden formları görür). gerçekten var olan Canlı Yaratık'ta bu kadar çok şeyin bu dünyada da olması gerektiğini düşündü.") Iamblichus, Amelius'u "gerçekte var olan Canlı Yaratık" olduğu gerekçesiyle eleştirdi. J. Simon, Histoire d l'école d'Alexandrie (2 cilt; Paris: Joubert, 1843-1845). 2 Bkz. E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie (3 cilt; Paris: Lagrange, 1846-1851; repr., Amsterdam: Adolf M. Hakkerty, 1965); E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, cilt. 3, ii (5. baskı, rev. E. Wellmann; Leipzig: O.R. Reisland, 1923). 3 Bkz. A. H. Armstrong, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 264; R. T. Wallis, Neoplatonism (Londra: Duckworth, 1972), 94. 4 Cf. M. Massagli, "Amelio Neoplatonico e la Metafisica del Nous", Rivista di filosofia neo-scolastica 74 (1982): 225-43; K. Corrigan, "Amelius, Plotinus ve Porphyry," 975-93; L. Brisson, "Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doktrini, son tarzı" ANRW 2.36.2:793-860; H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus Zwischen Platon und Plotin (2. baskı; Amsterdam: B.R. Grüner, 1967), 87-88.

--- SAYFA 187 ---

"gelişme", formların içinde barındığı konudan farklı değildir (Tim. 3.103.18-28) ve gerçekten de Amelius'ta "var olmayan, ancak onda var olan" "sahip olan" bir zekanın kesin işlevi vardır (a.g.e., 22: ouj ga;r e[stin o]j deuvtero", ajll jei[seisin ejn] aujtw/') belirsizliğini koruyor. Her halükarda, Numenius'un üç tanrısı ile belirli bir benzerlik yeterince açık olmalıdır, çünkü Proclus, ilk tanrının gerçekten var olan paradigma olarak işlev gördüğünü, ikinci tanrının akıl (kata; to;n nou'n) olarak provscrhsi tarafından hareket ettiğini ve üçüncüsünün yine ikincinin provscrhsi ile üçüncüsüne göre, tanrısal ve yansıtıcı olarak, tam anlamıyla konuşursak (kata; to;n diaoouvmenon) (ibid., 28-32). Başka bir pasajda (Tim. 1.431.26-28) Proclus bize, Amelius'un bu demiurjik akıllardan ilkinin etkili bir şekilde anlaşılır nesneyle (to; nohtovn) özdeşleştirdiğini ve ikinci ve üçüncüyü varlık alanı içinde tanım alan olarak gördüğünü anlatır. Daha ayrıntılı bir açıklama In Tim'de görünür. 1.306.1ff.: Birinci akıl gerçekte neyse odur, ikincisi ondaki düşünce nesnesidir ama önünde bulunan nesneye sahiptir ve buna hep birlikte katılır ve bu nedenle ikincidir; ve üçüncüsü aynı zamanda ondaki düşünce nesnesidir -çünkü her akıl kendisine bağlı düşünce nesnesiyle aynıdır [pa'" ga;r nou'" tw/' suzugou'nti nohtw/' o]j aujto]v" ejstin] ama o ikinci akılda düşünce nesnesine sahiptir ve ilkinin görür [e[cei de; to; ejn tw/' deutevrw/ kai; o]ra/' to; prw'ton] Amelius'un, Platon'un İkinci Mektubundaki üç Kral (312e) ve aynı zamanda Phanes-Ouranos-Kronos (Tim. 1.306.2, 10-14'te) ile özdeşleştirdiği üç akıl (to; o[nta, to;n e[conta, to;n o]rw'nta) hakkındaki görüşünde çarpıcı olan şey. Phanes tam anlamıyla tanrısalıdır (a.g.e., 13-14), en başından itibaren aklın bir nesne değil, her şeyden önce bir özne olmasıdır. Bu, Numenius'un "Mozaik" varlık kavramının bir yansıması olabilir (parçalarda varlık "Ben kimim" olarak nitelendirilmese de Numenius, Platon'dan Mwsh'tan başka bir şey olarak söz etmez" ajttikivzwn, frg. 8 des). Yerler), ama aynı zamanda demiurjik bir bütün olarak zekanın ortaya çıkışında soyut ya da yapay, tamamen nesnel bir andan kaçınmak için tasarlanmış gibi görünüyor, çünkü Amelius açık bir şekilde üç zekanın ilgili işlevlerini işlevsel bir bütünlük temsil edecek şekilde iç içe geçirmekle ilgileniyor, ancak bu bütünlük ilk etapta, sırasıyla ikinci ve üçüncü zekalar tarafından "tutulan" ve yalnızca üçüncüde tam olarak ifade edilmiş düşünme olarak görülen bir nesneye dayalı bir özne üzerinde temellendirilmiş durumda. Başka bir deyişle, Amelius'un (Plotinus'tan farklı olarak) ilk olarak aklın yalnızca görünüşte bağımsız bir düşünce nesnesi değil, gezici bir özne olması gerektiği görüşünü benimsediği görülüyor; ikincisi, özne ve nesne, başlangıçtan itibaren bir kimlikle ve kalıcı ama gelişen bir kimlik olarak ortaya çıkan bir özneye birbirine bağlanmadıkça, geriye dönük olarak bağlanamaz. Her aklın kendisine bağlı düşünce nesnesiyle özdeş olduğu ilkesi bu kalıcı özdeşliği açıklığa kavuşturur. Üçüncüsü, Amelius'un (uzun solukluluk konusundaki şöhretine rağmen) gerekli olanı en basit ve en erişilebilir şekilde (olmak, sahip olmak ve görmek) ifade etmeye çalıştığı da görülüyor.

Asgari veya ilkel organizasyondan daha fazlasına sahip olan herhangi bir şeyin gelişiminde yer alan mantıksal ve biyolojik adımlar. Genel olarak, "olmak" ya da "var olmak" her şeyin en evrensel özelliği; "sahip olmak" zaten 172 Kevin Corrigan için geçerlidir.

--- SAYFA 188 ---

gelecekteki belirli karmaşıklık için bir dereceye kadar belirli bir yapıya veya potansiyele sahiptir; ve "görmek" ya da "ayırt etmek", daha önceki "olma" ve "sahip olma" potansiyellerinin tamamen gerçekleştirilmiş etkinliğidir. Bu nedenle Amelius'ta (ilgili Platoncu metinlerin veya Neopisagorcu doktrinin ve Platoncu yorumların tefsiri dışında) Stoacı üçlü fuvsı"-e{xi"-yuchv ve hatta daha da fazlası Aristotelesçi üçlü duvnami"-e{xi"-ejnevrgeia üzerine daha derin bir felsefi düşüncenin kalıntılarının bulunduğunu varsaymak oldukça makuldür. zekanın kendisiyle ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Bunun arkasında yine örtülü olarak Aristoteles'in ya da Aphrodisias'lı İskender'in Nou'sunun karakteri üzerine daha gizli ve şimdi kaybolmuş bir düşünce yatmaktadır. Aristoteles ya da İskender'den farklı olarak Amelius, akıl bağlamındaki potansiyellik, pasiflik ya da maddesellikten söz etmez (en azından Proclus'un rapor ettiği kadarıyla), ancak açıkça böyle bir teoriyi teşvik eden tartışmanın arkasında, bir yerde, Aristoteles'in kendisinde akılla ilgili olarak süreç ya da hareket dilini yorumlama kaygısı olmalıdır; örneğin Metaph'ta olduğu gibi. 1072b13-20 burada: (a) akıl kendini kata olarak düşünür; metavlhyin tou' nohtou'; (b) tözün ve anlaşılır nesnenin alıcısı olması nedeniyle anlaşılır hale gelir ve anlaşılır olanla özdeş olur ve dolayısıyla onlara sahip olarak hareket eder (to; ga;r dektiko;n tou' nohtou' kai; th'" oujsiva" nou'", ejnergei' de; e{cwn); ve (c) etkinlik "görmektir" (qewriva). Daha sonra Plotinus'ta sıklıkla olduğu gibi ve muhtemelen Amelius'ta, aynı şekilde Aristoteles'te de insan zihni ve İlahi Zihin örtük olarak tek bir söylemde birleşir.5 Her halükarda, Amelius'ta gördüğümüz şey, ilk olarak, Aristoteles'in kendi Nou'su için (biraz garip de olsa) dikkat çekici bir şekilde kullandığı-gören-varlık dilinin (ve ona eşlik eden kelime dağarcığının) bir tür yorumudur ve ikinci olarak, tamamen gerçekleştirilmiş bir ejnevrgeia veya ejnteleuveia, ancak şimdi entelektüel düzlemde aktarılmış veya önceden şekillendirilmiştir. Eğer haklıysam, bu, Albinus'un Tanrı'yı Aristotelesçi akılla özdeşleştirmesinde zaten kökleri olan ve belki de Numenius'taki (frg. 15 des Places) çift akıl veya ejnevrgeia teorisinde (yani "ayakta" ve "hareket halinde") örtülü olan felsefi bir eğilimin önemli bir göstergesidir. Amelius ve Plotinus'a kadar olan Orta Platoncu düşüncede, Aristotelesçi (ve muhtemelen Stoacı) doktrinlerin yorumlayıcı aktarımı, temel felsefi pratiğin önemli bir özelliğidir ve elbette anonim Yorum bu ortama çok iyi uyum sağlar, çünkü zeka yapısının yorumlanması aynı anda hem Platoncu hem de Aristotelesçidir.6 Bu yorum, Amelius hakkında bildiğimiz diğer şeyler tarafından da doğrulanıyor mu? Aristoteles'in yorumlanması veya onun üzerine düşünülmesiyle ilgili başka bir doğrulama yoktur, ancak Amelius'un daha sonraki biçimsel ve maddi bileşik bütünlüklerin anlaşılır ön tasarımını aklında bulundurduğu düşüncesi, Proclus'ta korunan düşüncesinin diğer özellikleri tarafından desteklenmektedir. İlk akıl, varoluşu ve iradesiyle tanrısaldır (aynı zamanda Plotinus'un İlahi yaratıcılık ve özgürlük üzerine büyük eserinde, Enn. 6.8 [39]'da olduğu gibi): Yaratıcı akıl olduğu sürece, her şeyi düşünceleriyle öne çıkarır [paravgei ta; pavnta tai'" ejautou' nohvsesi]; entelektüel olduğu sürece

kendi varlığıyla makul bir nesne yapar [aujtw/' tw/' ei\nai poiei]; Tanrı olduğu sürece, yalnızca kendi iradesiyle yapar. (Tim. 1.362.2-4'te). Platonizm ve Gnostisizm 173 5 Krş. K. Corrigan, "Amelius, Plotinus ve Porphyry," 983 n. 35. 6 Özellikle bkz. Hadot, Porphyre et Victorinus, cilt. 2, frg. 14.

--- SAYFA 189 ---

Saf varoluş, irade ve nohtovn olarak varlık ilk akılı karakterize ediyorsa (ki bu, Tim. 1.309.17'de oujsiwwdh olarak tanımlanır), ikincisi, görünüşe göre şeyleri "akıldanan" veya "hesaba katan" (logizovmeno) "entelektüel bir cevher" ve "üretici güç"tür (Tim. 1.309.17 hj duvnami" gennhtikhv). düşünerek ve düşünme olgusuyla yapar" (th/' nohvsei kai; tw/' noei'n, In Tim. 1.398.24) veya yalnızca komutla" (ejpitavxei movnon, In Tim. 1.362.24). Bu muhtemelen Stoacı lovgo "ejndiavqeto" ve lovgo "proforikov" ile benzerdir; zira bunlar büyük ihtimalle Platon'un Phaedrus'ta tartıştığı iki söylem türüne bağlıdır (çapraz başvuru SVF 2:43.18; 74.4; Phaedr. 276a); yani en üst seviyede irade edilen niyet yaratılışla eşdeğerdir, ikinci seviyede ise ifade edilen söz olur ve gerçeğe dönüşür. O halde bu seviyede ikinci akıl, mimar kategorisine girer (kata; to;n ajrcitevkton, In Tim. 1.361.30-362.1). Proclus'un bize söylediği üçüncü seviyede, "gerçek tanrısal akıl" (Tim. 1.309.24-25'te) yer alır; "gören akıl", "ruhların kaynağı"dır (phghv yucw'n, 1.309.18), yani "doğrudan ayrıntılara bölünmesini sağlamıştır" (1.309.19-20: to;n de; kai; th;n eij" ta; kaq je\kasta diaivresin pepoihmevnon). (1.309.14-20'nin doğrudan Amelius'a değil, Theodore'a atıfta bulunduğuna dikkat edilmelidir.) Bunun ne anlama geldiği açık değildir, ancak Enn. 6.2 [43] 21-22 ve Plotinus'un diğer incelemeleri ile bir karşılaştırma, herhangi bir şekilde bir lovgo'ya uygun olan herhangi bir şeyin makul olarak önerilebilir. (makul bir "açıklama" veya "tanım") prensipte anlaşılır olarak kabul edilebilir veya üçüncü katı tanrısal aklın öncül gücünün bir parçası olarak kabul edilebilir. O halde bu akıl, fiziksel dünyayı "ele geçiren şeydir" (Tim. 1.398.23: oj paralabwn), görünüşe göre bu dünyayı ruhun içinde ve kendi içinde kuşatması ve bu şekilde "evreni işbirliği içinde biçimlendirmesi" anlamındadır (1.398.25-26: tivqhsi me;n gar;r nou'n ejn yuch/, yuch;n de; ejn swvmati kai; ou\tw suntektavnetai to; pa'n) "elinin eseriyle" (metaceirivsei) (1.398.25) ve dolayısıyla kendisi için yapılan iş kategorisine girmelidir" (kata; to;n auj-tourgo;n tecnivthn) (1.361.29-30). Belirli varoluşların kalbine ve içeriğine kadar uzanan ve üretken tevcnh veya zanaat çalışmasının habercisi olan biyoloji (Pseudo-Dionysius'un daha sonra Tanrı'nın yaşamına ne kadar benzemeyen bir sıfatın tanrısallığa atfedilmesinin o kadar uygun olabileceğini söylemesi gibi). Zeller, Phanes'in en yüksek zeka seviyesi olduğunu düşünüyor; Hangi görüş benimsenirse benimsensin, Proclus'un açıklamalarından, Amelius'un akli, onu takip eden her şeyi, yani ruhu, fiziksel dünyayı ve onun tüm içeriğini kapsadığını düşündüğü açıkça görülmektedir. Sonuç olarak, fiziksel biçimsel-maddesel bileşik bütünlüğün anlaşılır ön-biçimlendirmesine ilişkin yorumumuz (Platon'un tevcnh kavramı aracılığıyla), Proclus'taki diğer pasajlar tarafından da doğrulanmış görünmektedir. Amelius'un üç zekasının gerçekte tek bir hipostazın üç farklı perspektifi olduğu daha önceki kanıtlarla da doğrulanmıştır.

us.8 Amelius'un bu akılları Platon'un üç Kralıyla özdeşleştirmesine rağmen, 174 Kevin Corrigan 7 İlki için bkz. K. Corrigan, "Amelius, Plotinus and Porphyry," 983; ikincisi üzerine, M. Massagli, "Amelio Neoplatonico," 233-37. 8 M. Massagli, "Amelio Neoplatonico," 239-40.

--- SAYFA 190 ---

Platonizm ve Gnostisizm 175 Proclus bir üçlünden söz eder;" tw'n dhmiourgikw'n now'n (Tim. 3.103.18-23'te), diğer pasajlarda Plotinus'u yankılayacak derecede demiurjik aktivitenin birliğini (1.361.26-362.4; 398.19-21) açıkça tasavvur eder. (1.398.21-22: kai; ga;r oij pavnte" ei|" eijsi kai; oj ei|" pavnte"), zeka düzeylerinden birini tanrısal katı sensu (1.306.13-14; 336.22-23) olarak tanımlar ve hatta Amelius'u üçünü tek bir konu olarak ele alırken belirsizliği nedeniyle suçlar. (1.398.15-26) Amelius'un, varlığın, yaşamın ve düşüncenin (hem Platoncu hem de Aristotelesçi bakış açılarından), deneyimlerimizin doğal bileşimlerinin (mimarlar ve zanaatkârlar) kendi yaratıcılıklarının tam kökeninde yer alan bu anlaşılır damgayı taşıyacak şekilde, ebediyen gerçek bir akılda önceden biçimlendirici bir şekilde nasıl ifade edildiği sorunuyla ilgilendiği sonucuna varabiliriz. Amelius ile birlikte. Bu, Albinus, Numenius'ta, anonim Yorum'da mevcut olup, "zihin çiçeğinin" daha sonraki tüm gelenek için arketipsel bir rol oynadığı Keldani Kehanetlerinden bahsetmeye bile gerek yok (ve yaşam ve büyüme dili, zwhv teriminin kendisi olmasa bile, yeni anlaşılır bir anlam kazanır; Keldani Kehanetleri, frgs. 37; 39.4; 16; 17; 33; 68 Majercik). Yine Hermetik ve gnostik sistemlerde "yaşam" ilahi bir ilkenin rolünü üstlenir.⁹ Buna karşılık "Geç Orta Platonculuk"ta gördüğümüz şey, Düşünülebilir Evrenin oluşturucu gücüne ve onun felsefi anlamına yeni bir ilgidir. Sonuç olarak, Aristotelesçi (ve Stoacı) düşünce açıkça daha büyük bir önem kazanmaya başlar. İlk olarak, Allogenes XI 59,10-61,32, Plotinus'un 3.8 [30] ve sonrasında aklında bu veya benzer bir pasaj olduğuna dolaylı ama güçlü bir destek sağlar, çünkü Plotinus'taki sözel paralellikler Allogenes'tekinden önemli ölçüde farklı bir felsefi anlama sahiptir ("arkaya çekilme", üç kez tekrarlanmıştır; "kendini yerleştirme", "sessizce itaat etme"; "aydınlanmış cehalet" vb.). Sonuç olarak, Allogenes'in yazarının kendisini Ennead'ler üzerine modellediğini varsaymanın hiçbir anlamı yoktur, çünkü ele aldığımız incelemelerin gerçek, iç düşüncesinin neredeyse hiçbir kısmı Allogenes'te yer almamaktadır ve eğer yazar kendini Ennead'ler üzerine modellemiş olsaydı, bunun en azından bir yansımasını beklerdik. Bu nedenle, Plotinus'un Allogenes'teki felsefi motifleri (kendileri de muhtemelen Orta Platoncu düşünceden etkilenmiştir) uyarladığını varsaymak çok daha mantıklıdır. Keldani Kehanetleri, örneğin: geri çekilme, her iki yöne bakma, vb.) kendisi gibi bu çalışmalara zaten aşına olan insanlara yönelik karmaşık, incelikli bir çekiciliğin yaratılmasının bir parçasıdır. İkinci olarak, "yaşayan dünya" tanımlarından Zost VIII 48,3-26 ve 3.8 [30]1-8 ve 5.8 [31]3-4 arasında bir karşılaştırma yapılarak ek doğrulama sağlanabilir. Zostrianos'un pasajı şu şekildedir: 9 Corp. herm. 1.9, 12; 13.9; Myst. 267.4; E. R. Dodds, ed. ve çev., Proclus: The Elements of Theology (Oxford: Clarendon Press, 1963), 253 n. 3.

--- SAYFA 191 ---

Aeon'ların her birine karşılık gelen canlı bir toprak, canlı bir su ve ışıktan yapılmış (hava) ve yanamayan ateş [...], hepsi basit ve değişmez, birçok yönden yok olmayan ağaçlarla ve bu şekilde daralarla [...] ve tüm bunlar ve ölümsüz meyveler ve yaşayan insanlar ve her form, ölümsüz ruhlar ve aklın her şekli ve biçimi, hakikat tanrıları ve büyük ihtişam içinde var olan elçiler ve çözünmez bedenler gördüm. ve doğmamış bir oluşum ve sarsılmaz bir algı. [Sieber'in çevirisinin düzeltilmesi gerekiyor: VIII 48 3 4 çağın her birinde canlı bir toprak, 5 canlı bir su, parlak [hava] 6 ve [tüketmeyen] bir ateş gördüm. 7 Bunların hepsi, 8 basit, aynı zamanda değişmez 9 ve basit 10 [sonsuz canlı yaratıklar], 11 çeşitli güzelliklere sahipler, 12 ağaçlar 13 yok olmayan birçok türden 14 ve ayrıca tüm bunlarla aynı türden bitkiler 15, 16 ölümsüz meyve, 17 her türden canlı insan, 18 ölümsüz ruh, 19 her şekil ve 20 akıl türleri, 21 hakikat tanrısı, 23 büyük ihtişam içinde yaşayan 22 melek, 24 ayrılmaz bir beden [ve] 25 doğuştan evlat ve 26 değişmeyen algı. JDT] John Dillon'ın işaret ettiği gibi burada sahip olduğumuz şey, buğdayın arasındaki daralara kadar fiziksel dünyanın kapsamlı bir arketipidir. Bedenin noetik arketipleri de vardır, doğurma (her ikisi de Plotinus'un kendisi, anlaşılır dünyanın bereketli canlılığını ve doğurganlığını tanımladığı ikinci büyük mantık eseri olan 6.2 (43.21-22'de yer alır - özellikle 21.52-59'a bakınız) ve algı (6.7 (38.1-7'nin konusunun bir parçasını oluşturur): ai[sqhsi"] novhsi'nin belirsiz bir şeklidir"). Bu açıklamanın bazı ayrıntıları Zost'ta tekrarlanıyor. 55,15-25 ve 113-17. İlk pasaj (55,15-25) hayvanları içerir (bu da yine 6.7 [38]1-13'ün konusudur, özellikle de irrasyonel hayvanların zeka içeriğinin bir parçası olarak nasıl düşünüleceği sorunu; 6.7 [38].9-10) ve ikincisi (113-17), "basit kökenlerin basit unsurlarına" kadar Aeon'un içerdiği tüm dünyayı tarif ediyor gibi görünmektedir (krş. Plotinus'un 6.7'deki kata; Iovgon basit unsurlarına ilişkin analizi [38] 11-12) ve Plotinus'un anlaşılır dünyasına oldukça benzer görünmektedir: "Hepsi bir arada bulunur, kardeşlik içinde bireysel olarak mükemmelleşir ve gerçekten var olan sonsuzlukla doludur" (Zost. VIII 116,7). Bundan ne çıkaracağız? 6.7'nin [38] ilk bölümlerinin çoğunun Zostrianos'la da faydalı bir şekilde karşılaştırılabileceğini akılda tutarak, 5.8 [31] 3-4'ten aşağıdaki pasajı karşılaştıralım. ... ama o daha yüksek gökteki tanrılar, onun üzerinde ve içinde yaşayanların hepsi, o göğün tamamında kalarak tefekkür ederler. Her şey için cennet vardır, dünya, deniz, bitkiler, hayvanlar ve insanlar cennettir, o yüksek göğe ait olan her şey gökseldir... çünkü bu "kolay yaşamdır" [krş. Homer, örneğin Il. 6.138] oradadır ve hakikat onların annesi, bakıcısı, özü ve besinidir; ve onlar her şeyi görürler, var olan şeyleri değil, gerçek varlığın ait olduğu şeyleri ve kendilerini başka şeylerde görürler; çünkü her şey şeffaftır ve karanlık ya da opak hiçbir şey yoktur; her şey ve her şey en derin noktasına kadar açıktır; çünkü ışık ışığa karşı şeffaftır. (5.8 [31].3.30-4.6). 176 Kevin Corrigan

--- SAYFA 192 ---

Zostrianos'taki kutsal yazı motifleri (örneğin, "yanmayan ateş"; "daralar") ve daha önceki bir kıyamet geleneğine olduğu varsayılan bağımlılık dışında, her iki pasaj da açıkça Platon'un en ünlü iki mitinden ikisine, Phaedr'e dayanmaktadır. 247ff. ve özellikle Phaed. 109dff. Ancak çarpıcı bir genel benzerliğin ötesinde, iki pasaj aslında oldukça farklıdır. Zostrianos, öznenin bir görme nesnesini kendinden geçmiş bir şekilde algıladığı dikkate değer eğitici bir gösteriyi anlatıyor. Öte yandan Plotinus, Platon'un insanların alışkanlık haline getirdiğini öne sürdüğü hatayı tersine çevirir (yani, "tıpkı suyun içinden güneşi ve yıldızları gören birinin güneşin gökyüzü olduğunu düşünmesi gibi"; Phaed. 109c); Bu hatayı yapıyoruz, ancak bunu bir anlamda, her anlaşılır nesnenin diğerlerinin içinde ve aracılığıyla tezahür ettiği anlaşılır ortamın mükemmel şeffaflığı nedeniyle yapıyoruz. Bu nedenle Plotinus, yukarıda bu incelemeler boyunca gördüğümüz gibi dikkatlice geliştirilmiş, özne ve nesnenin karşılıklı olarak "kendilerini başkalarında görecekleri" (ejautou; "ejn a[lloi"): "oradaki her şey cennettir" şeklinde dönüştürüldüğü felsefi bir tabloyu temsil eder. Zostrianos'un üç pasajından hiçbirinde Plotinos'un bu tür karşılıklı dönüşüme ilişkin görüşünün doğrudan bir yansımasının bulunmaması dikkat çekicidir. Her şeyin tek bir birliktelikte var olduğu ve sonsuzlukla dolu olduğu fikri tamamen Orta Platoncu ve gnostiktir. Sonuç olarak, eğer Zostrianos Plotinus'u örnek alıyorsa veya hatta asgari düzeyde ona bağımlıysa, bu çok büyük bir başarısızlıktır. Yine de Zostrianos'un yazarının felsefi açıdan bilgisiz olduğunu ya da eğer görmüş olsaydı büyük bir felsefi farklılığı fark etme yeteneğinden yoksun olduğunu varsaymak için hiçbir nedenimiz yok. Bu nedenle, ya Enneadlar ile Zostrianos arasındaki benzerliğin tamamen rastlantısal olduğu ya da Plotinus'un Zostrianos'u okuduğu, bu sözde görüşün temelde Yunanca olduğunu (en azından kısmen bu yüzden, Hesiodos'un Theogony'sine benzer bir yaklaşımla Homeros'tan alıntı yaptığını düşünüyorum) ve böyle bir görüşte özel bir tür "anlaşılır" algıdan daha fazlasının yer aldığına altını çizmek istediği sonucuna varmalıyız. Eğer algı kökünde anlaşılırsa ve akıl estetiği ise, bunun fiziksel evrenin oluşumu ve anlaşılır evrenin doğasıyla ilişkili olarak farklı bir şekilde analiz edilmesi gerekecektir; bu analiz Plotinus'un daha sonra 6.7'de üstleneceği bir analizdir [38]. Bununla birlikte, Zostrianos ile Ennead'ler arasında sadece rastlantısal bir benzerlik olduğunu varsaymak da akla yatkın değildir, çünkü bir kere, Plotinus'un bu incelemeyi doğrudan bildiğine dair dışsal, bağımsız bir doğrulamaya sahibiz. Bu nedenle makul bir sonuç, 5.8 (31).3-4'ün Zostrianos'a yönelik incelikli dolaylı bir eleştiri ve felsefi düzeltme olduğudur. Platonizm ve Gnostisizm 177

--- SAYFA 193 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 194 ---

ORTA PLATONİZMDE PLATONİZE EDİCİ SETHİ ANALİZLERİNİN YERLEŞİMİ John D. Turner Nebraska Üniversitesi-Lincoln 1. Sethianizm'de Platonlaştırıcı İncelemelerin Konumu Son on yılda, oluşturulması konusunda genel olarak mutabakata varılan çeşitli metinlerin sergilediği topolojik ve prosopografik benzerlikler ve farklılıklar temelinde Sethian Gnostisizminin kökenlerine ilişkin bir hipotez geliştirmeye çalıştım. Sethian külliyesi. Öyle görünüyor ki, Nag Hammadi incelemelerindeki Sethianizm, Helenistik Yahudilik içinde veya sınırında bulunan iki farklı fakat tamamen ilgisiz olmayan spekülasyon hareketin ürünüdür: (1) bilgelik geleneğinin, ilahi Bilgelik ve İsim üzerine "Barbeloit" spekülasyonunun başlangıç ortamı olarak kabul ettiğim çağdaş Platonculuk ile iletişim halinde olan bölümü ve (2) daha çok eskatolojik yönelimli spekülasyon biçimi. Sethian'ların kutsal tarihine yol açan ilkel Adem ve Set figürleriyle ilgili geleneklerin incelenmesi. "Barbeloite" ismi, Irenaeus'un Haer'de tanımladığı teogonik ve kozmogonik doktrine atıfından esinlenmiştir. 1.29'dan "Barbeloitler" olarak adlandırdığı bir gruba, çağdaş bilim adamları tarafından Seth mitolojisinin temel beyanı olan Yuhanna Apocryphon'unun dört versiyonunda bulunan doktrinle neredeyse aynı olduğu kabul edilen bir doktrin. İlk hareket, vahyin alınmasını bir tür bilgelik vaftizi olarak tasarladı; bu, ilahi bir üçlü olarak, Baba olarak yüce Görünmez Ruh, ilahi Anne olarak İlk Düşüncesi Barbelo ve onun kendi yarattığı Çocuk olarak ilahi Autogenes olarak tasavvur edilen yüce tanrının Logosu veya Sesi veya İlk Düşüncesi (Barbelo) tarafından alıcıya bahşedilen ışık veya bilgi olarak tasarlandı. Birinci yüzyılda bir ara bu hareket Hristiyan vaftiz gruplarından etkilenmiş ve bu "Barbeloitlerin" bu Autogenes Çocuğunu önceden var olan Logos veya Mesih ile özdeşleştirmelerine ve onu bu kurtarıcı vaftizin aracısı olarak yorumlamalarına neden olmuştur. ("Gnostik" Sethian'lardan farklı olarak) "Sethitler" adını verdiğim ikinci grup, vahyin, ilk ataları Adem ve Seth'in aydınlanmasının kutsal tarihini içeren bazı antik kayıtlardan kaynaklandığını düşünüyordu.

--- SAYFA 195 ---

Bu açıklamanın asıl alıcısı ve asıl alıcısı olan Seth'in yakın zamanda yeniden ortaya çıkmasıyla gün ışığına çıktı. Bu grubun daha önce Hristiyanlaştırılmış "Barbeloitler"den oluşan eski grupla kaynaşması, Set'in gnostik incelemelerinin birçoğunda Şit ile İsa arasında bir özdeşleşmeyle sonuçlandı. Vaftiz ayini başlangıçta Seth öncesi gnostik Setilere yabancıydı ve onlar tarafından, muhtemelen Hristiyan veya Hristiyan etkisindeki diğer vaftiz hareketleriyle, özellikle de Trimorfik Protennoia ve Yuhanna Apokrifonu'nda bulunan Barbelo figürünü içeren teogonilerin üretiminden sorumlu olan "Barbeloitler" ile temasları sırasında benimsenmiş gibi görünüyor. Bu noktada, "Beş Mühür" olarak adlandırılan vaftiz ayini ve onunla ilişkili mitolojiler, Trimorfik Protennoia, Yuhanna Apocryphon'u, Melchizedek ve özellikle Mısırlıların İncili gibi eserlerde yansıtılan Hristiyan Sethianizmin kendini tanımlamasında merkezi hale geldi. Vaftiz deneyiminin merkezi bir özelliği, sıradan suya daldırılma sırasında açığa çıkan ilahi bilgeliğin alınmasıydı; bu aynı zamanda ilahi aydınlanmanın "canlı suyu" olan göksel karşılığının alınışını da simgeliyordu; tam kurtuluşla sonuçlanan aşkın bir vizyon deneyimini mümkün kıldı.¹ Bununla birlikte, Allogenes ve Seth'in Üç Stelleri gibi bazı Seth risaleleri de vardır; bunlar, Barbelo figürüne odaklanmış olmasına rağmen, yalnızca diğer Seth risalelerinin tipik Hristiyan özelliklerinden yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda Seth din praxisini, içinde gerçek bir dünyevi vaftiz ayinine hiçbir referans bulunmayan bir tefekkür yükseliş ayini açısından tanımlar. Bu ritüel uygulama yelpazesindeki orta konum, aynı şekilde Hristiyan olmayan bir inceleme olan Zostrianos tarafından temsil edilmektedir; Zostrianos, bu vizyoner yükselişin aşamalarını, çeşitli aşkın varlıklar adına dünyevi olmayan, göksel vaftizlerle işaretlenmiş olarak tasarlamaktadır; bu, vaftiz ayininin, Allogenes ve Üç Stel gibi Sethian incelemelerindeki görünüşte vaftiz olmayan vizyoner yükselişin içinde yer aldığı kült ortamı olduğunu öne sürmektedir. Seth ayağa kalktı. Son iki metinde, yükseliş ayini eski vaftiz gizeminden ayrılmış gibi görünürken, Zostrianos'ta (ve belki de yakından ilişkili Marsanes incelemesinde) hala vaftiz töreniyle ilişkilendirilir veya en azından onun açısından yorumlanır. Ancak bu metinlerin hiçbirinde "Beş Mühür"den bahsedilmiyor. 180 John D. Turner 1 Bkz. J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal Séthien: Études sur la sacramentaire gnostique* (BCNHE 5; Quebec: Presses de l'Université Laval, 1986); benim "Gnostisizm Ritüeli", SBL Seminar Papers, 1994 (SBLSP 33; Atlanta: Scholars Press, 1994), 136-81, mevcut ciltte yeniden basılmıştır; ve benim *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy and Divination in Mediterranean Antiquity* (ed. R. M. Berchman; South Florida Studies in the History of Judaism 163; Atlanta: Scholars Press, 1998), 63-113'teki "Işığı Görmek: Yahudi Rahip Uygulaması ve Sapiential ve Apocalyptic Visionary Lore'un Gnostik Appropriation'ı".

--- SAYFA 196 ---

Dini bir grubun kurtuluş sürecine ilişkin geleneksel anlayışını tanımlayan ritüel uygulamalardan böylesi bir kopuş oldukça radikal bir adım gibi görünüyor. Bunun yerine, bu dört metinde -bir miktar vaftiz kavramsallığını koruyan ikisi dahil- aydınlanma süreci artık, Platon'un Symp'inde sunulan nihai Güzellik vizyonu üzerine modellenmiş gibi görünen, derin düşünceye dayalı, vizyoner yükselişin çağdaş bir uygulamasından türetilen yeni bir kavramsal çerçevede sunulmaktadır. 210A-212A, kavramsal soyutlamanın artan aşamaları nihai Güzellik vizyonuna yol açar. Dolayısıyla Seth külliyyatında belirli bir metin alt grubundan söz etmek haklıdır: "Platonlaştırıcı" Sethian incelemeleri Zostrianos, Allogenes, Seth'in Üç Steli ve Marsanes. Bu incelemelerin en çarpıcı yanı, Seth edebiyatına, ağırlıklı olarak Platoncu felsefenin teknik terminolojisinden yararlanan tamamen yeni bir metafizik kavramsallık fonu katmalarıdır. Seth eserleri arasındaki karşılaştırmaların, erişimimizin olmadığı versiyonlar arasındaki karşılıklı bağımlılıklarla açıklanamayacağını varsayarsak, bariz sonuç, bu dört metnin, hem vaftiz töreninin hem de Seth'in ilkel tarihinin temel bir rol oynadığı daha eski Hristiyan Sethianizm'den bir ayrılığı temsil ettiği gibi görünüyor. Böyle bir ayrılma, büyük olasılıkla, Set'in İsa'yı, Barbelo'nun önceden var olan Oğlu ve Görünmez Ruh olarak Autogenes'le özdeşleştirmesinin ve Barbelo'nun, Beş Mühür'ün göksel vaftiz ayini taşıyan, belki de İsa kılığında Seth figürü olarak görünen Logos olarak üçüncü ve son kurtarıcı inişini gerçekleştirdiği fikrinin "ortodoks" Hristiyanların reddedilmesiyle ortaya çıkmış olabilir. Böyle bir durumda, Seth yazarları, Barbeloite geleneğinin aşkın teolojisinin, vaftiz ayinleri veya Yuhanna'nın Apocryphon'u, Trimorphic Protennoia ve Mısırlıların İncili gibi metinlerin tipik Gen 1-6 hakkındaki Seth spekülasyonları tarafından sunulandan daha az Hristiyan ve ritüel odaklı bir yorumunu aramaya zorlanmış olabilirler. Böyle bir girişim için en misafirperver ortam, Hristiyanlar dışındaki, kendini İncil'deki ve diğer geleneksel bilgeliğin Platoncu çizgide felsefi olarak ifade edilmesine adanmış belirli gruplar olacaktır; örneğin İskenderiyeli Philo, Numenius, Keldani Kehanetleri ve Plotinus'un Roma'daki seminerlerinin çeşitli üyeleri tarafından temsil edilen çağdaş Neopisagorcu Platonculuğun kanadı. 2. Platonlaştırıcı Sethi İncelemelerinin Üçlü Metafiziği Bu Platonlaştırıcı Sethi incelemelerinin metafiziği dört düzeyde düzenlenmiştir; varlığın kendisinin bile ötesinde en yüksek bir alan; bunun altında saf varlığın zaman dışı, anlaşılır bir alanı, ardından zaman ve hareketle karakterize edilen psişik bir alan ve son olarak da ölçeğin en altında fiziksel bir alan bulunur. Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı

--- SAYFA 197 ---

Plotinusçu Bir'e karşılık gelen en yüksek varlık, varlık olmayan varoluş, sessizlik ve dinginlik ile karakterize edilen Bilinmeyen Bir veya Görünmez Ruh'tur; var olur (Stoacı tiv anlamında, gerçek bir varlık), ancak akıl, hayat, varoluş veya yokluk olmaksızın hareket eder, kendi karakterinden bile üstündür ve tamamen bilinemezdir (Allogenes XI 61,32-64,14). Bu, "içinde [var olan] ve [dışında] olan ve ondan sonra [kalan] her şeyin birliğidir... [var olanların gücü, her prensibin ilkesi], her düşüncenin [düşüncesi], her gücün [gücü]" (Zost. VIII 64,13-65,10).² İkinci ana seviye, Görünmez Ruhun İlk Düşüncesi olan Barbelo'nun Aeon'udur ve şu şekilde karakterize edilir: ayırmı yapmayan, maddi olmayan, [zamansız] bilgi (Allogenes XI 51,10-11). Allogenes'e göre Barbelo, Plotinos'un Akıl ve Ruh hipostazlarına benzeyen üç seviyeye bölünmüş üçlü bir Aeon'dur: (1) Plotinos'un Zekâsı'na benzeyen bir tür nou" nohtov" olan Kalyptos, Gizli Olan tarafından yönetilen "gerçek varlıklar"ın (ta; o[ntw" o[nta, nohtav) alanı; (2) "olanların" alanı Birleşmişler" (yani, "birlikte var olurlar")³, Plotinos'un kozmik Ruhuna benzeyen bir tür nou"novero" olan İlk Ortaya Çıkan Protophanes tarafından yönetilir ve (3) Autogenes'in (Kendiliğinden Doğmuş Olan, bir tür nou"dianoouvmeno") başkanlık ettiği "bireyler" alanı (belki de bireysel ruhlar) Doğa, daha ziyade Plotinusçu bireyleşmiş ruha benzer.⁴ 182 John D. Turner 2 Marsanes'te, Görünmez Ruh ve Onun Üçlü-Güçlü Olanının ötesinde, "Bilinmeyen Sessiz Olan" gibi daha yüksek bir varlık bile vardır; bu, Iamblichus'un Plotinusçu "mutlak Bir"in bile ötesinde "tamamen tarif edilemez" bir ilkeyi öne sürmesi gibi, ilkeler ikiliğiyle birlikte (Sınır ve Sınır) Sınırsız veya Bir ve Çok), noetik üçlünün başında gelir (apud Damascius Princ. 1.86.3-6; 101.14-15; 103.6-10 Ruelle). 3 Krş. Enn. 4.1 [42].1.5-7: ejkei' [ejn tw/'nw/'] o[mou' me;n pa'" nou'" ... o[mou' de; pavsai yucaiv. 4 Kozmik Zihin olarak Barbelo, hem gerçekten var olan şeyleri (İdeaları) hem de onların Saklı Olan Kalyptos'un imgesini oluşturan türlerini ve görüntülerini içerir. Plotinus'un Nous'undan farklı olarak Barbelo, yalnızca Fikirlerin aeonik yeri değil, aynı zamanda onların görüntülerinin de yeridir. Bu tür üç imgenin adı Kalyptos, Protophanes ve Autogenes'tir. Dolayısıyla Barbelo şunları içerir: (1) Kalyptos'un imgesi olarak düşünmenin gerçekten var olan nesneleri (nh etSoop ontws), Fikirler, (2) "entelektüel prensip [Porphyry Nous'u cisimsiz bir noero olarak tanımlar"; Sent. 42.12] bu şeylerin (Fikirler)", Kalyptos'taki Fikirleri görünüşte akla getiren ve onlarla bireyler (nikata oua) üzerinde (ejnergei'n) işleyen (ejnergei'n) Protophanes'in ("birleşik olanların" alanı, nh etHiouma) imgesi olarak, bu da sırasıyla (3) art arda hareket eden ve adım adım kusurlarını yenmek (taHo, "düzeltmek") için hareket eden Autogenes'in imgesidir. fuvsi diyarı, kozmik ruhun tanrısal rolünü üstlenmekle eşdeğerdir. Bu anlamda Barbelo'nun Aeon'u gibi görünüyor

--- SAYFA 198 ---

Üçüncü düzey olan Doğa, Seth'in Üç Steli tarafından Seth'in tohumunun yaşadığı algılanabilir bölge olarak varsayılır ve Allogenes'in yazarı tarafından ilahi Autogenes tarafından düzeltilecek bir kusurlar diyarı olarak geçerken bahsedilir. Ancak Zostrianos ve Marsanes'te, Barbelo Aeon'undan (ay altı) atmosferik aleme kadar uzanan bölge, çeşitli türde ruhlar ve ruhsal varlıklarla dolu, farklı seviyelere eklenmiştir. Barbelo Aeon'unun hemen altında, ilahi Autogenes'in başkanlık ettiği Kendiliğinden Doğmuş Aeon'lar (görünüşe göre daha önceki Seth mitolojisinin Dört Aydınlatıcısı tarafından tanımlanan ve sırasıyla Adem, Seth, Seth'in tufan öncesi tohumu ve onların soyundan gelen arketipler tarafından doldurulan dört seviyeden oluşur), Tövbe (günah işleyenlerin ruhlarını içerir), yine de tövbe edenlerin ruhlarını içerir), Misafirlik (devam) vardır. Marsanes'in "kozmik ve maddi" olarak adlandırdığı, ancak Zostrianos'un önceki üç düzeyin (görünüşe göre ay ile sabit yıldızlar arasındaki bölgede yer alan) Aeonik Kopyaları (ajntivtupoi) olarak belirttiği üç alt alem, atmosferik alem ("Havalı dünya", görünüşe göre ay ile dünya yüzeyi arasındaki alem) ve son olarak dünyevi, karşılık gelen alem. duyuusal kozmosun Archon yaratıcısı tarafından yönetilen kendi on üç çağına sahip gözenekli alem. Dört inceleme arasında, Arhont'un bu bedensel alemini şekillendirdiği Maddenin kökeninin izini Sophia'nın aşağıya doğru eğilimine kadar izleyen yalnızca Zostrianos'tur (NHC VIII 9,2-10,20). 2.1. Görünmez Ruh Plotinusçu Bir'e karşılık gelen en yüksek varlık, var olmayan varoluş, sessizlik ve dinginlik ile karakterize edilen Görünmez Ruh veya Bilinmeyen Bir'dir. Zostrianos'a (64,13-66,11) göre, yüce tanrı yalnızca olumsuz olarak (via negativa) ve diğer her şeye üstün (via eminentiae) olarak nitelendirilebilir; bu pasajın Marius Victorinus'un Ar'sında neredeyse kelimesi kelimesine bir paralelliği vardır. 1.49.9-40; açıkça her iki yazar da ortak bir kaynağa, büyük olasılıkla Platon'un Parmenides'i üzerine bir Orta Platoncu yoruma, özellikle de ilk hipotezi olan 137d-142a'ya bağımlıdır. Üzerinde düşünülmüş Fikirlerden (nou'" nohtov"), düşünen Zihin'den (nou'"novero" veya qewrhtikov" veya kinouvmeno"dan oluşan bir Nous) ajkivnhto" w[n] ve tanrısal Zihin (nou'" dianooouvmeno"); cf. Enn. 2.9 [33].1; 9.6; 3.9 [13].1 ve Numenius frg. 16 des Places). 5 Şimdi bakınız M. Tardieu, "Recherches sur la formasyon de l'Apocalypse de Zostrien et les Ressources de Marius Res Orientales 9'da (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilization du Moyen-Orient, 1996), 7-114'te Victorinus" ve C. Barry ve diğerleri, Zostrien'de (NH VIII, 1) (BCNHT 24; Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain-Paris: Peeters, 2000), 32-225; 481-661;

--- SAYFA 199 ---

184 John D. Turner Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1.49.9–40 49, 9 Tüm otantik varlıklardan önce Bir, Monad veya kendi içinde Bir vardı, var olmadan önce Bir vardı. Çünkü kişi "Bir"11 demeli ve kendinde başkalık görünümü olmayan her şeyi Bir olarak kavramalıdır. O, tek başına Bir'dir, basit Bir'dir, imtiyazla adlandırılan Bir'dir. O, tüm varoluştan önce, tüm varoluştan önce ve mutlak olarak tüm aşağılardan önce, 15 Varlık'tan önce Bir'dir, çünkü bu Bir, Varlık'tan önce gelir; dolayısıyla o, her varlıktan, maddeden, hipostazdan önce 16'dır ve daha da güçlü olan tüm gerçekliklerden önce 17'dir. Varlıksız, maddesiz, 18 <hayat>sız, akılsız, çünkü her şeyin ötesinde olan, ölçülemez, 19 görünmez, başka hiçbir şey tarafından, kendi içindeki gerçeklikler tarafından, kendisinden sonra gelenler tarafından, hatta ondan gelenler tarafından bile kesinlikle ayırt edilemeyen; 21 yalnızca kendisi için, kendi varlığıyla farklı ve belirlidir, 22 eylem yoluyla değil, öyle bir türdendir ki, kendi yapısı 23 ve kendisine ilişkin sahip olduğu bilgi kendisinden başka bir şey değildir; kesinlikle bölünmez, şekilsiz, niteliksiz veya niteliksiz, nitelik yokluğuyla da nitelenmemiş; rengi yoktur, türü yoktur, biçimi yoktur, tüm biçimlerden özeldir, her şeyin kendisi aracılığıyla oluştuğu biçim değildir. İster tümel ister tikel olsun, 28 her ilkeden önce gelen ilke, 29 her zekadan önce akıl, her gücün gücü, 30 hareketin kendisinden daha hareketli, dinginliğin kendisinden daha istikrarlı olsun, tüm var olanların ilk nedenidir; her süreklilikten daha yoğun, Zostrianos VIII 64,13–66,11 64 13 [O] bir [birlik] 14 ve tek bir kişiydi; 15, gerçekten var olan [tüm bu] 16'dan önce mevcuttu (Krş. *Allogenes* XI 61,32–39: XI 61 32 Şimdi o, var olduğu sürece bir varlıktır, yani ya var olur ve hem de var olur. 35 ya da {hareket eder} <yaşar> ya da bilir, her ne kadar Akılsız 37 ya da Yaşam ya da Varlık 38 ya da Yokluk, 39 anlaşılmasa da <hareket eder> 39) 17 ölçülemez bir Ruh'ta, kendisinde ve [dışarıda] 20 olan başka hiçbir şey tarafından tamamen ayırt edilemez 18 20 ve Ondan sonra 22 yaşında kalıyor. Yalnızca odur 23 Kendini sınırlayan, [65] 1 [parça]sız, 2 [şekil]siz, [kalite]-az, 3 [renk]siz, [tür]az, 4 [hepsi]daha az. 5 Hepsinden [önce gelir]: 6 [O, her prensibin ön ilkesidir], 8'i her düşüncenin, 9'u her gücün [kuvvetidir]. 10 [O, [kendisinden] daha hızlıdır 11 [hareketinden] daha karardır, 12 kararlılığından daha karardır, daha [kompakttır] 13 [çiftten> sınırsızdır 14 sıkışma [Ve] daha fazladır

--- SAYFA 200 ---

Yüce tanrının benzer bir karakterizasyonu, via negativa ve via eminentiae olmak üzere iki klasik epistemolojik yaklaşımın birleştirildiği Allogenes'te de görülür. Burada via negativa olumsuz yüklemeler tarafından ve ardından olumsuz bir "ama" cümlecisi ile uygulanır: ya üçlü olumsuzlama, "bu ne X, ne Y, ne de Z, ama bu..." veya çift, antitetik olumsuzlama, "ne X ne de X değil, ama öyle..." ya da tek olumsuzlama, "X değil ama öyle...." "Ama" cümlesi her zaman olumludur: "ama başka bir şeydir" daha önce olumsuzlanan yüklemelerin üstünde, ötesinde, daha üstün. Bir düşünce düzeyindeki tüm alternatiflerin olumsuzlanması, zihni yeni, daha üstün bir içgörü düzeyine yükseltir. Allogenes (NHC XI 62,28-63,25), bir kısmı Yuhanna'nın Apocryphon'u (NHC II 3,18-33) ile kelimesi kelimesine paralellik oluşturan bu tür bir dizi olumsuz tahmin kullanır; bu, ortak bir kaynağa bir tür karşılıklı edebi bağımlılığa işaret eder, büyük olasılıkla Platon'un Parmenides'i üzerine bir yorum: her mesafeden daha yüce; her cisimden daha sonlu ve her 34 büyüklükten daha büyük, her maddi olmayan varlıktan daha saf, her zekadan ve her bedenden daha nüfuzlu; tüm gerçeklikler arasında en fazla güce sahip olanıdır, tüm potansiyellerin gücüdür; her şeyden, her cinsten, her türden daha evrenseldir, mutlak olarak evrensel bir biçimde gerçek 37 Varlık'tır, kendisi de sahici varlıkların bütünlüğüdür, ister maddi ister manevi olsun her bütünlükten 38 daha büyüktür, her parçadan daha özel 39, <saf> tarif edilemez bir kudretle <üstün> hakiki 40 varlığın tamamıdır. 16 herhangi bir akıl almaz varlıktan daha yücedir ve o herhangi bir maddi varlıktan 17 daha [kesindir], 18 her türlü maddi olmayan varlıktan daha saftır, 19 herhangi bir düşünceden ve herhangi bir bedenden daha nüfuzludur, 21 hepsinden, 22 herhangi bir cins veya türden daha güçlüdür. 23 O onların bütünlüğüdür: [66] 1 [gerçek] varoluşun tamamı, 2 ve [gerçekten] var olanlar; 3 Bunların hepsi [odur. Çünkü o, 4 [maddi olan her şeyden] 5 [ve aynı şekilde maddi olmayan], 6 [tüm] parçalardan [daha] özeldir. 8 Bilinebilir bir [saf un] 9 [güç] tarafından var olan o, gerçekten var olan tüm 11'in 10'unu [türetir]. Allogenes NHC XI, 62,28-63,25 62 28 O ne ilahiyattır 29, ne Kutsanmışlıktır 30 ne de Mükemmelliktir. Daha ziyade 31 o (bu üçlü) Ap'ye özgü olan değil, 32 onun bilinemeyen bir varlığıdır. John BG 8502, 24,6-25,7 24 6 Bu Ölçülemez Işıktır, 7 saf, kutsal, 26 lekesiz, anlatılamaz, 9 [bozulmazlık açısından mükemmel. O ne Mükemmellik ne 11 Kutsama ne de Kutsallıktır, 12 Ap. John NHC II 3,18-33: 3 17 [O] [Ölçülemez Işıktır], 18 saftır, kutsaldır, [lekesizdir]. 19 O anlatılamaz, bozulabilirlik bakımından mükemmeldir. 20 O, [mükemmellikte veya] 21 kutsanmışlıkta [veya] 22 tanrısallıkta değildir,

--- SAYFA 201 ---

186 John D. Turner. Aksine 33 O, başka bir şeydir; 34 Kutluluktan, 35 Kutsallıktan ve 36 Kusursuzluktan daha üstündür. Çünkü o mükemmel değil ama üstün olan başka bir şeydir. O ne 2 sınırsızdır, ne de 3 başka bir 4 ile sınırlanmıştır. Daha ziyade üstün bir şeydir. 5 O, maddi değildir; 6 O, cisimsiz değildir. 7 O Büyük değildir; [o değil] Küçük. 8 O bir <nicelik> değildir; o bir [<kalite>] değil. 9 O, var olan ve kişinin bilebileceği bir 10 şey de değildir. Daha ziyade o, insanın bilemeyeceği, üstün olan başka bir şeydir. 14 O, birincil vahiydir 15 ve öz-bilgidir, 16 çünkü kendini bilen tek kişi odur. 17 O, var olan şeylerden biri olmadığı 18 ama başka bir şey olduğu için, 19 kendisine ait olan ve olmayanla karşılaştırıldığında 20 tüm üstünlük derecelerinden üstündür. Ne 22 ebede katılır, ne de 23 zamana katılır. 24 Başka hiçbir şeyden 25 hiçbir şey almaz. daha doğrusu onlardan daha üstün bir şey. O ne sonsuz 14, ne de sınırsız, 15 ama bunlardan daha iyi bir şey. 16'ya göre o ne maddidir ne de cisimsizdir; O Büyük değil, 18 Küçük değil, 19 nicelik ya da <nitelik> değil. Çünkü onu kimsenin akıllandırması mümkün değildir. O, var olan 21 şeyden herhangi biri değildir, aksine onlardan 22 üstündür. O, var olan şeyler arasında herhangi bir şey değil, aksine bunlardan üstün bir şeydir; karşılaştırmalı anlamda 'üstün' değil, mutlak anlamda 251'dir. 2 Sonsuzluğa katılmayan kişi için 3. zaman yoktur. Sonsuzluğa 4 katılana, diğerleri 5'ini önceden hazırlamıştır. 6 Zaman onu sınırlamadı, çünkü o, sınırlayan başkalarından bir şey almıyor. 8 Ve onun buna ihtiyacı yok. Onun önünde hiçbir şey yok. [fakat o çok daha üstündür]. 23 [O] ne maddidir, ne de cisimsizdir, 24 O Büyük değildir ve Küçük değildir. "Onun miktarı nedir?" demenin bir yolu yok. veya "[Niteliği nedir?]", 26 çünkü [herkesin onu anlaması] mümkün değildir. 27 O, [mevcut şeyler arasında herhangi bir şey değildir, aksine o] 28 çok daha üstündür; karşılaştırmalı anlamda 'üstün' değil, daha ziyade mutlak anlamda. 29 O, ne sonsuzlukta, ne de zamanda 30 [katılır. [Sonsuzluğa katılan] için 31 daha önce öngörülmüştü. Zamana göre [bölünmedi] 32, [çünkü] hiçbir şey almıyor 33, [çünkü bu alınan bir şey olurdu] 34 ödünç olarak. Çünkü birinden önce gelen, ondan alabileceği 35 eksikliğe sahip değildir.

--- SAYFA 202 ---

2.2. Barbelo'nun Aeon'u Barbelo'nun Aeon'u, yüce Bilinmeyen Bir'in veya Görünmez Ruh'un içsel gücünün üç aşamalı ortaya çıkışının yayılma ürünüdür. Allogenes'e göre (XI 45,8-46,35), nasıl ki Barbelo aeon'u, kaynağını (Görünmez Ruh'u) bildiği için kendini bilebilen esas itibarıyla var olan bir aeon haline geliyorsa, aynı şekilde Barbelo Aeon'undaki her varlık seviyesi de hem kendisini hem de onun köken ilkesini bilerek var olur. Her bir ardışık alt varlık, hemen önce geleninden yayılır ve kendi üstü kaynağına tefekkürsel bir geri dönüş yoluyla maddi gerçekliğe ulaşır: XI 45 8 Koruyucu [benim sağladığım] 9 [Zihin], 10 [sizin için] size öğretti. Ve 11'in (kendisi) içinizde [varolduğu] güçtür, 12 [kendisi], çünkü çoğu zaman 13 Üçlü Kudretli Olan'la [sevinirdi], [gerçekten] var olanların [biri] 14 15 [ölçülemez] Bir'le, 16 [ortaya çıkan] bilginin ebedi [ışığı] 17, 18 bakire erkek [zafer], 19 [ilk] çağ, 20'den biri [a] eşsiz üç-güçlü [aeon], 21 [o] Üç-Güçlü Olan, 22 [gerçekten var olan]. Çünkü [daraldığında] 23 [genişledi] ve 24 olduğunda [ayrıldığında] tamamlandı, 25 [ve] [kendini] 27 [mükemmel Görünmez Ruh'ta] tanıyarak hepsiyle 26 güçlendi. 28 Ve bu, [kendini] tanıyan 29 [bir] çağ oldu. 30 [çünkü] o bunu biliyordu. 31 [Ve] Kalyptos oldu, 32 [çünkü] tanıdığı kişilerle hareket etti 33. 34 O mükemmel, 35 görünmez, akıllı bir 36 Protophanes-Harmedon'dur. Bireyleri güçlendiren 37, Üçlü Erkektir, 38 bireysel olduğu için 46 1 [...] 2 [...] 3 [...] 4 [...] 5 [...] 6 [Bir yanda bireydirler] 7 diğer yanda [birleştirtirler], [çünkü o] onların [onların] 8 [Varoluşudur] ve o gerçekten <var olanların hepsini [görmektedir]. [Gerçekten] 10 [o] 11 ilahi Otojeni içerir. Varoluşunu 12 [bildiğinde] 13 ve bunun (Autogenes) 14 üzerinde hareketsiz durduğunda, onların [hepsinin] 15 tıpkı [onlar] 16 gibi bireysel olarak var olduklarını gördü. Ve [onlar] 17 olduğu gibi olduklarında, 18 ilahi Üçlü Erkeği, 19 Tanrı'dan [daha yüksek olan] gücü 20 görecekler. [O, birleşmiş olan] 22 kişinin 21'idir. Eğer o (Üçlü Erkek) [onları düşünürse], 23, 24 büyük erkeği, 25'i [mükemmel?], noetik [Protofanos] düşünür. Onların 26'sına [alayına] gelince, eğer [o] 27 onu görürse, 28'i [gerçekte var olanları da görür], 29 [çünkü bu] 30 birleşmiş olanların alayıdır. Ve bunları (gerçekten var olan)31 [gördüğünde] Kalyptos'u görmüştür. 32 Ve eğer gizli olanlardan birini 33 görürse, 34 Barbelo-Aeon'u, yani [o Kişinin] doğmamış 35 soyunu görür. Nasıl ki Barbelo Aeon'un birbirini takip eden her bir alt seviyesi doğrudan kaynağını bilerek ortaya çıkıyorsa, aynı şekilde Barbelo'nun Aeon'unda da her ontolojik seviyenin üyelerinin bir vizyon eylemi yoluyla bir sonraki daha yüksek seviyeye başkanlık eden varlıkla temel bir ilişki kurabileceği buna karşılık gelen bir süreç vardır. Bir sonraki yüksek seviyeli Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 187'nin içeriğini görmek için

--- SAYFA 203 ---

seviye bir sonraki seviyede onları içeren prensibi görmektir. Böylece Autogenes'te ikamet eden bireyler Protophanes'i, onun yönettiği birleşik varlıklar üzerinde düşünerek görebilirler. Protophanes'te yaşayan birleşik varlıklar, Kalyptos'ta gerçekten var olanları düşünerek Kalyptos'u görebilirler. Son olarak Barbelo Aeon'unda saklı olan tüm varlıkları görmek, Barbelo Aeon'un kendisini görmek anlamına gelir; Barbelo Aeon, Görünmez Ruh'taki prefigüratif benliğini bilerek tamamlanır. Varlık zinciri, vizyon ve bilgi eylemleriyle yaratılır ve birbirine bağlanır. Barbelo Aeon'unda ideal varlıklar canlıdır ve uyum içindedir, ayrıdır ama yine de "hep birliktedir" (Zost. VIII 115,2-13; 117,1-4). Plotinus'un, Fikirlerin Akıl içindeki durumuna (ejkei' pavnta ojmou') ilişkin tanımıyla benzerlik açıktır. Barbelo aynı zamanda Platon'un Timaeus'unun Haznesi'nin özelliklerini de yansıtır. Seth'in Üç Steli'nin ikinci steline göre, Barbelo Gizli Olan'dır (Kalyptos), Bir'den gelen bir gölgedir, "Bir'den dökülen gölgeleri güçlendiren", muhtemelen Platon'un (Sofist ve Parmenides'ten) "eşit" ve "eşit olmayan", "benzer" ve "benzersiz" ana kategorilerini içeren Formlar imgelerinin eşdeğeridir. "Gerçekte var olanların (Formların) bölünmesine göre çokluğun yaratıcısı" olarak, o, "başkalarına var olandaki formları" sağlar, böylece onlar, bir bilgi kozmosu olarak kendisinde ikamet eden mükemmel bireyler haline gelebilirler. Zostrianos'a göre Barbelo, "yokluğun önceden varoluşu"dur (VIII 79,7-8), bölünmezlikten aktif varoluşa ebediyen geçiş yapan, kaynağına göre bir geri dönüş ("dönme"; 80,9) eylemiyle var olan, kendini istikrarlı ve dingin kılan, kendisini ve önceden var olanı tanıyan bir imgedir. Bu haliyle, içinde yaşayanların, belki de Formların istikrarlı ve sınırlı bir yere sahip olabilmesi ve ondan çıkanların, belki de algılanabilir varlıkların, Otojen seviyesinde tamamen basit bireyler haline gelebilmeleri için ebedi bir alan (cwvrhma, 82,8) olarak hizmet eder (88,16-22; 127,7-15).

2.3. Üçlü-Güçlü Olan Bu incelemelerin en belirgin metafiziksel özelliği, Görünmez Ruh ile Barbelo'nun Aeon'u arasında aracılık eden Üçlü-Güçlü Olan'dır. Bu varlıktan bazen bağımsız olarak, bazen de Görünmez Ruh'la birlikte bahsedilir.6 Allogenes'te, bir öz tarafından 188 John D. Turner 6 Görünmez Ruh ve Üçlü Kudretli Olan'dan bazen ayrı ayrı bahsedilir (Zost. VIII 15,18; 17,7; 24,9-10; 93,6-9; 124,3-4; Allogenes XI). 45,13-30; 52,30-33; 61,1-22; Marsanlar X 6,19; 9,22-3; bazen Görünmez Ruh ile aynı veya onunla yakın bağlantılı (Zost. VIII 20,15-18; 24,12-13; 63,7-8; 74,3-16; 79,16-23; 80,11-20; 87,13-14; 97,2-3; 118,11-12; 123,19-20; 128,20-21; Allojenler XI 47,8-9, 51,8-9;

--- SAYFA 204 ---

daralma ve genişleme, Görünmez Ruh, Üçlü Güçlendirilmiş Olan aracılığıyla Barbelo'nun Aeon'u haline gelir (XI 45,9-46,35, yukarıda alıntılanmıştır). Zostrianos'un 76-84. sayfalarındaki Barbelo'nun yayılımına ilişkin ilgili anlatım, aynı geçit töreni, geriye dönüş ve ayrılık ve istikrarın kazanılması dizisini yansıtır; Görünmez Ruh'tan yayıldığı için, onun daha fazla inişi ve potansiyel dağılması, kaynağına derin düşünceli bir geri dönüşle durdurulur. Onun dışında durur, onu ve kendisini inceler, tamamen mükemmel (pantevlio") bir varlık, doğuştan Kalyptos olarak ayrı ve istikrarlı hale gelir: VIII 76 7 8, 9'un doğuştanlığının bir [parçasında] ikamet eden bir [güçtür, çünkü 10 her zaman vardır. 11 onu [aradı], onu [orada] görerek 12 ve basit bir [birlik] olarak var oldu. 13 O 14 mükemmellik içinde kutsanmışlık, 16 mükemmel ve [kutsanmış] bir birlikti. 17 Bu kişinin (karakterinden) yoksundu. 18 Onun [birliğinden] yoksundu, 19 daha sonra gelecekti. 20 Ve 21 onun bilgisi onun dışında 23 onu içsel olarak düşünenle birlikte yaşıyor 24 77 12 O bölünmüştü, 13 onun için. 78 6 7'yi ve 8'i kendisi [önceden bilen], 9'u eylem halinde [ve] 11 kudret ve [Varoluş] olarak [bir] mükemmel olandır, 12 O, 13 zamanda ortaya çıkmamıştır, fakat [o] 14. 15 sonsuza dek onun huzurunda durdu. 17 O, onun [görkeminin] 18 görkeminin gölgesinde kaldı. 19 Durdu, ona baktı ve sevindi. 21 İyilikle doldu (ayrı olmadı). 79 5 [Ve o, [gerçekten var olan] bir güçtür. 9'dan [sonraki] ilk [maddi olmayan] Varlıktır. 10 [Ve] eylem 12'deki 11 varoluşa doğru, 15 kutsanmışlık ve 16 tanrısallık olan [entelektüel] mükemmelliği 13 ve entelektüel yaşamı 14 hareket ettirir. Mükemmel, basit 18 ve görünmez olan 19, varoluşa bir birlik 20 haline gelir. aktivite, hatta 22 basit Üçlü-[Güçlü] Bir, 23 bir Görünmez Ruh, 25 gerçekten var olanın görüntüsü.... 80 1 [...] 2 [...] ... [...] 3 [...] yetenekli [...] 4 [...] 5 [...] Anlamak imkansızdır] 6 gerçekten [var olan] 7 [herhangi bir şeyde] var olan bir görüntüdür 8 [Başladı. 9 çabalamak, çünkü onun [imajıyla] birleşmek [imkansız] 10 12 (Üç-Güçlü) olanın [yoksunluğunu] gördü, 13 o kişinin tam mükemmelliği idi, 14, çünkü o 15 önceden var ve 16 tüm bunların üzerinde yer alıyor, 15 önceden var, 18 üç-güçlü olarak biliniyor.... 81 6 O [bireysel olarak] 7 The Setting of the Platonizing Treatises 189 66,33-34; Steles Seth VII 121,31-32; Marsanes X 7,16-17 [Görünmez Ruhun "etkinliği"]; 7,27-29; "görünmez manevi Üçlü Güçlendirilmiş Olan"; ve bazen Barbelo ile birlikte (Steles Seth VII 120,21-22; 121,32-33; 123,18-30; Marsanes X 8,19-20; 9,7-20; 10,8-11) Görünmez Ruh'un etkinliği olarak, Üçlü Güçlendirilmiş Olan belki de Marsanes X'teki üçüyle aynıdır. 7,1-9,29.

--- SAYFA 205 ---

190 John D. Turner [sapma]. 8 Artık öne çıkmasın 9 ya da mükemmellikten uzaklaşmasın 10 diye, 11 kendini ve onu (Ruh'u) biliyordu, 12 ve hareketsiz durdu 13 ve [bunun yüzünden] 14 yayıldı; 15 gerçekten var olandan 16 türetmişti, 17 kendini 20 ve önceden var olanı bilmek için 18 gerçekten var olandan 18 türetmişti. 21 O'nu tamamlayarak 22 onlar var oldular. {onlar 23'ü var oldular} Ve 24'ü, [önceden] var olan 821'in aracılığıyla ortaya çıkıyorlar. Ve 2 [. . .] aracılığıyla [. . .] 3 [. . .] 4 [bir] saniye 5 [Zihniyet] olarak ortaya çıktı. Ve onlar 6 [Onu önceden bilen kişi (Barbelo) aracılığıyla] ortaya çıktılar; 8 sonsuz bir uzay olarak, 9 bilgisinin ikincil bir formu haline geldi, 11 hatta bilgisinin kopyası 12, doğuştan 13 Kalyptos oldu. [Yine onlar] 14 gerçekten var olan 15'in üzerinde hareketsiz duruyorlardı; 16 çünkü o, onu takip edenlerin 18 bir yeri olsun diye onu tanıdı 17 ve 20 öne çıkanlar 21 ondan önce gelmesin, 22 kutsal olsun 23 ve basit olsunlar. O, önceden var olan tanrının 831 iç gözlemidir. 2'yi ileri doğru yaydı. . . . 8 Ona 10 düşünceden dolayı 9 Barbelo, üç 12 türün 11'inci mükemmel bakire erkeği adı verildi. Ve onun bilgisi 13 onun içinde var olan 18 ve onu takip eden 19 şeyler tarafından aşağıya çekilmesi ve 16 daha ileri 17 çıkmasından 14 kaynaklanmıştır. Aksine, 20 basittir, böylece önceden var olan tanrıyı 22 tanıyabilmektedir, çünkü 23 yaşında, 25 [ürününü ortaya çıkardığında] 83 1[ly] doğduğunda o tanrı için yeterince iyi hale gelmiştir. 2 [Ve o üçüncü 3 [aeon] oldu. Seth'in Üç Steli'nde (VII 121,20-124,14), Barbelo'nun önceden var olan Monad'da, önceden var olan Bir'i ilk gören Üçlü Güçlendirilmiş Olan'da önceden var olduğu söylenir. Kaynağından, Baba'nın ışığından gelen ilk ışık gölgesi olarak, kaynağı olan Monad'dan ayırt edilebilen, sayılabilir, yani ölçülebilir, tanımlanmış bir Varlık olan bir Gizli Olan (kaluptov") olarak ortaya çıkar. Tıpkı Neopisagorcu aritmolojik incelemelerin Üçlü'yü Bir ve İkili'den sonra tanımlanan sayıların ilki olarak kabul etmesi gibi, Barbelo'nun da üç katlı olduğu söylenir (Kalyptos gibi, Protophanes ve Autogenes), aynı zamanda kaynağıyla bir olmayı sürdürür. Örneğin: VII 121 30 Ey tözsel olmayan Bir 31, bölünmemiş, 32 üçlü [güçlü] Bir'den, Sen üç katlı bir güçsün 33 Sen, [a] saf monaddan 34, üstün bir monadsın, Kutsal Baba'nın ilk yansıtılan imgesisin, 3 Işıktan gelen ışık. 4 Seni kutsuyoruz, 5 sonsuzluğun yaratıcısı! 6 Sen kendin 7 sonsuz olanı gördün, onlar bir gölgeden (yani yansıtılmış bir görüntüden). 8 Sen ortaya çıktın ve 10 olarak kaldın, ama yine de çokluğun bölünmesine neden oldun, 11 Sen gerçekten üçe bölündün. Bir Ve sen onun gölgesindensin, Sen bir Kalyptos'sun (yani gizli olan), 15 sen bir evrensin.

--- SAYFA 206 ---

Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 191. 16 Çünkü Bir'e ait olanların bir gölgeden türediklerini bilirsin. Ve bu 18'i düşünce olarak sizindir: 19'u sayesinde ebedi olan 20'yi Cevher ile güçlendirdiniz; 21 Kutsallığı Canlılıkla güçlendirdiniz; 22 Zihniyeti 23 İyilikle güçlendirdiniz; 24 Kutsama ile Bir'den akan 25 gölgeye güç verdiniz. 26 Zihniyetle güçlendirdiğiniz biri; 27 bir başkasını nitelikle güçlendirdiniz (poihvsi" = tamio, yaratılış için <* poiovth"). 28 Eşit olana ve eşit olmayana, 30 benzere ve benzemeyene yetki verdin. 31 Nesil ve anlaşılır 32 Form ile 33 kişiyi Varlıkla güçlendirdiniz. Nesilden nesile 34 yaşına ulaştınız! (çev. Layton) Aşağıda belirtildiği gibi (s. 218-21), Zostrianos'un bu pasajındaki ve önceki pasajındaki bazı kavramlar, birinci yüzyıldaki Neopisagorcu Moderatus'tan bildiklerimize benziyor: yoksunluk, bir gölge olarak yansıtma, belirsiz numaralandırılabilirliğin entelektüel sınırlamasıyla tanımlanmış çokluğun kökeni ve bu çokluğu içerecek ebedi bir mekan veya haznenin yaratılması. Marsanes (NHC X 7,4-9,20), sessizliği Görünmez Ruh'un Üçlü Güçlü Olan'ı tarafından gerçekleştirilen Görünmez Ruh'un (diğer incelemelerin en yüksek ilkesi) üzerinde bilinmeyen sessiz Bir'i varsayar. Bu süreçte, Üçlü-Güçlü Olan'ın ilk gücü (görünüşe göre uļpovstasi") Görünmez Ruh ile aynıdır ve ikinci gücü (görünüşe göre ejnevrgeia) kendi hipostatik gerçekliğiyle özdeştir. Daha sonra Barbelo'nun Aeon'u, Üçlü-Güçlü Olan'ın ilk iki gücünden çekilirken üçüncü gücü (görünüşe göre gnw'si") olarak ortaya çıkar. Görünüşe göre bu üç güç, Hipostaz, Aktivite ve Bilgi, Marsanes'in diğer üç eserin Varlık, Canlılık, Zihniyet üçlüsüne eşdeğerdir: X 7 1 Bunları sorduğumda 2 onun (Üç Kudretli Olan'ın) sessizlikten hareket ettiğini algıladım. O, gerçekten var olan, Varlık alemine ait olan 5 kişiden 4 önce var olur. 6 O (Üç Kudretli Olan), Sessiz Olan'ı gerçekleştiren 8 Bir'e (Görünmez Ruh'a) ait, önceden var olan bir ötekiliktir 7. 9 Ve onun (Görünmez Ruh'un) [takip edenin (Üç-Güçlü Olan'ın)] sessizliği 10 hareket eder. Çünkü 11 ikincisi (Ruh) [hareket ettiği sürece], 12 birincisi (Üç Kudretli Olan) [aynı zamanda hareket eder]. 13 [Birliğe ait olan sessizlik] 14 Yaratılmış Olan (Görünmez Ruh), [sonsuzluklar arasındadır ve] 15 başlangıçtan itibaren o, [tözseldir]. 16 Fakat o Bir'in (Görünmez Ruh) faaliyeti (ejnevrgeia) 17 Üçlü Güçlü Olan'dır. 18 Doğmamış Olan (Görünmez Ruh), 19 Eon'dan önce gelir, çünkü o [tözde] yer alır. 20 Ve Sessiz Olan'ın 21 sessizliğinin zirvesine gelince, 22 Üçlü 24 Kudretli Olan'ın enerjisinin (ejnevrgeia) zirvesinin (yani Görünmez Ruh'un) 23 onu görmesi mümkündür. Ve 25 var olan, sessiz olan, 26 [maddesizliğin] ötesinde, 27 tecelli eden (Görünmez Ruh)

--- SAYFA 207 ---

[Üçlü] 28 [Güçlü, İlk-] 29 Mükemmel Olan.... 8 18 Üçlü-Güçlü Olan'ın 20 üçüncü 19 gücü (yani Barbelo Aeon) onu (Üç-Kudretli Olan) düşündüğünde, 21 bana dedi ki, "Sessiz ol 22 yoksa bilip kaçarsın ve önüme gelirsın. Ama 24 bil ki bu Bir 25 [sessiz] ve anlamaya odaklanın (novhma). 26 Çünkü [güç hâlâ] beni 28'e [Aeon'a], yani Barbelo'ya, 29 erkek [Bakire]'ye [rehber tutuyor]. 9 1 Bu nedenle 2. Bakire erkek oldu (nou'" olarak, Barbelo'nun Aeon'u), 3 çünkü erkekten (yani Görünmez Ruh'tan) ayrılmıştı. 4 Bilgi (gnw'si") sanki ona aitmiş gibi onun dışında duruyordu. 6 Ve var olan, arayandır. 7 O, 8 Üçlü Güçle Güçlendirilen'in konumu gibi konumlanmıştır. 9 O, [bu] iki [güçten] (Üç Kudretli Olan'ın ilk iki gücü) 10'unu geri çekti; 11, 12 Büyük Olan'ın (Görünmez Ruh) [dışında] var olduğu için, 13 [kendisinin, Kusursuz Olan'ın (Üç Kudretli Olan'ın)] üzerinde olduğunu [görerek] 14 sessiz olan, 15 bu susma [emirine] sahip olan 16. Onun bilgisi (gnw'si" ~ akıl) 17 ve hipostazı (uļpovstasi" ~ varoluş) 18 ve faaliyeti (ejnevrgeia ~ hayat) 19 Üçlü Kudretli Olan'ın gücünün (duvnamı", yani Barbelo) 20 ifade ettiği şeylerdir. Allogenes'te, Üçlü Kudretli Olan'ın Görünmezde var olan sınırsızlığın sınırlayıcısı olduğu söylenir. Ruh. Başlangıçta sınırsız bir varlık olarak, Üçlü Güçlendirilmiş Olan, öz-bilgiyi nesneleştirme eyleminde kendisini kaynağına geri döndüren bir işlemsel sınırsızlık olarak Görünmez Ruh'taki kaynağından ortaya çıkar; istikrarlı ve sınırlı hale gelir, öz bilgisi veya Görünmez Ruhun Zihni olan Barbelo olarak biçim ve tanım alır (XI 48,6-49,37). 7 XI 48 6 [Onlar için imkansız değildir] 7 bu şeylerden 8 eğer birleşirlerse (Protophanes'te), 9 çünkü 10 Bireylerin (Otojenlerde) mükemmelden daha yüksek olan Tüm 11 [yerinde bulunan] yere ulaşması imkansızdır. 12 Ve onlar (vahiyi) 13 sanki salt Varlığa ilişkin değil, [daha ziyade] Varlıktır 15 192 John D. Turner 7 Tercüme eder. "Geçici" (< bebek beziavw) yerine "sınırlayıcı" (<* bebek beziavw). Zamir öznelerinin ve nesnelerinin kesin öncüllerinin izini sürmede belirli bir belirsizlik vardır; Zost VIII 76,7-19; 78,10-81,20 ve Marsanes X'teki açıklamaları karşılaştırın. 8,18-9,28 ve ayrıca Ap. Yuhanna II 4,19-32: "19 Ve kendisini çevreleyen ışığında kendisine (kendisine) bakan tek kişi odur (Görünmez Ruh). 21 Bu, tüm çağları besleyen Canlı Suyun 22 kaynağıdır. Her yönden (yönde?) o, [Ruh'un] kaynağında 24 gördüğü suretine 23 [bakar] 23. Niyetini, kendisini çevreleyen 26 [saf] nurlu suyun kaynağı olan 25 nurlu [suya] yöneltir. Ve 27 [Ennoia'sı] aktif hale geldi ve 28, yani onun önünde [görünen] 29, onun ışığının [parıltısında] ortaya çıktı. Bu, 30 hepsinden önce var olan, 31 onun düşüncesinden [tecelli eden] ilk [güçtür], 32 yani, Her Şeyin Pronoia'sıdır."

--- SAYFA 208 ---

Onun (Üç-Kuvvetli Olan'ın) sağladığı Varoluşun gizliliği (çapraz başvuru Kalyptos) ile, 16 onu her şekilde [besler] 17, çünkü o kendini akıllı hale getirdiğinde var olacak olan bu 18'dir. Çünkü O, [Varlığın] bir [nedeni] 21 ve kaynağı olan, hatta [bir] 22 gayri maddi [madde ve bir] 23 sayısız [sayı ve bir] biçimsiz 24 [biçimsiz] ve bir [şekilsiz] 25 [şekil] ve [bir güçsüzlük] 26 [güç ve maddi olmayan bir madde] 27 [ve hareketsiz bir] 28 [harekettir. ve aktif olmayan bir 29 [faaliyettir, ancak o] 30 [bir] [anlaşmanın] sağlayıcısıdır 31 [ve] 32 tanrısallığın bir tanrısallığıdır. Ancak (bu tür bir Varlığı) aldıklarında, 34'ü ilkel Canlılığı ve 35'i bölünmez bir aktiviteyi, 36'sı ilkinin hipostazını (Üç-Güçlü Olan?), 37'si gerçekten var olanın 38'ini paylaşırlar. Şimdi ikinci bir aktivite [...] 2 [...] ancak, şu ki, [...] 3 [...] Erkek [...] 4 [...] 5 [...] ona 6 [Kutsallık] ve 7 iyilik bahşedilmiştir, çünkü o (Üç-Güçlü Olan) 8, 10 Görünmez Ruh'un (belirsiz) Sınırsızlığının (B) Sınırlayıcısı (D) 9 olarak anlaşılır. (IS) onda (D) [var olan], 11 o (B) [onu (D)]'nin [o (IS)]'e dönmesine neden olur 12 ki (B) onun (IS) içindekinin ne olduğunu bilsin 13 ve (IS)'in nasıl var olduğunu bilsin ve 15 ki (D) gerçekten var olanlar için bir (belirlilik) nedeni olarak 16 her şeyin kalıcılığını garanti edebilsin (Barbelo'da) Aeon). 18 Çünkü onun (D) aracılığıyla 19 onun (IS) bilgisi elde edildi, 20 çünkü o (D) onun (IS) ne olduğunu bilen kişidir 21. Ama onlar kendilerinin ötesinde hiçbir şey ortaya çıkarmadılar; 22, ne güç, ne rütbe, ne 24 zafer, ne de sonsuzluk, 25 çünkü onların hepsi 26 sonsuzdur. O, Canlılık ve Zihniyet ve Özselliktir. 28 Öyleyse: Esaslık 29 sürekli olarak 30 Canlılık ve Zihniyet'i içerir, 31 ve {Hayat vardır} 32 Canlılık 33 {Tözel Olmayan} ve 34 Zihniyet'i içerir; Zihniyet 35 Yaşamı ve Esaslığı içerir. 36 Ve üçü birdir, 37 bireysel olarak üç olmalarına rağmen. 8 Böylece Üçlü Kudretli Olan, Bilinmeyen Bir'in ve/veya Görünmez Ruh'un kendisini Varlık ve Akıl dünyasına açtığı gücüdür (duvnamı"). Üç kip veya aşamadan oluştuğu söylenir: "Olan" (petSoop veya ph ete pal pe, belki de Özsellığı [ojntovth"] veya Tözellığı tercüme eder) [oujsiovth"]), Canlılık ve Zihniyet (XI, 49,26-37). Benzer bir düşünce Zostrianos'ta da görülür (NHC VIII 16,2-18; 17,20-22; ve 66,14-75,11): Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 193 8 Krş. Proclus Elem. Theol., prop. 103 (Dodds): "Çünkü Varlıkta [için; o[n] Yaşam ve Akıl vardır ve Yaşamda Varlık [ei\nai] ve Akıl [noei'n] vardır ve Akılda Varlık [ei\nai] ve Yaşamak [zh'n] vardır."

--- SAYFA 209 ---

16 2 Sadece 3'ü düşüncede [yerleştirmekle kalmadılar], aynı zamanda 4'üne de [yer açtı], çünkü kendisi şu 5 şekilde [Oluyor]: 6 Varlığa bir [sınır] koydu, öyle ki 7 sonsuz ve biçimsiz olsun; 8 bunun yerine, 9 yeni bir varlık iken gerçekten sınırlandırılmıştı ki, 10 kendine ait [konut], 12 [Varlık] ile birlikte Varoluş, 13 onunla ayakta duran, onunla var olan, 14 onu çevreleyen, 14 her tarafta [ve onun gibi olan] 15 bir şey haline gelebilirsin. 16 [canlı sudan] 17 [...]'in [önceki] mevcut 18 [istikrarını] alabilmek için [çekti] 17 20 Ve 21'de [oluş, Hayat] [sınırsız] olur 22 [kendi Varlığını alabilmek için]. 66 14 Çünkü bunlar onun [birliğinin] 15 kuvvetidir: 16 Varlık, 17 Hayat ve 18 Kutluluk. 19 Varoluştaki o, 20 basit bir birlik olarak, 21 kendi [rasyonel ifadesi] ve türü olarak var olur. 22 Kim onu 23 bulursa 24 varlığa kavuşturur. [Ve] 25 Canlılık'ta yaşıyor [ve] 67 1 [oluyor; Kutlulukta] 2 3 [Zihniyete sahip olur]... 74 8 Ve [Varoluştaki] 9 onun Fikridir [ve] 10 [Varlıktır], her ikisi de [onun] Hayatı olan 11 faaliyete göre 12 ve nurlu entelektüel güç [olan] mükemmellik 13'e göre. [Ve] 15'i üçü birlikte duruyor, 16'sı birlikte hareket ediyor. 17 Her yerdedir ve 18 hiçbir yerde 19'u [güçlendirir] ve hepsini harekete geçirir. 20 Tarif edilemez, 21 isimlendirilemez olan - 22 kendisi tarafından [gerçekten] var olmuştur, 23 kendini 24 mükemmelliğinde dinlendirmektedir - 25 [herhangi bir] biçimde paylaşılmamıştır, 75 1 bu nedenle 2 onların (hepsi) [görünmezdir. O, 3'ü [kendisi için bir örnek almamış, ne de] 4, 5'in [mükemmel olanlar arasında bulunan] ve 6'nın [birleşmiş olanlarından] [hiçbir şey değildir. O, [tek] olandır 7 [Bütünlüğe ait olan]. Varoluştaki 8 Varlıktır; [Vitality] 9 <is> Yaşamda; 10 mükemmellik ve 11'de [Zihniyet] Kutsiyettir. Bu metamorfozun ardındaki mekanizma, -Varoluş, Özsellik veya Tözsellik olarak- hem kaynağı olan Görünmez Ruh ile hem de -Zihniyet olarak- kendi kendini nesneleştiren tezahürü Barbelo ile özdeş olan Üçlü Güç'tür. Üçlü-Güçlü Olan'ın başlangıç ve son aşamaları veya modları Görünmez Ruh ve Barbelo gibi hipostatik örneklemeye sahipken, ikisi arasındaki geçiş modunun (Canlılık) hipostatik durumu daha az açıktır. Zostrianos'ta Üç-Güçlü Olan çoğunlukla Görünmez Ruh'un bir yetisi gibi görünmektedir; Seth'in Üç Steli'nde, Barbelo Aeon'un önceden var olan yüce Bir içindeki prefigüratif varoluşunu temsil ediyor gibi görünüyor; Allogenes ve Marsanes ise onu, sanki medyan gücü olan Vitality'nin hipostatik örneklemesiymiş gibi, ikisi arasında ayrı, medyan bir yarı hipostaz olarak kavrama eğilimindedir. Aslına bakılırsa, son ikisi bazen Üçlü Güçlü Olan'ın üç gücünden ilkinin Görünmez Ruh ile birleştirir ve onun üzerinde görünüşe göre daha da aşkın Bir'i konumlandırırlar. 194 John D. Turner

--- SAYFA 210 ---

Şimdi, bu yayımları aşamalar dizisine en yakın kanıtlanmış paralellik, ilk kez W. Kroll tarafından basılan ve P. Hadot tarafından yeniden basılan ve Porphyry'ye tahsis edilen isimli Torino Parmenides Üzerine Parmenides Yorumu'nda bulunacaktır.9 Öyle görünüyor ki Parmenidesler üzerine bu anonim yorumcu, Parmenides'in ikinci hipotezinin "Tek-Varlık"ının, paradoksal olarak, mutlak olanla aynı zamanda sürekli ve sürekli olduğunu göstermek istiyordu. nitelenemez İlk hipotezlerden biri. Birinci Bir'in (e{n) mutlak, koşulsuz ve sonsuz varlığı (aujto; to; ei{nai) bir şekilde kaynağından geri döner ve ikinci bir Var olan Bir'e (e{n o{n) bahsedilir; bu sayede kendi belirli varlığını, birinci Bir'in aşkın belirsiz varlığına fikri olarak katılarak kazanır. Varlığın Bir'e katıldığı değil, Bir'in Varlığa katıldığı söylenmiştir. o{n], ilki Varlık [to; o{n], ama Bir'den gelen bir başkalık [e{terovth}], Bir'i bütün bu Bir-Varlık'a [to; e{n ei{nai]ye çevirdiği için. Çünkü ikinci düzeyde bir şekilde ortaya çıkma olgusuna, Bir-Varlık [to; e{n ei{nai] eklenir... Töz ve varlığın ötesinde olan Bir, ne varlık, ne töz, ne eylemdir, daha ziyade eylem ve eylemdir. kendisi saf bir eylemdir, öyle ki belirli varlıktan önce [ei{nai] olur; bu varlığa [ilk Bir'in ei{nai'si; bkz. Parmenides 137c-142a], Bir [scil. "kimdir", yani Parmenides 142b-144e'nin ikinci Bir'i] ondan reddedilen başka bir varlığa [ei{nai] sahiptir. Yüce Olan'ın, (106) belirli varlığa katılmaktır [to; o{n; cf. Parmenides 142B]'de] Varlık çifttir: biri belirli varlıktan önce var olur, diğer [o{n] ise mutlak varlık olan O{n]'u aşar. [ei{nai] ve ondan taşınan varlığın (ei{nai) bağlantılı olduğu başka bir Bir'in meydana geldiği katılım yoluyla belirli varlık fikri (Parm. 12.16-35 Hadot'ta). Yine yorumcu, analiz ettiği üç kiplik veya aşamayı ona atfederek bu ikinci "Tek-Varlık"ın kökenini açıklar. Varoluş, Yaşam ve Akıl üçlüsüne ayrılır. Aynı zamanda Üçlü Güçlü'nün en yüksek ve birincil aşaması veya kipi için de kullanılan varoluş terimi (u{parxi"). Philologie 48 (1892): 599-627; burada P. Hadot, Porphyre et Victorinus (2 cilt; Paris: Études augustiniennes, 1968), 2:61-113 baskısında alıntı yapılmıştır; bkz. aynı şekilde, "Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide," Revue des études grecques 74 (1961): 410-38.

--- SAYFA 211 ---

Allogenes ve Zostrianos'ta bir, Bir'in mutlak sonsuz varlığına (aujto; to; ei\nai) atıfta bulunmak anlamına gelir; bu, şimdi ilahi Akıl olarak tanımlanan ikinci Bir'e uygun türetilmiş belirli varlığın (to; o[n] ijdeva'sıdır. Kendi başına kendi fikri olarak ele alındığında o -bu güç ya da onun tarif edilemezliğini ve kavranamazlığını belirtmek için kullanılabilecek herhangi bir terim [yani potansiyel Akıl hala Bir'le özdeştir]- tek ve basittir. Ancak varoluş (u{parxi"}, hayat (zwhv) ve düşünce (novhsi") açısından ne tek ne de basittir. Varlık (u(parxi") açısından düşünmek de düşünülme'dir. Ancak Akıl, kendini görmek için akledilirlik mertebesine yükseltmek üzere varoluşu kavramak için [terk ettiğinde], kavramak hayattır. Bu nedenle düşünme hayata göre belirsizdir. Ve hepsi faaliyetlerdir (ejnergeivai) öyle ki varlık açısından etkinlik statiktir; akıllaştırma açısından etkinlik kendine döner; yaşam açısından etkinlik varoluştan uzaklaşmak (Parm. 14.15-26 Hadot'ta). Burada Akıl, Bir'in mutlak varlığından üç aşamada ortaya çıkar; buna göre, Aklın her bir biçimi belirli bir aşamada üstün gelir. İlk olarak, Akıl, kendi fikrinde ikamet eden ve onunla özdeş, tamamen potansiyel Akıldır, Bir'in mutlak varlığıdır. Son olarak, Akıl olarak, asıl Aklın türetilmiş varlığı (to; o[n] ile, onun fikrinin hipostatik örneği, Bir'in mutlak varlığı olarak ikinci hipostaz ile özdeş hale gelmiştir. Aklın ilk ve son aşamaları arasındaki geçiş aşaması, aslında "belirsiz düşünme" veya Hayat olarak Akıl olan Aklın orta aşamasını oluşturur. Allogenes ve Marsanes'te, Üçlü Güçlendirilmiş Olan, ilk (Varoluş/Hipostaz) aşamasında Görünmez Ruh ile özdeştir, Görünmez Ruh ile süreksizdir ancak ikinci (Zihniyet/Bilgi) aşamasında Barbelo ile aynıdır ve orta, yayılım (Canlılık/Etkinlik) aşamasında eşzamanlı olarak süreklidir - ancak ayrı bir hipostaz olarak ayırt edilebilecek kadar süreksizdir - hem Görünmez Ruh ile hem de Görünmez Ruh ile süreksizdir. Ruh ve Barbelo.10 Adlandırmadaki küçük farklılıklara rağmen, Parmenides Yorumu'ndaki ve Platoncu Sethian incelemelerindeki üçlünün yapısal ve işlevsel benzerliği açıktır. Bununla birlikte, Yorum, tıpkı 196 John D. Turner 10 gibi, Başlangıç modu, kaynağı Bilinmeyen Görünmez Ruh ile özdeş olduğu bir dinlenme veya kalıcılık (monhv) aşaması olan Varoluş modudur. Yayılma (provodo) aşamasında, bir "gölge" veya yansıtılan görüntünün yayıldığı bir sınırsızlık olan Canlılık moduna ("Sonsuz Yaşam" olarak da tanımlanır, XI 66,33 olarak da tanımlanır) girer. Kaynağı olarak Görünmez Ruh'a ters dönmenin (ejpistrofhv) üçüncü aşamasında, bu "gölge" Zihinsellik aşamasına girer ve Barbelo-Aeon, yani kendini bilme olarak önemli bir gerçekliğe ulaşır. Görünmez Ruh'un (XI 49,18-21).

--- SAYFA 212 ---

Seth'in Üç Steli, üçlüyü Entelektüel'in (Barbelo) kendini konuşlandırmasının üç aşaması olarak anlarken, Zostrianos bunu (Üç-Güçlü) Görünmez Ruh'un üç yayılma aşaması olarak kavrama eğilimindedir ve Allogenes ve Marsanes, yüce Bilinmez Olan ile onun ayrı ayrı arasına yerleştirilen Üçlü-Güçlü Olan figüründe üçlüye bağımsız bir hipostatik statü verme eğilimindedir. Akıl, Barbelo'nun Aeon'u. Dolayısıyla Üçlü Güçlendirilmiş Olan, Görünmez Ruh'un aşkınlığını vurgulamaya hizmet eder, ancak aynı zamanda varlık zincirinde herhangi bir nihai boşluğu da önler. İşleri daha da karmaşık hale getirmek için, Allogenes doğrudan Bilinmeyen Olan'a veya Görünmez Ruh'a benzer ses çıkaran bir üçlü sıfat atfeder, ancak bunları nitelikler (u{parxi" veya ojtovth" veya oujsioth", zwovth", noovth") veya maddeler (o[n, zwhv, nou") yerine eylemler (yani, ei\nai, zh'n, noei'n) olarak nitelendirir: akıl, yaşam veya varoluş olmadan var olur, yaşar ve bilir (61,32-39).¹¹ Bu, eş anlamlılara göre sıralamanın klasik bir örneğidir.¹² 61 32 Şimdi o, 33 var olduğu sürece bir varlıktır, yani ya vardır ve olacaktır, 35 ya da {hareket eder} <yaşar> veya bilir, ancak Zihin olmadan {yaşar<eylemler> 37 veya Yaşam veya Varoluş 38 veya Yokluk, 39 anlaşılabilir bir şekilde. XI 66,30-34'te "Sonsuz Yaşam" olarak adlandırılan Barbelo'nun Aeon'unun, mükemmel Zihin Protofanlarını ve Kalyptos düzeyinde saf varlığın alanını (ta; o[ntw" o[nta) içermesi açısından Görünmez Ruh'un (51,8-32) "bilgisi" veya "ilk düşüncesi" olarak kabul edildiği akılda tutularak, paronymy, göreceli teknikler birleştirilebilir. Allogenes'in metafizik ontolojisi için ennadik bir yapıya ulaşmak için döngüsel permütasyon yoluyla baskınlık ve karşılıklı içerim (bkz. XI 49,26-38 ve yukarıda anılan Proclus Elem. Theol. prop. 103, s. 193 n. 8). Böylece Görünmez Ruh düzeyinde Varlık-Hayat-Zihin üçlüsü saf sonsuz belirsizlik (varlık, canlılık, varlık) olarak mevcuttur. düşünme); Üçlü düzeyde - Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 197 11 Kipti düzeltme gerektirir: FSoop de \nnou 33 laau \nqe eteFSoop: \h Je 34 FSoop auw eFnaSwpe 35 \h {eF\renergi} <eFw!nH> \h eFeime {eFo 36 !n\H} <eF\renergi> e!m\ntaF \nnounous: 37 oute ouw!n\H: oute ouHu 38 parcis: oute piat/Hupar 39 cis !H\ n ou!m!nt/at/taHos: (ayrıca bkz. 54,9-61,22) 12 Proclus (Parm. 1106.1-1108.19). Cousin), mastarların, sıfat-fiillerin ve nomina actionis'in ontolojik olarak -th" ifadesindeki soyut adlandırmalardan önce geldiği ve ontolojik olarak kendi ilgili isim isimlerinden önce geldiği bir paronymy tekniğinden bahseder; bu teknik sayesinde eylemlerin kendi maddi sonuçlarından önce geldiği gösterilebilir; En soyuttan en önemliye doğru şu terim dizisi bir örnek olabilir: novhma, noou'n, noovth", nou" (sanki hepsi nedensel noovw'dan türetilmiş gibi). Dolayısıyla Allogenes'te Bilinmeyen, o eylemden sorumlu veya somutlaştıran hiçbir önemli varlığı gerektirmeyen saf bir eylemdir.

--- SAYFA 213 ---

Güçlendirilmiş Bir, soyut mezhepsel niteliklerin (varoluş, canlılık, zihniyet) üçlüsü olarak ve Barbelo Aeon düzeyinde maddi gerçekliklerin üçlüsü olarak mevcuttur: varlık, yaşam ve zihin (Varlık olarak Kalyptos ve Zihin olarak Protophanes, her ne kadar yaşam bileşenine ayrı bir kimlik verilmemiş olsa da). Böylece Allogenes, kendisini üç aşamada dağıtan dinamik bir üçü bir arada ilkesini sunar; buradaki her aşama, diğer ikisini içerirken, ortaya çıkışının her aşamasında baskın olan üçlünün aşaması tarafından adlandırılır. Ekteki diyagramda italik yazılan terim, üç yöntemden birinin göreceli üstünlüğünü gösterir. Bilinmeyen Bir/Görünmez Ruh Vardır Yaşar Üçlü-Güçlü Bir/Sonsuz Yaşamı Bilir Varoluş Canlılık Zihniyet Barbelo/İlk Düşünce Varlık (Yaşam) Zihin Allogenes'te, P. Hadot'a göre¹³ Porfiri'nin -Keldani Kehanetleri temelinde- metafiziğinin başında yer alan ama anonimlikte eksik olan türden üstün bir enneadik yapı bulmak ilginçtir. mous Parmenides Yorumu, onun ortaya çıkmasını en çok bekleyebileceğimiz yer! 3. Platoncu Sethi İncelemelerin Platoncu Gelenekteki Konumu Platonlaştırıcı Sethi incelemeler içindeki kesin metinsel ilişkileri belirlemek zordur. Dört metin de Seth'in ilkel tarihine ilgi göstermez, ancak Yuhanna Apokrifonu'nun Irenaeus'un Barbeloite anlatımıyla örtüşen bölümünde bulunan ilahi dünyanın sakinleri için geleneksel terminolojiyi değiştirmeye devam ederler (Haer. 1.29) ve bu aynı zamanda Trimorfik Protennoia ve Mısır İncili'nde de bulunur: Allogenes ve Marsanes'te Görünmez Ruh vardır, Barbelo ve Autogenes'in Oğlu; Seth'in Üç Steli buna Geradamas ve Meirothea'yı ekler; Zostrianos buna Dört Işık'ı, Adamas'ı, Emmacha Seth'i, Sophia'yı, Archon'u ve Mısır İncili ile paylaştığı diğer birçok ismi ekler. Daha da açık bir şekilde, bu metinlerin hiçbirisi belirgin bir Hristiyan etkisi göstermemektedir. Dört Platonlaştırıcı Sethi incelemesi arasındaki metinlerarası ilişkilere gelince:¹⁴ 198 John D. Turner 13 Lydus Men'e dayanarak. 4.122.1-4: Qei'o" oJ th'" ejnnavdo" ajriqmo;" ejk triw'n triavdwn plhrouvmeno" kai; ta;" ajkrovthta" th'" qeologiva" kata; th;n Caldai>kh;n filosofivan w{" fhsin oJ Porfuvrio" ajposwvzwn. 14 Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur sınıflandırmasındaki "Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi" adlı makaleme bakın: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 22 Septembre, 1993 (ed. L. Painchaud ve A. Pasquier; Québec: Université Laval; Louvain: Peeters, 1995), 202-3, 209-10.

--- SAYFA 214 ---

Allogenes ve Zostrianos'un, muhtemelen Plotinus tarafından saldırıya uğrayan ve MS 244-269 döneminde Amelius ve Porphyry tarafından uzun uzun çürütülen "Zerdüşt, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes ve Messos ve diğer benzer şahsiyetlerin kıyametlerine" (Porphyry, Vita Plot. 16) dahil edileceği fark edildiğinde, geçici olarak Allogenes ve Zostrianos MS 225-270 civarında.16 Plotinus, antignostik incelemesinde (Enn. III 8; V 8; V 5 ve II 9, kronolojik olarak 30-33), gnostik düşünce eleştirisi yalnızca bu ikisinin ötesindeki malzemeleri de kapsasa da, kesinlikle bu risaleleri göz önünde bulundurur. The Setting of the Platonizing Treatises 199 15 Cf. Porfir Vit. Komplo. 16: "Onun zamanında ve çevresinde pek çok farklı Hristiyan, özellikle de eski felsefeden yararlanan (ya da: terk eden) mezhepçiler, Adelphios ve Aquilinos okullarından adamlar vardı; bunlar Libyalı İskender, Philocomos, Demonstratos ve Lydos'un (ya da: Lidyalı Demonstratos'un) birçok eserine sahipti ve Zerdüşt, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes ve Messos ve diğer halkların vahiylerini ürettiler. tür..." Bkz. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum (TUGAL 20; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901); C. Elsas, Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins (Berlin ve New York: de Gruyter, 1975), her ikisi de Allogenes'ten, Seth'in Üç Stelinden, Zostrianos'tan ve Marsanes'ten yararlanmamaktadır. Daha yakın zamanlarda bkz. J. H. Sieber, "An Introduction to the Tractate Zostrianos," NovT 15 (1972): 233-40; aynı zamanda, Nag Hammadi Codex VIII'de Zostrianos'a (NHC VIII,1) "Giriş" (ed. J. H. Sieber; NHS 31; Leiden: Brill, 1991), 19-25; M. Tardieu, "Les trois stèles de Seth," Revue des Sciences Philosophiques et Religieuses 57 (1973): 545-75; J. M. Robinson, "Seth'in Üç Steli ve Plotinus'un Gnostikleri", Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, 20-25 Ağustos 1973 (ed. G. Widengren; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1977), 132-42; A. H. Armstrong, "Gnosis and Greek Philosophy", Gnosis: Festschrift für Hans Jonas (ed. B. Aland; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 87-124; B. Pearson, "The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition", Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, 373-84; aynı zamanda, "Gnostisizm ve Platonizm: Marsanlara Özel Referansla (NHC 10,1)," HTR 77 (1984): 55-73 [repr. Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı'nda (SAC; Minneapolis: Fortress, 1990), 148-64]; aynı şekilde, Nag Hammadi Kodeksleri IX ve X'ta Marsanes'e (NHC X) "Giriş" (NHS 15; Leiden: Brill, 1981), 244-50; J. D. Turner, "Aydınlanmaya Giden Gnostik Üç Katlı Yol: Zihnün Yükselişi ve Bilgeliğin İnişi", NovT 22 (1980): 324-351; aynı zamanda, "Sethian Gnostisizm: Bir Edebiyat Tarihi", Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık (ed. C.W. Hedrick ve R. Hodgson; Peabody, Mass: Hendrickson, 1986), 55-86; aynı zamanda, "Gnostisizm ve Platonculuk: Nag Hammadi'den Platonlaştırıcı Sethian Metinlerin Daha Sonra Platoncu Edebiyatla İlişkileri", Neoplatonism and Gnosticism'de (ed. R. T. Wallis ve J. Bregman; Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992), 424-59; idem, "Text, Translation and Notes" ve A. Wire, "Introduction" to Allogenes in Nag Hammadi Codices XI, XII ve XIII (ed. C.W. Hedrick; NHS 28; Leiden: Brill, 1990). 16 Porphyry, Zostrianos'un sahte ve yeni bir eser olduğunu kesinlikle kabul etti; Allogenes aynı zamanda Seth'in çeşitli eserleri arasında adı altında yer alacaktır.

Epiphanius'un MS 375 civarında bahsettiği allojenler (Pan. 39.5.1; 40.2.2).

--- SAYFA 215 ---

Diğer Platonlaştırıcı Sethian incelemelerine gelince, Seth'in Üç Stelinin tarihi belirsiz görünürken, Marsanes'in Allogenes ve Zostrianos'tan biraz sonra geldiği görülmektedir.¹⁸ . . . Zostrianos'un Allogenes'e göre kronolojik önceliği iki temel temelde tartışılabilir: 1) Geleneksel Seth vaftiz kaygılarını açığa vurur ve bu nedenle daha önceki Seth materyallerine daha fazla yakınlığı korur ve 2) Allogenes ve Zostrianos'un Platonik'ten ilham alan içeriğinin Plotinus'un üçüncü yüzyılın başlarında Roma'daki seminerlerinin üyeleri arasında düşmanca karşılanması (Porphyry, Vita Plotini 16) daha fazla görülmektedir. Allogenes'ten ziyade Zostrianos'a yöneldi. Bu grubun diğer üç eserinden farklı olarak Zostrianos, antignostik Gross-Schrift'in sonlarına doğru Plotinus tarafından eleştiri ve alay konusu olarak seçilen bir dizi spesifik özelliği içerir (Enn. II, 9 [33]): Sophia'nın "düşüşünün" hikayesi; pek çok glossalalia örneği; adlarının büyümlü bir anlamı varmış gibi görünen çok sayıda ilahi varlığın sık sık listelenmesi; ve Görünmez Ruh, Üçlü-Güçlü Olan ve Antitypoi, Paroikeseis, Metanoiai ve Ge Aerodios gibi üçlü Barbelo-Aeon'un terimlerine ek olarak gerçeklik düzeylerini ifade eden çeşitli teknik terimler. Bu tür özellikler Plotinus'un kendisi tarafından eleştirildiğine ve Zostrianos'un geç ve sahte karakteri Porphyry tarafından işaret edildiğine ve Amelius aynı eserin 40 ciltlik bir reddiyesini yazdığına göre, bu özelliklerden yoksun olan Allogenes'in, ontolojinin daha net, daha doğru ve teknik bir açıklaması sayesinde Plotinus çevresi tarafından daha kabul edilebilir olacak olan Zostrianos'un geliştirilmiş bir versiyonu olarak yazıldığı düşünülebilir. Zostrianos'un sakıncalı aşırılıklarından kurtulmuş olması için temel vizyoner yükseliş.¹⁹ 200 John D. Turner 17 Bu, R. Harder tarafından tanınan Großschrift'tir, "Ein neue Schrift Plotins," Hermes 71 (1936): 1-10, repr. Kleine Schriften'de (ed. W. Marg; Münih, 1960), 257-74. R. T. Wallis'in yayınlanmamış makalesi, "Plotinus and the Gnostics: The Nag Hammadi Texts" (23 s.; benim tarafımdan "Gnosticism and Platonism", 455-56'da özetlenmiştir), Zostrianos ile Plotinus'un itiraz ettiği gnostikler arasındaki ilişkinin kapsamlı bir kanıtını sunar. 18 B. A. Pearson ("Giriş", 229-50), Bruce Codex'in İsimli metninde (235.13-23 Schmidt ve MacDermot) Nicotheos (ve Epiphanius'un Archontics hakkındaki açıklamasında Marsianos, Pan. 40.7.6) ile bağlantılı olarak bahsedilen Marsanes isminin, yazarının Suriye geçmişini yansıttığını ve Marsanes'i M.Ö. üçüncü yüzyılın başı. Ancak aynı dönemde Iamblichus'un noetik üçlünün başında yer alan Plotinusçu Bir'in bile ötesinde tarif edilemez bir Bir'i öne sürmesi gibi, Görünmez Ruh'un bile üzerinde bilinmeyen bir Sessiz Olan'ı öne sürmesi nedeniyle onu üçüncü yüzyılın son çeyreğine tarihlendiği iddia edilebilir (apud Damascius Princ. 1.86.3-6; 101.14-15; 103.6-10). Ruelle). 19 R. Majercik, özellikle "büyük Porfir'in öğretilerine" uymak ve böylece Roma entelektüel çevrelerinde entelektüel güvenilirlik kazanmak için benzer bir revizyon önermektedir; aşağıya bakın.

--- SAYFA 216 ---

Bu isimler altındaki belgelerin Plotinus'un çevresinde okunmuş olması, bunların, Porphyry'nin MS 263'ten 268'e kadar Roma'da Plotinus'la altı yıllık kalışı sırasında Plotinus ve diğerleri tarafından ortaya atılan çürütmelerden daha önce üretildiğini düşündürmektedir. Pek çok özelliği Plotinus'un gnostiklere yönelik eleştirisinde yankılanan Zostrianos'un durumunda, bu neredeyse kesin görünmektedir. Plotinus'un çevresi, gnostikleri çürütürken bu Kıpti belgesinin daha eski bir Yunanca versiyonunu göz önünde bulundurmuştu ve Porphyry'nin geç ve sahte olarak gördüğü ve Amelius'un buna karşı kırk kitaplık bir çürütme oluşturduğu bu incelemeydi. Elbette hem Allogenes hem de Zostrianos yalnızca Kıpti tercümesiyle günümüze ulaştığından ve her biri redaksiyon ve edebi bağımlılığın izlerini taşıdığından, Plotinus ve çevresinin elinde bulunan bu incelemelerin kesin versiyonundan emin olmak mümkün değildir. Zostrianos'un Plotinus öncesi olduğunu ya da en azından onun antignostik Großschrift'inden önce olduğunu varsayarsak, o zaman -Plotinus'un bazı erken dönem doktrinleri bir yana- Zostrianos'un felsefi kavramsallığının en olası kaynaklarının, Nicomachus ve Theon'un Neopythagorasçı teknik aritmetik incelemeleri gibi Plotinus öncesi kaynaklarda bulunması beklenebilir. Albinus/Alcinoos ve Moderatus, Numenius, Amelius, Cronius ve Keldani Kehanetlerinin teolojik doksografileri; bunlar Zostrianos'tan daha parçalı olmasa da eşit derecede parçalıdır. Ve eğer Plotinus öncesi olduğu ve Porphyry tarafından yazılmadığı ortaya çıkarsa, anonim Parmenides Yorumu'nun da çok muhtemel bir kaynak olarak değerlendirilmesi gerekecektir.

4. Post-Porphyryen Olarak Platonlaştırıcı Sethi İncelemeleri: Abramowski ve Majercik Allogenes'in 1990 basımı *Princeps*'ini tamamlamamdan sonraki yirmi yılda, hem Allogenes'i hem de Zostrianos'u Plotinus öncesi eserler olarak değerlendirdim. Ancak 1983'te Luise Abramowski ve 1990'da Ruth Majercik bu erken tarihlendirmeyi sorgulamışlardır. 21 1993'te Majercik'in bu incelemeler için Porfir sonrası tarih tezini ele almaya çalıştım: *The Setting of the Platonizing Treatises* 201 20 Özellikle, Sophia'nın türev ve yabancı olduğu fikri (Zost. NHC VIII 9,65-11, 9; bkz. Enn. 5.8 [31].5), ya da Ruh ya da Sophia'nın reddedilip insan bedenlerine takıldığı ya da Sophia'nın karanlığı aydınlatığı ve bunun da görüntünün bir imgesini oluşturduğu (2.9 [33].10; bkz. Plotinus'un 3.9 [13]2'deki kendi versiyonu); faaliyetleri aeonik kopyalara (antitypoi), "tövbelere" ve "misafirliklere" (2.9 [33]6) veya "yabancı bir dünyaya" (2.9 [33]) yol açan bir tanrı fikri (2.9 [33].11; bkz. "atmosferik bölge", NHC VIII'in ge aerodios'u 5,10-29; 8,9-16; 12,4-21); Hipostazların gereksiz çoğalması; ve daha yüksek bir bilginin ikincil bilgi anlayışı (Enn. 2.9 [33].1; bkz. NHC VIII 82,1-13). 21 Bkz. L. Abramowski, "Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker," ZNW 74 (1983): 108-28; ve R. Majercik, "Gnostisizm ve Neoplatonizmde Varlık-Hayat-Zihin Üçlüsü", CQ 42 (1992): 475-88.

--- SAYFA 217 ---

R. Majercik kısa bir süre önce bu incelemelerin Plotinus'tan önceye ait olmadığını ve onunla çağdaş olmadığını şu gerekçelerle ileri sürmüştür: Bunlarda kullanılan üçlü gruplamalar Plotinus'a özgü olmayan açık ve sabit bir biçime sahiptir; Varoluş-Canlılık-Zihniyet üçlüsünün ilk üyesi için u{parxi" teriminin teknik kullanımlarının (Varlık-Hayat-Zihin terminolojisini kullanan) Plotinus için özel bir önemi yoktur ve bu üçlülerin çeşitli düzeylerdeki isimlendirilmesi, aynı şekilde Plotinus'un karakteristik olmayan bir paronymi yöntemini ve hakimiyet öğretisini ve döngüsel imaları yansıtır. Bunun yerine, [Majercik burada şu bakış açısını paylaşır: L. Abramowski, tüm bu özelliklerin Plotinus'un öğrencisi Porphyry'de bulunduğunu, onun Keldani Kehanetleri hakkındaki kayıp yorumu (ve belki de P. Hadot tarafından kendisine atfedilen isimsiz Parmenides yorumu) yalnızca Seth incelemelerine değil, aynı zamanda Hristiyan Neo-Platonistler Victorinus ve Synesius'a da aracılık eden Yunan kaynağı olması gerektiğini söylüyor.²² Bu tür değerlendirmelerin ışığında, bu Platoncu Sethi incelemeleri Plotinus tarafından bilinen metinlerin aynılarıydı ancak bunun yerine Porphyry ve Amelius'un saldırılarının ardından daha önceki çalışmaların revizyonları vardı (Vit. Konu. 16): "Roma'daki Gnostikler - bu eleştirinin ışığında [Vit. 16'da bahsedilen gnostik vahiylerin. Komplo. 16] - büyük Porphyry'nin öğretilerine daha yakından uymak için vahiylerini revize ettiler (ya da yeni vahiyler ürettirler) - Roma felsefi çevrelerinde entelektüel güvenilirlik kazanmanın politik bir yolu." Gnostikler Porphyry'ye güvenirler ve Allogenes, Seth'in Üç Stel'i ve Zostrianos'un mevcut biçimi için son nokta en az MS 268'dir (Plotinus'un yaklaşık ölüm yılı) ve daha da makul olanı, Nag Hammadi kütüphanesinin muhtemelen 350 dolaylarında Mısır çölünde dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde gömülmüş olmasıdır. Ancak 1993'te öne sürdüğüm gibi durumun böyle olması gerekmez: Bununla birlikte, karşılıklı etki ve üstünlük ilkesi Plotinus'ta (örn., Enn. V.8.4.7-24), Numenius'ta (frg. 41 des Places) ve belki de Keldani Kehanetlerinde (frg. 21, 27) açıkça mevcuttur ve Victorinus'un Porphyry'ye bağımlı olduğu anlamına gelmez. Porphyry, triduvnamo" veya ojnrovth" (ikisi de Porphyry'nin mevcut eserlerinde geçmez), u{parxi" (Plutarkhos, Philo, Alexander of Aphrodisias ve Porphyry'de de görülür), oujsiovth" (aynı zamanda daha önce Albinus/Alcinous, Didask. X.3.7), zwovth" ve noovth" terimlerinin nihai kaynağıdır. Bu fikirlerin nihai kaynağı muhtemelen belirli bir birey olarak tanımlanamaz, ancak büyük olasılıkla Plotinus'un MS 244-269'da Roma'daki çevresi içindeki felsefi alışverişte atıfta bulunulan Orta Platoncu kaynaklardan kaynaklanmaktadır; bunlar yalnızca Plotinus'u değil, 202 John D. Turner 22 "Nag Hammadi'den Sethian Gnostik İncelemelerinin Tipolojileri", 205-6.

--- SAYFA 218 ---

Porphyry ve Amelius, ama aynı zamanda büyük olasılıkla bu aynı Platoncu Sethi incelemelerinin savunucuları.²³ 5. Platonlaştırıcı Sethi İncelemeleri Orta Platoncudur: Corrigan contra Majercik Çok daha kapsamlı bir şekilde, Kevin Corrigan'ın "Parmenides Üzerine Anonim Torino Şerhi ve Orta Platonculukta Öz ve Varoluş Arasındaki Ayrım, Plotinus'un Çevresi, ve Sethian Gnostik Metinleri" (burada "Anonim Turin Yorumu" olarak anılmıştır; bu makalenin bu ciltteki gözden geçirilmiş versiyonu, "Platonizm ve Gnostisizm. Parmenides Üzerine Anonim Yorum: Orta veya Neo-Platonculuk?" burada "Platonizm ve Gnostisizm" olarak anılmıştır), Zostrianos ve Allogenes'in sadece Porphyry'den değil aynı zamanda Plotinus'tan da önce geldiğini savunur: onların metafiziği Orta Platoncudur. Majercik'in Allogenes ve Zostrianos için Porfir sonrası tarih tezine yanıt olarak Corrigan şunu gözlemliyor ("Platonizm ve Gnostisizm," Ek IV: "Gnostik Üçlülerin Öncesi Plotinian Karakteri", 168-69; ana makaledeki krş. 156): Açık gnostik üçlüler çok daha makul bir şekilde Plotinos öncesi Platoncudur. Keldani geleneğinde, örneğin Amelius'un Neopisagorcu tarzda geliştirdiği türden ayrıntılar. İkincisi, tüm olumlu kanıtlar, yukarıda tartıştığımız gibi, u{parxi"-duvnamı"-nou" üçlüsünün bazı varyantlarının Plotinus öncesi kökenine işaret etmektedir. Üçüncüsü, ojnrovth"-zwovth"-novth" üçlüsüne yol açıyor gibi görünen paronymler yöntemi kesinlikle Orta Platonculukta da tanındıktır. Aujrovth" ve ejterovth", Sextus Empiricus'un (Math. 2.248-84) "Pisagorcu" düşüncesinde tasdik edilmiştir ve Albinus'ta (Did. 10.164) Tanrı ile ilgili bir bölümde, bir sıfat sıfatları üçlüsü (aujtotelhv"-aujtotelhv"-pantelhv") ve ardından beş önemli sıfat ortaya çıkar: ilahiyat (qeiovth"), önemlilik (oujsiovth"), Doğruluk (ajlhvqeia), Simetri (summetriva), İyi (ajgaqovv). Qeiovth" ve oujsiovth" de Corp. herm'de görülür. Dolayısıyla paronimlerin yöntemi de açıkça Orta Platoncudur ve kabul edildiği üzere ilkel bir versiyonu olan baskınlık ve ima ilkeleri de öyledir. Didaskalikos'un hemen ardından gelen pasajda şunu görüyoruz: Birincil tanrı İyidir çünkü her şeye kapasitelerine göre yarar sağlar, kendi doğası gereği mükemmel ve ölçülebilir olduğu sürece Güzeldir ve Hakikat çünkü o hakikatin kökenidir (164.32-40). baskınlık ilkesinin yanı sıra daha sonraki üçlü şemaların ilkel versiyonları

--- SAYFA 219 ---

Şunu gözlemleyerek, "Bu Gnostik yazılar, doğası gereği veya (belki daha iyisi) açıkça felsefi olmasalardı (ve belki de Sethian Gnostik incelemelerini kronolojik sıralarına göre tarihlendirebilseydik, daha da fazla böyle olma eğilimi sergiliyor olsalardı) Porphyry'nin iddia ettiği bariz tepkiye neden olmazdı ve Platon'u bazı farklı Platoncu yaklaşımlarla yorumladıklarına dair Plotinus'a açıkça tiksindirici olan güçlü bir iddiada bulunmazlardı." moda" ("Anonim Turin Yorumu," 30), Corrigan şu sonuca varıyor: Elimizdeki metinler (1) büyük olasılıkla Plotinus, Amelius ve Porphyry'nin gerçekte okudukları metinlerdir ve (2) Plotinus okulunda da mevcut olan ve okunan Parmenides üzerine daha önceki veya çağdaş bazı Platonik yorumlara bağımlıdır (Corrigan, "Platonizm ve Gnostisizm," 155) Öte yandan Corrigan, Platonlaştırıcı Sethian incelemelerinin anonim Yorum'a bağlı olduğu konusunda Majercik ile aynı fikirdedir: tüm olumlu kanıtlara dayanarak, (1) Yorumun Porphyry tarafından yazılmış olamayacağını ve Plotinus'tan daha eski olması gerektiğini, (2) Porphyry'nin Life'da atıfta bulunduğu Nag Hammadi kütüphanesindeki 'Seth' Gnostik metinlerinin olduğunu varsaymak en makul olanıdır. Plotinus'un (Vit. Plot.) 16. bölümü, Yorum'a bağlıdır, (3) bu metinlerin bazı versiyonları (ve zorunlu olarak felsefi bir versiyonu) Amelius'un kırk ciltlik reddine konu olmuştur (Porphyry'nin bize Plotinus'un Hayatı'nda söylediği gibi) ve (4) Plotinus, Großschrift'in dört eserinde genel olarak ve ayrıca muhtemelen kısmen gnostik doktrine "cevap verir", gnostik metinlerin bazı versiyonlarına. Bu nedenle Yorumu Orta Platonik (Neopisagor menşeli) yapıyorum, Seth'in gnostik metinlerini Yorum'dan sonra koyuyorum ve Großschrift'i ve sonraki incelemeleri, bir dereceye kadar gnostik ve diğer zorluklara ve sorunlara yanıt olarak yenilikçi felsefi çözümler geliştirerek Ennead'lere yerleştiriyorum. (Corrigan, "Platonism and Gnosticism", 142-44) Bunun yerine, Yorum, Neopythagorasçı yorum geleneğinde "muhtemelen 204 John D. Turner Amelius (apud Proclus In Tim. 1.361.26-362.9; 1.398.15ff.), Albinus, Moderatus, İzmirli Theon (Açıklama 37.15-18 Hiller; Gerasalı Nicomachus (Arith. Giriş. 2.8, s. 88, 9-10 Hoche), Keldani Kahinler (frgs. 27, 26, 28, 29, 31; bkz. frgs. 12, 23), Numenius, Stoacılar ve özellikle Philo (Abr. 11.52-53; bkz. Hadot, "Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin", Les Ressources de Plotin'de [Entretiens sur l'antiquité classique 5; Vandoeuvres-Cenevre: Fondation Hardt, 1960], 126-28), "bunlar birbiriyle bağlantılıdır - daha sonra söylendiğine göre tanıklık - Keldani Kehanetlerindeki üçlülere ve enneadic yorumlarına" (Corrigan, "Platonism and Gnosticism", 169-70).

--- SAYFA 220 ---

Numenius ve Cronius" ve Set'in gnostik metinleri "bir şekilde" Großschrift'ten önce gelir ve Yorum'a dayanır (Corrigan, "Platonism and Gnosticism", 161; bkz. Ek IV: "Gnostik Üçlülerin Plotinus Öncesi Karakteri").25 Diziye tanımlamak için Yorum ve Sethian incelemeleri tarafından kullanılan az çok seri listelemenin aksine Zekanın karmaşık oluşumundaki aşamaların veya anların belirlenmesinde, "Plotinus şemalarla değil, hipostazın karmaşıklığını ifade eden tek bir düşünce modeli aracılığıyla üretken süreç ile bir hipostazın dinamik doğası arasındaki bağlantıyla ilgilenir" (Corrigan, "Platonizm ve Gnostisizm", 157). Parmenides Yorumu Anonim ve Orta Platonik: Corrigan contra. Hadot 1980'den bu yana, Platonlaştırıcı incelemelerle ilgili tüm tartışmalar, Hadot'un doğru bir şekilde Porphyry'ye atfettiği varsayımıyla, Varoluş-Hayat-Akıl üçlüsünün anonim Parmenides Yorumunda ortaya çıkışına atıfta bulunmuştur. Şimdi, 1995'te, Platoncu Seth'in incelemelerinin ilk üç yüzyılın Platonculuğu yelpazesi içindeki göreceli konumu sorununa, ancak Hadot'un temel konumuna ilişkin yeni bir bakış açısıyla dönüyoruz. Majercik ve Abramowski'nin görüşleri P. Hadot'nun Porphyry'ye hem Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünü hem de bu üçlünün bulunduğu Parmenides Yorumunu atfetmesine bağlı olduğundan Corrigan, yazısının ilk bölümünü Hadot'nun tezinin temel dayanaklarının incelenmesine, yani Yorumun Plotinus'un Bir ve Akıl öğretisini varsaydığına ayırır. Plotinus'un Parmenides'e ilişkin çığır açan teolojik yorumunu varsayar, ancak bu, Plotinus'un görüşlerinin çok ötesine geçecek şekildedir; bu nedenle Yorum, MS 270 ile beşinci yüzyılın ilk yarısı arasında üretildi; bu dönemde yazar olarak kabul edilebilecek tek aday Porphyry idi (Corrigan'ı özetleyen "Platonculuk ve Gnostisizm"). Ek I: "Anonim Parmenides Şerhi ve Porfiri Üzerine Pierre Hadot'nun Tezleri": 1. Hadot'un, Yorumun zorunlu olarak Plotinus'un Bir öğretisini ve Plotinus'un Parmenides yorumunu varsaydığı iddiasına yanıt olarak Corrigan, Plotinus'un kendi tanıklığına göre, Bir ve Akıl doktrini de dahil olmak üzere hipostaz sisteminin diğer Orta Platoncularca da paylaşıldığına işaret eder. Tüm bu konu hakkında şimdi bkz. G. Bechtle, The Anonymous Commentary on Plato's "Parmenides" (Berner Reihe philosophischer Studien 22; Bern: Paul Haupt, 1999).

--- SAYFA 221 ---

206 John D. Turner 2. Hadot'un, Yorum'un Plotinus'un akıl doktrinini varsaydığı, ancak ilk hareketsiz kendi başına ayakta durma eyleminin ilkel birliğinden ortaya çıkan ve onunla orijinal bir özdeşlik oluşturan ikinci bir zeka eylemi türeterek bunun çok ötesine geçtiği yönündeki iddiasına karşı Corrigan, Yorum'daki tüm sözde yeniliklerin zaten Plotinus'ta bulunduğunu ve dikkate değer bir noktanın bulunduğunu öne sürer: Plotinus, Amelius ve isimsiz yorumcu arasındaki düşünce benzerliği, Platon'un Parmenides'indeki zor pasajların akıllıca okunması ihtiyacının gerektirdiği daha eski bir yorum geleneğinden kaynaklanmaktadır. Yorumcunun, İkincinin varlığı Birinci Olan olma fikrinden aldığı şeklindeki katılım doktrini, hem Syrianus hem de Proclus'un özellikle Porphyry'yi reddettiği, ancak Numenius, Cronius ve Amelius gibi daha önceki Plotinus öncesi Orta Platoncu ve Neopisagorcu düşünürlere atfettiği türden bir katılımdır. 3. Hadot'nun tahminine göre, biri anlaşılır nesneler üzerinde düşünen ve diğeri mutlak, aşkın, nesnesiz bir bilmeye meşgul olan iki akılla uğraştığımızı söyleyen Yorumdaki akıl teorisinin iki durumu, Orta Platoncu doktrinle (örneğin Keldani Kehanetleri, Numenius ve hatta Amelius) olduğu kadar Plotinus'un yazılarındaki erken dönem eğilimleriyle de çok daha karşılaştırılabilir. zeka ikiye ayrılır; "ayakta" ve "hareket halinde" zeka, örneğin 3.9 [13].1. 4. Yorumcunun, Hadot'nun açıkça Plotinus sonrası olarak nitelendirdiği Intellect'in "otopozisyon"unun dinamik sürecine ilişkin açıklaması, Plotinus'un "üretim mantığında seyahat eden özne"nin muğlaklıklarını yorumcuya benzer bir şekilde keşfetmesinde zaten mevcuttur; ancak yorumcu tarafından (ve buna Allogenes ve Zostri'nin yazarları tarafından da eklenebilir) kullanılan varlık-yaşam-düşünce üçlüsüne açıkça atıfta bulunulmamaktadır. anos). Aslına bakılırsa, Plotinus'un (Enn. 6.7 [38].13.16-21) (1) hareketsiz bir hareket, (2) bir statik özdeşlik anı ve (3) harekete ve ötekiliğe dayalı gelişen bir ikilik anından oluşan üç aşamalı süreci, Neopisagor'un geçit töreni ve dönüşüme ilişkin dilinde (örn. Moderatus) ve bir ikiliden bir ikili türetme geleneğinde büyük olasılıkla zaten formülseldir. monad (örneğin Nikomakhos, Theon). Corrigan'ın vardığı sonuç açıktır: Dolayısıyla Porphyry'nin anonim Yorum'un yazarı olduğuna inanmak için giderek daha az neden var. Bütün deliller, Şerh'teki öğretilerin Orta Platoncu düşünceyle ve ayrıca Ennead'lerdeki bazı önemli pasajlarla mükemmel bir şekilde uyumlu olduğunu ve bunların da daha önceki Orta Platoncu ve Neopisagorcu doktrinlerle ilişkili olduğunu göstermektedir. O halde buradaki ilk sonucum, Plotinus'un V, 1 (10)'daki sözlerini, öğretilerinin büyük çoğunluğunun kendisine ait olmadığına dair yeterli güvence olarak almamız gerektiğidir. Plotinus'ta gördüğümüz şey, felsefe yapmanın yeni bir yoludur (elbette Platon ve Aristoteles'in palaia philosophia'sıyla çok ilgili olan bir yoldur) ve felsefe konusunda bir terminus a quo oluşturmamıza izin verebilecek türden bir doksografi değildir.

--- SAYFA 222 ---

bu sorun. O halde açık kanıtlara daha fazla ağırlık verilmelidir: Yorum anonimdir ve içinde Orta Platoncu olamayacak hiçbir şey yoktur. Yorumun göze çarpan doktrinleri, Plotinus'la (kabaca) çağdaş görünen bazı Sethian Gnostik metinlerinde görülür. Bu nedenle, eğer aksi bir durum yoksa, Yorumun Plotinus öncesi olduğunu varsaymak daha mantıklı olacaktır. (Corrigan, "The Anonymous Turin Commentary", 24) 7. Plotinus'un Antignostik Großschrift'i Platonlaştırıcı Seth İncelemelerini Öngörmektedir Corrigan makalesinin 2. bölümünde şunu ileri sürmektedir ("Platonizm ve Gnostisizm", 156): (1) Set'in gnostik metinleri büyük ihtimalle anonim Yorumlara dayanmaktadır; (2) Orta Platonculuk ve Amelius'ta Timaeus'un yorumunun gizli sorunlarından biri, muhtemelen kısmen gnostik saldırılar ve Platon'un benimsenmesiyle tetiklenen, içinde Aristotelesçi düşüncenin Platon'un hizmetinde yorumlanmasının daha belirgin bir şekilde şekillenmeye başladığı prefigüratif anlaşılır bir biyolojinin gelişimiydi; (3) "Şerh'te ve daha az ölçüde Seth'in gnostik metinlerindeki varlık-öz ayrımlarında açıkça görülen bu eğilim, Plotinus'ta öz ve varoluş arasında yeni ve çok daha gelişmiş bir ayrıma yol açmıştır; (4) bu Plotinusçu ayrım ilk etapta (yani kronolojik olarak) bir bütün olarak Großschrift'le ilişkilendirilmelidir ve büyük olasılıkla (a) Yorumun üçlü ayrımının daha temel versiyonu ve (b) Seth gnostik metinlerinin daha çeşitli versiyonları; ve son olarak (5) Großschrift'in yapısındaki önemli unsurların, Seth gnostik metinlerindeki önemli motifleri, imgeleri ve fikirleri varsayması" (ancak tam olarak şu anda sahip olduğumuz biçimde olması gerekmez). 7.1. Sethian İncelemeleri Anonim Yorumla Bağlıdır Corrigan'ın, Allogenes ve Zostrianos'un "Platonik-Pisagorcu" "dönüşüm yoluyla hem kendisini hem de ilkesini bilen belirsiz bir hareket olarak ikinci Bir'in ortaya çıkışı" doktrininin Yorumla veya eşdeğerine bağımlılığına ilişkin iddiası, parçalar arasındaki çarpıcı - dolayısıyla tesadüfi olmayan - benzerliğe dayanmaktadır. Yorumun 12 ve 14'ü (yukarıda anılan, s. 195) ve Allogenes XI 48,6-49,37 ve Zost. 66,14-75,11 (yukarıda anılan, s. 192-94). Bana öyle geliyor ki bu paralellikler bu iddiayı kanıtlamak için açıkça yeterli. Michel Tardieu yakın zamanda Zostrianos'un Plotinus'un Roma seminerinde dağıtıldığını ve okunduğunu da ileri sürmüştür (Porphyry Vit. Plot. 16): "İçeriği Nag Hammadi Kodekslerindeki Kıpti versiyonundan bildiğimiz Zostrianos'un tamamı 263 yılında, Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 207 zamanında yazılmıştı.

--- SAYFA 223 ---

Gnostiklerin Plotinus Okulu'na gelişi."26 Üstelik, Marius Victorinus'un Arius'a Karşı adlı incelemesinin 1. kitabıyla kelimesi kelimesine negatif teolojik kaynağı paylaşıyor (VIII 64,13-66,11 = Ar. 1.49.9-40, yukarıda anılan, s. 184-85), ki bu da Parmenides'in Plotinus öncesi yorumuna benzer ancak onunla aynı değil. Dahası, Hadot'nun Porphyry'ye atfettiği anonim Parmenides yorumunun, hem Keldani Kehanetlerine²⁸ hem de Victorinus²⁹ ve Zostrianos'un³⁰ ortak teolojik kaynağına dayanan bir ifadeyi içerdiği görülmektedir; dolayısıyla bu ortak olumsuz teolojik kaynak, Anonim Yorum'dan bile önceye dayanmaktadır.³¹ Birlikte ele alındığında, bu 208 John D. Turner 26 M. Tardieu, "Recherches sur la formation" (s. 7-114); ve P. Hadot, "'Porphyre et Victorinus,' Questions et Hypotheses", Res Orientales 9 (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1996), 117-25, 112. 27, Parm. 9.1-4: "Diğerleri, O'nun kendisine ait olan her şeyi elinden aldığını iddia etseler de, yine de gücünün ve zekasının sadeliğinde birleştiğini kabul ederler" 28 Keldani Kehanetleri frg. 3: "Baba kendini çekip aldı ve entelektüel Gücüne kendi ateşini kapatmadı" (Majercik Ar. 1.50.10). Üç gücü içerir: Tam Varoluş, Yaşam ve Kutsanmışlık. 30 Es. VIII 66,14-20: "Çünkü bunlar onun [birliğinin: tam] Varlığının, Yaşamının ve Kutluluğunun [üçlü] güçleridir. Varlıkta basit bir birlik olarak var olur." 31 Tardieu, "Recherches sur la formation", 100-1: "Ainsi que le note Pierre Hadot (Porphyre et Victorinus, II, s. 91,2), la formül simplicitate unus qui sit tres potentias cōnienens [Ar. 50.10] Porphyre'e atfedilen Commentaire au Parménide'deki metin geri alındı, IX 4: ejn th/' ajplovthti aujtu' sunhwn'sqai. Sesli pasaj: "D'autres, bien qu'ils onaylayan qu'il (le Père) s'est lui-même dérobé à toutes les Chooses qui sont à Lui, concèdent néanmoins que sa puissance et son zeka sont co-unifiés dans sa simplicité" (IX 1-4, trad. Hadot, s.91). L'expression oipovnte", les Oracles Chaldaïques'i tasarlıyor, bu geleneğin ilk bölümü, atfedilen geleneğin ilk bölümü, ve Oracle 3,1'in bir alıntısı: o j yolu;r passen ejautovn. Bu geleneğin ikinci bölümü, duvnamivn te aujtw/' didovasi kai; nou'n ejn th/' ajplovthti sunhwn'sqai, l'auteur présumé du Commentaire, autrement dit Porphyre, n'utilise plus la terminologie mais celle de l'exposé (basitleştirilmiş terimlerle) ikinciye yorumlamak için vers du me oracle 3, connu par Psellos (= oracle 33 chez Pléthon, ed. Tambrun-Krasker, s. 4, 18 ve 147-150): oujd! ejn ejh/' dunavmei noera/' kleivsa" i[dion pu'r. Sonuç olarak, alıntı yapılan temaların seçtiği üç kişiden farklı olması güçtür: 1) Marius Victorinus ve Zostrien ile ortak bir şekilde ortaya çıkın, Esprit'in aynı şekilde tek başına çözüldüğünü onaylayın (50,9) puis énonce le contraire, à savoir que l'E-spirit, varoluş ve varoluşun üç puissancesini basitleştirerek birlikte birleştirir (50,10-11); 2) selon le fr. 3 des Oracles chaldaïques, pareillement, le

--- SAYFA 224 ---

faktörler (1) Parmenides hakkındaki teolojik açıklamaların ve lemmatik yorumların ikinci yüzyılın sonlarında mevcut olduğunu, (2) bunların Plotinus öncesi ve Orta Platoncu olduklarını (Tardieu Numenci yazarlığı öne sürerken Corrigan Cronius'u önerir), (3) bunlardan birinin Plotinus tarafından bilinen Zostrianos versiyonu tarafından kullanıldığını ve (4) Anonim Yorumun mutlaka Porphyry'ye atfedilmesinin gerekmediğini, ancak daha erken, Plotinus'tan önceye tarihleniyor. Corrigan'ın anonim Parmenides yorumunun Plotinos öncesi kökenine ilişkin argümanı ile birleştiğinde, Tardieu'nun anonim Parmenides Yorumunun hem Keldani Kehanetlerine hem de şu anda Victorinus ve Zostrianos'ta gömülü olan ortak kaynağa bağlı olabileceği yönündeki gözlemi, Yorumun Porphyry'ye ait olmadığını, Orta Platoncu Parmenides yorumunun bir ürünü olduğunu gerçekten güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. 7.2. Aristoteles'in Orta Platoncu Uyarlamaları: Albinus, Numenius, Amelius, Keldani Kehanetleri ve İlahi Akıl Albinus, Numenius ve Amelius, kendi deneyimimizi karakterize eden varlığın, yaşamın ve düşüncenin gerçekte nasıl olduğunu göstermek için Aristoteles'in kendi kendini düşünen bir akıl olarak Tanrı öğretisini Tanrı, fikirler ve demiurjik akıl arasındaki ilişkiye ilişkin Orta Platoncu düşüncenin hizmetine sunan üç filozoftur. aşkın düzlemde ebediyen gerçek bir akıl biçiminde önceden şekillendirilmiş olarak ifade edilmiştir (bkz. Corrigan, "Platonizm ve Gnostisizm", Ek IV: "Gnostik Üçlülerin Plotinus Öncesi Karakteri"). Bu düşünürlerde ilahi Aklın tefekkür, tefekkür ve demiurjik akıl olarak üçe bölünmesi Allogenes (NHC XI 51,12-37) ile karşılaştırılabilir; burada Kalyptos otantik varlıklarla, Protophanes ise bunları akıllandıran (novero"lovgo") ve tikellerin içinde ejpisthvmh ve tevcnh ile hareket eden akıl ile ilişkilendirilir. Doğanın kusurlarını belirli bir şekilde bilen ve bunlara göre hareket eden kişi olarak Autogenes; ve son olarak ilahi Üçlü Erkek, Père à la fois s'est dérobé (= reste seul) et n'enferme pas dans sa puissance le feu qui lui est propre, il ne reste donc pas seul et se déploie; 3) Porphyre, enfin, onaylamak, vec les Oracles, que l'Un se dérobe, ve, avec l'exposé, que sa puissance est la birleştiricilik ile. Bu üç olay, bir tarihle aynı zamana denk geliyor. Des lors, en effet, que l'Auteur du Commentaire au Parménide réunit dans la me exégèse deux formüleri, l'une appartenant aux Oracles Chaldaïques, l'autre à l'expose, bu iki belge, bu yazarın kaynakları, önceki dönem ve dönemler için donc sont comme textes fondateurs. 2. ve 3. sıralarda yazarın kimliğine dair inandırıcı olan bu bakış açısıyla, 1. ve 3. sıralarda bir yazarın kimliğinin hipotezi, aynı zamanda bir déjà vu gibi, isimlendirme nedeni olarak öngörülebilir bir zorluk d'Esprit (Pneuma), ifşa edilmek üzere Un-Père'e donnée."

--- SAYFA 225 ---

bu üçünün Görünmez Ruh ile bütünleşmesi veya korunması, "düşüncenin rasyonel ifadesi" (lovgo"boulhvsew"; Steles Seth, VII 120,28'de Barbelo için de kullanılan bir terim). XI 51 12 Tüm çağlarda olduğu gibi, 13 Barbelo-Aeon da mevcuttur, 14 aynı zamanda gerçekten var olan şeylerin türlerine ve biçimlerine 15, 16, 17 Kalyptos'un imgesine sahiptir. Ve 18 bunların 19'unu bilen akılla donatılmış, 21 imgesi gibi noetik, erkek 20 Protofanları taşır ve Bireylerin içinde 22 ya zanaatla ya beceriyle 24 ya da kısmi içgüdüyle hareket eder. 25 Bir görüntü gibi 26 ilahi Otojen ile donatılmıştır ve bunların 28'ini bilir, 29'u ayrı ayrı hareket eder ve 30'u ayrı ayrı hareket eder, 31 Doğadaki kusurları sürekli olarak düzeltir 32. Hepsinin Görünmez Ruh ile bütünleşmesi olarak 33 ilahi Üçlü Erkek 34 ile donatılmıştır; 36 o, düşüncenin rasyonel bir ifadesidir, 37 mükemmel Çocuktur. Her ne kadar paralellikler kesin olmasa da, burada Amelius'un üç zekasının birbirine kenetlenen ve birbirine bağımlı işlevleri hiyerarşisiyle belirli bir benzerlik vardır (Proclus In Tim. 1.306.1-14; 1.361.26-362.4; 1.398.16-26: o[nta-e[conta-orw'nta; boulhqe]"-o] logizovmeno"-o] paralabw'n; boulhvsei-ejpitavxei-metaceirhvsei) ve aralarında yüksek olanın alttakinin proscrhvsei'sini işlediği Numenius'un üç tanrısı.32 Dahası, Barbelo Aeon'un entelektüel düzeyleri için sadece Seth'in isimlendirmesi bile, Bir'deki kaynağından gelen ilahi akıl veya düşünce (Barbelo): İlk başta kaynağında gizlenen (Kalyptos), Barbelo/Zihin daha sonra ilk önce ortaya çıkar (Protophanes) ve kendi kendini üreten (Otogenes) bir varlık olarak somutlaştırılır. Corrigan ayrıca varlığın, yaşamın ve düşüncenin bu ön-figürasyonunun yalnızca Albinus, Numenius ve anonim Yorum'da (ve hatta belki de Amelius'ta) mevcut olmadığını, her ne kadar tam anlamıyla türetilmiş bir bağlam yalnızca Yorum'da mevcut olsa da, gözlemliyor. Bu önceden şekillendirici anlaşılır biyoloji, "akıl çiçeğinin" sonraki tüm gelenek için arketipsel bir rol oynadığı Keldani Kehanetlerinde de mevcuttur (ve zwhv teriminin kendisi olmasa da yaşam ve büyüme dili yeni bir anlaşılır anlam kazanır (Keldani Kehanetleri, frgs. 37; 39.4; 16; 17; 33; 68 Majercik). Hermetik ve gnostik sistemler ilahi bir prensibin rolünü üstlenirler (cf. Corp. herm. 1.9, 12; 13.9; De Myst. 267.4; Proclus: The Elements of Theology, 253 n. 3). 3.103.28-32: "İlk tanrı gerçekten var olan paradigma olarak işlev görür, ikincisi provscrhsi" yoluyla akıl [kata; to;n nou'n] olarak hareket eder ve üçüncüsü, yine ikincinin provscrhsi'si yoluyla üçüncüyle birlikte, tam anlamıyla konuşursak, tanrısal ve yansıtıcı [kata; to;n dianououvmenon] olarak hareket eder."

--- SAYFA 226 ---

Platonculuk", Anlaşılır Evrenin şekillendirici gücüne ve onun felsefi anlamına yeni bir ilgidir. Sonuç olarak, Aristotelesçi (ve Stoacı) düşünce açıkça daha büyük bir önem kazanmaya başlar. (Corrigan, "Platonism and Gnosticism", Ek V: "Numenius ve Amelius", 175) Corrigan, ayrıca orijinal makalesinin 2. bölümünde ("Anonim Turin Yorumu," 47-52), Şerh'te ve Seth'in gnostik metinlerindeki varoluş-öz ayrımlarında açıkça görülen, Aristotelesçi düşüncenin Platonik düşünceye uygulanmasına dayanan oluşturucu anlaşılır biyolojinin Plotinus'ta öz ve varoluş arasında yeni, daha gelişmiş bir ayrıma yol açtığını göstermeye çalıştı. (1) Plotinus'un, 6.7'deki [38] 18-23, 31-42'deki uzun tartışma boyunca, öz ve varoluş diyebileceğimiz şeyler (yani, bir yanda belirli varlık ya da töz, diğer yanda sınırsız varlık ya da sonsuz varoluş) arasında son derece gelişmiş ve incelikli bir ayrım yaptığı; (2) bu ayrımın, düşünmenin ne olduğunu ve tek bir güç ve etkinlik aracılığıyla nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalıştığı; yine de anlaşılır dünyanın çeşitliliğini oluşturan ve aynı zamanda tüm sonraki etkinliklerin ve gelişimsel potansiyellerin oluşturucu modeli olarak görünen tüm düşüncenin ötesindedir; (3) bu ayrıma Aristotelesçi düşüncenin son derece yaratıcı bir kullanımı yoluyla ulaşılır - örtülü olarak "enteleki" öğretisi (temel enteleki gelişiminin üç anı, duvnami"-e{xi"-ejnevrgeia); büyük olasılıkla kısmen Plotinus'un, Yorum'da, Keldani Kehanetlerinde (tanığa göre) ve özellikle bazı daha felsefi Sethi gnostik metinlerinde (5) bulunan öz ve varoluş arasındaki daha temel ayrım üzerine düşünmesiyle harekete geçmiştir; 6.7'deki öz-varlık ayrımının makul bir şekilde Plotinus'un Großschrift'teki gnostik eleştirisiyle ilişkili olduğu; (6) Plotinus'un analizlerinin gösterdiği incelik türü, meşru olarak Gnostisizmin ortaya koyduğu bazı önemli problemlerin bir yansıması olarak açıklanabilir; ve (7) bu, Platoncu gnostikler ile Platoncu Plotinusçu çevre arasındaki etkileşime önemli bir ışık tutmaktadır. Corrigan, Plotinus'taki bu yeni görüşün (doğrudan veya dolaylı olarak) Sethian gnostik metinlerindeki motiflerle (özellikle şeylerde farklılıkların nasıl ortaya çıktığı, belirli özelliklerin nasıl aşkın bir kaynağa sahip olduğu ve çeşitliliğin nasıl birlikten kaynaklandığı sorunu; örneğin, Zost. VIII 15-17 (aşağıda alıntılanmıştır, s. 222-23), Marsanes X 7-9 (yukarıda aktarılmıştır, s. 191-92) ve aynı zamanda kısır ve hiçbir şey üretmeyen, görünürde akıllı bireyler sorunu, Allogenes XI 49,21-25 (yukarıda anılan, s. 193) ve yine de bu metinlerde bulduğumuz her şeyin çok ötesine geçiyor.

--- SAYFA 227 ---

Corrigan, Platoncu düşüncedeki bu yeni Aristotelesçi-Platonik eğilimin izini sürerken, zwhv'nin rolü üzerine Yorum'u ve Ennead'lerin bazı pasajlarını karşılaştırır. Anonim Şerh'te, entelektüel üçlünün (yaşam) ikinci anında, akıl, tekrar anlaşılır nesneye gelip kendini görmek için varoluştan (u{parxi") düşünen özneye (eij" to; noou'n) geçtiğinde, düşünen özne hayattır, "bu yüzden hayata göre belirsizdir" (yukarıda anılan, s. 196), yani belirsiz bir ikilik. Enn'e göre. 2.4 [12].5.29-34, hareket ve ötekilik İlk'ten birlikte gelişti ve İlk'ten itibaren belirsizdi (ajovriston), ancak ona geri döndüklerinde tanımlanmıştı. Enn'e göre. 6.7 [38] 17 (aşağıda alıntılanmıştır, n. 33), aklın hayatı, çok yönlü ve sınırsız olarak Bir'den ışıldayan verenin izidir: "O, [blevpousa]'ya baktığı ölçüde [h\h] belirsizdi, ama görüldüğü kadarıyla" (blevyasa), Bir'de herhangi bir sınır ima etmeden kendi içinde sınırlı hale geldi. Yorumda bulunan daha basit seri temsil yerine sözel zaman ve görünüşlerin dikkatli kullanımıyla karmaşık zeka oluşumundaki aşamaları veya anları ayırt etmek, ayrıca yorumun Plotinus öncesi kökenini akla getirir. Yorumdaki üçlü şemalar nispeten basit ve özellikle Albinus'ta, Keldani Kehanetlerinde ve Neopisagorcularda açıkça görüldüğü gibi Orta Platoncu meşguliyetlerle ilişkiliyken, Set'in gnostik metinleri Corrigan'ın Amelius'ta keşfettiği gibi anların daha karmaşık bir bağlantısını ortaya koyar. Dahası, Seth'in gnostik metinlerindeki üçlülerin daha fazla çeşitliliği ve çoğalması, Corrigan'a, onların Orta Platoncu geleneğe yenilikçi bir şekilde sahip çıkmalarının Yorum'dan sonraya tarihlenmesi gerektiğini düşündürmektedir ("Platonizm ve Gnostisizm," 157). 8. Parmenides Yorumu, Zostrianos ve Allogenes'in Tarihsel Ortamına İlişkin Sonuçlar Corrigan'ın sonuçları sağlam olarak kabul edilirse, Orta Platoncu metafiziğin kavramsal alanı bir zamanlar inandığımızdan daha geniş ve daha çeşitlidir. Yalnızca tanrısal zekayı değil, aynı zamanda düşünceleri olarak Platoncu fikirleri de içeren üçlü ilahi akıl doktrini, duyulur dünyanın çokluğunun orijinal bir üniter prensipten türetildiği çeşitli Neopisagorcu yayılmacı şemalarla birleşmeye başlamıştır. Bu kombinasyonu ifade etmenin başlıca yolu, ilahi zekanın üniter kaynağından ortaya çıkışının kavramsal olarak farklı aşamalarını tanımlamaya çalışan çeşitli üçlü şemalardır. Keldani geleneğinde -açıkça Kahinler'de olmasa da- yer alan böyle bir üçlü şema, u{parxi"-duvnamı"-nou"" dizisiydi. Bu varlıkların bir dizi bağımsız ürün veya ürün olduğu fikrinden kaçınmak için, 212 John D. Turner'ın hakimiyet ilkeleri gibi kavramsal araçlar

--- SAYFA 228 ---

döngüsel permütasyon yoluyla karşılıklı içerim ve paronymler yöntemi, varlığın veya tözün saf eylemden nasıl türetildiğini veya alternatif olarak çoğulluktaki gerçekliğin katıksız birlik ve potansiyel varoluştan nasıl türetildiğini göstermek için tasarlandı. Bu gelişmeye katılan başlıca düşünürler Moderatus, Nicomachus, Theon, Numenius, Keldani Kehanetlerin yazarları, Albinus ve Amelius gibi kişilerdi. Corrigan, Platoncu Sethian incelemelerinin yayılmacı metafiziğinin ve üçlü şemalarının böyle bir arka plana göre yorumlanması gerektiğini savundu. Bu metinler arasında Zostrianos ve Allogenes büyük olasılıkla (en azından çekirdek olarak) Plotinus, Amelius ve Porphyry'nin gerçekte okuyup eleştirdiği metinlerdir. Bunlar sırasıyla, Plotinos okulunda da mevcut olan ve okunan Parmenides üzerine daha önceki veya çağdaş bazı Platoncu yorumlara, özellikle de Kroll ve Hadot tarafından yayınlanan anonim Torino Parmenides Üzerine Yorum'a dayanmaktadır. Pace Hadot ve (ben de dahil olmak üzere) onun eserini temel alan bilim adamları kuşağının yorumlarına göre, Yorumun Porphyry tarafından yazılmış olması muhtemel değildir ve mutlaka Plotinus'un Platon'a ilişkin felsefi analizini varsaymamaktadır. Seth'in Platonlaştırıcı metinleri, Plotinus sonrası ve hatta Porfir sonrası olmaktan ziyade, bunların içeriğini bilen ve "antignostik" Großschrift'te ve sonraki çalışmalarında onlarla ve onların savunucularıyla eleştirel bir diyalog kuran Plotinus ile çağdaş veya ondan biraz öncedir. Platonlaştırıcı Sethi incelemeleri, Großschrift'ten önce fakat Şerh'ten sonra yerleştirilmelidir; bunların şemaları (Varoluş-Hayat-Düşünce/Varlık-Canlılık-Zihniyet), Sethi incelemelerindeki daha fazla çeşitlilik ve sayıdaki üçlülere kıyasla nispeten basit Orta Platoncu yapılardır. Dahası, hem Şerh'te hem de Sethian incelemelerinde saf, koşulsuz varoluş ile kararlı varlık alanı arasında sürdürülen nispeten temel ayrım, Plotinus'u Großschrift'i ve sonraki çalışmalarını, Aristoteles'in düşünce analizinden türetilen bir "anlaşılır biyoloji" geliştirerek Timaeus'un anlaşılır ve duyulur alemler arasındaki ilişkiye ilişkin resmini açıklamaya yönelik çeşitli Orta Platoncu girişimlerin açıklığa kavuşturulması ve genişletilmesine ayırmaya sevk eder. duyulur dünyanın canlılığının ilahi akılda nasıl önceden şekillendiğini gösterir. Büyük oranda katıldığım bu sonuçlara ek olarak, bana öyle geliyor ki, Plotinus'un çevresinde okunan Platonlaştırıcı Sethian incelemeleri arasında kompozisyonun kronolojik önceliği Zostrianos'a aittir ve Plotinus ve meslektaşlarına yönelik çeşitli antignostik eleştirilerin birincil hedefi de Zostrianos'tur, ancak onların da en azından Allogenes'e erişimleri vardır. Buna karşılık, Allogenes, Großschrift'in sonuç bölümünde Plotinus'un öne çıkardığı spesifik sakıncalı özelliklerden oldukça uzak görünüyor (yukarıya bakınız, s. 196). Allogenes'in kısmen Zostrianos'un üçlü metafiziğinin revizyonu olarak yazılmış olması pekâlâ mümkündür. Allogenes tüm tartışmaları ortadan kaldırır Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 213

--- SAYFA 229 ---

Barbelo Aeon'un altındaki göksel aeonik seviyelerin. Görünmez Ruh'un üç katlı gücünün ortaya çıkışından Barbelo Aeon'unun üç aşamalı neslinin doktrini, Zostrianos aracılığıyla etrafa dağılmış olup, Youel'in 45-49. sayfalarındaki ilk vahiylerinde bir araya toplanmıştır. Allogenes, vizyoner yükselişi Barbelo Aeon'un Protophanes seviyesiyle sınırlamak yerine, Görünmez Ruh'un doğasında bulunan dinamik bir modalist süreçten yüce Bilinmeyen Bir ile Barbelo Aeon arasında ayrı olarak var olan, yarı-hipostatik bir varlığa yükseltilmiş gibi görünen Üçlü-Güçlü Olan'ın çeşitli seviyeleri aracılığıyla ek bir yükseliş tasvir eder. Yükseliş aşamalarını çok sayıda açığa vurucu (Authrounios, Ephesech ve Youel) tarafından uygulanan bir vaftiz dizisi olarak yorumlamak yerine Allogenes, yükselişi Barbelo Aeon boyunca yükselişten önce Youel tarafından verilen bir dizi talimat halinde yapılandırır. Allogenes, Yüce Bilinmeyen Bir'in "birincil ifşasını", Üçlü-Güçlü Olan'ın seviyeleri aracılığıyla Allogenes'in yükselişi bağlamına yerleştirerek, Keldani Kehanetleri'nin 1. parçasına ve Parmenides Yorumu'nun 2. parçasına (s. 91 verso) benzer bir öğrenilmiş cehalet tekniği aracılığıyla Zostrianos'taki Üçlü-Güçlü Görünmez Ruh'un negatif-teolojik açığa çıkışını tamamlar. Kısacası Allogenes, Zostrianos'un metafiziğini daha sıkı, daha sistematik bir çerçeve içinde yeniden yapılandırır, metafiziksel açıklamayı Barbelo Aeon'un entelektüel düzeylerinden yüce Görünmez Ruh'a kadar uzanan aşkın alanlarla sınırlandırır, Barbelo Aeon'un Görünmez Ruh'tan yayıldığı süreci daha açık bir şekilde ifade eder, vecd övgülerinin ve ilahi varlıkların listelerinin çoğunu atlar ve bütünü vaftiz bağlamı. Sophia ve Arhont'un rolünün göz ardı edilmesi ve çeşitli ruh türleri üzerine yapılan kapsamlı tartışma, dikkatin Phaedo ve Timaeus'un fiziksel ve psikolojik doktrininden Parmenides'in daha spesifik teolojik konularına doğru kaymasını gerektirir. Sonuç, kasıtlı olmasa da, Diotima'nın Sokrates'i Eros'un gizemlerine inisiyasyonu, Parmenides'teki Bir'e apofatik yaklaşımla desteklenen dikkate değer bir benzerliğe sahiptir. Bunun etkisi, Sethianizm'in temel ilahi varlıklarını ve onun vahyin otoritesine olan bağlılığını terk etmeden, Plotinus'un çevresinin eleştirel ilgilerine yönelik geliştirilmiş kabul edilebilirliğe sahip bir çalışma üretmektir. 9. Hayat: Öncü Bir Anlaşılabilir Biyoloji ve Gnostik Katkı Öyle görünüyor ki, Orta Platonculuğun en büyük başarılarından biri, çoğul biçimli dünyanın orijinal bir birlikten türetilmesi zincirinin bir noktada Hayat ilkesinin devreye sokulmasını gerektirdiğinin kabul edilmesi idi. Elbette bu, Platoncu program ve muhalefetin karşı karşıya kaldığı "biçimlerin dostları" için merkezi bir sorundu. 214 John D. Turner

--- SAYFA 230 ---

Akıl aracılığıyla yalnızca zihin tarafından algılanabilen gerçek varlık ile duyu yoluyla beden tarafından algılanabilir olma alanı arasında, ruhun bir etkinliği olarak değişim ve hareket ilkesi olan düşüncenin gerçek dünyada nasıl bir yere sahip olabileceğini kavramak için: gerçekten gerçek yaşamdan ve her türlü hareketten yoksun olsaydı, düşünce imkansız olurdu (Soph. 248e). Bu açıkça, akıl ve düşüncenin ima ettiği süreç veya hareket yönelimli dilin, Aristoteles tarafından da kabul edildiği üzere (Metaph. 1072b13-19), anlaşılır olana katılım yoluyla aklın kendini düşündüğü şeklinde yorumlanmasını gerektirir; Maddenin ve anlaşılır nesnenin akıllı alıcısı haline gelerek, onlara "sahip" olarak hareket eder ve bu eylem görmektir. Yalnızca akıl nesnelerini içeren statik bir durumdan ziyade, Tanrı'da düşüncenin etkinliği hayattır; aslında Tanrı bu faaliyettir (Bkz. Corrigan, "Platonizm ve Gnostisizm", Ek V: "Numenius ve Amelius"). Corrigan'ın belirttiği gibi, Amelius da (apud Proclus In Tim. 3.103.18-104.8) benzer şekilde aşkın entelektüel hareket temasını ele almış ve Tim'e dayanarak ilahi zekanın faaliyetini varlık, sahip olma ve görme olmak üzere üç aşamaya ayırmıştır. 39e. Aynı pasaj, ilk dönem Plotinus'u (Enn. 3.9 [13]1) ilahi aklın üç yönünü, statik, tefekküre dalmış, aktif tefekkür eden ve üçüncüsü, söylemsel veya planlayıcı olanı ayırt etmeye davet etmiştir. Bu en anlamlı pasaja dayanarak, Numenius daha da önce ikinci Tanrısını, maddeyle meşgul olmasıyla üçüncü bir planlayıcı akla yol açan bu ikinci Tanrı'yı (frgs. 20-22 des Places) kullandığı ölçüde düşünen, birinci Tanrı'yı tefekkür ederek "görmesi" yoluyla kendisini ve duyulur kozmosu üreten ilahi bir akıl olarak tasavvur etmişti. Garip bir şekilde, Tim'in yüce ilkesi olmasına rağmen. 39e "gerçekten yaşayan varlıktır", ilahi aklın aşamalarına ilişkin bu Orta Platoncu yorumlar, Sofist ve Metafizik'ten az önce alıntılanan pasajlarda bulduğumuz gibi, özellikle aşkın Yaşam kavramıyla ilgili görünmüyor. Yine de Platonlaştırıcı Sethi incelemelerine, anonim Parmenides Şerhi'ne ve Plotinus'un daha sonraki incelemelerine bakıldığında, "hayat" terimi ve benzerleri, belki de Platon ve Aristoteles'ten alınan bu ve diğer pasajların etkisiyle, tözsel gerçekliğin üretilmesinde merkezi bir rol üstlenir. Peki, Yüce Bir'in görünürdeki statik aşkınlığından, oluşun fiziksel dünyasıyla meşgul olan demiurjik bir zekanın veya dünya ruhunun tezahürüne doğru hareketteki orta aşamayı adlandırmak olarak hayatla bu meşguliye neden olan katalizörün ne olduğunu sorabiliriz. Plotinus, ilk ve orta dönem incelemelerinde Bir'den gelen tanımlanmış gerçekliğin üç aşamalı bir dağıtımını kullanır. Örneğin 2.4 [12]5'te akıl, Birinci'den ortaya çıkan bir hareketin ve ötekiliğin son ürünüdür; İlkinden itibaren belirsizdi (ajovriston), ancak ilk andan itibaren tanımlandılar.

--- SAYFA 231 ---

ona geri dön. Burada medyan terim, Bir'den tanımlanmış Varlığı biçimlendirmek üzere yayılan, henüz tam olarak oluşmamış örtülü bir "belirsiz ikili" ikiliğidir. 5.2 [11].1.7-9'da, Bir'in aşırı mükemmelliği taşar ve "başka" (a[llo) yapar; bu ürün Bir'e geri döner (ve Corrigan'ın "Gnostisizm ve Platonizm" 148'de "kendisine" vurgusu eklendiğini belirtir) "doldurulur" ve ona (veya kendisine) bakıldığında Akıl haline gelir. Öte yandan daha sonraki incelemelerde, özellikle de Großschrift'i takip edenlerde zwhv terimi ortaya çıkmaya başlar. Dolayısıyla 6.6 [34].9.39-40'ta Varlık'ın veya birleşik çokluğun üçlü bir ardıllığı vardır; Aklın hareketi, sayıları hepsini içeren ve birleştiren Yaşayan Yaratık veya Yaşam'ın içeriğini oluşturan saf birliklere çözer. 6.7'de [38].16.11-23'te, Bir'e entelektüel olmayan bir şekilde bakan, ona doğru yaşayan ve ona doğru dönen potansiyel akıl, "doldurulma" ve "doldurulma" hareketi olarak tüm bu anların birleşik bütünlüğü olarak akıl haline gelir. Yine 6.7 [38].17'de aklın yaşamı, Çok yönlü, belirsiz ve sınırsız olarak Bir'den "parlayan" (krş. 5.1 [10] 6-7'nin belirsiz ikiliği) ancak Bir'de herhangi bir sınır ima etmeden kendi içinde sınırlanmış olan Bir'in izidir; aslında "zeka sınırlı yaşamdır" (26).33 Açıkça, Plotinus'un daha sonraki incelemelerinde, ayrıca Sethian incelemelerinde ve anonim Yorumda bulduğumuz Bir'den yayılan bu sınırsız yaşam, Platon'un yazılı olmayan öğretilerinden miras kalan ve kesinlikle Enn'de bir rol oynayan belirsiz ikilik ile aynı rolü oynar. 6.7 [38].17.12-43: "Bu nedenle aklın yaşamı vardı ve çeşitlilik dolu bir vericiye ihtiyacı yoktu ve onun yaşamı, onun yaşamının değil, o iyiliğin bir iziydi. Dolayısıyla yaşamı ona doğru baktığında sınırsızdı, ama oraya baktıktan sonra sınırlıydı, oysa iyiliğin sınırı yoktu. Çünkü bir olan bir şeye hemen bakıldığında yaşam onunla sınırlanır ve kendi içinde sınır, sınır ve biçime sahiptir; ve biçim, şekillendirilenin içindeydi, ama şekillendiren şekilsizdi ama sınır dışarıdan değil, sanki bir büyüklükle çevrelenmişti, bu tür bir doğadan parıldayan bir hayat gibi çok yönlü ve sınırsız olan tüm hayatın sınırlayıcı bir sınırdı... ve hayatının çokluğu nedeniyle çok olarak tanımlandı, ama diğer yandan 'bir olarak tanımlandı' ne anlama geliyor? Çünkü tanımlanmış ve sınırlı olan hayat akıldır. 'O kadar çok' mu? Birçok zeka" (çev. Armstrong). Yayılma aşamalarını ayırt etmek için Plotinus, anonim Yorumda ve bazı Seth metinlerinde bulunan daha az karmaşık seri listeler yerine, burada ve 4.8 [6].1.1-11, vb.'de bir dizi zaman kipi (kusurlu, şimdiki zaman ve geniş zaman) kullanır. Daha önceki bir incelemede (2.4) "aklaşılır madde" olarak adlandırılan Çokluk ilkesi, burada "Hayat" olarak adlandırılmıştır (ayrıca bkz. 6.5 [23].12.1-11; 2.4 [12].5.15-18). Kendi sisteminde hipostazlaşmamış olan bu varlık, belirsiz bir asli hareket ve ötekilik, Bir'in belirli bir sınırsız ve çoklu izi olarak vasıflandırılır; bu, bir kez yayıldığında geriye dönüp kaynağına bakar ve böylece ikinci hipostaz olan Akıl formunda tanımlanmış ve sınırlanır.

--- SAYFA 232 ---

Çağdaş Neopisagorcuların aritmojik türetme şemaları. Böylece anonim Şerh'te, entelektüel üçlünün (hayat) ikinci anında, akıl, varoluştan (u{parxi}) "hayata göre belirsizdir" (frg. 14.110.17-21 Hadot) düşüncesine geçtiğinde, bu, öznenin varlığa ve Bir'e dönmesinden önce belirsiz bir ikilik olduğu anlamına gelir. Hayat (kata; th;n zwhvn) olarak, "dışarı çıkan bir faaliyettir". varoluş" (ejk th'" ujpavrxew" ejkneuvsa" ejnevrgeia). Aklın Bir'den ortaya çıktığı ilk an belirsizlikle karakterize edildiğinde, Timaeus'tan ziyade Platon'un Parmenides'inin yorumu göz önünde bulundurulur. Bir Sınır olarak görev yapan Birlik veya Bir'in yokluğuna veya varlığına veya zıtlık ve tanım ilkesine bağlı olarak, 3 (157B-158C) ve 7 (164B-D) hipotezlerinin Sınırsız Çokluğu çeşitli şekillerde anlaşılabilir: hipotez 2'de (142B-145A), (1) Birliğin yokluğunda, farklı üyeleri olmayan belirsiz bir çokluk olarak veya (2) Benzersiz şekilde farklı üyelerden oluşan sınırsız sayıdaki bir küme olarak Birliğin varlığı (böylece tamsayılar dizisi oluşturulur); hipotez 3'te, bir bütünün Birliğini (yani birleştirici faktörü) bireysel parçalarla soyutlamaktan kaynaklanan bir belirsizlik olarak; ve hipotez 7'de, Birlik'in yokluğunda, bir çokluğun diğerine göre belirsizliği olarak. Daha sonraki Platoncular, bu düşüncelerden yola çıkarak, ilk hipotezden, kendi ilkeler hiyerarşilerinin zirvesinde, "(belirli) varlığın ötesinde", mutlak olarak niteliksiz Bir'i, tanımlanmış varlığın ve çoklu biçimlerin ikinci ilkesini ve tanımlanmış çokluğun kaynağı olarak ikisi arasında, Platon'un öğretisinin diğer özellikleriyle, örneğin Timaeus'taki aynılığa karşıt ötekilik (qavteron) ile kolaylıkla tanımlanabilen belirsiz bir çokluk türetmişlerdir. ve Philebos'un sınırı ve sınırsız ve Platon'un yazılı olmayan öğretisinin belirsiz ikilisi olan Sofist. Bu tür bir spekülasyon, birinci yüzyıldaki Neopisagorculukta kendine yer bulur: Böylece Simplicius'a göre (Fizik 181.10-30 Diels) Eudorus (yaklaşık MÖ 25), başka bir ilke çiftinin üzerinde yüce bir Tanrı olarak yüce Bir'i, Monad adını verdiği daha düşük Bir'i ve onun karşıtı olan Dyad'ı öne sürdü. Yüce Olan, Maddenin ve diğer her şeyin nedenidir; İkili ise onun altındaki Monad ile eşleşirken Belirsiz İkili adını verir. Benzer bir doktrin Sextus Empiricus'un "Pisagorcu" raporunda da bulunur (Math. 10.261, 277): Buradan hareketle Pisagor (yani Platon), Bir'in, var olan her şeyin bir olduğunun söylendiği, katılımla var olan şeylerin ilk ilkesi olduğunu ilan etti. Ve bu öz-kimlik içinde düşünüldüğünde [ör. mutlak olarak] bir Monad'dır, ancak kendi başkalığı içinde kendisine eklendiğinde Belirsiz İkili'yi yaratır. Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 217

--- SAYFA 233 ---

218 John D. Turner Bu metafizik yapıların ikinci yüzyıldan kalma bir incelemesi, en yüce ilkenin varlığın ve tüm özün ötesindeki İlk Bir olduğunu düşünen Moderatus tarafından sunulmaktadır. Simplicius'un açıklamasına göre (Fiz. 230.34-231.26'da), bunu, gerçek varlık olan, anlaşılır (nohtovn) olan ve varlıkların oranlarını (lovgoi) ve bedenlerin paradigmalarını içeren Monad veya üniter Logos olarak adlandırılan formlar (ei[dh) olan ikinci Bir Bir takip eder. Görünüşe göre maddeyle ilgili bu görüş ilk olarak Yunanlılar arasında Pisagorcular tarafından, onlardan sonra da Moderatus'un aktardığı gibi Platon tarafından benimsenmişti. Çünkü Pythagorasçılar takip eden Platon, birincisinin varlığın ve her türlü özün üstünde olduğunu, ikincisinin ise gerçek anlamda var olan ve aklın nesnesi olan Formlar olduğunu söyler. Üçüncüsü, yani psişik, Bir'e ve Formlara katılırken, son doğa, yani duyulur olan, katılmaz bile ve bu [Formlar? birinci ve ikinci Birler?], çünkü algılanabilir alemdeki Madde, ilksel olarak nicelik olarak görüldüğü şekliyle ve derece olarak ondan bile daha düşük olan Yokluk'un bir gölgesidir. Ve On Matter'ın ikinci kitabında Porphyry, Moderatus'tan alıntı yaparak, Platon'un bir yerlerde söylediği gibi, varlıkların kökenini kendisinden üretmeyi amaçlayan Üniter Logos'un, yoksunluk yoluyla [conj. Zeller, Festugière: "kendinden ayrılmış"] Nicelik, onu tüm (Logos'un) oranlarından ve Formlarından yoksun bırakmıştır. O, bu Nicelik'i şekilsiz, farklılaşmamış ve formsuz, ancak şekli, biçimi, farklılaşmayı, niteliği vs. kabul eden olarak adlandırdı. Platon'un görünüşe göre çeşitli yüklemeler uyguladığı, "tüm alıcı"dan söz ettiği ve onu "biçimsiz", hatta "görünmez" ve "anlaşılır olana katılmaya en az yetenekli" ve "sahte akıl yürütmeye zar zor kavranabilen" ve bu tür yüklemelere benzer her şey olarak adlandırdığı şeyin bu Nicelik olduğunu söylüyor. Ona göre bu Nicelik ve kendi içinde varlıkların tüm oranlarını içeren Üniter Logos'un yoksunluğu olarak tasarlanan bu Form, kendisi de Pisagorcular ve Platon tarafından, bir Form olarak nicelik anlamında değil, yoksunluk, felç, yayılma ve düzensizlik anlamında ve olandan sapması nedeniyle, madde gibi görünen maddi Maddenin paradigmalarıdır [aynen böyle]. iyilikten kaçtığı için kötü olmaktır. Ve (bu Madde) ona (Logos'a) yakalanır ve onun sınırlarını aşmasına izin verilmez; çünkü uzam, ideal büyüklükte bir orantıya kavuşur ve onunla sınırlanır ve düzensizlik, sayısal ayrımla şekilsiz hale getirilir. Demek ki bu açıklamaya göre madde, algılanabilir türlerin anlaşılır türlerden uzaklaşmasından başka bir şey değildir; tıpkı algılanan türlerin oradan uzaklaşıp yokluğa doğru sürüklenmesi gibi. Ontogeneze, Birinci Bir ile değil, tek var olan Monad veya İkinci Bir ile başlar. Monad, kendini geri çekme eylemiyle kendisini kendi birliğinden yoksun bırakır ve daha sonra onu en yüksek ilke ve paradigma, birliğin, sınırlamanın kaynağı olarak aşan "İlk Bir"i doğurur.

--- SAYFA 234 ---

orantı.34 Bu eylemde Monad, "ilk Nicelik"e, kendi içinde ya da onun yanında ufuk açıcı bir şekilde mevcut olan ve hatta belki de İlk Bir'i doğuran ilkel yokluğa yer açar. Platon'un Oluş Haznesi gibi "tüm-alıcı" olarak adlandırılan bu cisimsiz ilksel Nicelik (posovth) - açıkça Moderatus'un Platon'un belirsiz Dyad'ının eşdeğeri - maddi şeylerin altında yatan saf çokluğu ve yayılımı sağlamak için tüm birlik ve biçim izlerinden yoksun bırakılan, ideal büyüklük ve sayısal ayırım tarafından sınırlanması ve biçimlendirilmesi gereken maddi niceliğin (posovn) arketipi veya paradigmasıdır. Şimdi ilk Bir'i karakterize edin. Sanki Monad, Platon'un Parmenides'inin ikinci hipotezinin Bir-Varlığı (e{n o{n, ama burada "unitary logos" olarak anılır)'mış gibi) birinci Bir'i (ilk hipotezin "basitçe e{n'si olan) vermek için birliğinden (e(n) vazgeçmiş) ve dolayısıyla artık e{n bileşeni olmadan yalnızca (o{n), Moderatus'un adını verdiği bir tür belirsiz varlıktır. Miktar (posovth"). Alternatif -Parmenidesçi olmayan ve açıkça daha Pisagorcu- bir bağlamda, Stobaeus (Ant. 1.8.1-9.9), Moderatus'un Monad'ı veya ikinci Bir'i, sınırlı olma (peraivnousi posovth") sürecindeki ilksel Niceliği sınırlayan biçimsel ilke olarak tasarladığını, yani Monad'ın kalan (monhv) olduğunu ve her sayının sırasıyla Çokluk'tan çıkarılmasından sonra kararlı olduğunu söyler. (Speusippus'un "Çokluk" ilkesini anımsatır, plh'qo"): Kısaca sayı, monadların bir toplamıdır, ya da çokluğun bir monaddan başlayıp monadda sona eren bir geriye dönüş ilerlemesidir. Monadlar, her sayının çıkarılmasıyla çokluk azaldığında yoksun bırakılan ve kalan ve sabit kalan şey olan Niceliği sınırlar. Çünkü bir monadın niceliğin ötesine geçme gücü yoktur; öyle ki gerçekten bir monad, kararlı olması ve değişmez bir şekilde aynı kalması veya bölünmüş olması ve çokluktan tamamen izole olması nedeniyle uygun şekilde adlandırılır. Bu, Sınırsız'ın (ajpeiriva) Limit tarafından çekildiğini veya solunduğunu ve sınırlandığını söyleyen Eski Pisagorcu Bir sayısının türetilmesinin bir uyarlaması gibi görünüyor, ancak burada sınırlayıcı prensip kendisini içeri çeker veya daraltır.35 Burada Limitin fonksiyonuna çıkarma denir. Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 219 34 Bu ve aşağıdakiler hakkında bkz. G. Bechtle, Platon'un "Parmenides"i Üzerine Anonim Yorum (Berner Reihe philosophischer Studien 22; Bern: Paul Haupt, 1999), 107-11; 218-19. 35 Aristoteles Metaforu. 1091a13-18: oij me;n ou\n Puqagovreioi povteron ouj poiou'sin h] poiou'si gevnesin oujde;n dei' distavzein: fanerw'" ga;r levgousin wj" tou' ejno;" sus-taqevnto", ei[t jejx ejpipevdwn ei[t jejk croia'" ei[t jejk spevrmatō" ei[t jejx w|n ajporou'sin eijpei'n, eujqu;" to; e[ggista tou' ajpeivrou o{ti ei{lketo kai; ejperaivneto u|po; tou' pevrato".

--- SAYFA 235 ---

Moderatus, bu ikinci seviyeyi yalnızca nesil sayılarıyla değil aynı zamanda temel bir yayılım kavramıyla da ilişkilendirmiş gibi görünüyor; Monad'ı, Çokluğun (Speusippus'un Belirsiz İkili için kullandığı terim), Monad'dan bir ilerleme (propodismov") ve ona bir geri dönüş (ajna-podismov") yoluyla bir monadlar veya ideal sayılar sistemi ürettiği bir kalıcılık (monhv) olarak tasarlıyor.³⁶ Stobaeus ayrıca Moderatus'un, Moderatus'un ayrıca şunu da belirttiğini söylüyor: farklı fakat bölünemez biçimsel varlıklar olarak sayılar ile niceliklerin sayılabilir sayıları ve hesaplama³⁷ arasında, öyle ki monad, ikili, vb. ideal varlıklar olarak algılanır, saf niceliği veya uzamı sayılabilir nesneler grupları veya kümeleri halinde tasvir ederek tanımlayan "ideal sayılar" (bkz. Simplicius açıklamasında "sayısal ayırımla onu görsel hale getirmek"). Ancak bu nicelik, önceden var olmayan bir maddedir, fakat kaynağı olduğu tüm oran ve biçimlerin (yani sonraki ideal sayıların, ikilinin, üçlünün vb. çokluğu) Monad'dan kendini yoksun bırakmasıyla (veya kendisinden çıkarma veya kendi içine daralmasıyla) ortaya çıkmış (yer verilmiş) gibi görünmektedir. Bunun üzerine, bu niceliğin sayısal ayırımı -belki de birincisi yoluyla- "varlıkların", muhtemelen duyulur alemin algılanabilir bedenlerinin kökeni olarak hizmet eder.³⁸ Dolayısıyla ideal büyüklüğün iki momenti var gibi görünüyor, sistolik ve diastolik; biri ideal çokluğu Monad'daki sınırına kadar daraltarak biçimlenmemiş nicelik üretir, diğeri ise belirsiz niceliği giderek belirli matematiksel nesnelere ayıran ideal sayıların bir neslidir. (oranlar, oranlar) kozmik ruhun içeriğini oluşturacaktır. Üçüncüsü psiiktir ve Bir'e ve Fikirlerle katılır; muhtemelen gerçek sayıları ve geometrikleri içerecek olan Dünya Ruhunun eşdeğeridir. Son olarak, ilksel Yokluk'un alt gölgesi olarak tasarlanan ve üniter Logos'a, yani ikinci Bir'e karşı bir ilke gibi görünen ve ilk olarak İkinci Bir'in eidetik gücünden yoksun bırakılarak Nicelik olarak tezahür eden İkinci Bir'in alt gölgesi olarak tasarlanan Madde gelir. Barbelo'nun Görünmez Ruh'tan Zostrianos'ta (yukarıda adı geçen NHC VIII 78,7-83,1, s. 189-90) ve Seth'in Üç Steli'nde (yukarıda adı geçen VII 122,1-34, s. 190-91) sunulan Bir'in yansıması veya gölgesi olarak ortaya çıkışı, Moderatus'un Quantity 220 John D. Turner 36'nın ortaya çıkışına ilişkin açıklamasıyla yakından paraleldir. Bkz. Neo-Platoncu monhv, provodo" ve ejpistrofhv ve Set'in "Üçlü Gücü"nün işlevi yukarıda tartışılmıştır. 37 Cf. Aristoteles Phys. 4.11.219b6. 38 Benzer bir düşünce Calcidius tarafından da doğrulanmıştır (In Tim. 293 = Numenius frg. 52 des Places): Sed non nullo Pythagoreos vim Sententiae non recte assecutos putasse dici etiam illam indeterminatam ve immensam duitatem ab unica tekilate institute a doğal sua tekilik ve içinde duitatis abitum migrante -doğru olmayan, ancak tekil bir şey olması gerektiği için, her zaman olduğu gibi, tekil bir şekilde ve tekil olarak. Büyük ve belirsiz dönüştürücüler.

--- SAYFA 236 ---

İkincisinden: Üniter kaynağın kendinden mahrum bırakılması, sınırsız numaralandırılabilirliğin entelektüel sınırlamasından kaynaklanan ayırık çokluk için bir yer oluşturan bir oluş kabının ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Burada Moderatus'un bu Sethian incelemeleri için açık bir kaynak olduğunu iddia edeceğim. Ancak Neopythagorasçılardan farklı olarak Sethian incelemeleri, Parmenides Şerhi ve nihayetinde Plotinus da, Bir'den kaynaklanan bu belirsiz başkalığı veya sınırsızlığı veya saf miktarı temsil etmek için "Hayat" terimini kullanır. Çok biçimli varlığın orijinal birlikten türetilmesini ifade etmek için bu terimin teknik olarak kullanılmasının yaklaşık nedeni nedir? Geleneksel olarak Orta Platonculuk ile ilişkilendirilen kaynaklar arasında (örneğin, Plutarch Gen. Socr. 591b; Corp. herm. 1.9 ve 12; 13.9), özellikle Keldani Kehanetleri akla gelir. Kahinler, Hekate adlı, bir tür diyafram veya zar olduğu söylenen, "birinci ve ikinci ateşi" (frg. 6) ayıran "iki Baba arasındaki merkez" (frg. 50 Majercik) olan, yani Baba ile onun hemen altındaki babasal Akıl'ı ayıran dişil bir yaşam ilkesine sahiptir.³⁹ Hekate'nin ikili bir konumu vardır: Bir yandan, Baba'nın kendi varlığını kabul eden rahmi olarak ürettiği çeşitli maddenin kaynağıdır. şimşek (fikirler), "ateşin kuşatması ve ateşli kutupların ötesindeki güçlü nefes" (frg. 35). Öte yandan, o, sağ tarafından Dünya Ruh'u'nun aktığı (frg. 51) hayat üreten bir kaynaktır (frgs. 30 ve 32; cf. frgs. 96, 136 [zwvsh/dunavmei]), sol tarafı ise erdemin kaynağını korur. Sırtındaki ay amblemi (geleneksel sembolü) sınırsız Doğayı temsil eder ve yılan gibi saçları Babanın dolambaçlı noetik ateşini temsil eder (frgs. 50-55). Alternatif ismi olan Rhea'da, neslini anlatılamaz rahmine aldığı ve üzerine canlandırıcı ateşi döktüğü entelektüellerin (novera) kaynağı olduğu söylenir (frgs. 32, 56); zw/ogovno" qeav olarak yaşamın kaynağı, her şeyin gerçek annesidir. Hekate aynı zamanda, Platon'un Haznesi'ne çok benzer şekilde, her şeyin içine ekildiği ve kapsandığı Rahim olarak tasavvur edilir⁴⁰ ve bu nedenle, Plotinus'un anlaşılır maddesine veya Bir'den sınırlı Akıl haline gelmek için yayılan sınırsız Yaşamın izine benzer bir rol oynar gibi görünür; Sethian Ana Barbelo'dan, "Dünyanın Rahmi"nden bahsetmeye bile gerek yok. Hepsi" (Ap. John II 5,5; Trim. Prot. XIII 38,15; 45,6) "Yaşayan Su" dökenlerdir. Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı 221 39 "İki Baba arasındaki merkez" olarak o, belki de yüce Baba'nın gücünün üçlü ifadesidir. "Ölçülen" ve "ölçülen" terimleri (fr. 1 ve 23; fr. 31'de nohtav, "ilk olmayan" bir ilk üçlünün bağıyla ölçülür) Sınırsız veya Formları üretmek için Birlik veya Ölçüye boyun eğen Platon'un Philebus'unun Daha Fazla ve Daha Az ilkesini hatırlatır. 40 Frg. 28, 30 (Majercik); bkz. frg'nin "kozmik boşlukları". 34 (ve 35) ve frg'nin anketi. 96.

--- SAYFA 237 ---

Yüce bir yaşam ya da canlanma ilkesini öne çıkaran bu yarı-felsefi kaynağa ek olarak, Barbelo'nun yalnızca entelektüel çağ olarak değil, aynı zamanda bir bakıma Keldani Hekate olarak, hatta daha çok çocuklarına "canlı su"da vaftiz yoluyla aydınlanma bahşeden merhametli bir anne ya da rahim⁴¹ olarak işlev gördüğü Barbelo figürünü öne çıkaran Set'in gnostik incelemelerinin tüm yelpazesini de yakın kaynaklar olarak düşünmek gerekir. aydınlanma. Aşağıdaki alıntılar, Sethian yazarlarının ilahi Yaşamın aşkın âlemin çeşitli düzeylerini kapladığını ve kurtarıcı bir hediye olarak insan dünyasına sunulduğunu düşündüklerini göstermektedir. Bu metinler bir tür anlaşılır biyolojiyi tasvir ederken, bu "biyoloji" her zaman Corrigan'ın Orta Çağ ve Yeni-Platoncular için geçerli olduğunu iddia ettiği anlamda "ön-figüratif" değildir. Yuhanna Apokrifyonu'nda (II 4,3-4; 4,19-21; 5,26; 7,6-15; 20,16-18; 23,20-25; 25,23-25), yaşamın doğal mevcudiyeti ilahi alemle sınırlıdır, ancak doğal âlemin yaşamdan ziyade ölüm tarafından istila edildiği düşünüldüğünden, gerçek hayat ancak ilahi Anne'den Tanrı'ya bir hediye olarak alınabilir. Şit'in doğru soyuna ve onlara bağlı olanlara. Öte yandan, Trimorphic Protennoia'da (XIII 35,12-22; 38,30-33; 41,20-23, 46,13-20; 48,7-11), ilahi Epinoia formundaki Protennoia/Barbelo, üst ışıktan maddi ruhlara kadar kozmosun her seviyesinde prefigüratif bir yaşam (Suyu) kaynağı haline gelir. Tabii ki, gerçek yaşam ve aydınlanma, herkeste yerleşik olan ilahi ruhun bedensel varoluşun bedensel ve psşik meşguliyetlerinden ayrılmasını tek başına sağlayan vaftiz ritüeli sırasında yaşam suyunun alınmasına bağlı kalır. Seth'in Üç Stelinde (VII 123,19-21; 125,6 ve 25-32), Barbelo hem yaşamın hem de aklın kaynağıdır; nihai kaynağı, Varoluş, Yaşam ve Aklın kaynağı olan "yaşayan Ruh" olarak adlandırılan yüce Bir olan bir yaşamdır. Zostrianos da aynı temel anlayışı temsil ediyor; Trimorfik Protennoia'da olduğu gibi, yaşamın kabulü yine özellikle, öz-bilgi yoluyla gerçek varlığın alınmasını mümkün kılan, açıkça aşkın nitelikteki vaftizle bağlantılıdır; bu, Varlık-Zihin-Hayat üçlüsünde anlaşılır bir şekilde önceden şekillenen bir yaşamdır: VIII 15 4 Şu anda Autogenes'te vaftiz edildiğiniz 5, Canlılığa ait olan Yaşam suyudur. 7 Prototofanlarda [vaftiz edileceğiniz] Bilgiye [ait olan] Kutsallığın 8 suyudur. 10 O, ilahi Vasıf'a, yani 12 Kalyptos'a ait olan Varoluş suyudur 11. 13 Ve Hayat 14'ün suyu Güç bakımından, 15'in [Kutsallık] suyu Öz bakımından, 16 ve [Kutsallık]'ın suyu 17 [Varlık] bakımından [vardır]. VIII 17 6 Bu nedenle 7 Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın ilk mükemmel suyu, Autogenes'inki, 8 mükemmel ruhlar için Hayattır, 9 rasyoneldir 222 John D. Turner 41 Krş. Ap. John (II 5,5) ve Trim. Korumalı. (XIII 38,15; 45,6).

--- SAYFA 238 ---

10 mükemmel tanrının yaratıcılığının ifadesi. 11 [Ve] bu [biri], 12 hepsinin kaynağı olduğuna göre, 13 Görünmez Ruh'tur ve diğerleri de ona benzerler - 14 onlar [bilgiden türeyenlerdir] - 15 benzerliklerdir. [Fakat] 16'yı [nasıl var olduğunu] ve 17'nin canlı [suyun] ne olduğunu aynı anda bilen kişi, 18'i [böyle biri] 19'un [bilginin içinde yaşar. Bilgiye ait olan şey, 20 Hayat[ı] suyudur. Ve 21. nesilde Hayat, 22. nesilde [kendi Varlığını alabilmesi için] [sınırsız] hale gelir. Orta Platoncular ve Plotinus'un aksine, bu aşkın yaşam, doğal alanda özgürce mevcut olmak yerine, orada ilahi inisiyatifle mevcut hale getirilmeli veya başka bir deyişle aşkın bir vizyon sırasında deneyimlenmelidir. Şunu sormak gerekir ki, Orta ve Yeni-Platoncuların, orijinal bir statik birlikten, oluşun fiziksel dünyasını yöneten demiurjik bir aklın veya dünya ruhunun tezahürüne doğru hareketteki orta aşamaya bir atama olarak hayata ve canlılığa odaklanmasını hızlandıran katalizörün bizzat gnostikler olup olmadığı sorulmalıdır. Hayata dair bazı gnostik spekülasyonlar, Plotinus'u ve ondan hemen önceki öncüllerini, Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinden hareketle, öncül anlaşılır bir biyoloji geliştirmeye odaklanmaya teşvik etmiş olabilir mi? Kuşkusuz bu gnostikler, aydınlanmayı kurtarma arayışlarında, vaftiz ritüeli bağlamında ilahi bir anne tarafından sağlanan sonsuz yaşamın merkezi rolünü vurguladılar. Setliler örneğinde, ilahi Ana Barbelo öğretisi, yalnızca fiziksel kozmosun ustası değil (örneğin, Özdeyiş 8) değil, aynı zamanda anlayışlı insanlar arasında kalıcı bir dinlenme yeri arayan, canlı suyun kaynağı, gerçek ekmek, yaşam ve ışığın kaynağı olduğuna inanılan kutsal Bilgelik'in İncil'deki figüründen esinlenmiştir.⁴² Elbette, hem yaşamın hem de zekanın yönlerini birleştiren bu figür, çok daha hayati bir şeyi temsil ediyordu. Oluşun çoklu dünyasının, daha Yeni Pisagorcu ve Eski Akademik ikili belirsizlik ilkesi kavramından daha üstün bir Bir'deki kökeninden itibaren ortaya çıkışına dair imge. Gnostik değerlendirmeye göre, Yahudi bilgelik geleneğinde yüce Sofya, Söz'ün bir nehir gibi aktığı (Philo Somn. 2.242; bkz. Fug. 97) çeşme veya pınardır (çapraz başvuru Sir 15:3; 24:30; Philo Fug. 195). O aynı zamanda kaynağı Tanrı olan diri su ile de eşittir (çapraz başvuru Özd. 16:22; 14:27; Cant. 4:15; ve Bar 3:12 ile Yer. 2:13; 17:13 [LXX], Yuhanna 4:10; 7:38; ve Odes Sol. 11:5-9; 30:1-6). O, evrenin onun aracılığıyla var olduğu Söz'ün Annesidir (Philo Fug. 109), aslında tüm yaratıkların annesidir (Philo Det. 115-16). Onun suyunda vaftiz olmak gerçek Gnosis'i almaktır. Onun Sesi gerçeğin açığa çıkışıdır. Sethian incelemelerinde Barbelo ya da İlk Düşünce için geçerli olan aynı türden soy mitleri, 1 En. 10. yüzyıldaki Sophia'nın hikayesinde de yer almaktadır. 42 ve Bilgeliğin (veya Logos'un) insanlar arasında yaşayacak bir yer bulmak için aşağıya indiği, ancak ilk başarısızlıkla karşılaşınca yeniden yükseldiği veya yeniden denediği Johannine önsözü gibi diğer kaynaklar.

--- SAYFA 239 ---

Yaşamın dişil ilkesi, ilahi İlk Düşünceden, başıboş Sophia'ya ve manevi Havva'nın "yaşayanların annesi" olarak ilkel görünümüne kadar gerçekliğin neredeyse her seviyesinde bulunabilir. Aracı bir terim olarak Yaşam, hem madde hem de süreç olarak, hem bir potansiyel hem de bir gerçeklik olarak, gizemli bir şekilde mevcut olan, aynı zamanda tüm canlılığın kaynağı olarak ruhtan önce gelen, her tohumun canlı bir varlık olarak tam gerçekliğe ulaşmaya yönelik gizli potansiyeli, gerçek varlıkları yaratma gücünü içeren potansiyel belirsizliğin dişil ilkesi olarak düşünülebilir. 224 John D. Turner

--- SAYFA 240 ---

IAMBlichus, SETHIANLAR VE MARSANES John F. Finamore Iowa Üniversitesi Bu makalenin amacı, gnostikler ve Neo-Platoncu filozoflar arasındaki varsayılan fikir alışverişi sorununa ilişkin bu seminerin araştırmasına devam etmektir. Özellikle, Sethian gnostik metni Marsanes'in (NHC X,1) metafizik sistemini ele alacağım ve Marsanes'in Iamblichean fikirlerin etkisini gösterip göstermediğini görmek için sistemini Neo-Platoncu filozof Iamblichus'un (yaklaşık MS 250-325) sistemiyle karşılaştıracam. Ancak öncelikle, Marsanes'in Seth'e ait arka planını anlamak için, diğer üç Seth incelemesini (Allogenes, Zostrianos ve Seth'in Üç Stelini) inceleyeceğim ve bunların altında yatan metafizik sistemleri ortaya çıkaracağım ve Marsanes'in onlara ne kadar benzer ve/veya farklı olduğunu göreceğim. Marsanes'in tarihlendirilmesiyle başlayayım. Gnostik uzmanlar arasındaki genel eğilim, Marsanes'in geç tarihlendirilmesi yönünde olmuştur. Her ne kadar Pearson ilk olarak Marsanes'in Plotinus tarafından bilinen gnostik eserler arasında yer alması gerektiğine inandıysa da (Vit. Plot. 16), daha sonra fikrini değiştirdi ve şimdi MS üçüncü yüzyılın sonu gibi daha sonraki bir tarihi kabul ediyor.¹ Turner bunun "üçüncü yüzyılın son çeyreğine" ait olduğunu söylüyor çünkü aslında Görünmez Ruh'un bile üzerinde bir Bilinmeyen Sessiz Olan'ı varsayıyor, tıpkı Iamblichus'un aynı dönemde öne sürdüğü gibi. 1'in ötesinde bir 'Açıklanamaz' Daha önceki tarih için bkz. B. A. Pearson, "The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition", Gnosis: Festschrift für Hans Jonas (ed. B. Aland; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 375; Nag Hammadi Codices IX ve X'te Marsanes'e girişi (ed. B. A. Pearson; Leiden: Brill, 1981), 250; ve Gnosticism, Judaism, and Egypt Christian (Minneapolis: Fortress, 1990), 152-53. Bu üç metne sırasıyla yazarın adıyla ve "Tractate", "Marsanes" ve "Gnostisizm" ile atıfta bulunacağım. Robinson; 3. baskı; San Francisco: Harper-Collins, 1988), 461, şöyle demiştir: "Marsanes, Iamblichus'la iyi uyum sağlayan bir tür Platonculuğu temsil eder." Makaleme verdiği yanıtta Pearson, Turner'la aynı fikirde olarak artık üçüncü yüzyılın son çeyreği kadar geç bir tarihi kabul edebileceğini belirtti (sonraki nota bakınız). Ancak Marsanes'in özellikle Iamblichean olduğunu reddediyor.

--- SAYFA 241 ---

even the One of Plotinus.”² Majercik also sees Marsanes as “a reflection perhaps of Iamblichus’s metaphysics, who postulated a similar doctrine of two transcendent ‘Ones’ uncoordinated with any lower principles.”³ The consensus of modern scholars is therefore that Marsanes is relatively late and may be Iamblichean in metaphysics because it posits a separate “Silent One” higher than the first principle of the other Sethian texts. Pearson has noted other tenets of Marsanes that are compatible with Iamblichus’s philosophy: a distinction between the intelligible and sensible realms, the positing of a realm beyond being, a predilection for triadic structure, and a belief that the soul is spherical and that embodiment is detrimental to the soul.⁴ All of these, however, are also compatible with other Neoplatonic and Middle Platonic systems. The concept of a higher, completely ineffable One would certainly be good evidence for Iamblichean influence, since no other Neoplatonic philosopher that we know of except Damascius accepted this concept. Before we investigate that line of thought, however, we should investigate the metaphysical systems of earlier Sethian texts to see if and how Marsanes adapts and alters them, perhaps to bring its own system more into line with that of Iamblichus.⁵

226 John F. Finamore 2 J. D. Turner, “Sethian Gnosticism: A Literary History,” in Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity (ed. C. W. Hedrick and R. Hodgson; Peabody, Mass: Hendrickson, 1986), 84. I will refer to this work by Turner’s name and “History” throughout. 3 R. Majercik, “The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism,” CQ 42 (1992): 479. I will refer to this work by Majercik’s name and “Triad” throughout. 4 Pearson, Marsanes, 244–47. 5 Although there is some question about the exact dates, it is agreed that Zostrianos, Three Steles of Seth, and Allogenes predate Marsanes. J. D. Turner, “History,” 82, dates Allogenes to “around 200 C.E.,” Zostrianos to “around 225 C.E.,” and the Three Steles of Seth to the same time period; however, in “The Setting of the Platonicizing Sethian Texts in Middle Platonism: The Theses of Kevin Corrigan,” a paper written for the 1995 SBL seminar, Turner places Zostrianos before Allogenes (p. 19) and says that the date of the Three Steles is “indeterminate” (p. 17). A. C. Wire in her introduction to the Allogenes in Nag Hammadi Codices XI, XII, and XIII (ed. C. W. Hedrick; Leiden: Brill, 1990), 191, “would locate Allogenes at latest by the mid-third century C.E. in Rome where Plotinus was writing against the Gnostics, possibly already in Alexandria at the time of Plotinus’ studies with Ammonius from 232–243 C.E.” J. E. Goehring in his introduction to the Three Steles of Seth in Nag Hammadi Codex VII (ed. B. A. Pearson; Leiden: Brill, 1996), 384, dates this treatise to “the first half of the third century.” J. H. Sieber, in his introduction to Zostrianos in Nag Hammadi Codex VIII (ed. J. H. Sieber; Leiden: Brill, 1991), 23–25, argues that Zostrianos reflects a Middle Platonic worldview and therefore “must have been written either in the last half of the second century C.E. or quite early in the third

--- SAYFA 242 ---

1. The System of Iamblichus Iamblichus revamped the old four-level Plotinian system.⁶ He added a fifth ontological level,⁷ the Intellectual realm between the Intelligible and Psychic realms, and expanded each of the realms. His methodology involved use of a means of triadization such that the highest member of each realm is the unparticipated essence of that realm (ajmevqekto"), the next lower member is that essence capable of being participated by a lower entity (metecovmeno"). The lowest member is the essence existing in lower entities (kata; mevqexin). This will be seen most clearly when we reach the realm of the Intellect. Also, further to separate (yet connect) the different realms, the lowest member of one realm was also considered the highest member of the next realm, but the entity qua member of the higher realm was somehow also differentiated from it qua member of the lower. Our evidence for Iamblichus's conception of the realm of the One comes from Damascius.⁸ He posited a "completely ineffable" One (pan- telw" a[rrhton), followed by "the simply One" (o[ajplw" e{n), followed by the Indefinite Dyad of the Limit and the Unlimited (pevra", to; a[peiron), and Iamblichus, the Sethians, and Marsanes 227 century" (25). R. Majercik, "Triad," 488, thinks that the earliest date for Allogenes, Zostrianos, and the Three Steles of Seth is 268 C.E. It would help us to date these Sethian texts if we could finally establish their relationship to the gnostic texts known to Plotinus (mentioned by Porphyry in Vit. Plot. 16). If the "revelations by Zoroaster, Zostrianos, Nikotheos, Allogenes, Messos" and others are those included in the Nag Hammadi Sethian texts, then they would have had to have been written before 266 C.E. If however the Nag Hammadi texts are revisions of the earlier works, a later date must be assigned. I myself agree with Majercik that Allogenes, Zostrianos, and the Three Steles of Seth postdate Plotinus's writings. I make no claims about the priority of any one of these to one another, although Turner's conclusion (reiterated in his response to my paper) that Zostrianos predates both of the others is plausible. ⁶ I have laid out the metaphysical systems of Iamblichus and the Sethian texts in a chart attached to the end of this paper (pp. 256-57). I am indebted throughout this section to J. M. Dillon, ed. and trans., Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta (Leiden: Brill, 1973), 26-53. ⁷ Proclus (In Tim. 1.308.18ff.) alludes to a work, "Concerning the Speech of Zeus in the Timaeus," in which Iamblichus adds an "Intelligible and Intellectual" realm between the Intelligible realm and the Intellectual realm. This is a later development, dependent on Iamblichus's study of the Chaldean Oracles. See Dillon, Iamblichi Chalcidensis, 417-19. ⁸ Princ. chs. 43, 50, and 51 (2.1.1-13; 2.25.1-17; and 2.28.1-6 in the edition of Westerink and Combès). Damascius says this information was contained in Iamblichus's (lost) commentary on the Chaldean Oracles. Iamblichus Myst. 8.2, however, contains information about the two lowest of the three Ones (see below).

--- SAYFA 243 ---

son olarak "Var Olan" (to; en}n o{n). O halde çokluk ilkesiyle birlikte Birler üçlüsüne sahibiz. Anlaşılabilir alemin başkanlığını Varlık-Hayat-Akıl (o{n-zwhv-nou') üçlüsünün ilk üyesi olarak görülen "Var Olan" yönetiyordu. Bu lamblichus'un Soph. 248e yorumudur, burada Varlık katılımsız Varoluştur, Hayat katılımlı Varoluştur ve Akıl Varlığa katılımın sonucudur. (Varlık ve Yaşam olmadan Zihin olamaz.) Demiurge, Formların kendileri gibi, Akıl seviyesinde mevcuttur (Bunlar, farklılaşmış Formlar olacaktır. Bunlar, Varlıktaki "Formların Monadları" olarak farklılaşmamış bir şekilde var olurlar.)⁹ Entelektüel alem aynı zamanda üç uğraktan oluşur: katılımsız Akıl, katılımlı Akıl ve katılımdaki Akıl, aynı zamanda bir sonraki alemin en yüksek üyesidir. Psişik alemde Hiperkozmik Ruh (Katılımsız Ruh). Bu ruh sırasıyla Dünya Ruhu (Katılımcı Ruh) ve bireysel ruhlara (Katılımcı Ruhlar) bölünür. Bunların altında Doğa alanı bulunur. lamblichus'un, daha düşük bir hipostaza çıkarılmasıyla bireysel ruhun Akıldan aşağılığını vurguladığına dikkat edin. Allogenes Sistemi, bu dünyadan en yüksek seviyeye yükselişin bir tanımını sunar. Görünmez Ruh hakkında. Bu, Barbelo'nun aydınlatıcıları Youel ve son olarak Görünmez Ruh'un kendisi tarafından ilahi eğitim verilen bir kurtarıcı figür olan Allogenes tarafından verilmektedir. Turner yıllar boyunca Allogenes'i dikkatle incelemiştir ve ben onu aşağıda yakından takip edeceğim.¹⁰ Aşağıda eserin metafizik şemasına genel bir bakış yer almaktadır. Tek-Akıl-Ruh-Doğa.¹¹ En yüksek varlık Görünmezdir. Papers, 1994 (SBLSP 33; Atlanta: Scholars Press, 1994), 172-79 [mevcut cilde dahil edilmiştir] ve Nag Hammadi Codices XI, XII ve XIII'deki Allogenes çevirisi ve notları (ed. C.W. Hedrick; Leiden: Brill, 1990), 192-267. baştan sona yazarın adı ve sırasıyla "Üç Katlı Yol", "Ritüel" ve "Allogenes", ayrıca K. L. King'in Revelation of the Unknowable God with Text, Translation, and Notes to NHC XI,3 Allogenes (Santa Rosa, Kaliforniya: Polebridge, 1995) adlı baskısından ve çevirisinden değerli bilgiler edindim. ¹¹ Turner, sistemi çağırıp çağırmama konusunda tereddüt ediyor. Sonunda dört Platoncu düzeyi tercih ediyor gibi görünüyor ama Ruh düzeyinin tam olarak ifade edilmediğini düşünüyor. Bkz. Turner, "Üç Katlı Yol", 332;

--- SAYFA 244 ---

Varoluşun ötesinde sessizlik ve dinginlik içinde yaşadığı söylenen Ruh (XI 62,20-27). O, hem sonsuzluğun hem de zamanın ötesinde vardır (63,21-23 ve 65,22-23). Dolayısıyla onun yerleşimi Yeni-Platoncu Olan'ın yerleşimidir. Onun altında ikinci hipostaz Barbelo var. Allogenes, Ruh ve Doğa'nın sonraki iki aleminde çok az şey söyler.¹² Görünmez Olan ile Barbelo'nun seviyeleri arasında, Üçlü-Güçlü Olan'ın bir ara seviyesi vardır.¹³ Bizim en çok ilgileneceğimiz seviye bu seviyedir. Allogenes, Youel'in vahiyleri aracılığıyla Barbelo aeon'u boyunca yükselişine başlar. Barbelo, Üçlü Kudretli Olan'dan ayrı bir varlık, "bedensiz [ebedi] bilgi [gnw'si]" ve "gerçekten [o{ntw]" var olanların türlerini [tuvpo"] ve formlarını [ei{do"] içeren bir aeon olarak adlandırılır (51,7-16). Barbelo bir Akıl figürüdür. Onun Üç-Güçlü Olan'dan ayrı varlığı onu daha düşük bir aleme yerleştirir ve ona "gnw'si" olarak atıfta bulunulması onun entelektüel olduğunu gösterir. İçerdiği "tipler ve formlar" açıkça Platonculuk Formlarıdır.¹⁴ Bunların hepsi Platoncudur ve lamblichean evreninde gördüklerimizle uyumludur. Barbelo dört parçaya bölünmüştür (45,13-46,16; 51,16-37; ve 58,12-22), bir üçlüye değil.¹⁵ Allogenes'in kendisi, lamblichus, Sethians ve Marsanes'ten yüz yıl sonra 229 12 Bkz. Turner "Üç Katlı Yol", 334; "Ritüel" 172-73 Ruhlar, Barbelo'dan üçüncü yayılım olan Autogenes düzeyinde var olmaya başlar. Turner, "Threefold Path", 334-35; "Ritual", 173-74; ayrıca K. King, Revelation, 19-20. 14 Bkz. Turner, Allogenes, 245 ve 254. 45,16-17 ile Turner'ın notu, 244. 15 Üçlü Erkek sorunu ve bunun gerçek bir dördüncü hipostaz olup olmadığı hakkında. "Belki de Protophanes'in bir yönü veya eş anlamlısı" bkz. Turner, Allogenes sisteminin baştan sona üçlü bir yapı sergilediği konusunda Turner'a katılmıyorum. Kanıtların üstünlüğü Barbelo sisteminin dördüncü olduğu yönündedir. Zostrianos'ta kanıtlandığını göreceğimiz bir hareket, muhtemelen en iyi şekilde Platonculuğun etkisiyle görülebilir. Turner, Allogenes, 246-47. Pearson makaleme verdiği yanıtta King, Vahiy, 83-84'te yer alan, Allogenes'teki "Üçlü Erkek" teriminin Barbelo'nun bir kısmına veya çağına değil, Barbelo çağının tamamına atıfta bulunduğuna dair kanıta atıfta bulunur. Her ne kadar "Üçlü Erkek" teriminin diğer Sethian metinlerinde Barbelo çağının tamamına atıfta bulunmak için kullanıldığı kesinlikle doğru olsa da, mesele her ikisi için de farklıdır. burada Allogenes ve Zostrianos'ta. Yükselen inisiyenin Barbelo aeon'un dört üyesinden her birini (sırasıyla ruh, zihin, pneu'ma ve Görünmez Ruh'tan gelen vahiyden kaynaklanan pneu'ma güçleri) görebildiği yer. beşinci, daha saf anlam, yani düşünce veya e{nnoia. Bir parçası olarak Üçlü Erkeği içeren bu tür hiyerarşi, bana tam olarak Allojenlerde bulduğumuz şey gibi görünüyor. Turner, makaleme verdiği yanıtta, Allogenes'in ruhun/Formların üç aşamasını Kalyptos-Protophanes üçlüsüyle ilişkilendirdiğini (doğru bir şekilde) belirtiyor.

--- SAYFA 245 ---

hazırlık bölümünde tüm Barbelo dönemini aşağıdan yukarıya doğru şu sırayla görür: Autogenes, Triple Male, Protophanes-Harmedon ve Kalyptos (58,12-19). Barbelo ilk olarak (aşağı doğru) Kalyptos'a doğru açılır ve burada "onun (yani Barbelo'nun) tanıdıklarını" içerir (45,32-33). Turner bu varlıkları "görülmesi Barbelo'nun Aeon'unu görmek anlamına gelen 'gizli olanlar' (46,32-34)" ile tanımlar.16 Kalyptos'taki "gizli olanlar", takip eden çağlar boyunca daha da ortaya çıkar ve görünüşe göre sonunda bireyselleşmiş ruhlar haline gelir.17 Kalyptos, paradigmatik olarak Formları ve Protofanları (bir sonraki en düşük seviye) içerir, yani aşağıda daha fazla farklılaşmada var olan şeyleri içerir. ("ikonik olarak," kata; eijkovna) Kalyptos'ta bir birlik ve paradigma olarak var olur (51,12-21).18 Her ne kadar Kalyptos daha alt bir perspektiften üniter ve hareketsiz görünse de, yukarıdan bakıldığında Barbelo'nun etkinliği olarak görünür: Barbelo "tanıdığı kişilerde [ejnergei'n] hareket eden Kalyptos [olmuştur]" (45,31-33). O halde Kalyptos ile Barbelo arasındaki ilişki, Barbelo ile Üçlü Güçlendirilmiş Olan arasındaki ilişkiyi yansıtıyor. 230 John F. Finamore Autogenes: "otantik varlıklar" (paradigmatik ruhlar/Formlar) Kalyptos'ta, "birleşmiş olanlar" (farklılaşmamış ruhlar/Formlar) Protophanes'te ve "bireyler" (farklılaşmış ruhlar/Formlar) Autogenes'tedir. Turner, Üçlü Erkeğin böyle bir "belirli ontolojik içerik" içermediğini ve dolayısıyla Barbelo içinde ayrı bir seviye olmadığını, daha ziyade "Protophanes ve Autogenes çağları arasında aracılık eden bir tür geçiş veya dönüşümsel figür" olduğunu söylüyor. Bu ustaca bir fikir ama yine de Allogenes'in yazarını bir üçlüye bağlamaz (inanıyorum). En hafif deyimle, bir üçlü içindeki arabulucunun bulunması alışılmadık bir durumdur. Triadlar aracıdır. Her aşama (Turner ve benim de aynı fikirde olduğumuz gibi) Barbelo'nun gelişimini temsil ediyor. Üçlü Erkek bir rol oynuyor. Bu büyük bir rol değil. Ruhların/Formların adlandırılmış bir alt sınıfına sahip bir rol bile değildir. Ama bu bir rol. Bir ruhun iniş sırasında daha çok ruha benzediğini hayal etmenin yardımcı olacağını düşünüyorum. Kalyptos'ta ruhtan çok monaddır; Protophanes'te daha çok farklılaşmamış birlik içindeki çoğulluk; Üçlü Erkek'te, daha az farklılaşmamış, daha az bütünleşmiş, ama henüz bireysel değil; Protophanes'te henüz daha bireyselleşmiştir (ama yine de ruhlar olarak tamamen farklılaşmamıştır; ruhlar önceden Akıl'da mevcuttur); ve nihayet kendi alemlerinde ruhlar tamamen bireysel hale gelirler. Bu beş adımlı bir süreçtir, ancak seviyelerden dördü Barbelo'dadır. Allogenes'te (Zostrianos'ta olduğu gibi) bir tür gerilimin olduğunu ve her metnin kendine göre bir üçlüye doğru çabaladığını söylemek isterim. Bununla birlikte, her iki metin de tam anlamıyla başarılı olamaz. 16 Turner, Allogenes, 247. 17 "Mükemmel bireyler", yani Barbelo'nun (Otojenler) en alt seviyesinde bulunan bireyselleşmiş ruhlar ve Formlar ile "birlikte olanlar", yani Protophanes'te daha yüksek bir planda var olan bu ruhlar ve Formlar arasındaki ayrım hakkında, bkz. Turner, Allogenes, 243-44. Kalyptos'ta "gizli olanlar" onların prototipi olarak görülmelidir. 18 Bkz. Proclus Elem. Teol. 65 ve Tim'de. 1.8.13-29, alıntı yapan Turner, Allogenes, 254.

--- SAYFA 246 ---

Bir sonraki alt düzey, Protophanes-Harmedon, yani “mükemmel Akıl”dır (teveio" nou", 58,17-18).¹⁹ Turner'ın açıkladığı gibi²⁰ Protophanes, “bir arada olanların”, yani farklılaşmadan önceki Formların ve ruhların alanıdır (46,26-30). 51,12-24'te Protophanes, Kalyptos'ta paradigmatik olarak var olan Formlar ve ruhlar ile Protofanların altında bireysel olarak var olan Formlar ve ruhlar arasında orta nokta gibi görünmektedir. He is the active principle (ejnergei'n, 51,21) of Kalyptos working on the individuals existing beneath the Protophanic level. Üçüncü seviye Üçlü Erkek seviyesidir.²¹ Bu varlık “bireyler” (45,36-37) ile, yani aslında Autogenes aeon'da ikamet eden bireysel Formlar ve ruhlarla yakından ilişkilidir. O aynı zamanda “birlikte var olanlar”ın, yani Protophanes'te ikamet eden farklılaşmamış Formların ve ruhların altına yerleştirilir: “[O] birlikte [var olanların] [Düşüncesidir (e[nnnoia)]'dur)” (46,20-22).²² Ayrıca, Kalyptos'taki “gizli olanlardan” herhangi birini görmek Barbelo'yu (46,32-34) görmek anlamına geliyorsa, Üçlü Erkeği görmek de öyledir. bkz. Protofanlar (46,22-25). Böylece Protophanes'in hemen altındaki ontolojik seviyede yer alır ve oradaki farklılaşmamış varlıkları Otojen seviyesinde farklılaşmış varlığa kavuşturmak için hareket eder. And, conversely, he helps the differentiated souls in Autogenes to ascend to the higher realms. Böylece 58,13-15'te ona kurtarıcı denir. Dört çağın en küçüğü Autogenes'tir. Whereas the Triple Male acts on the “individuals” from above, Autogenes is directly involved with them. He “saw them [all] existing individually [-katav] as [he] is” (46,14-16). Iamblichus, the Sethians, and Marsanes 231 19 See also 45,34-35, teveio" ... nou", and 51,20. 20 Turner, Allojenler, 248-49. 21 Bir keresinde (51,32-37) -Turner, Allogenes, 246'nın işaret ettiği gibi- Üçlü Erkek'ten Autogenes'ten sonra dördüncü olarak bahsedilir: “Ona (yani Autogenes) ilahi Üçlü Erkek bahsedilmiştir” (32-33). Turner, Allogenes, 254, isimsiz “o”nun Barbelo'ya gönderme yapmasını tercih eder, ancak tüm pasaj (12-35) açık bir şekilde en yüksek çağ olan Kalyptos'tan en alttaki Üçlü Erkek'e kadar sırayla ilerler ve her yüksek çağ bir sonraki alt dönemi içerir: Kalyptos-Protophanes-Autogenes-Üçlü Erkek. There is no reasonable way to “explain away” this anomalous passage. It probably represents an alternate, perhaps earlier, Sethian ontology that has not been harmonized with the rest of Allogenes. The Triple Male is placed between Protophanes and Autogenes at 45,28-46,11; 46,11-34; ve 58,12-22. 22 Bkz. 58,15-17, where Protophanes is the “goodness” of the Triple Male. Proto- phanes is then the originating cause of the Triple Male as well as the source of his divine qualities. See also 56,13-14, where it is said that the “self-begotten ones” are in the Triple Male. Kendi kendine doğanlar hakkında, Marsanes 3,18-21'den alıntı yaparak onları “Platonizm'deki bireysel ruhlar” ile tanımlayan Turner, Allogenes, 247'ye ve doğmamış olanların Autogenes'teki ruhlar gibi görüldüğü Steles Seth 126,26-30'a bakın. In Marsanes, it is the self-begotten ones who are the individual souls in their highest stage (3,18-25; see my discussion below).

--- SAYFA 247 ---

Ancak Autogenes ile bireyler arasında niteliksel bir ayrım vardır, çünkü Üçlü Erkeği görebilmek için onun gibi olmaları gerekir (46,16-18). Dolayısıyla bireysel ruhun yükselişinde ruhun Üçlü Erkek'e geçmeden önce Otojenler seviyesine ulaşması gerekir. O halde Autogenes, bireylerden daha yüksek bir düzlemde yer almalıdır ve bu da Akıl'ın (nou'") ruhtan önceki hipostaz olduğu Platonculuk ile uyumludur. Autogenes'in rolü, ruh ve doğa alanına inebilen Akıl olarak hareket etmektir: "O, ayrı ayrı hareket eder [ejnergei'n] [kata; mevro"] ve bireysel olarak [-katav], doğadaki hataları düzeltmeye devam ediyor [fuvs'i"]" (51,28-32).²³ Protophanes ve Üçlü Erkek'ten farklı olarak, Autogenes bireyselleşmiştir ve doğrudan alt alemler üzerinde çalışabilir. Böylece, Platonik terimlerle Allogenes, Akıl alemini dört parçaya bölmüştür. Kalyptos statik ve farklılaşmamıştır, "gizli olanları", Formları ve Birlik içindeki Ruhlar, tamamen farklılaşmamış. Bunlar Iamblichus'un sistemindeki Formların monadları gibidir (Phil. frg. 4'te). Protophanes-Harmedon, Kalyptos'un bir görüntüsüdür. Farklılaşmamıştır, ancak Formlar ve ruhlar onda "hep birlikte", yani Kalyptos'ta bulunmayan ancak Autogenes'te bulunan bir çoğullukla mevcuttur. Saf birlik ile parçalara ayrılma arasında bir orta nokta olarak görülen Üçlü Erkek, Protophanes'teki farklılaşma eksikliği ile Autogenes'in bireyselleşmesi arasında aracı görevi görür. Autogenes'te bireysel Formlar ve ruhlar düzeyine ulaşırız, "Otojenler burada rol oynayabilir. Platon Tim'de nevoi qeoiv. 41-42." Bu yanlış. Yeni-Platoncular genç tanrıları görünür tanrılar, yani akıl, ruh ve eterik bedenden (veya "araçtan") oluşan yıldızlar ve gezegenler olarak yorumladılar. Doğanın üstündedirler ama onu kontrol ederler. Eterik bedenleriyle farklılaşmaları anlamında "bireysel" olarak var olurlar, ancak yukarıda kalırlar ve doğa alanıyla doğrudan temasları yoktur. Autogenes'in ise doğayı "düzelttiği" ölçüde onunla etkileşime geçtiği söyleniyor. King (yukarıda, n. 10), 113-14, Kıpti terimini, Autogenes'in doğayla temas halinde olan ve alt dünyanın getirdiği "istikrarsızlığı" "düzelten" aşkın kürenin bir üyesi olduğunu ima ettiği şeklinde yorumluyor. Bu nedenle, Autogenes katılımlı bir Akıldır, Protofanların alt alemlerde iş başında olan aktif gücüdür. Bu nedenle görünür tanrılardan önce gelir (bir Akıl olarak), ancak onların alanı içinde ve hatta onun altında hareket eder ve Julian'ın İlahisi Tanrıların Annesine 171a'daki Attis'inkine benzer bir rol oynar. Bkz. Iamblichus'un ve Ruhun Aracının Teorisi (Chico, Kaliforniya: Scholars Press, 1985), 140-44. Ancak Julian'a göre Attis aydan daha ilerisine inmiyor (yani doğanın hemen yakınında duruyor). Autogenes doğaya anında etki eder. O, gnostik azalan Demiurge figürünün bir kalıntısı olacaktı, ancak kötü ya da cahil olduğuna dair imalar olmadan, daha çok kurtarıcı bir Sophia gibi. Autogenes'in doğaya inen bir Akıl figürü olması, tamamen Platonik bir evrende mümkün değildir.

--- SAYFA 248 ---

Iamblichus'un sistemindeki Akıl gibi. Ancak Iamblichus'un Intellect'inden farklı olarak Autogenes aynı zamanda doğayla da doğrudan etkileşime giriyor. Tüm Barbelo sisteminin ardındaki mantık, Iamblichus'unkini yansıtır: En yüksek seviye (Görünmez Ruh, Bir) ile doğa arasında daha büyük bir mesafe sağlarken, aynı zamanda daha yüksek ilkelere adım adım yeniden yükseliş araçlarına da izin verir. Eğer Barbelo aeon, Platoncu Akıl alemini ve ondan doğa alemine bazı ek bağlantıları temsil ediyorsa, Üçlü-Güçlü Olan tamamen Sethian bir kavramdır. Görünmez Ruh'un (Platoncuların statik, üniter Bir'i) kendisine ait herhangi bir faaliyet olmadan Barbelo aeon'u üretebileceği araçları temsil eder. Geçit töreni Görünmez Ruh'un değil, Üç-Güçlü Olan'ın faaliyetidir. Bu nedenle, Üç-Güçlü Olan, en iyi şekilde Görünmez Ruh'un faaliyeti olarak görülebilir. Bu nedenle Üçlü Güçlü Olan, Platonik sistemlerde Belirsiz İkiliğin yerini alır. Üçlü-Güçlü Olan, Görünmez Ruh'tan (45,22-27) gelen bir geçit töreni, onun tefekkür edilmesi ve onun bilgisiyle Platonik tarzda Görünmez Ruh'tan ortaya çıkar.²⁴ Üçlü-Güçlü Olan daha sonra Barbelo'nun sonsuzluğu haline gelir (45,28-30).²⁵ Üçlü-Güçlü Olan çeşitlilik içinde bir birliktir ve üç yönü vardır (49,26-37):²⁶ O Canlılıktır ve Zihniyet ve Var Olan. Çünkü [gavr] o zaman [tovte] Var Olan, sürekli olarak Canlılığına ve Zihniyetine [nohvth"] sahiptir ve Canlılık, Varlığa [-oujsiva] ve Zihniyete sahiptir. Zihniyet [nohvth"], Hayata ve Var Olana sahiptir. Ve üçü birdir, gerçi bireysel olarak [-katav] üçtürler. O halde Platonculuğun Varlık-Hayat-Akıl üçlüsüne sahibiz (Soph. 248e'den türetilmiştir), ancak bu üçlü, Akıl kendi alanından ziyade en yüksek tanrı ile Akıl arasındaki alandır. Iamblichus, Sethianlar ve Marsanlar 233 24 Bkz. 49,5-14, burada Üçlü-Güçlü Olan'a "Görünmez Ruh'un sınırsızlığının ötesine geçen" denir. Bunun Platonculuğu için bkz. Turner, Allogenes, 251-52. 25 Bkz. 47,7-36, burada Üçlü-Güçlü Olan Barbelo aeon'un tamamını kendi içinde içerir (11-14), ona nüfuz eder (16-18) ve onun kaynağıdır (26-27). 26 Üçlü ve pasaj hakkında bkz. Turner, "Üç Katlı Yol", 334-36; "Ritüel," 173; ve Allojenler, 252-53; Kral, Vahiy, 20-29. Pasajın Iamblichean Zihniyet-Canlılık-Varlık yerine (artan) Canlılık-Zihniyet-Varlık üçlüsünü ilk sırada vermesi tuhaftır. Ancak aşağıdaki satırlar Iambliche'e göre azalan sırayı vermektedir. Sethian metinlerinde üçlünün sıralamasında bazı tereddütler vardır. Zostrianos'a döndüğümüzde iki sıralamayı tekrar göreceğiz ve onları orada tartışacağız.

--- SAYFA 249 ---

Üçlü Güçlendirilmiş Olan ile Barbelo arasındaki ilişki, Allogenes'in yüz yıllık hazırlığının ardından Zihniyet aşamasına yükselmesiyle daha ayrıntılı olarak anlatılır (58,7-59,3). Allogenes, Autogenes'i, Üçlü Erkek'i, Protophanes-Harmedon'u ve Kalyptos'un kutsanmışlığını [-makavrio"] ve kutsanmışlığın [-makavrio"] birincil kökenini [ajrchv], kutsallıkla dolu Barbelo'nun Aeon'unu görür; ve kökensiz olanın [-ajrchv], manevi [pneu'ma], görünmez olanın [ajovraton] Üç-Güçlü Olan, mükemmelden daha yüksek olan Evrensel Olan'ın [teveio"] birincil kökeni [ajrchv]. (58,18-26) Seth metinlerinde "kutsanmışlık" teriminin "Zihniyet" ile eşanlamlı olarak kullanılması mümkündür.²⁷ Burada bu şekilde kullanılırsa, "kutsallığın kutsaması" Kalyptos", kendisi de kutsanmışlığın kökeni olan Barbelo'nun çağında içkin olan Üçlü-Güçlü Olan'ın Zihniyet aşamasıdır. Yani, Barbelo'nun kendisi Üçlü-Güçlü Olan'ın tamamen gerçekleşmiş Zihniyet aşamasıdır; Zihniyet daha sonra doğrudan ondan doğrudan Kalyptos'a yayılır. Böylelikle Zihniyet veya Akıl, daha önce gördüğümüz gibi tüm Barbelo çağını kaplar. bir alemde diğerine geçiş, Parmenides ve özellikle Iamblichus ve sonraki Neo-Platonistlerin anonim yorumlarının bir özelliğidir. Allogenes'in gördüğü, Üçlü-Güçlü Olan'ın Zihniyet aşamasıdır (58,23-26).²⁸ Daha sonra (58,34-59,3), Allogenes, Zihinsel seviyeye alınır ve Barbelo'nun bilgisine sahip olur.²⁹ Üçlü-Güçlü Olan aracılığıyla Yükseliş ilk olarak, Barbelo'nun armatürleri (59,9-60,12) ve daha sonra Allogenes'in kendisi tarafından anlatılan (60,13-61,22) Allogenes zaten Kutluluk düzeyine (59,10 ve 60,16-18) ulaşmış olup Canlılık (59,14-18 ve 60,19-24) aracılığıyla Varlığa (59,18-26 ve 60,28-37) Bu noktada Allogenes, Üçlü-Güçlü Olan'ın içinde en yüksek seviyeye ulaşmış, bilgi ve faaliyetten saf hareketsizliğe geçmiş ve zihinsel aktivite eksikliğiyle Üçlü-Güçlü Olan'a benzemiştir. 259 ve 263. Seth'in Üç Stelindeki sorunlar için bkz. aşağıda n. 28 Turner, Allogenes, 259'un dediği gibi, "kökeni olmayan" Barbelo'dur. Platonik formlar olarak evrenseller. Bu doğru görünüyor. Ancak "Ritüel" 175'te Evrensellerin bilgisinin "Üç Kudretli Olan ve Görünmez Ruh" bilgisi olduğunu söylüyor. Bu sadece "Barbelo" kelimesinin 3-4. satırlarda geçmesi nedeniyle değil, aynı zamanda Allogenes'in Barbelo'nun aydınlarından Üçlü-Güçlü Olan ve Görünmez Ruh hakkındaki iki vahyi henüz almamış olması nedeniyle olası görünmüyor.

--- SAYFA 250 ---

Onda bir (60,7-8) Aslında Varlık âleminin kendisi, Allogenes'teki hareketsizliğin, Üçlü Kudretli Olan ve Görünmez Ruh'tan (60,30-37) aldığı "[katav] bir imgesi [eijkwvn] gibi"dir.³⁰ Dolayısıyla Allogenler boyunca gözlemlediğimiz kademeli ontolojik hiyerarşinin bir devamı vardır. Bir bütün olarak Zihniyetten Üçlü Güce Sahip Olan'a geçiş, artan bir dinginlik ve hareketsizliktir. Tüm sistemin zirvesi, yani Görünmez Ruh'un kendisi, yalnızca negatif bir teoloji (61,25-67,38) aracılığıyla açığa çıkarılır; bunun amacı, ilk prensibin tamamen hareketsizliğini göstermektir. Allogenes'in herhangi bir faaliyeti ondan kopmayla sonuçlanacaktır. Görünmez Ruh, hem (Yeni-Platonizm'de Psikik alemde var olan) zamanın hem de (Akıl aleminde var olan) sonsuzluğun ötesindedir (63,21-23; 65,22-23), varlık olmayan varoluş (62,23; 65,32)³¹ ve sessizlik ve dinginlik (61,21; 62,24-25; 65,19) ile karakterize edilir ve tamamen bilinemez (61,22; 63,9-11; 63,28-32; 64,10-12; 64,14-23; 66,23). Allogenler hakkındaki incelememizi tamamlamadan önce, Turner'ın onda "eneadik bir yapı" bulunduğu ve burada varlık-hayat-zihin üçlüsünün üç düzeyde yer aldığı iddiasını dikkate almalıyız: Görünmez Ruh, Üç-Güçlü Olan ve Barbelo.³² Temelini Iamblichus, Sethian'lar ve Marsan'lardan alan bu teoriye göre 235 30 Metin şöyledir: " Bölünmeyen ve hareketsiz olan" (60,35-37). Her ne kadar Turner, Allogenes, 261, bu iki terimin "Üç-Güçlü Olan için hendiadys" olduğunu düşünse de, bu iki terimin sırasıyla Görünmez Ruh ve Üçlü-Güçlü Olan olmak üzere iki varlığı tanımladığını görmek daha anlamlı olur. (Bkz. 67,25-32, burada "Bölünmez Olan" terimi yerine "Bölünmez Olan" kullanılmıştır.) Birlikte bahsedilen ikisi için bkz. 61,5-6, burada "İçimde var olan" Görünmez Ruhtur, 61,8-14 ve 53,29-31 (Turner yine hendiadys'i savunur, Allogenes, 256). 61,14-22'de, Üçlü Güçlü Olan'ın Aracısı Görünmez Ruh'tur. Fakat bkz. Turner, Allogenes, 261. Corrigan'a cevabında, s. 37, Turner, Arabulucunun Allogenes'in kendisi olabileceğini söyleyecek kadar ileri gidiyor. Terim sorunludur (en yüksek prensip nasıl bir anlam olabilir?) ama muhtemelen Görünmez Ruh'taki gücün Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın faaliyeti aracılığıyla Barbelo'ya kanalize edilmesinden başka bir anlama gelmez. Görünmez Ruh, aracılık edilen potansiyeli itibarıyla bir Aracıdır. ["Üçlü Güç Sahibinin aracısı" metni şu şekilde değiştirilmelidir: "Bilinmeyen'in aracısı (yani Üçlü Güç Sahibi). JDT] 31 XI 53,31'de, Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın Varoluş seviyesinin kendisi "tözsel olmayan [-oujsiva] Varoluş [u{parxi}]" olarak adlandırılır. 23-31. satırlar kısmen mecazi bir dille Barbelo'yu, Protophanes'i (her ikisi de Zihniyet açısından), Görünmez Ruh'u, Üçlü Güçlü Olan'ı ve Varoluşu anlatır. Burada Vitality'nin ihmal edilmesi tuhaf. Bir sonraki sayfada Youel'in Üç-Güçlü Olan'a övgüsünün parçalanmış bir pasajında görülüyor (54,8). ³² Bkz. Turner, "Üç Katlı Yol", 336; "Ritüel," 173-74; Corrigan'a cevabı, 14-16. [Bu ciltteki önceki makale, "Orta Platonculukta Platoncu Sethi İncelemelerinin Ortamı", bu yanıtın gözden geçirilmiş bir versiyonudur. JDT]

--- SAYFA 251 ---

Parmenides hakkındaki anonim yorumda bulunan şemanın bir bölümünde Allogenes, üçlüyü üç ana ontolojik düzeyde üç farklı şekilde sunar. Görünmez Ruh düzeyinde üçlünün mastarlarla (ei\nai, zh'n, noei'n) temsil edildiği ve eylemler olarak kabul edildiği görülür; soyut isimlerle (u{\parxi" veya o\ntovth" veya oujsiovth", zwovth", noovth") temsil edilen ve nitelikler olarak kabul edilen Üç-Kuvvetli Bir seviyesinde ve isimler veya bir durumda bir isim (to; o[n, zwhv, nou") ile temsil edilen ve cevher olarak kabul edilen Barbelo aeon seviyesinde. Dolayısıyla her seviyede bir üçlümüz var. Daha sonra Turner, her seviyenin aslında Görünmez Ruh'un Barbelo'ya açılımında sadece bir aşama olduğundan, her seviyenin o seviyede hakim olan üçlünün terimi olarak değerlendirilebileceğini söylüyor. Başka bir deyişle, Görünmez Ruh seviyesinde, Üçlü-Güçlü Bir yaşamı seviyesinde ve Barbelo akıllı seviyesinde varoluş hakimdir. Böylece Üçlü Güçlendirilmiş Olan (Yaşam aşamasında) hem Görünmez Ruh (Varlık aşamasında) hem de Barbelo (Akıl aşamasında) ile süresizdir. Turner, açıklamasında aşağıdaki tabloyu sunar: 33 Bilinmeyen Bir/Görünmez Ruh Vardır Yaşıyor Biliyor Üçlü-Güçlü Bir/Sonsuz Yaşam Varoluş Canlılık Zihniyet Barbelo/İlk Düşünce Varlık (Hayat) Zihin Bu merak uyandırıcı ama burada sorunlar var. Öncelikle yukarıda belirttiğim gibi Barbelo aeon'u üçlü değil tetradiktir. Üstelik Varlık-Hayat ve Zihin terimleri ona tam olarak Turner'ın istediği şekilde uygulanmıyor. Çünkü Zihin terimi Autogenes'e (en alt aşama) değil, Kalyptos'a (en yüksek aşama) ve Protophanes'e (orta aşama) uygulanır. Aslında bu çok önemlidir, çünkü Kutsanmışlık (=Zihinsellik) olarak Kalyptos, hem Barbelo'nun (ki kendisi de Kutsanmışlıktır) en yüksek aşamasıdır, hem de Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın en alt aşamasıdır. Yine vurgulanan şey, yukarıdan aşağıya kademeli olarak açılmadır. Son olarak Turner'ın da itiraf ettiği gibi "Hayat" terimi hiçbir zaman Protoganlar için kullanılmaz. Aslında üçlünün Barbelo tetradına uygulandığına dair hiçbir kanıt yoktur. Görünmez Ruh seviyesindeki üçlüye ne dersiniz? İlk bakışta metinde destek var gibi görünüyor. İkinci vahiylerinin başlangıcında, Barbelo'nun aydınlatıcıları şöyle derler (61,32-39): Şimdi [dev] o, ya [h[] var olduğu ve olacağı, ya da [h[] hareket ettiği [ejnergei'n] ya da [h[] bildiği, ancak Akıl [nou"] veya [ou[te] Yaşam veya [ou[te] Varoluş [u{\parxi"] olmadan yaşadığı sürece) var olduğu sürece bir şeydir veya [ou[te] Yokluk [-u{\parxi"], anlaşılabilir bir şekilde. 236 John F. Finamore 33 Turner, "Ritual," 174; ve Corrigan'a cevabı, 16.

--- SAYFA 252 ---

Iamblichus, Sethianlar ve Marsanlar 237 Şu anki haliyle üçlü Görünmez Ruh'a uygulanmaz, aksine ondan reddedilir. Ancak Turner, metni şu sonuca varacak şekilde düzenler:34 Şimdi o (en genel anlamda) bir şeydir; çünkü ya var olur ya da <yaşar> ya da bilir; akıl, hayat, varoluş ya da yokluk olmadan anlaşılmaz bir şekilde <hareket eder. Turner, "'var ve olacak' ifadesinin tuhaf olduğunu" ve "olacak" ifadesinin "çevirmenin ujpavrcein ile eşdeğeri" olduğunu savunuyor. Dahası, "eylemler" sözcüğünün yerini değiştirmesi gerektiğini, "yaşayanlar" ifadesinin eklenmesi gerektiğini ve "Varlıksızlık"ın "gereksiz görüldüğünü" düşünüyor.35 Turner'ın mantığı basittir. Önerilen değişikliklerle fiil üçlüsü ile isim üçlüsü arasında daha iyi bir paralelliğe sahip olduk. Ancak Allogenes'in yazarının amaçladığı bu olmayabilir. Görünmez Ruh'un sürekli olarak ortaya çıkan bir özelliği, onun varlıksız olmasıdır (62,22; 63,9-10; 63,17-18; 65,28-30; 65,32-33; 66,25-28). Ama yine de o bir şeydir, "başka bir şeydir" (63,18). Dolayısıyla, her ne kadar varoluşun kesinlikle ötesinde olsa da yine de bir tür varoluşa sahiptir. Onun "var olmayan bir varlığa" sahip olmasının anlamı budur. Bu, deyim yerindeyse, önceden var olan bir varoluştur, çünkü Varlık ondan intikal edecektir. Varlık paradigmatic olarak onun içindedir.36 O halde bu pasajımızın anlamı da budur. O (az önce açıklanan teknik anlamda) "vardır", dolayısıyla "olacaktır", yani daha düşük seviyelerde "harekete geçeceği" ve "bileceği" gibi, daha düşük bir aşamada Varoluşa açılacaktır. (Onun faaliyeti Üç-Güçlü Olan'dır; bilgisi Barbelo'dur.) Ve tüm bunları Üçlü-Güçlü Olan'ın seviyesine kadar tam olarak var olmayacak olan Akıl, Yaşam veya Varoluş olmadan yapar. Bu, 62,18-27'de daha ayrıntılı olarak açıklanmaktadır; burada bize onun Zihne, Hayata veya herhangi bir şeye ihtiyacı olmadığı söylenmektedir. "O, tümellerden (yani Formlardan) üstündür", "var olmayandır" ve "azaltılmayanlar tarafından eksilmez." Böylece, alt düzeyde var olmasına neden olduğu nitelikleri aşan bir güçten, eksilmeyen bir şekilde verme şeklindeki Platonik kavrama sahip oluyoruz. Özetle, üçlü elbette Görünmez Ruh'ta önceden mevcut olsa da, üçlünün tamamının onun düzeyinde işlediğini görmek yanlış olur. 34 Turner, Allogenes, 261. Cf. Corrigan'a cevabı, 15. Ayrıca bkz. King, Revelation, 155-57 çevirisi ve onun "üslup açısından son derece dengeli" olduğunu düşündüğü bu cümle hakkındaki notları, 157-59. Onun çevirisi, cümlelerin Görünmez Ruh ile ilgili olumsuz doğasını güzel bir şekilde ortaya koyuyor. 35 Turner, Allogenes, 261. 36 Krş. 62,28-63,1, burada Görünmez Ruh ilahilik-kutsanmışlık-mükemmellik üçlüsü değil, daha ziyade üçlü "onun bilinemez bir varlığıdır" (62,31). O, onlardan "üstündür" (32-36) ve "başka bir şeydir" (37). Ayrıca bkz. 63,33-64,4 ve Turner'ın notları, Allogenes, 263-64.

--- SAYFA 253 ---

contrary, it would be appropriate to say that it does not. Rather, the Existence of the Invisible Spirit is stressed over the others, but in a way that makes clear that he surpasses both it and its opposite “incomprehensibly.”³⁷ In the end, then, the system of Allogenes is only partly Platonic. It is Platonic in its positing of a higher principle “beyond being,” of an emanation or “undiminished giving” from it to the lower realms, of the separation of Intellect into its own hypostasis, and of the emanation of soul and nature from there. It is unplatonic in its conception of the Triple-Powered One as a separate hypostasis, its placement of the Being-Life-Intellect triad in that hypostasis instead of in Intellect, and its division of Intellect into a tetrad.

3. The System of Zostrianos

Zostrianos presents the most complete worldview of all four Sethian texts, since it actually discusses how the upper realms unfold themselves into the material world. In Zostrianos, we are presented with a savior figure (Zostrianos) who with the aid of four divinities (Authrounios, Ephesech, Youel, and Salamex) ascends from the lowest strata of matter to the highest sphere of the Invisible Spirit and then descends again to bring the message of salvation to the seed of Seth. The system follows the fourfold Platonic system: the realms of the One, of the Intellect, of the Soul, and of Nature. Let us concentrate first on the two highest realms. The highest god is the Invisible Spirit. Immediately below this god is the aeon of Barbelo, which is subdivided further into three aeons: Kalyptos, Protophanes, and Autogenes.³⁸ As in Allogenes, the

238 John F. Finamore

³⁷ What is most intriguing about the system of Allogenes is its proximity to Iamblichus’s concerning the devolving of strata. This is true not only in the multiplication of levels within hypostases but also in the way the gradual unfolding takes place. Existence is the highest level of the Triple-Powered One, yet it preexists in another form in the next highest entity, the Invisible Spirit. Mentality comes into full existence in Barbelo, yet preexists in the lowest level of the Triple-Powered One. This raises the question of which writings are prior and may help confirm Majercik’s thesis for a late dating of Allogenes.

³⁸ The three are mentioned together at VIII 20,4-15; 58,12-16; and 129,2-26, with no mention of the Triple Male. At times this fourth aeon is added between Protophanes and Autogenes. See 24,1-10; 44,23-31; and 56,15-19. Sieber, however, in the notes to his translation in Nag Hammadi Codex VIII (ed. J. H. Sieber; NHS 31; Leiden: Brill, 1991), 129, identifies the Triple Male with the Protophanes aeon in the last mentioned passage. This is possible, since at 61,15-22 the Triple Male seems to form part of the Protophanes aeon. This additional entity suggests that other Sethian materials (like those in Allogenes) were not fully integrated into the metaphysical scheme of Zostrianos.

--- SAYFA 254 ---

Iamblichus, the Sethians, and Marsanes 239 aeon of Barbelo proceeds naturally from the first god. The role of the Triple-Powered, however, is different. For the Invisible Spirit itself is identified with the Triple-Powered One (24,12-13; 63,6-8; 87,13-14; 97,1-3; 118,9-13; 128,20-22), but it does not become another separate triadic hypostasis. Instead, its triple-power overflows into and immediately becomes Barbelo and her triad. This occurs, it would seem, in Platonic fashion. Barbelo emanates or divides from the Invisible Spirit (77,12-15; 83,19-24; 87,10-14), then turns to contemplate him and thereby becomes a separate hypostasis (78,6-80,18; 81,6-20; 87,14-16). Further, since the Barbelo aeon becomes the triad of Kalyptos, Protophanes, and Autogenes, these three are also potentially in the Invisible Spirit, waiting to become unfolded from him (75,12-14).³⁹ It is in the aeon of Barbelo that the Existence-Life-Mind triad comes into being, but not however in this order. The triad is first mentioned in Ephesech's revelation to Zostrianos and involves the triad emanating from Barbelo herself (14,1-14). The triad—existence (u{parxi"}, blessedness (makavrio", i.e., mind or intellect), and life—is termed a first principle (ajrchv) that comes from a single first principle. The text is problematic here, but the single first principle seems to be Barbelo herself. This triad is integrated with the Barbelo Aeon's three members through the imagery of baptismal waters (15,4-17), where "the water of life" and Vitality are associated with Autogenes, the lowest of the three Barbelo aeons; the water of blessedness with Protophanes, the middle aeon; the water of existence with Kalyptos, the highest aeon. Thus, the triad is organized in non-Iamblichean order. Later (66,7-66,18), the triad—this time in the Iamblichean order, existence, life, blessedness—derives from "the [truly] existent Spirit, the sole One."⁴⁰ Since the Invisible Spirit is the highest cause, he is the cause of Barbelo as well as of the Barbelo aeons. Thus, the Barbelo aeons can be said to emanate from either the Invisible Spirit or Barbelo. This is more clearly expressed at 79,9-25, where Barbelo herself is termed the "first [insubstantial] existence" after the Invisible Spirit. She emanates from the undivided Spirit to the level of Existence. Unlike the Spirit she is an activity (ejnevrgeia), and at the level of Existence she becomes a Triple-Powered One, i.e., "an image of the one that truly exists."⁴¹ Thus, Barbelo is the moving image and activity of the Invisible Spirit and as such is called 39 "All [these] were [in the] indivisibility of [the] Spirit." Translations from Zostrianos are from Nag Hammadi Codex VIII (ed. J. H. Sieber; NHS 31; Leiden: Brill, 1991) unless otherwise noted. I have also benefited from Turner's translations of sections of Zostrianos in his response to Corrigan. For the referent of "all [these]," see Sieber's note (152). ⁴⁰ The translation is from Turner's reply to Corrigan, 29. ⁴¹ The translation of 79,9-25 is from Turner's reply to Corrigan, 29.

--- SAYFA 255 ---

“Triple-Power” herself. This “Triple Power” is actualized in the triad of Kalyptos (Existence), Protophanes (Blessedness), and Autogenes (Life).⁴² In this way, then, the Invisible Spirit is “Three Powered” only potentially. The actual triadization occurs through Barbelo. It is worth noticing that there are two occasions in Zostrianos when the triad may be given in Iamblichean order. Once, in the lines immediately following 66,7-66,18, discussed just above, where the triad was given in the order Existence-Blessedness-Life, the author may reverse himself and give the triad in Iamblichean order: In Existence he (i.e., the Invisible Spirit) exists [as] a simple unity, his own [rational expression] and species. Whoever will find him he brings into existence. [And in] Vitality, he is alive....⁴³ The triad also appears along with the Barbelo triad at 20,22-24 in this order, but the text is again badly damaged. If these two passages do represent a change in the order of the triad (and their mutilated condition makes this only a hypothesis), then we have evidence of a tension within Gnosticism itself as to the order of the triad. If anything, however, the position of Zostrianos certainly favors the non-Iamblichean formulation. Thus, in Zostrianos, we do not find the second, non-Platonic triad between the first and second principles (the Invisible Spirit and the Barbelo aeons) that we found in Allogenes, and there is a tendency toward non-Iamblichean ordering of the triad. Before we leave Zostrianos, we should look also at the psychic realm, for it shares vocabulary with Marsanes. Zostrianos 27,9-28,30 divides disembodied immortal souls into three classes: “the ones who have taken root among the Sojourn” (paroivkhsi), “those that stand [upon the] Repentance” (metavnoia), and “the souls of the Self-generated ones” (aujtoigeniovn).⁴⁴ The term metavnoia occurs in Marsanes 3,15; paroivkhsi may represent the verb for “dwell” in 3,17.⁴⁵ Both terms are associated with the fifth seal, which (as we shall see) is the appropriate place for disembodied souls. Marsanes’ 240 John F. Finamore⁴² The triad is given in this order also at 3,8-11. ⁴³ The translation is from Turner’s reply to Corrigan, 29. In brackets, he finishes the sentence thus: “and enters into blessedness and comes to have Mentality.” The text is corrupted, but it is fairly certain that the triad occurs in this form. [While precise details of the reconstruction are open to question, the traces of the letters for Huparcis, w!n!H, and makarios are such as to render these words in that order extremely likely (85-90 percent). JDT] ⁴⁴ The translation is from Turner’s reply to Corrigan, 48. See also there his discussion of these souls and their relation to Plato’s Phaedo. ⁴⁵ See Pearson, Marsanes, 256.

--- SAYFA 256 ---

sixth seal concerns “the self-begotten ones” (aujtogevnnhto). We shall return to this point below. 4. The System of the Three Steles of Seth The Three Steles of Seth presents a liturgy intended to be repeated by a group of Sethians in imitation of or perhaps coincident with an ascent ritual through the three main figures of Sethianism. According to the introduction (118,10-23), Dositheos saw the three steles and preserved what was written upon them. The first stele is to Autogenes, the second to Barbelo, and the third to the Unbegotten.⁴⁶ Autogenes is presented as belonging to a higher realm but as revealing the entities in the higher realm to the Sethians below (119,15-120,6). Like Autogenes in the Allogenes, he is the intermediary between higher and lower realms, and he is active in the lower realms (121,10-11). He is a savior figure (121,11-12). He, not Protophanes, is identified with the Triple Male (120,29; 121,8-9). The Triple Male, therefore, does not exist in a level separate from him. Barbelo is delineated as the intermediary between the Unbegotten One above and Autogenes below. She is, on the one hand, “the first glory of the invisible Father” (121,22-23), a monad from a monad (121,33-34), “the first [shadow] of the holy Father” (122,2-3; 124,3-5), “one ... of the One” (122,12-13).⁴⁷ On the other hand, just as Barbelo unfolds as a shadow from the Unbegotten, so the other eternal ones are from her (122,6-12; 123,11-14). Although the usual Sethian triad of Kalyptos-Protophanes-Autogenes is not explicitly drawn, the names of Kalyptos and Protophanes do appear as extensions of her. She is said to be Kalyptos⁴⁸ (122,14; 123,1) and to become the nou" Protophanes (123,4-5). Her relationship to Autogenes is clear enough from the fact that the stele dedicated to her is between those dedicated to him and the Unbegotten. Thus, there is sufficient reason to see the triad of aeons existing in Barbelo.⁴⁹ Iamblichus, the Sethians, and Marsanes 241 46 [For the view that these are three separate entities, see B. Layton, The Gnostic Scriptures (New York: Doubleday, 1987), 152-53. For the identification of Autogenes with both Geradamas and the Triple Male, see Goehring, Nag Hammadi Codex VII, 376-77 (see n. 47 below) JDT]. 47 Translations are by J. M. Robinson and J. E. Goehring in Nag Hammadi Codex VII (ed. B. A. Pearson; NHMS 30; Leiden: Brill, 1996). For 122,1-34, see also Turner's translation in his reply to Corrigan, 9-10. 48 For the use of “the nomen sacrum for Kalyptos,” see Goehring's note in Nag Hammadi Codex VII, 401. 49 She can therefore be called “aeon of aeons” at VII 123,25-26 and 124,8-9.

--- SAYFA 257 ---

Varoluş-Hayat-Akıl üçlünün Barbelo'da da olup olmadığını söylemek daha zor. Metinde şunlar yazıyor (122,18-25): Onların hatırı için sen ebedi olanlara varlıkta güç verdin; yaşamda tanrısallığı güçlendirdin; bilgiyi iyilik konusunda güçlendirdin; Kutsanmışlıkla, birinden dökülen gölgelere güç verdin. Goehring (402) “üçlünün etkisi burada açıkça görülüyor. Barbelo niteliklerin ardındaki güçlendirici güçken, Baba da nitelikler 'oluyor'” diyor. Bu ifadenin ilk yarısı doğrudur.⁵⁰ Üçlünün her bir üyesinin önceden var olduğu monad olarak Barbelo, altındaki çağlarda üçlüyü (muhtemelen Kalyptos, Protophanes ve Autogenes) var eder. Ancak sorunlar da var. Barbelo'nun varoluşta ve yaşamda çağları güçlendirdiği söylenirken, bilgiyi iyilik içinde güçlendirdiği söylendiğinde bu paralellik bozuluyor. Dahası, Barbelo'nun sonsuzlukları kutsanmışlık (makavrio) içinde güçlendirdiği dördüncü maddede yer almaktadır. Şimdi, gördüğümüz gibi, kutsanmışlık, “Akıl” için başka bir terim olarak kullanılabilir. Metin bir tetrad (varlık, yaşam, iyilik, kutsanmışlık) veriyor gibi görünüyor. Bunun nedenini açıklamak zordur, ancak bunun nedeni yine Barbelo döneminin alternatif Set düzenlemeleriyle ilgili olabilir.⁵¹ Şimdilik dikkat edilmesi gereken nokta, olağan üçlünün (Iambliche düzeninde verilen) üç teriminin Barbelo'da önceden mevcut olmasıdır.⁵² Üç Stel'deki üçlünün kanıtı, Doğmamış'a ithaf edilen üçüncü stelden iki pasajda bulunabilir. Bir pasaj (125,28-32) Doğmamış'ın neden olduğu üçlüyü açıkça verir: Çünkü sen onların hepsinin varlığını [u{parxi}]. Sen hepsinin canısın. Sen hepsinin zihnisin [nou"]. Burada Doğmamış, altındaki varlıklardaki varlığın, yaşamın ve aklın kaynağıdır. İkinci pasaj (124,26-33) daha zordur. Doğmamış olana, 242 John F. Finamore'dan önceki var olmayanlık [-oujsiva], varoluş [u{parxi}] denir. 50 Göreceğimiz gibi, Baba'nın Varlık, Yaşam ve Varlık olması söz konusu olamaz. 51 Daha fazla tartışma için aşağıya bakın. 52 Barbelo'nun daha düşük varlıklar için yaşam ve zihin kaynağı olduğu pasajı faydalıdır ancak kesin değildir. Ancak 123,23'te ona üçlü güç denir, ancak bu terim daha çok Kalyptos, Protophanes ve Autogenes üçlüsüne atıfta bulunabilir. “sonsuzlukların sonsuzluğu” (123,25-26).

--- SAYFA 258 ---

Iamblichus, Sethianlar ve Marsanların varlığı" (u{parxi") (124,26-27). Allogenes'te olduğu gibi, ilk prensip, henüz aşağıdaki varlıklarda varlığın nedeni olmanın ötesindedir.⁵³ O'dur (124,28-33): varlıklardan [oujsiva] önce gelen ilk varlıktır [oujsiva], tanrısallığın ve yaşamın Babası, aklın yaratıcısı [nou"], iyilik veren [ajgaqovn], kutsama veren [-makavrio"]. Burada üçlünün üç üyesi (varlık, yaşam ve akıl) diğer iki kişiyle (iyilik ve kutsanmışlık) birleşmiş gibi görünüyor.⁵⁴ Fazladan unsurlar sorununu bir kenara bırakırsak, eğer Yaratılmamış Varlık, Yaşam ve Zihnin kaynağı ise, o zaman üçlünün Barbelo'nun çağında ortaya çıkacağı yeterince açık görünüyor. 5. Seth Sistemlerinin Karşılaştırılması Üç Seth metni, belirli özellikler bakımından benzer olan ancak aynı zamanda önemli açılardan farklı olan sistemler sağlar. Her üç sistemin de kabaca Platonik Bir, Akıl, Ruh veya Doğa alemlerine eşdeğer alemler içerdiği, her üçünün de varlığın ötesinde tek bir ilk nedeni sunduğu ve her üçünün de Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünün bazı formülasyonlarını içerdiği doğru olsa da, yine de farklılıklar bu benzerliklerden daha etkileyicidir. İlk olarak Üçlü Güç sorunu var. Allogenes'te Görünmez Ruh'tan farklı olarak düşünülür; Zostrianos'ta "Görünmez Üç-Güçlü Ruh" olarak onunla birleştirilmiştir; Seth'in Üç Steli'nde bu terim hem Doğmamış hem de Barbelo için kullanılır, ancak onlardan farklı bir varlık veya bölge için kullanılmaz.⁵⁵ 53 Doğmamış, "gerçekten [o[ntw"] var olan" "gerçekten [o[ntw"] önceden var olandır" (124,18-21). Bkz. 121,25-27, burada Barbelo şunu görüyor: "gerçekten [o[ntw"] önceden var olan kişi, yokluktur [-oujsiva]." 54 İyilik ve kutsanmışlık için bkz. yukarıda anılan 122,18-25. Her ne kadar bilgi ve iyilik 122,22-23'te birleşmiş olsa da, beş unsurun tümü her iki pasajda da bulunmaktadır. Ayrıca 124,31-33'te akıl ve kutsiyet birbirinden ayrılmıştır. Aslında 122,18-25 dörtlü bir yapı sergiliyor gibi görünüyor: varlık, yaşam, iyilik ve kutsanmışlık; 124,28-33 ise beşli olanı sergiliyor: varlık, yaşam, akıl, iyilik ve kutsanmışlık. ("Akıl" ve "kutsanmışlığın" ayrı ayrı listelendiğine dikkat edin; bu, en azından Üç Stel için ikisinin eşdeğer olmadığını gösterir.) İki metin, üçlünün bir zamanlar daha büyük bir öge kümesinin içine gömüldüğünü ve üçlüyü kurtarma veya vurgulama girişimlerinin sürdüğünü öne sürüyor. Görünüşte bu koşullar üçlünün gnostik literatürden önce var olduğunu ve aslında gnostikleri kendi metafiziklerinde üçlüyü oluşturmaya yönelttiğini ileri sürmektedir. Eğer öyleyse, bu, üçlünün olası kaynağının Platonizm olduğuna dair daha fazla kanıt sunuyor. 55 Bkz. Goehring'in Nag Hammadi Kodeksi VII, 399'daki notu.

--- SAYFA 259 ---

İkincisi, Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünün yerleşimi ve düzenlenmesi vardır. Allogenes, üçlüyü (Iamblichean sırasına göre verilmiştir) Üçlü-Güçlü Olan'a yerleştirir ve onu Görünmez Ruh ile Barbelo arasında ayrı bir hipostaz haline getirir. Zostrianos, üçlünün her bir unsurunu Barbelo aeon'un bir üyesiyle ilişkilendirir: Varoluş Kalyptos'la, Kutsiyet (=Akıl) Protofanlarla ve Canlılık Otojenlerle. Bu nedenle üçlü, Iambliche'ci olmayan bir sıraya göre verilmiştir. Seth'in Üç Steli, üçlünün üç unsurunu Barbelo çağına yerleştirir ancak bu üç unsuru diğerleriyle ilişkilendirir, böylece bir üçlüyle karşı karşıya olduğumuz şüphelidir. Üçüncüsü, Üçlü Erkek sorunu var. Seth'in Üç Stel'i bu Seth tanrısını Autogenes'le ilişkilendirir.⁵⁶ Zostrianos onu genellikle Protophanes'le ilişkilendirir ama bazen onu Barbelo'nun çağında ayrı bir düzey haline getirir. Allogenes, Üçlü Erkeği sürekli olarak Barbelo aeon'un dördüncü seviyesi olarak, genellikle Protofanlar ve Otojenler arasında sunar. Bu üç farklılık, Sethian Gnostisizmi içindeki üç değişim alanını vurgulamaktadır. Sethian yazarlar, zaten Orta Platoncu veya Plotinusçu bir eğilim benimsemiş olan bir sisteme ilahi varlıkların veya güçlerin dahil edilmesi ve yerleştirilmesiyle ilgilenirler. Bununla kastettiğim metafizik sistemin zaten dört katmanlı olduğudur: Tek-Akıl-Ruh-Doğa. Sethianların üzerinde tartıştığı (ya da en azından bireysel olarak ele aldığı) şey, belirli Sethi varlıkların Platonik evrene yerleştirilmesidir. Şimdi, Iamblichus'un paganizm için yaptığını onlar Sethianizm için yapıyorlar. Çünkü Iamblichus aynı şekilde çeşitli dini varlıkları kendi evrenine yerleştiriyor. Böylece bana öyle geliyor ki, Plotinus evreninin dinsel olarak genişlemesi ve yeniden yerleşmesiyle karşı karşıyayız. Bu, dindar bir kişinin kendi tanrılarını, yarı tanrılarını, ilahi güçlerini ve benzerlerini düzenli bir evrene nasıl yerleştirdiğidir. Eğer bu görüş doğruysa, o zaman Sethianlar Iamblichus'un ve muhtemelen Plotinus'tan sonraki diğer Platoncuların yaptığını yapıyorlar. Tabii ki Iamblichean evreni daha gelişmiştir, bu da Iamblichus'un yazılarının bu üç Sethian metninden sonraya ait olduğunu kanıtlar. Marslıların bu şemaya nasıl uyduğunu görmenin zamanı geldi.

6. Marsanes Sistemi Marsanes incelemesi, Allogenes ve Zostrianos gibi, okuyucuya, evrendeki yükselişi ve ardından inışıyla ilgili bir kurtarıcı figürünün anlatımını sunar. Buradaki kurtarıcı Marsanes'in kendisidir ve onun hikayesi Sethianlardan oluşan bilgili bir okuyucu kitlesine yöneliktir.⁵⁷ Marsanes'in metni boşluklarla doludur; özellikle ilk on sayfadan sonra, 244 John F. Finamore 56 [Bkz. not 46. JDT] 57 Marsanes, B. A. Pearson tarafından incelenmiş ve tercüme edilmiştir. Yukarıdaki 1. notta belirtilen çalışmalara bakınız.

--- SAYFA 260 ---

tüm sayfalar okunamıyor, hatta eksik. Bununla birlikte, metafizik yapısını incelememiz ve Gnostisizm ve Platonculuk tarihindeki yeri hakkında bazı kararlar almamız için bize yetiyor. İnceleme, Marsanes'in Sethian'lara "Baba'nın (yüce tanrılardan biri) yardımsever olduğu, takipçilerini koruduğu ve onlarla ilgilendiği konusunda güvence vermesiyle başlar (1,11-27). Bir boşluktan sonra Marsanes, on üç "mühür" olarak adlandırdığı şeyi tanımlıyor. Her mühür, metafizik merdivendeki bir basamağı ifade eder.58 Bunlar aşağıdan yukarıya doğru sunulur, ancak Marsanes okuyucularına en yüksek mührü "kurduğuna" (2,13-14) yani çeşitli düzeylerden en yüksek seviyeye kadar mistik bir yolculuk yaptığını ve kendisinin güvenli bir şekilde geri döndüğüne dair güvence verdikten sonra sunulur. On üç mühür 2,16-4,23'te sunulmaktadır. Pearson bunların Platoncuların dört düzeyli metafiziğiyle tutarlı bir hiyerarşi oluşturduklarını göstermiştir.59 Hiyerarşinin en altında "dünyevi [kosmikov]" ve maddi [ujlikov]" alemleri temsil eden ilk üç mühür vardır (2,16-26). Bunlar Platonik Doğa alanıyla ilişkilidir. Marsanes'in "her bakımdan [pavntw]" duyularla algılanabilen [aijsqhtov]" dünyasının [kovsmo]" tamamen kurtarılmaya [değerde] olduğunu" eklediğini belirtmek gerekir (5,24-26). Bu, gnostiklerin karamsarlığından Platoncuların iyimserliğine doğru gözle görülür bir uzaklaşmadır.60 Iamblichus, Sethianlar ve Marsanes 245 58 Mühürler hakkında, bkz. Pearson, Marsanes, 235 ve 249; "Tractate", 377-78; ve Gnostisizm, 153-54 (burada yedinci mühürle ilgili tartışma dışarıda bırakılmış gibi görünüyor). Marsanes'in "mühür" terimini kullanımı ile vaftiz ayini arasında bazı bağlantılar vardır. Bkz. Turner, "Ritual", 171-72. Bununla birlikte, Turner'ın söylediği gibi, Marsanes'te vaftizden bahsedilmemektedir ve bu nedenle Pearson, Neoplatonism ve Iamblichus'taki Theurgic Tendencies in Theurgy adlı makalesinde gizemli kalmaktadır. Gnostisizm (ed. R. T. Wallis ve J. Bregman; Albany: SUNY Press, 1992), 264-65, on üç mührü "ritüel uygulama" ile ilişkilendirir ve "çeşitli 'mühürlerin' Iamblichus'un synthemata dediği şeye eşdeğer olarak anlaşılması gerektiğini" söyler. 59 Pearson, Gnostisizm, 155-56. 60 Bkz. Pearson, Gnostisizm, 162-64. Gezegenlere bakan kişinin "kutsanmış" olduğunu anlatan 41,30-42,6 ile birlikte bu pasajın Platonik etkiyi gösterdiğine inanıyor. (Kırs. Pearson, Marsanes, 247-48.) Pearson, Gnostisizm, 163'te bu Platoncu iyimserliğe kanıt olarak Boğa burcunun, ruhların "evrenin tamamlanması için" indiği, yani inişin ruhun gönüllü olduğu ve olumlu (evrenin iyiliği için) olduğu ve tovlma'nın neden olmadığı şeklindeki görüşünü aktarır. Taurus'tan yapılan alıntı Iamblichus'un De Anima adlı eserinden, Iamblichus'un ruhun iniş konusunu tartıştığı bir pasajdan alınmıştır. Iamblichus, (Plotinus ve diğerlerine karşı) inişin gerekli olduğunu ve saf ruhların isteyerek, saf olmayan ruhların ise geçmiş yaşamlarındaki davranışları nedeniyle cezalandırılmak üzere isteksizce indiklerini savunarak Taurus'un görüşünü benimser.

--- SAYFA 261 ---

Seals four through six (2,26-3,25) are equivalent to the psychic realm of the Platonists. The text contains many lacunae, but the general meaning is clear enough. As the first three seals were characterized by what is perceptible (aijsqhthv, 2,22), these next three are characterized by what is incorporeal (ajswvmaton, 3,19; cf. 3,9). Although it is true, as Pearson says,⁶¹ that Platonists use this term of the intelligible, here its domain is lower. For the soul too is incorporeal. This is further verified by the use of the term “partially” (kata; mevro", 3,21), for souls are parts of the Hyper-cosmic Soul and are often termed “partial natures,” whereas intelligible objects are not. The fourth seal is the next highest after nature (fuvsi", 3,1-2).⁶² It “is incorporeal” (-sw'ma) (3,9). Although the precise entities of the fourth seal are lost in a lacuna, the description of the fifth and sixth seals will allow us to make a good guess as to what they were. The fifth seal concerns “conversion [metavnoia] [of] those that are within me” and includes “those who dwell in that place” (3,15-17). The human souls are conceived as existing inside Marsanes. This must mean, as Pearson thinks,⁶³ that these are the souls of the true believers in the Sethian fold. Pearson couples the verb for “dwell” with the Greek term paroikei'n, notes that both terms are given by Plotinus (2.9.6.1-3) as examples of gnostic terminology associated with the soul, and points out that metavnoia “is apparently to be understood as the first step in the return of the gnostic soul to its place of origin.”⁶⁴ The two terms also appear in Zostrianos, as Pearson also says.⁶⁵ Before examining the relevant passages in Zostrianos, let's turn to Marsanes' sixth seal: concerning the self-begotten ones [aujtogevnnhto"], concerning the incorporeal [ajswvmaton] being [oujsiva] which exists partially [kata; mevro"], together with those who exist in the truth of the All [...] for understanding [ejpisthvnh] and assurance. 246 John F. Finamore See Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985), 96-101. 61 Marsanes, 256. 62 The text is marred. Pearson, Marsanes, 255, would read, “He exists after the [] and the [divine] nature [fuvsi"].” The reading “divine” is highly conjectural. It seems better, therefore, to take the subject “he” as some being in the fourth realm or seal who exists (as the seal itself does) directly above the third: “He exists after the [world? (kovsmo")] and nature.” 63 Marsanes, 256. 64 Pearson, Marsanes, 256 and 247; cf. Gnosticism, 153 n. 24. 65 Nag Hammadi Codices IX and X, ad loc.

--- SAYFA 262 ---

"Kendi kendine doğan" terimi, Marsanes'teki bir sonraki mühürde görünecek olan Autogenes'i hatırlatıyor. Bunlar en yüksek "kısmi" yani bireysel ruhlardır ve muhtemelen ilahi ruhların yanı sıra artırılmış insan ruhlarıyla da özdeşleştirilmelidirler. Böylece, evrenin gerçek anlayışına dair içgörü kazanırlar ve böylece maddi birikimlerle lekelenmemiş bilgilere ulaşırlar. Böylece Marsanes ruh aleminde bir üçlü sunar. Zostrianos, Marsanes'teki üçlüyü daha iyi anlamamızı sağlayacak benzer bir üçlü ruh bölümü sunuyor. Zostrianos yükselişinde doğa alemini terk edip yedi gezegenin (5,17-22) küresinden geçtikten sonra, önce paroivkhsi'ye (5,24), ardından metavnioa'ya (5,27), ardından üçüncü bir yere (isim bir boşlukta kaybolmuştur) yükselir ve burada hakikatin "kendi kendine doğan [aujtogenhv] kökünü" görür (6,5); bunun üzerine Autogenes'te vaftiz edilir. Daha sonra, bedenlenmiş ruhları tartıştıktan sonra (26,19-27,9), Zostrianos üç tür ölümsüz ruhu birbirinden ayırır (27,9-28,30).⁶⁶ "Sürgünde kök salmış olanlar [paroivkhsi]" (27,14-15), "tövbe [metavnioa] dayananlar" (27,21-22) ve "ruhlar" vardır. (28,11-12) Son olarak, üçüncü bir pasajda (42,10-44,22), Zostrianos iki tür bedenlenmiş ruhu tanımlar (42,13, 16 ve 20'de "ölü" olarak adlandırılır): kendilerini tamamen bedenle ve maddi dünyayla özdeşleştirenler ve kendilerini daha yükseğe yükseltenler ama onun seviyesine yükseltmeyenler. Daha sonra bunları üç tür ölümsüz ruhtan ayırır. İlk tür "sürgündedir [paroivkhsi]". Bu tür bir ruh, "gerçeği keşfettiğinde" diğer bedenlenmiş ruhlardan daha üstte sınıflandırılır (43,13-18). İkinci tip ise tövbe edenlerdir (metavnioa). Bu ruh, bedene ait şeylerden (burada "ölü şeyler" olarak anılmaktadır) uzaklaşıp gerçek varoluşa yöneldiğinde, evrendeki uygun yerini elde eder (43,19-30). En yüksek tip, "kurtarılabilecek" ruhlardır. Bunlar akıllarını ve kendilerini ararlar, bulurlar, eşyayı olduğu gibi bilirler, kendi içlerine kapanırlar ve ilahi olurlar (44,1-22). Hem Zostrianos hem de Marsanes, üç katlı bir ruh bölünmesini temsil ediyor. Zostrianos sürgündeki ruhları tövbe eden ruhlardan daha düşük bir seviyede sunarken, Marsanes onları aynı seviyeye yerleştirir ancak beşinci mühürde "tövbe" "ikamet"ten önce gelir (yani daha düşük olur). Önce ruhun değişimi gelir, sonra daha yüksek bir yerde ikamet edebilir.⁶⁷ Peki ya en alttaki mühür? Marsanes, okuyucularına bu mührün varlıklarının cisimsiz olduğuna dair güvence verir (3,9). Öyleyse bunlar muhtemelen hâlâ bedenlenmiş ya da yeni bedenden ayrılmış ruhlardır ve hâlâ Iamblichus'un, Sethianların ve Marsanların yollarını öğrenme sürecindedirler. 247 66 Bunun tartışması ve Zostrianos'taki bir sonraki pasaj için Sieber'in Nag Hammadi Yazması VIII'deki notlarına ve Turner'ın Corrigan'a cevabı, 47-48'e bakınız. 67 Marsanes 3,17'nin "yeri" neredeyse kesinlikle Phaedr'in uJperouravnio"tovpo"sudur. 247c3. Bkz. Marsanes 5,20, Yunanca kelime tovpo'dur".

--- SAYFA 263 ---

Gnostisizm. Bu, Zostrianos'un daha yüksek türden "ölü" ruhu ile sürgündeki ruh arasında bir orta aşamayı temsil eder. Altıncı mührün "kendi kendine doğan" ruhları Zostrianos'takilere eşdeğerdir.⁶⁸ Marsanes'teki Psişik alemin üç bölümü, bir ruhun daha saf hale geldiğini gösterir. Ancak Marsanes'teki Ruh üçlüsünün Iamblichus'un Hiperkozmetik, Dünya ve Bireysel ruhlar üçlüsüne eşdeğer olmadığı unutulmamalıdır. Geriye kalan mühürler en yüksek iki Platonik alemle ilgilidir. Yediden ona kadar olan mühürler bizi Akıl alemine götürür ve tanıdık karakterlerle yeniden tanıştırır. Yedinci mühür "kendi kendine doğan [autogenhv]" güçle [duvnamı]" ilgilidir, yani Autogenes (3,25-26); [başlangıçta] ortaya çıkan [erkek olan] sekizinci "Zihin [nou]", yani Protophanes (4,2-7);⁶⁹ bir boşlukla gölgelenen dokuzuncu, Kalyptos;⁷⁰ ve onuncu Barbelo. Allogenes, Zostrianos ve Seth'in Üç Steli'nden bildiğimiz gibi Bir'in diyarı on bir ve on iki mühürlerle verilmiştir. (4,13-19): Üç güce [duvnamı'ye] sahip olan Görünmez Olan [ajovrato]" ve varlığı [oujsiva] olmayan, ilk Doğmamış'a (dişi) ait olan Ruh [pneu'ma]. Son olarak, on üçüncü mühür "[bilinmeyen]" Sessiz Olan ile ilgilidir (4,19-22). Sethian metinlerinde Marsanes'te bazı önemli farklılıklar olduğunu görebiliriz. Yukarıdan aşağıya bakıldığında ilk bariz fark Sessiz Olan'ın eklenmesidir. İkincisi, Marsanes bir sonraki en yüksek varlığı ikiye ayırma konusunda Allogenes ile aynı fikirdedir: görünmez üç güçlü Bir ve bir Ruh. Üçüncüsü, daha sonra Marsanes'te tartışılacaktır. daha yüksek ("kendi kendine doğan?") aşamadan daha düşük (bedenlenmiş duruma) doğru gerçekleşen bir "bölünme" gibi görünmektedir. Pearson'un Nag Hammadi Kodeksleri IX ve X'teki notuna bakınız. Daha sonra 25,26-26,6'da metin "varoluşa uğramış" ruhu "kendi kendine doğmuş ruhtan" ayırır. Bu yine daha yüksek bir aşamadan daha aşağı (bedenlenmiş) bir aşamaya doğru bir düşüşe işaret ediyor gibi görünüyor. "Var oluş", "bedensel varlığa gelme" anlamına gelir. Düşüş karşılık gelen, sesli harflerle temsil edilen, ruhun gücünün kaybıdır. Pearson'un Nag Hammadi Kodeksleri IX ve X'teki notuna bakınız, ad loc. Son olarak, 41,16-22'de, "yeryüzünde bulunan" bedenlenmiş ruhlar ile "bedenin dışındakiler (sw'ma), cennettekiler" arasında bir ayrım vardır. İkinci sınıf "meleklerden daha fazlasıdır" ve Pearson bunun, melek ruhlarından daha fazla insan olduğu anlamına geldiğini varsayar. Daha doğrusu, cennetteki saf insan ruhlarının daha ilahi olduğu fikri olabilir ("daha fazla" = "daha yüksek"?). Chald'i karşılaştırın. Veya. frg. 138, teurjistlerin ruhlarının "meleksel alanda" var olduğu yer. 69 Kimlik tespiti için bkz. Pearson, Gnosticism, 154. 70 Bkz. Pearson'un Nag Hammadi Yazmaları IX ve X'teki notu, ad loc.

--- SAYFA 264 ---

Allogenes'in yaptığı gibi Bir ile Akıl arasındaki hipostatik bölge. Dördüncüsü, Allogenes ve (bazen) Zostrianos'un yaptığı gibi Akıl alemini dört değil üç üyeye böler. Beşincisi, Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünden bahsetmiyor. Şimdi bu değişikliklerin Iambliche'ci bir duruşu yansıtır yansıtmadığı sorusunu ele almamız gerekiyor. 7. Iamblichus ve Marsanes Her ne kadar Marsanes, diğer Sethian metinlerinden Görünmez Ruh/Doğulmamış Birinin ötesinde bir Sessiz Olanı öne sürse de, Sessiz Olan, Iamblichus'un Tamamen Tarif Edilemez'ine eşdeğer değildir. Tarif edilemez'in tanımlayıcı özelliği, altındaki alemleri tamamen aşmasıdır. Anlatılamaz olan "bu nedenle katılmaz [metevcetai] ve hiçbir şeyin ondan payı [metadivdwsı] yoktur" (Damascius Princ. 1.25.21-22).⁷¹ Marsanes'in Sessiz Olan'ı, onun aracısı olan Üçlü Güçlü Olan aracılığıyla varlığın daha düşük seviyeleriyle iletişim kurar (7,12-15). Aslında bize söyleniyor (6,5-8): Hepsinden önce var olan, Kendi Kendini Doğuran [autogevnnhto'ya] ulaşır. Sessiz Olan, Barbelo aeon'un en alt seviyesine ulaşırsa, bu Iamblichus'un Tamamen Anlatılamaz Olan'ı olamaz. Bazıları Iamblichus'un Myst 8.2'sinin de Tamamen Anlatılamaz'a kanıt sunduğunu düşünmüştür.⁷² Iamblichus iki Bir'i birbirinden ayırır (261.9-262.8): Gerçekte var olan varlıklar ve evrensel ilkelerden önce, İlk Tanrı ve Kral'dan bile önce gelen Tek Tanrı, kendi birliğinin birliğinde hareketsiz kalır. Ne anlaşılır ne de başka herhangi bir şey onunla iç içe geçmiştir. O, gerçek iyiliğin tek Babası olan, kendi kendine üretilen, kendi kendini doğuran tanrının bir paradigması olarak konumlanır, çünkü o [Tek Tanrı] daha büyük ve öncelikli bir şeydir. Gerçekten var olan her şeyin kaynağı ve anlaşılır ilk formların temeli Ve bu Bir'den bağımsız tanrı kendini gösterir, bu nedenle o [ilk Tanrı ve Kral] hem Iamblichus'tur, hem Sethialılar, hem de Marsanes'tir. All'Uno," Elenchos (1988): 101 n. 23. 72 H. D. Saffrey ve L. G. Westerink, eds. Proclus: Théologie Platonicienne (6 cilt; Collection des universités de France; Paris: Les Belles Lettres, 1968), 3:xxx-xxxiii, ardından Linguisti, "Giamblico, Proclo, e Damascio," 95 n. 2. P. Hadot, Porphyre et Victorinus (2 cilt; Paris: Études augustiniennes, 1968), 1:97 n. 1, doğru bir şekilde De mysteriis pasajından en yüksek olanının, Damascius tarafından tartışılan ikinci One olduğunu görmektedir. Myst. 1.5 ile 8.2'nin karşılaştırılması için bkz. Finamore, Iamblichus, 40-42.

--- SAYFA 265 ---

kendisinin ilkesi ve babasıdır, çünkü o, tanrıların ilkesi ve tanrısıdır, Bir'den gelen bir monaddır, önceden var olandır ve Varlığın ilkesidir. Ondandır [ilk Tanrı ve Kral] cevher ve özdür, bu nedenle ona Özün Babası denir. O [ilk Tanrı ve Melik], önceden var olan Varlıktır, akledilirlerin ilkesidir, bu nedenle ona, Akledilirlerin Hâkimi denilmiştir. Saffrey ve Westerink⁷³ yanlışlıkla bu pasajdaki "Tek Tanrı"yı Tarif Edilemez olanla ve "İlk Tanrı ve Kral"la (oJ prw'to" qeo;" kai; basileuv") "üçlüyle koordine olmayan Monad"la (ou[te ... nohto;n aujtw/' ejpiplevketai) ilişkilendirir. Ancak Iamblichus, bu varlığın daha ziyade Tek olduğunu açıkça belirtir. Tanrı (qeo;" ei|"). İlk cümlelerin (261.9-11) konusu Tek Tanrı'dır ve bu nedenle sonraki cümledeki zamir (aujtw/', 261.12) ona atıfta bulunmalıdır. Dolayısıyla bu pasajda Iamblichus'un bahsettiği Birler'in en yükseği, Damascius Princ'teki üç Bir'in ikincisine benzer terimlerle anlatılmıştır. Bu konuda, büyük Iamblichus'un en mükemmel Keldani Teolojisi'nin 28. kitabında söylediği gibi, ilk anlaşılır üçlünden önce iki ilk ilkenin olup olmadığını, tamamen tanımlanamaz ve üçlüyle bağlantısız olup olmadığını incelememiz gerekir. Ayrıca Iamblichus, Myst 8.2'de Hermetik öğretiyi açıklıyor. (tov prw'ton ai[tion, 8.1.260.4). Bu nedenle, Iamblichus'un 8.2'de tartıştığı şey, Tamamen Tarif Edilemez Bir değil, nedensel Birler olacaktır. Dolayısıyla, De Mysteriis pasajının, Myst 8.2'nin en yüksek Bir'iyle değil, en düşük ikisiyle ilgili olduğu sonucuna varmalıyız. Marsanes'in Sessiz Olan'ına benzer, ancak ikisi de, evrenin geri kalanından ayrı olarak var olan ve evrenin geri kalanı üzerinde hiçbir nedensel etkisi olmayan Tamamen Anlatılamaz'a eşdeğer değildir. Iamblichus'un Bir'in dünyasında yalnızca üç Bir yoktu, aynı zamanda bir çeşitlilik ilkesi olan Belirsiz İkili Marsanes, yalnızca Iamblichus'un sisteminden değil, aynı zamanda diğer Sethian incelemelerinden de farklıdır. (hiçbiri tamamen tarif edilemez değildir) ancak alt alemlerdeki çoğalmanın nedeni olarak Seth'in "Üçlü Gücünü" korur. Allogenes'te iki ilk prensip vardı: Görünmez Ruh ve Üçlü-Güçlü Olan, Üçlü-Güçlü Olan'ın doğasında bulunan Varlık-Yaşam-Zihin üçlüsünün yayılması yoluyla Zihin (Barbelo) oldu. Powered One'ın gerçekten de Barbelo'nun çağının çokluğunun üretildiği söylenebilecek üç "gücü" veya düzeyi vardı.

--- SAYFA 266 ---

böyle bir üçlü sunmuyor. Bunun yerine, çoğalma gücü, yukarıdaki Sessiz Olan ve Varlıksız Ruh ile aşağıdaki Barbelo ve onun sonsuzluğu arasında bir orta nokta olarak Üçlü Güçlü Olan'dan gelir. Dolayısıyla, Üçlü Güçlü Olan'a Sessiz Olan'ın (7,16-19)74 faaliyeti (ejnevrgeia) adı verilir ve aynı zamanda Barbelo'nun (9,1-8) haline geldiği bilginin kaynağıdır. Bu aktif Olan, Sessiz Olan'ın aktif doğası olması, Sessiz Olan'dan sonra ancak Barbelo'dan önce var olması ve Barbelo'nun dönüştüğü bilgi olması anlamında "üçlüdür". Eğer bu doğruysa (ve birazdan alternatif bir görüşle ilgileneneceğiz), o zaman Marslılar yine Iamblichus'un sisteminden hem Belirsiz İkili hem de Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünden yoksun olmalarıyla ayrılırlar. Turner yakın zamanda Marsanes'teki Üçlü-Güçlü Olan'a Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünü dahil etmeye çalıştı.75 Dikkate alınması gereken iki pasaj var. İlkinde (8,18-29) "Üç-Kuvvetli'nin üçüncü kuvveti, onu algıladığında,76 bana dedi" cümlesinde bir belirsizlik vardır. Pearson üçüncü kuvveti Autogenes'e ve "ben" zamirini Marsanes'e gönderme olarak alır; Turner, ilkinin Zihniyet'e, ikincisinin ise Barbelo'ya atıfta bulunduğunu düşünüyor. Şimdi, eğer Marsanlar Üçlü-Güçlü Olan'da Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünü varsayıyorsa, eğer Marsanlar Iamblichean düzenini benimsemişse, üçüncü güç Zihinsellik olacaktır. Öte yandan, eğer Marsanlar Üçlü Güçlendirilmiş Olan'ın Barbelo aeon'un doğrudan kaynağı olduğunu varsayıyorsa (Zostrianos'ta olduğu gibi), o zaman üçüncü güç Autogenes olacaktır. Pearson'un işaret ettiği gibi,77 Autogenes, "üçüncü [mükemmel (tevrleio)] olan bir "güç" (duvnamı) olarak adlandırılır.78 Üstelik eşi benzeri görülmemiş bir şeydir Iamblichus, Sethianlar ve Marsanlar 251 74 Metin onun adını vermez. Şöyle yazıyor: "Fakat o Bir'in enerjisi [ejnevrgeia] Üç-Güçlü Olan'dır, Aeon'dan [aijwvn] [önce] doğmamış olan, [varlığa (oujsiva)] sahip olmayan O'dur." Turner, Corrigan'a (10) verdiği yanıtta, "o Bir" kelimesinin Üçlü Güçlü Olan'ı değil, Sessiz Olan ile Üçlü Güçlü Olan arasında var olan Görünmez Olan'ı ifade ettiğini düşünmektedir. [Metin şöyle olmalıdır: "Fakat o Bir'in (Görünmez Ruh) faaliyeti, Üçlü Güçlü Olan Bir'dir. Doğmamış Olan (yani Görünmez Ruh), Eon'dan önce gelir, çünkü o, [tözsel]dir." JDT] (7,12'de de benzer bir belirsizlik vardır.) Turner'ın yorumu elbette mümkündür ve Marsanes'in hakkında çok az şey söylediği Görünmez Ruh'a bir rol sağlar. Bununla birlikte, başka yerlerde ejnevrgeia/ejnergei'n sözcükleri, Sessiz Olan'ın faaliyeti rolündeki Üç-Güçlü Olan için kullanılmaktadır (6,22; 7,1-3; 7,23-24). 75 Turner'ın Corrigan'a cevabı, 10-11. 76 Ya da belki "ben", bkz. Pearson, Marsanes, 272-73. 77 Pearson, Marsanes, 258 ve 265. 78 İlginç bir şekilde, Üçlü Güçlendirilmiş Olan'a 7,27-29 ve 8,4-7'de "ilk mükemmel Olan" denir. Bu, ona bu sıfatı kazandıranın Autogenes'in Barbelo dönemindeki konumu değil, eski Sethian'daki Oğul konumu olduğunu gösteriyor.

--- SAYFA 267 ---

for an abstract concept like “Mentality” to address the Sethian elect, whereas Autogenes, as a descending savior figure, would naturally address them. The preponderance of the evidence is on Pearson’s side. The second problematic passage (9,1-28) concerns Barbelo, who divides herself from the Triple-Powered One and stands apart as Knowl- edge (gnw'si") of him. After Barbelo is hypostatized outside of the Triple- Powered One, the text continues (9,9-14):79 She withdrew [ajnacwrei'n] from [these] two [powers], since she exists [out- side of] the Great One, [seeing what] is above [her, the Perfect One] who is silent. Pearson⁸⁰ remarks that “it is not clear from this passage exactly what Barbelo is withdrawing from.” Turner believes that the two powers in question are Existence and Vitality. The only two beings discussed in the twenty- eight-line passage (besides Barbelo herself), however, are the Silent One and the Triple-Powered One. Furthermore, the clause immediately following the phrase “these two powers” refers to these two beings. The phrase “the Great One” is the Triple-Powered One, from which Barbelo emanated and outside of which she now stands. The “Perfect One who is silent” is clearly the Silent One, who is above her and the Triple-Powered One, who “is situated as she is situated” (9,7-8).⁸¹ It is in Barbelo’s separation from these higher beings that she begins the process of the creation of her complete aeon.⁸² 252 John F. Finamore triad of Father-Mother-Son. This would make Barbelo the second perfect One. See Pearson, Marsanes, 258. 79 The translation is Turner’s in his reply to Corrigan, 10. 80 Marsanes, 275. 81 The translation is Turner’s in his reply to Corrigan, 10. 82 This is, of course, a different meaning of “power” than that of 8,19, where the three powers seemed to be Father-Mother-Son. It is worth noting that, in Marsanes’ description of the twelfth seal (4,11-19), the Invisible Spirit is described as “belong- ing to the first Unbegotten [fem.].” This must be a reference to the Silent One, but the use of the feminine is puzzling. It is possible that the feminine noun to be understood is “power,” from “three powers” that the Triple-Powered One possesses (4,15-16). If so, then the first power of the Triple-Powered One is the phase in which it is unified with the Silent One (and this is equivalent to the Invisible Spirit), the third power is Barbelo, the phase at which there is complete differentiation between knower and object, and the middle phase will be the Triple-Powered One itself, existing separately from the Silent One but not yet differentiated from the lower realm. If this were correct, then we may be able to make sense of the triad knowledge/gnw'si"-hypostasis/uļpovstasi"-activity/ejnevrgeia belonging to the Silent One in 9,16-18. His knowledge is Barbelo, his activity is the Triple- Powered One, and his hypostasis, then, would be what he is in himself qua

--- SAYFA 268 ---

Sonuçta Marsanes'in yazarının Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünden bahsetmediği mutlak bir kesinlikle kanıtlanamaz. Ancak burada üçlünden açıkça bahsedilmediği, metni açıklamak için üçlüyü çağırmaya gerek olmadığı ve ispat yükünün üçlüye imalar bulmaya çalışanlara ait olduğu söylenebilir. Iamblichus Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünü Akıl alanına yerleştirmişti. Marsanes, Barbelo aeon'da bir üçlü oluşturmaya rağmen bunu yapmaz: Kalyptos-Protophanes-Autogenes. Nitekim Marsanes, gördüğümüz gibi tüm seviyelerinde üçlü bir yapı göstermektedir. Iamblichus da hipostatik alemlerinde bu tür üçlü yapılar yarattı, ancak Marsanes'te önemli farklılıklar var (yani, Katılımsız-Katılımlı-Katılım yapısının kullanılmaması, Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünün olmaması, ayrı bir Entelektüel alem olmaması). Bu bizi Autogenes'in rolü olan Iamblichus ile son bir farklılığa getiriyor. Autogenes'in Platonik sisteme pek uymayan bir karakter olduğunu, çünkü hareketlerinin en yüksek alemlerden en alçalara kadar sınırsız olduğunu diğer Sethi metinlerinden de gördük. Aynı şey Marsanes'te de geçerli. Autogenes ("kendini kendine doğan") "Varlığa sahip olmayan [oujsiva], Ruh [pneu'ma] olan Doğmamış Olan'dan gelir (6,3-5). "Hepsinden önce var olan, [ilahi olana] Kendini Doğuran'a (aujtogevnnhto)" ulaşır", yani Autogenes'e (6,5-7).⁸³ Autogenes'e, insanlığı kurtarmak için dünyamıza inen kurtarıcı denir⁸⁴. Tıpkı Allogenes'te olduğu gibi, Autogenes de madde alemine inebilen bir Akıl figürüdür. Platonculukta alçalan bir Akıl mümkün değildir ve özellikle Platonculuk tarafından reddedilir. Iamblichus'un kendisi.⁸⁵ Pearson, "Burada Autogenes'in, Iamblichus'un Mısır teolojisine ilişkin tartışmasında 'yaratıcılık zekası' ile aynı rolü oynadığını" iddia ederken yanılıyor.⁸⁶ Aramızdaki mesele, Iamblichus, Sethianlar ve Marsanes'in 253 yüce varlığının yorumlanmasıdır. Üçlü-Güçlü Bir. 8,18-29'da aynı kavram kullanılsaydı, o zaman "üçüncü kuvvet" Autogenes değil Barbelo olurdu. Bu yorumda bile her iki pasajda da Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünün iş başında olduğunu görmek için hala ikna edici bir neden yoktur (Bu ciltteki "The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism" adlı önceki makalede Marsanes 7,1-9,20'nin tartışması ve çevirisine bakınız. JDT] ⁸³ Tanımlama için bkz. Pearson, Marsanes, 265-66. Pearson'un söylediği gibi "hepsinden önce var olanın" Sessiz Olan mı yoksa Görünmez Ruh mu olduğu, Autogenes'in kaynağının Akıl aleminden daha yüksek olduğu açısından önemsizdir. ⁸⁴ 6,15-16: "bir kalabalığı kurtardığı açıkça görülüyor." Bkz. Pearson, Marsanes, 235. ⁸⁵ Myst. 1.12. Ayrıca bkz. yukarı, not 23. ⁸⁶ Pearson, Marsanes, 264.

--- SAYFA 269 ---

Bu önemli bölümü özetleyeceğim ve neden bunun alçalan bir Demiurge'yi gerektirmediğini düşündüğümü açıklayacağım. Iamblichus, aşkın Bir (Eikton), Akıl (Emeph) ve çeşitli gök tanrılarından (262.14-263.9) oluşan bir Mısır sistemini tasvir ederek başlıyor. Daha sonra demiurjik zekayı çeşitli isimler altında (Amoun, Phtha, Osiris) tartışır (263.9-264.4). Bu akıl "nesillere iner ve gizli akıl ilkelerinin görünmez gücünü ışığa çıkarır" (ejrcovmeno" me;n ejpi; gevnesin, kai; th;n ajfanh' tw'n kekrumevnwn lovgwn duvnamin ej' fw'" a[gwn, 263.9-10). Akıl, tanrıların önceden ve doğadan ayrı olarak planladığı şeyleri doğada üretir, ancak akıl ilkelerini aydınlatır, bu da maddi alemde düzeni sağlar. Iamblichus, Mısırlıların gök cisimleri üzerinde güneşte bir yönetici grubu, maddi olanlar üzerinde ise başka bir yönetici grubu atadıklarını vb. açıklayarak devam eder (264.5-14). Iamblichus (Pearson'un tercüme ettiği pasajda) Mısırlıların Bir'den maddeye kadar tek bir sistemi benimsedikleri sonucuna varır. Bir, bölünmüş maddiliğin esasından maddeyi üretti⁸⁷; Demiurge (gezegenlerin) duygusuz kürelerini yarattı (diekovsmhsen, 265.10). Demiurge/Akıl maddeye inmez ve maddeye karışmaz. Özetle, Marsanes, Iamblichus'un yazılarından önemli açılardan farklıdır. Bir'in aleminde, Marsanes'in Sessiz Olan'ı, Iamblichus'un Tamamen Anlatılamaz'ına benzemez ve Marsanes, Belirsiz İkili'den yararlanmaz, Autogenes'in rolü bundan farklıdır. Iamblichus'un Katılımsız-Katılımlı Katılım metafizik üçlüsünün hiçbir kullanımı yoktur ve Akıllı ve Psişik alemler arasında ayrı bir Entelektüel alan yoktur. Hiperkozmetik Ruh, Dünya Ruhu ve Bireysel Ruhlar'dan oluşan Iamblichean Psişik üçlüsü, Marsanes'teki üçlüye eşdeğer değildir. Iamblichus'un metafizik sistemleri ve üç Seth metni, Allogenes, Zostrianos ve Seth'in Üç Steli, 254 John F. Finamore ⁸⁷ parhvgagen, 265.6; [paragomev-nou]." Ayrıca bkz. E. R. Dodds, Proclus: The Elements of Theology (2. baskı; Oxford: Clarendon Press, 1963), 194.

--- SAYFA 270 ---

çekirdek bir Sethian sistemi sergileyenler yine de birbirlerinden önemli açılardan farklılık gösterirler. Farklılıklar, Seth'in öğretileriyle (Üç-Güçlü Olan, Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünün yerleşimi ve düzeni, Barbelo aeon'daki varlıkların sayısı ve Autogenes'in rolü gibi) ve Platonik sistemle başa çıkmanın çeşitli yollarını gösterir. Marsanes bu üç metne çok iyi uyuyor. Onlarla Sethian tanrılarını ve Platonik yapıyı paylaşır. Varlık-Hayat-Zihin üçlüsünün ve Üçlü Erkek'in eksikliği gibi farklılıklar da sergiliyor, ancak açıkça diğer üç Seth metnine ait. Marsanes'in tarihlendirilmesi sorunlu olmaya devam ediyor. Iamblichean Yeni-Platonizme belirgin bir benzerlik taşımadığından, diğer üç Sethian incelemesiyle kolaylıkla aynı zaman dilimine tarihlendirilebilir. Her ne kadar daha yüksek bir "Sessiz Olan" kullanımı onu mutlaka diğerlerinden daha sonraki bir çalışma olarak göstermese de, üçlü yapının kapsamlı kullanımı Porphyry zamanında var olan Yeni-Platonculuk türünün etkisini önerebilir (ancak bundan daha fazlasını değil).⁸⁸ Diğer üç Seth incelemesinin aynı zaman dilimine yerleştirileceği yönündeki daha önceki varsayımım doğruysa, o zaman her biri Sethianizmi Platonizme uyarlamak için farklı yöntemler kullanan dört Sethi metnimiz var Porphyry'nin Plotinus'un yazılarını (gnostiklere karşı olanlar da dahil) ve (muhtemelen) kendi antignostik çalışmalarını yayınladığı bir dönemde. Her ne kadar Iamblichus eserlerini Marsanes'in yazılmasından sonra yazmış olsa da, onun bunu ya da benzer bir Sethian incelemesini bildiğine dair kesin bir kanıt yoktur. Iamblichus'un gnostiklere ilişkin kayıtlı tek referansında (DA 375.9), ruhun iniş nedeninin paravnoia ve parevkbasi olduğunu iddia ettiklerini belirtir." Bu iki kelime Marsanes'te veya başka herhangi bir gnostik metinde bulunmaz.⁸⁹ Onun bu terimleri kullanması kesinlikle Marsanlar hakkında doğrudan herhangi bir bilgi taşımamaktadır. Bu nedenle Marsanlar, yukarıda tartışılan diğer Sethi incelemeleri gibi, bir gruba ait gibi görünmektedir. Iamblichus ise onun varlığından habersiz görünüyor. Neo-Platoncu filozof ile bu Sethian incelemesi arasında herhangi bir bağlantı görmek için hiçbir zorlayıcı neden yok gibi görünüyor (yine, benim kronolojim kabul edilirse), bundan sonra Setliler, gnostiklere karşı tüm Yeni-Platoncu argümanları kesin olarak karara bağladılar. Iamblichus, Sethianlar ve Marsanes 255 88 Üçlüleştirme, psişik ve maddi alemlerde bile sistemin her yerinde mevcuttur. Her bir hipostazda üçlüler kurma arzusu, Sessiz Olan'ın Bir'in alemine eklenmesini açıklayabilir, aksi halde Sessiz Olan, Marsanes'in sistemine veya Görünmez Ruh'a/Doğmamış Olan'a çok az şey katıyor gibi görünmektedir. diğer üç Seth metni 89 Bkz. Pearson, Marsanes, 267 ve 275 n.

--- SAYFA 271 ---

Metafizik Şemalar 256 John F. Finamore Plotinus Tek Akıl Ruh Iamblichus Tamamen Tarif Edilemez Bir (pantelw'' a[rrhton) Basitçe Bir (o) a[plw'' e{n) Limit (pevra)—Sınırsız (to; a[peiron) Var Olan Tek (to; e{n o{n) Varlık (o{n) Yaşam (zwhv) Zihin (nou'') Katılımsız Akıl Katılımlı Akıl Katılımcı Akıl Hiperkozmetik (Katılımsız Ruh) Dünya (Katılımcı Ruh) Bireysel Ruhlar (Katılımda) Doğa ve Madde Marsanlar Görünmez Olmayan Sessiz Tek Ruh Üç Güce Sahip Olan Barbelo: Kalyptos Protophanes Autogenes Kendi kendine doğanlar Tövbe Eden Ruhlar Alt bedensiz ruh kosmik" ve u{liko" krallıklar

--- SAYFA 272 ---

Iamblichus, Sethianlar ve Marsanlar 257 Allogenes Görünmez Ruh Üçlü Güçlü Olan: Canlılık Zihniyeti Barbelo Aeon: Kalyptos Saklı olanlar paradigmatic Formlar Protophanes-Harmedon Bir arada olanlar (farklılaşmamış Formlar ve ruhlar) Üçlü Erkek Bir arada olanların düşüncesi Autogenes Bireyler (bireysel Formlar ve ruhlar) Üç Stel Seth Unbegotten One Barbelo Kalyptos Protophanes Autogenes (= Üçlü Erkek) Zostrianos Görünmez Ruh Barbelo (Üçlü Güç) Kalyptos-Varoluş Protophanes-Kutsallık Üçlü Erkek Autogenes-Vitality Soul: Kendi kendine doğanlar Tövbe içinde olanlar Sürgünde olanlar İki tür "ölü" (yani bedenlenmiş) ruh

--- SAYFA 273 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 274 ---**

ANTİK APOFATİK TEOLOJİ John Peter Kenney Saint Michael's College (Vermont) Fikirler şekillendirilebilir şeylerdir, bağlamın yaratıklarıdır ve tarihsel kullanıma yönelik rehinelere. Orijinal kümeler halinde oluştuklarından, doğal şekillerinin çoğunu kaybedebilecekleri ve yeni amaçlara yönelebilecekleri uzak alanlara göç edebilirler. Dini tarihte izini sürmek, nihai tanrının insan söyleminin sınırlarını aştığı yönündeki paradoksal iddia olan apofatik teoloji kadar zor olan çok az fikir vardır. Anlaşılabilir olması için kavramların bağlantı noktasına dayanan karmaşık bir kavramdır. Dolayısıyla anlamı sistematik ve soyuttur; birbiriyle ilişkili birçok düşüncenin içinde yer alır ve onlara ikinci dereceden bir yorum sağlar. Dolayısıyla din tarihçileri ve felsefecileri tarafından bu konunun değerlendirilmesi projesinin kendisi zor ve tehlikelerle doludur. Bu makale, seminerimizin "Gnostisizm" ile daha sonraki Platonculuk arasındaki ilişkiye ilişkin incelememizin sonunda üstlenilen bu görev için kısa bir çabadır. Her ikisi de apofatik teolojiyi vurguladığı bilinen geleneklerdir; her ikisi de aslında bu tür düşüncüyü değişen derecelerde ortaya koyuyor. Bu yılki oturumumuzun amacı, Batı dini düşüncesinde sıklıkla negatif teolojinin ikiz kaynakları olarak gösterilen bu gidişatlar üzerinde düşünmektir. Çabalarım öncelikle Plotinus'u ana bilgi kaynağı olarak kullanarak tartışmanın Neo-Platoncu yönüne yönelik olacak, ancak baştan sona "Gnostisizm"den söz edeceğim. Ayrıca seminer tartışmamıza odaklanmak ve Nag Hammadi külliyatı ile bağlantıyı daha sıkı bir şekilde kurmak için analizimi Michael Williams'ın makalesine¹ bağlamaya çalıştım. Makalenin ayrı bölümleri apofatik geleneğin özellikle dikkat çekici görünen yönlerini ele alacaktır. Hayatta olduğu gibi bilimde de kendine özgü özellikler asla hafife alınmamalıdır. Entelektüel geçişimize canlılık katarlar ve belki de işimizin en akılda kalan kısmıdır. Bir süredir felsefi tektanrıcılığın geç antik çağda ortaya çıkışıyla ilgili bir tez geliştiriyorum. Her ne kadar sonuçları şu andaki konumuza referansla özetlenmiş olsa da, bu tez burada ayrıntılı olarak sunulamaz. Daha fazla ayrıntıyı, atıfta bulunulan daha önceki çalışmalarımda bulabilirsiniz. Çünkü 1 [Bu ciltteki M. A. Williams'ın "Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity" adlı makalesine bakın.]

--- SAYFA 275 ---

şimdi “gnostik” ve daha sonra Platoncu teolojiyi analiz etmeye çalışıyoruz, metinleri derlemek ve derlemek yerine teoriye yoğunlaştım. Kolektif araştırmamızın, üzerinde düşündüğümüz materyalleri teorik olarak kavramaya çalıştığımız o aşamada görünüyoruz. Aslına bakılırsa, daha önceki köklü teorilerin bazılarını gözden geçirmek ve çoğu durumda bunların ötesine geçmekle de meşgulüz. Bu makale, bu yeniden değerlendirme projesinde kullanılabilecek bir dizi farklı noktayı toplayarak bu çabayı sürdürmeyi amaçlamaktadır. Son olarak bu makaleyi, aşağıda belirtilen noktalara yanıt verilmesini isteyen bir seminer makalesi olarak yazdım. Bu nedenle, belki de alışlagelmiş olandan daha az kesin bir biçimde çerçevelenmiştir ve tartışmamızı yönlendirmeyi amaçlayan bir dizi açık soru sunmaktadır. Amacım, 1996'da New Orleans'taki toplantılarımızda keyif aldığımız çok verimli alışverişe katılmak. 1. Apophasis ve Aşkınlık Apofatik geleneğin en teknik yönü ile, onun ilahi aşkınlığın ifade edilmesindeki rolüyle başlayabiliriz. Antik metafizik bu konuyu karşı konulamaz buldu. İlk ilkeye yüklemsel atıfların reddedilmesi, böyle bir varlığın ontolojik statüsünü sunmaya yönelik bir stratejinin parçasıydı. Kökleri en azından Parmenides'e kadar uzanan bir yaklaşımdır. Parmenides'in düşüncesinin arka planında Pisagorcuların ilk matematiksel gerçekçiliğinin yattığını hatırlamakta fayda var; onların numerolojisi uzay-zamansal dünyadan uzaklaştırılmış bir ilahi varlıklar sınıfının eklemelenmesine yönelik ilk adımdı. Bu, klasik apofatik teolojinin doğasına ve onun bazı gerçekçilik biçimleriyle eleştirel ilişkisine dair ilk, tarihsel bir ipucudur. Ancak gerçekçiliğin kendisi, ilahi dünyayı yeniden kavramsallaştırma, panteona bir alternatif sunma ve ilahi olanın "yerini" ifade etmenin farklı bir yolunu keşfetme çabasının kurucusuydu. Platon'da aşkın bir dünyanın biçimsel ve soyut bir açıklamasını, yalnızca görünmez veya gizli değil, aynı zamanda uzaysal ve zaman dışı bir varoluş düzeyini de buluyoruz. Formlar duyulur dünyadan ayrıydı çünkü görünür dünyanın geçicilerinden farklı olarak tahminsel olarak istikrarlıydılar. Dahası, formlar bu dünyadaki şeylerden daha üstün bir gerçeklik düzeyini işgal ediyordu, böylece noetik kozmos, oluşun ontolojik sefaletinin aksine ilahi ve mükemmel olarak anlaşılıyordu. İki noktaya dikkat edilmelidir: Platon'da aşkınlık başlangıçta yükleme, ei[dh'nin doğasını ve statüsünü tanımlayan mükemmel yükleme ilgili olarak anlaşılıyordu. "Varlığın" bileşenleri son derece bilinebilirdi çünkü onlar tanımladıkları niteliklerin mükemmel paradigmalarıydı. Anlaşılır dünya, kesin olarak zorunlu karakteri nedeniyle duyulur alanı aştı. Bu, değişimden, zamandan ve mekandan ayrılmanın kavramsal olarak mükemmelliğe ve 260 John Peter Kenney'e bağlı olduğu anlamına geliyordu.

--- SAYFA 276 ---

formların niteliksel kararlılığı. Bu nedenle aşkınlık konusunda karanlık hiçbir şey yoktu. Bu yaklaşımın bir başka sonucu da antropomorfizmden uzak olmasıydı. Formlar öncelikle özellikler olarak düşünülmüştü ve Akademi'de varlığın kapsamı hakkında önemli tartışmalar olmasına rağmen, aşkınlığın belirleyici temelleri olarak adlandırılabilir. Şeyye dair ağırlıklı bir vurgu vardı. Aşkınlık teorisinin diğer doğal kaynağı olan ruh, ikincil bir statüye indirildi. Phaedo'da ruhun ölümsüzlüğüne ve Timaeus'taki kökenlerine ilişkin açıklamalar, canlılığı anlaşılabilirliğin yüksek dünyasıyla ilişkilendirir. Dolayısıyla Platoncu geleneğin aşkınlık anlayışının kökleri tümeller, yüklemeler, nitelikler ve özellikler hakkında özel, soyut bir teoriye dayanıyordu. Apofatik ontolojinin kökenleri de aynı şekildeydi. Apofatik söylemin itici gücü, Platon'un kendi form teorisinde tespit ettiği zorluklarda bulunabilir. Parmenides nasıl okunursa okunsun, daha sonraki klasik düşüncede apofatik söylem için önde gelen bir kaynaktı. Burada Platon kendi gerçekçiliğinin açmazıyla yüzleşti: Onun, kötü şöhretli "üçüncü insan" argümanında sergilenen, potansiyel olarak resesif karakteri. Platon, Parmenides'in kendi kendini tahmin edebilen formlar teorisine özgü olarak tanımladığı sorunlardan kaçınan birlik kavramlarını pekala deniyor olabilir. O halde bu tür birlikler, formların yerine yeni bir akledilirler sınıfı olarak hizmet etmiş olabilir. Ancak Speusippus ve Eski Akademi'nin kanıtları, bu düşüncenin akledilirlerin ötesinde nihai bir birliğe uygulandığını gösteriyor. Bizim amaçlarımız açısından önemli olan şudur: Formların aşkınlığı ve nihai Bir'in daha da aşkınlığı, Platoncu gelenek içerisinde başından beri kavramsal olarak bağlantılıydı. O halde gerçekçi ontoloji, apofatik Bir kavramı açısından hayati öneme sahipti. Seminer olarak bunu kabul etmemiz gerekiyor. Aşkın "varlığın temeli" olarak Bir doktrini, Platoncu ontolojinin bir uzantısı olarak öne sürüldü. Aubenque'in öne sürdüğü gibi, "un dépassement de l'ontologie grecque classique"i temsil ediyordu.² Bu, Plotinus'un düşüncesi için olduğu kadar, Moderatus gibi -kötü bir şekilde doğrulanmış olsa da- daha önceki figürler için de geçerlidir. Bu yazarların Pisagorcü-Platoncu yörüngedeki apofatik teolojisi, bir dereceye kadar gerçeklik metafiziğine dayanıyordu. Bir, ontolojik müşterileri açısından üstün olan "varlığın" bileşenleriyle karmaşık ama üstün bir ilişki içindeydi. O[nta bu nedenle kavramsal olarak çok önemliydi: bunlar daha düşük varlıkların yalnızca yaklaştığı standartlardı, aynı zamanda Bir'in aştığı sonlu mükemmellik seviyesiydi. Ancient Apophatic Theology 261 2 Alıntı: J. P. Kenney, Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology (Hanover ve Londra: Brown University Press, 1991), 135.

--- SAYFA 277 ---

Apophatic theology might thus be said to have been part of a “double” transcendence theory. The first level of transcendence was the postulation of the intelligibles, which stood outside space, time, qualitative alteration, etc. A second, higher notion of transcendence was then employed in reference to the One, which was understood to exceed even the perfection of the o[nta]. As has been suggested, the One’s transcendence of being may have been required to staunch the explanatory regress identified by the “third-man” argument. If one postulates a hierarchy of perfect unities upon which lower entities depend ontologically and by which they are defined, then a problem arises regarding the source and foundation of these unities. A host of related philosophical issues are involved with this line of reflection, prominent among which are the principle of sufficient reason and the paradoxes of self-reference. None can be explored here, but they should be registered in order to underscore one central point: the apophatic One was not a theological notion independent of some very precise claims in metaphysics upon which its conceptual character depended. One critical question now emerges for our consideration of “Gnosticism”: do the various sorts of “gnostic” theology indicate a commitment to realist ontology? If so, then we have before us distinct but conceptually related theologies. If not, then we are faced with at least a partial impasse. There is no doubt that some of the same discourse, the language of classical apophatic theology, was transferred into some “gnostic” theologies. But are the ontological foundations of both trajectories similar? I attempted to address these questions in a paper on the Tripartite Tractate for the great Oklahoma Gnostic “Roundup” of 1984.³ But I remain uncertain whether the same ontology underlies, for example, both the Platonic intelligible world and the Valentinian pleroma, despite some obvious thematic similarities. What follows from this is agnosticism regarding the exact commensurability of apophatic theology in Platonic and Valentinian thought. This worry could, of course, be generalized further. Notice in particular that the Platonic tradition had quite exact reasons for its “double transcendence” thesis and a precise account of the perfect predication that it swore in reference to the One. Apophatic theology did not serve as a “first-order” articulation of divine transcendence. Rather, it constituted a higher-order support for the transcendent nature of the ei[dh], and it articulated by projection the general notion of a final divine unity. The point might be put somewhat differently by asking two related sets of questions. First, what was the “metaphysical location” of those entities in the “gnostic” texts that seem analogous to “being” and the forms? Were the pleroma, the aeons, the Triple-Powered One, Barbelo, etc. separate from 262 John Peter Kenney 3 J. P. Kenney, “The Platonism of the Tripartite Tractate (NHC I,5),” in *Neoplatonism and Gnosticism* (ed. R. T. Wallis and J. Bregman; Albany: SUNY Press, 1992).

--- SAYFA 278 ---

uzay-zamansal kozmos da akledilirler gibi miydi? Antik çağda aşkınlık sorununun ne kadar can sıkıcı olduğunun ve Platon'un metafizik ayrılık kavramının ne kadar zor olduğunun hepimiz farkındayız. Çeşitli "gnostik" metinler kozmos içi varlıklar ve bu kozmostaki güçler hakkında bir hikaye mi anlatıyor? Yoksa Platon'un iki dünya teorisi -farklı gerçeklik düzeyleriyle ilgili bir hikaye- açıkça işin içine mi giriyor? Aynı soru, bildiğimiz gibi, Tertullian gibi Stoacı Hristiyanlar ile İskenderiyeli Clement ve Origen gibi Platoncu yazarlar arasında mevcut olan zıtlıkla birlikte patristik metinler için de geçerlidir. Ayrıca bu konunun -aşkınlığın doğasının- Augustinus'un İtiraflar'ın orta kitaplarındaki Manici karşıtı polemiğin merkezinde yer aldığını da hatırlamalıyız. Güçlü veya Platoncu bir ilahi aşkınlık teorisi ile çok daha zayıf bir teori arasındaki aynı Augustinusçu karşıtlığın, analiz ettiğimiz iki gelenek arasında da bulunamayacağından emin miyiz? Burada kısa bir parantez açıklaması yerinde olabilir. Sanırım artık kozmizm karşıtlığının evrensel olarak "gnostiklere" atfedilmesinden oldukça rahatsızız. Belki de bu hatalı analiz tarzına düşüp düşmediğimizi merak etmeye başlayabiliriz çünkü aynı zamanda bu metinlere örtülü bir Platoncu ontoloji ekleme eğilimindeyiz. Aşkınlığa dair bu kadar keskin bir şekilde ifade edilen bir anlayışın olmadığı bir yerde, kültürel olarak bir "gerçeklik derecesi" metafiziği sağlamaya hazır mıydık? Belki de gerçekliğin yapısını "gnostik" metinlerin orijinallerinden çok farklı çizgilerde temsil etmeye ve görünür kozmosun olumsuz değerlendirmelerini metinlerin tasvir ettiğinden çok daha kapsamlı görmeye eğilimliyiz. Sonuçta birbirine bağlı bir kozmosun bir kısmını kötülemek, ayrı bir gerçeklik düzeyini reddetmekten farklıdır. O zaman, birçok "gnostik" metnin doğasında var olan kozmizm karşıtlığının daha önceki yanlış okunmasının, başka bir yanlış okumaya, birkaç kuşak bilim insanının Platoncu "gerçeklik derecesi" ontolojisini "gnostik" ontolojileri yorumlamak için bir temel olarak kullanma eğilimine dayanıp dayanmadığı sorulabilir. Bu sorular, "Gnostisizm"deki apopazi stratejisine ilişkin ikinci bir dizi endişeye yol açmaktadır. Apofatik teoloji, "gnostik" metinlerde aşkınlık eşiğinin ötesinde daha ileri bir ontolojik düzey oluşturma işlevi görür mü? Yoksa bu açıklamalar, tarif edilebilecek olanlardan çok daha büyük ve yüce olan, ancak anlaşılabilirlerin aşkın karakterinin "ötesinde" bir statüye işaret ettiği veya bir statüye sahip olduğu açıkça anlaşılmayan bir varlığın gizli varlığını mı ifade ediyor? Örneğin, Marsanes'in, Görünmez Ruh'un ötesinde, kendisi de Barbelo'nun Aeon'unun yayıldığı Üçlü-Güçlü Olan'ın üzerinde sessiz ve bilinmeyen Bir'i varsaydığını biliyoruz. Bu Görünmez Ruh'un veya Üçlü-Güçlü Olan'ın veya sessiz Bir'in sessizliğinin "zirvesi"nin (Marsanes 7,20-21) ontolojik statüsü, Plotinusçu Bir'in keskin biçimde ayrık karakterine benzer mi? Soru, Antik Apofatik Teolojinin var olup olamayacağı değil.

--- SAYFA 279 ---

fikirlerin aktarımına dayanan genel benzerlik, ancak aynı temel ontolojiyi dahil edip edemeyeceğimiz. Aksi halde, karşılıklı etkileşim yoluyla benzerlik açık bir tarihsel soru olsa da, farklı negatif teoloji okullarını farklı anlamlarla ayırmamız gerekir. Bu seminerin çalışmasının bu ikinci soruyu olumluya doğru ilerlettiğini düşünüyorum. Ancak benim kanaatime göre, ilk mesele hala açık. Michael Williams'ın, Platoncu apofatik dilin "gnostik" metinlere aktarımını kesinlikle görebildiğimiz yönündeki önerisine katıldığımı hemen eklemeliyim.⁴ John Turner'ın bu grup için yazdığı makaleler, bu düşünce yörüngeleri arasındaki söylem aktarımı konusunda da ikna edici olmuştur. Yuhanna'nın Apocryphon'u, Tripartite Tractate, Marsanes ve Allogenes bariz örneklerdir. Ancak bu söylemin farklı bir şekilde anlaşılması gerekiyor çünkü başka bir teolojik gramere gömülmüş ve orijinal ontolojik temellerini kaybetmiştir. O halde teoloji tarihçileri olarak bizim görevimiz, bu yeni bağlamı ve onun düzeltilmiş anlamını yeniden keşfetmek ve belki de bu ödünç alma örneklerinin ardındaki amacı anlamaktır. 2. Apofatik ve Katafatik Teoloji Tüm apofatik teoloji, istisna saydığı birinci dereceden bir dini söyleme ihtiyaç duyar. A. H. Armstrong'un daha sonraki makalelerinden birinde belirttiği gibi: "Negatif bir teolojinin, mücadele etmek ve onu aşmak için pozitif bir teolojiye ihtiyacı vardır."⁵ Bu gözlem, ilk bölümde vurgulanan noktayı genişletmemize izin verebilir: Platoncu gelenekteki apofatik teoloji, klasik gerçekçiliğe yöneldi; belki bu kadarı verilebilir. Ancak başlangıçta daha geniş bir soru ortaya çıkıyor: Teolojik söylemin bu başlangıç düzeyini düzeltme, genişletme veya reddetme çabalarına yol gösteren bazı nedenler var mı? Ayrıca bu nedenlerin dile getirilip getirilmediğini de araştırabiliriz. Bu sorulara yaklaşmak için Platoncu geleneğe ilişkin birkaç gözlem yapacağım ve "gnostik" gidişata ilişkin paralel önerilerde bulunacağım. Negatif teolojinin "eleştirel değeri" bir süredir tartışılmaktadır.⁶ Antik Platoncu metinlerin bu şekilde okunması, manevi zekanın yükselişinin - apofatik teolojinin anlamının 264 John Peter Kenney 4 M. A. Williams, "Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity," SBL Seminar Papers, 1997 (SBLSP 36; Atlanta: Scholars Press, 1997), 20-46. [Bu ciltteki aşağıdaki makaleye bakınız.] 5 A. H. Armstrong, "On Not Knowing Too Much About God", Hellenic and Christian Studies'de (Aldershot, Hampshire, Büyük Britanya: Variorum; Brookfield, Vt.: Gower, 1990), 131. 6 Krş. J. P. Kenney, "Negatif Teolojinin Kritik Değeri", HTR 86 (1993): 439-53.

--- SAYFA 280 ---

Platoncular arasındaki inisiyelik - oldukça sağlam temellere dayanan bir ilahi dünya anlayışı olmadan başlanamazdı. Aksi takdirde, inkar edilecek hiçbir şey olmazdı, tefekkür eden ruhun aşacağı ve aşacağı hiçbir şey olmazdı. O halde yerleşik bir teoloji, Platoncu apopazinin bir önkoşulu gibi görünebilir. Dolayısıyla negatif teolojinin kritik değeri, sabit bir dizi teolojik iddiaya yönelik bu istisnanın sonucu olarak görülmelidir. Platoncular için bu, anlaşılır dünyaya ilişkin metafizik açıklamalarını düzeltmek anlamına geliyordu. Platoncu geleneğin büyük apofatik yükseliş metinleri, manevi dramalarını, ruhun, normalde mükemmellik olarak anlaşılan şeyin ötesindeki zorunlu hareketinden alır. Dolayısıyla "varlık", "yaşam", "zihin", "kutsallık", "dinlenme", "güzellik", "iyilik" ve benzeri şeylerin hepsi, Bir'i arayan ruh tarafından reddedilmeli ve aşılmalıdır. Via negativa'nın enerjisi, bu sıfatların daha önce tanrısallığın tanımlayıcısı olarak anlaşılma derecesi ile doğru orantılıdır. Platoncu gelenek içinde, normatif bir metafizik dilin ilk olarak anlaşılır dünyayla ilgili olarak oluşturulduğu ve daha sonra daha yüksek, tefekkürsel bir amaca doğru alıntılındığı karmaşık bir süreç vardı. Platoncular arasında apofatik teoloji, eleştirel değerini ve derin düşünceye dayalı etkinliğini, ahairesis şokundan, "varlık" ve anlaşılirlara ilişkin kabul edilmiş açıklamalardan kavramsal olarak sıyrılmanın şokundan almıştır. Ancak katafaziden kaçış yoktu. Bu birkaç açıdan doğrudur. Michael Williams'ın "gnostik" metinlerle ilgili olarak belirttiği gibi, apofatik teoloji genellikle katafatik iddialarla bağlantılıydı.⁷ Bu -şimdi görebiliriz- kavramsal bir zorunluluktur, çünkü bunlar birbiriyle ilişkilidir. Katafaz olmadan apofaz boş olacaktır. Dahası, en yoğun apofatik teoloji bile kendi ilahi ya da nihai ilkesine ilişkin örtülü bir anlayış tarafından yönlendirilir. Aksi takdirde, onun olumsuzlama süreci bir şüphecilik alıştırmasından başka bir şey olmayacaktır. Ancak geç antik çağın Platoncularının Bir'in gerçekliğini çok ciddiye aldıkları ve hem anlaşılır "varlık" hakkındaki katafatik açıklamaları hem de Bir'e ilişkin zımni anlayışları tarafından yönlendirildikleri açıktır. Bu son nokta, karşılaştırmalı araştırmamız için önemli bir açılmıdır. Bizi bir an için bu incelikli, Platoncu Bir anlayışına ve onun eklemlenme temellerine bakmaya davet ediyor. Bu temelde onu "gnostik" anlayışlarla karşılaştırmak için gerekçelerimiz olabilir. Plotinus'un aphairesis'inin yoruculuğuna rağmen, Plotinus'un tartışmasının arkasında, onun karakteristik yorum cümleleriyle sarılmış bir dizi kavram gizlenmektedir. Plotinus bile ayrıcalıklı bir dil kullanıyor; "Bir", "İyi", "ilk", "kaynak" gibi terimler. Ayrıca Bir'in kavramsal belirlemeye direnmesine rağmen bazı kavramların diğerlerinden daha iyi uyum sağladığı da açık. Antik Apofatik Teoloji 265 7 M. A. Williams, "Geç Antik Çağda Negatif Teolojiler ve Demiurjik Mitler", bu ciltte, özellikle. 283-84, 290-92.

--- SAYFA 281 ---

266 John Peter Kenney Dolayısıyla onu "kötü", "sınırlı" veya "bedensel" olarak adlandırmak, onu "sınırsız" veya "iyi" gibi yasal "işaretçi" terimlerden herhangi biriyle adlandırmaktan daha büyük bir ihlal olacaktır. Bu, Plotinus'un apofatizminin ve yüklemelerin genel olarak yasaklanmasının altında, nihai tanrısallığa ilişkin genel bir anlayışın yattığını göstermektedir. Burada, Bir'in katafatik tanımına karşı sürekli ve ısrarlı yasaklamaları göz önüne alındığında, Plotinus'un bu hassas -aslında nevrallik- noktasına özellikle dikkat etmemiz gerekiyor. Bir'e göre neyin kabul edilebilir olup olmadığına ilişkin bu muğlak fikir, kısmen daha önce tartıştığımız felsefi tereddütlere dayanıyordu. Ama aynı zamanda, kültürel olarak nihai tanrısallığa uygun olarak anlaşılan şeyin, keopref'in ne olduğunun teolojik bir yansıması üzerine de kurulmuştu. Bir'in "iyi" olduğunu söylemek, her ne kadar apofaz tarafından sınırlandırılmış olsa da, bazı teolojik temsillere dayanmaktı. Bu manevi anlayışın nasıl temsil edileceğini tam olarak bilmek kuşkusuz zordur. Plotinus bunun kavramsal veya zihinsel olarak sunulmasına izin vermezken, yine de ya bir vektördü. Bu, ruhun tefekkürle yükselme korkusuna rağmen, Bir'e doğru uygun bir yol olduğunu gösterir (örneğin, Enn. 5.1.9.3). Veya alternatif olarak, Plotinus'a göre, Bir'in kavramsal öncesi, yaklaşık bir duygusunun mevcut olduğunu öne sürer (ve bunlar yorumsal değildir). Plotinus, apopaziye olan bağlılığına rağmen, tanrısallığın bazı genel temsillerinden yararlanıyordu. Hikaye bundan bile daha ilginç olabilir ve Helenik teoloji ile apopazinin bağlantısını incelemeye bir sonraki bölümde döneceğiz. Ancak şimdi apofatik teolojinin çeşitli şekillerde katafatik teolojiden yararlandığını kabul etmemiz gerekiyor. Apofatik bileşenler, (gördüğümüz gibi) apopazinin kendine özgü mefhumu ve Bir'e ilişkin olarak tereddütle kullandığı "işaret terimleri" kümesiyle birlikte, apopazinin karşı kullanıldığı normatif teolojik ön planı oluşturmuştur. Bu, hem genel hem de spesifik bir gözlemi akla getirmektedir. Eğer katafatik teolojinin apopazi için merkezi olduğu anlaşılırsa, o zaman -kural olarak- olumsuzdur. Teolojiler, dayandıkları teolojik geleneğe bağlı olarak anlam bakımından farklılık gösterirler. Her ne kadar biçimsel olarak olumsuz söylem tarzları olarak ilişkili olsalar da, her biri farklı bir teolojik portre biçimi oluşturur. Plotinus örneğinde bu bağlamsalci tez, onun olumsuz teolojisinin bu ön planı mevcut tutan bir okumayı gerektirdiğini gösterir.

--- SAYFA 282 ---

Antik Apofatik Teoloji 267 3. Helenik Teoloji Negatif teolojilerin tümü aynı değilse de yalnızca biçimsel olarak benzerse, o zaman katafatik gelenekler, apofatik teolojinin incelenmesi açısından son derece önemli olarak yeniden ortaya çıkar. Çeşitli "gnostik" düşünce türlerinin katafatik temelleri, araştırmacılarını "Gnostisizm"in kökenleri arayışına veya en azından her bir "gnostik" metin için bazı teolojik bağlamların spesifikasyonuna geri döndürme tehdidi oluşturabilecek ilginç bir araştırma olacaktır. Ama ben -belki de yanlış bir şekilde- Sethian veya Valentinianus metinlerinin katafatik ön planının Plotinus'un ve Platoncu okulunkinden oldukça farklı olduğunu varsayıyorum. Bu, daha fazla tartışma gerektirebilecek başka bir sorudur. Bununla birlikte, Plotinusçu düşüncenin arka planı açıkça Greko-Romen'dir ve şimdi bunu konumuza taşımak faydalı olabilir. Neoplatonik apopazinin dini kökenlerini düşünebiliriz. Başka bir yerde öne sürdüğüm tez, negatif teolojinin, kutsal gerçekliğin arkaik açıklamasını iyileştirme ve detaylandırma çabalarının bir sonucu olarak, Yunan-Romen dini düşüncesinde kurucu bir gelişme olduğudur.⁸ Bu görüşe göre, kurban çoktanrıcılığının antik panteonu, klasik dönemde çeşitli revizyon stratejilerinden geçmiştir; bunların arasında bir tür Greko-Romen monoteizminin kademeli olarak geliştirilmesi de vardı. Karşılaştırmacı biri olsaydım, bu çok tanrılı revizyon modelini, Greko-Romen teolojisinin tarihsel olarak uzaktan ilişkili olduğu ve hatırı sayılır benzerlik taşıdığı Vedik panteondaki benzer değişikliklerle ilişkilendirmek cazip gelebilirdi. Kurban temelli çoktanrıcılığın çeşitli teolojik değerlendirmelerini destekleme istekliliği, hem Hindu hem de Helen düşüncesinde ortak olan ve düşüncelerimize devam ederken altını çizmeye değer bir özelliktir. Bu tez hakkında söylenmesi gerekenler belki de zaten açıktır: Negatif teolojinin kullanılması, Yunan-Romen tektanrıcılığının arkaik çoktanrıcılıktan ortaya çıkmasının doğal bir parçasıydı. Bu geçiş uzun süreli ve karmaşık bir gelişmeydi. Bunun temeli, Olimposlular da dahil olmak üzere tanrıları, tanrısallığın daha karanlık gücünün odak tezahürleri olarak görme eğiliminde olan klasik çoktanrıcılığın dini yapısıydı. Tanrılar, ilahi olanın antropomorfik ön planıydı, ancak onların arkasında daha derin, ilkel bir güç deposu vardı. Klasik dönemde de, Aeschylus'un örnek verdiği gibi, bu antropomorfik güçleri tek bir güçte toplamak ve bu prensibi bizzat ilkel tanrısallıkla ilişkilendirmek yönünde belirgin bir çaba vardı. Bu "Zeus monoteizmi" 8 J. P. Kenney, *Mystical Monotheism*, 32-42, 150ff.; ve *Classical Mediterranean Spirituality*'de "Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality" (ed. A.H. Armstrong; New York: Crossroad, 1986), 269-92.

--- SAYFA 283 ---

Antik çoktanrıcılığın teolojisini açıklığa kavuşturma ihtiyacına bir yanıt. Bununla bağlantılı olarak, tanrılardan ayrı, ayrı bir teolojik prensip olarak ilahi aklın yavaş yavaş ortaya çıkışı da vardı. Ksenophanes ve Empedokles bunun örnekleriydi; Aristoteles ve Ksenokrates de öyle. Aşkın varlık düzeyindeki üstün bir akla ilişkin Orta Platoncu anlayış, bu teolojik gelişim çizgisinin doğrudan sonucuydu. Orta Platonculuğun teolojik karakterinin dikkatimizi çeken çeşitli yönleri vardı. Birincisi, kozmosa olan uzaklığının ve kayıtsızlığının vurgulanmasıyla ilksel statüsü elde edilen yüce ve aşkın bir aklın yüceltilmesidir. Daha önceki "Zeus teizminden" bir soyutlama olan bu teoloji, ilahi aklı uzak ve mesafeli olarak sundu. Sonuç olarak, telafi edici odak noktası, manevi erişilebilirliği daha fazla olan ve kozmolojik etkisi daha doğrudan olan ikincil veya aracı güçlere odaklandı. Bunların arasında en önemlisi, evrenin biçimlendiricisi olan ikinci akıl ya da yaratıcıydı. Numenius ve Alcinous'un teolojileri de bu modeli ortaya koymaktadır.⁹ Bu "demiurgos rütbesinin düşürülmesi", ilk tanrının karakterini maddesellikten tamamen uzaklaştıracak şekilde açıklığa kavuşturmak için kararlı bir çabayı akla getirmektedir. Elbette ki bu modelde örtülü olan, Orta Platonculuğun hiçbir zaman kurtulamadığı örtülü bir düalizmdir. Bu modelin ayrıntıları farklılık gösteriyordu ancak aktif kurumun ikincil ve hatta üçüncül bir güçte yer alması yaygındı. Daha küçük tanrıların, astral güçlerin ve diğer geleneksel tanrıların da bir yeri vardı. Bu hiyerarşik teoloji, güç sıralarının ilk nous'ta doruğa ulaştığı doğal bir teoloji gibi görünüyor; klasik dindarlığın gelenekleriyle ve Platoncu "gerçeklik derecesi" ontolojisiyle kesinlikle tutarlıydı. Ancak bir sorun kaldı. İlk prensibi, bir güçler zincirinin başındaki ilahi bir akıl olarak tanımlamak, o ilahi varlığın bu serinin geri kalanına çökmesi riskini taşıyordu. Orta Platoncu teizm, yüce aklı varlık hiyerarşisi içine yerleştirerek onu genel gerçeklik sistemlerine asimile etme ve üstünlüğünü gizleme eğilimindeydi.¹⁰ Negatif teoloji bu bağlamda ön plana çıktı. Kanıtımız yetersiz olsa bile tarihinin izini sürmek mümkündür.¹¹ Alcinous gibi yazarlarda ilk nous'un doğasını iyileştirmeye yardımcı olmak için kullanıldığını görebiliriz. Tanınmış Did'de. 10. pasajda Alcinous, ilk nous'u onu daha düşük gerçeklik seviyeleriyle ilişkilendiren lakaplardan çıkarmaya çalışırken aynı zamanda kendi kendine yeterliliğini, mükemmelliğini, iyiliğini ve babalığını da onaylamaya çalıştı. Burada negatif teoloji ilahi tasvir stratejilerinden biri olarak kullanılıyor. Ancak başkalarının da bir şekilde 268 John Peter Kenney 9 J. P. Kenney, *Mystical Monotheism*, ch. 2. 10 age, 88-90. 11 Aynı eser, bölüm. 1.

--- SAYFA 284 ---

different, more abstract conception of a first principle through the use of negative theology. As we are all aware, it is difficult to achieve much historical precision on this subject. Yet I do think it likely that a more sweeping theological use of negative theology was employed prior to Plotinus by monotheistic Neopythagoreans such as Eudorus and Moderatus. This suggests that apophatic thought was particularly central to the development of another type of Greco-Roman theism, the theology of the divine One, a power beyond both nous and being. The pre-Plotinian history of this theology matters for us only to the extent that it furnishes a context for Plotinian apophasis. In Plotinus this alternative form of Greco-Roman monotheism begins to come very clearly into focus, largely through his relentless use of negative theology. His was a theology of divine simplicity. Negative theology was systematically deployed to prevent the One's assimilation to all other sorts of reality, which were treated as its consequents. The One was the final divine unity, the ultimate source of reality. As such it was necessary to delineate the One from all finite beings subsequent to it by removing it from the logic of predicative ascription. Apophatic discourse allowed Plotinus to reject resolutely any conception that might have allowed the One to be drawn back into the structure of reality, whether that reality was transcendent of the spatio-temporal world or contained within the cosmos. As noted earlier, this "double transcendent" thesis was a hallmark of Plotinian theology and marked a critical advance in monotheistic theory. What Plotinus achieved, therefore, was the codification, through innovation, of Greco-Roman monotheism.¹² Negative theology was, on this account, part of the theological grammar of Hellenic theism. Its limited use among pre-Plotinian thinkers, such as Alcinoüs or Numenius, was nonetheless important to their representation of the first deity. In Plotinus, apophatic discourse became a preeminent tool for philosophical theology, the chief method for clarifying the character of the first principle. In each of these cases, negative theology was deeply interwoven into the tradition, an aspect consistent with Hellenic religious thought and piety. Through its use, a long-standing element of that tradition, its latent theism, came to new conceptual clarity. In this respect, negative theology should be seen as a specific strategy within the Greco-Roman tradition, rather than merely a conceptual or philosophical device that was—in its formal character—largely "portable." Negative theology might thus be said to have had its own particular history, tied in with the emergence of monotheism within Greco-Roman religion. This reading of classical negative theology raises, then, the question of the relation between Greco-Roman apophasis and "gnostic" versions. Here Ancient Apophatic Theology 269 12 Ibid., ch. 3.

--- SAYFA 285 ---

yenilenen tartışmalar için verimli bir kaynaktır. Eğer bu okuma genel olarak doğruysa, Yeni-Platoncu teolojinin yaygın olarak apofatik olduğu anlamına gelir. Dahası, bu "negatif teizm" Helen maneviyatının doğal bir sonucuydu; yüzeydeki çoktanrıcılık hikayesinin ardındaki ilahi birliği keşfetmeye yönelik aşamalı çabanın sonucuydu. Daha sonra birkaç sorun ortaya çıkıyor: "Gnostik" apopaziye açıklamak için benzer bir açıklama bulabilir miyiz? Geçmişte Helen teizmini ve onun yerli negatif teolojisini, tek, kişiselleştirilmiş bir ilahi varlığa odaklanan İbrahimi tektanrıcılıkla karşılaştırma eğilimindeydim.¹³ Bir panteonu nihai bir ilahi birliğe dayandırma yükünden kurtulan İbrahimi tektanrıcılık, kendi daha keskin dışlayıcı türdeki teizmini farklı bir şekilde ifade etme projesine yöneldi. Helen apofatik teolojisi bu geleneğe yapılan bir ithalattı; Philo veya İskenderiyeli Clement bunlara örnekler. Ancak bunlar eski tektanrıcılığın iki ayrı geleneği olarak kaldı. "Gnostik" apopaziye yerel bir yerleşim yeri ve ortaya çıkışı için oldukça spesifik bir neden verilebilir mi? Benzer şekilde herhangi bir "gnostik" teoloji biçiminin merkezinde miydi? Geçmişte "gnostik" düşüncedeki apofatik bileşeni gereğinden fazla vurguladığımızı Michael Williams'ın makalesinden alıyorum. Bu yine, daha önce belirttiğimiz gibi, Platonculuğu bizim "Gnostisizm" yorumbilimimize dahil etme eğiliminden kaynaklanıyor olabilir. Ancak eğer "gnostik" apopaziye çok fazla ağırlık verdiğimiz, o zaman herhangi bir "gnostik" metin veya düşünce okulundaki uygun değerini ayarlamamız ve yeniden değerlendirmemiz gerekir. Bunu yapmak için, her durumda apofatik teolojinin hangi kavramsal rolü oynadığına ve bunun yalnızca marjinal bir rolü (belki de kültürel temelli bir ödünç alma örneği olarak) ya da temel olmasa da daha önemli bir işlevi temsil edip etmediğine karar vermemiz gerekiyor. Bu bağlamda, özellikle "Gnostisizmi" inceleyenlerin bunu, apofatik söylem de dahil olmak üzere Helenik teizmin kaynaklarını kullanarak İbrahimi geleneğin unsurlarını yeniden tasavvur etme çabası olarak görüp göremeyeceklerini soracağım. Bu, son birkaç yıldır daha sonraki Platonculuk ile "Gnostisizm" arasındaki etkileşimin çizgilerini takip ederken aklımda kalan bir soruydu. Eğer bu, en azından bazı durumlarda makulse, o zaman bir azınlık grubunun benimsediği dini düşünce tarzını, kültürel olarak egemen pagan dünyasının söylemine tercüme etme ve revize etme çabasının nedenleri üzerinde düşünmemiz gerekir. O halde mevcut görev, "gnostik" pleroma içindeki belirli apofatik metinler üzerinde çalışmak ve bu tür teolojinin ayrıldığı teolojik bağlamı çözmektir. Eğer "gnostik" apofaz rasyonel kalıpları takip ediyorsa, o zaman bu katafatik temellerin kurtarılması ve bunların olumsuzlanmasının örtülü kuralları belirlenebilir olmalıdır. Demiurjik teoloji ve apopazi üzerine son bir not: Michael Williams, "demiurjik mit" kategorisini toplamak için kullanabileceğimizi öne sürdü.

--- SAYFA 286 ---

ele aldığımız teolojilerden bazıları. Operasyonel ayırım, ilk tanrı ile aktif kozmolojik failliğin atfedildiği varlık arasında olacaktır. Bu ilginç bir yaklaşımdır ve burada yinelenen tezden çıkan başka bir noktaya işaret etmektedir. Benim analizime göre, ilk tanrıya tabi olan aktif bir tanrı kavramı Helen teizminin temel bir özelliği olacaktır. Tanrısal ikinci güce yapılan vurgu, ilahi akılla ilgili daha önceki açıklamalarda süregelen antropomorfizmden uzaklaşma projesinin bir parçasıydı. Bu kısmen Numenius ve Alcinous gibi düşünürler için itici güçtü. Plutarkhos ya da Atticus gibi daha ikici filozofların, doğrudan bir yaratıcı görevi gören bir ilk ilkeyi koruma eğiliminde olmaları ilginçtir.¹⁴ Belirtildiği gibi, daha sonraki Orta Platoncu dönemde giderek daha fazla dile getirilen, yaratıcının rütbesinin düşürülmesi, bir ilk ilkenin nihailiğine ilişkin açık bir iddiayı güvence altına alma ihtiyacından kaynaklanan bir gelişmeydi. Helen teolojik geleneğinde bu hareketin zorlayıcı bir mantığı vardı. Daha sonra "Gnostisizm" konusunda benzer bir sonuç sunup sunamayacağımızı düşünebiliriz. Demiurjik karakterini kazanmanın birkaç alternatif yolu vardır. Bunlardan biri, bir demiurge fikrinin benzer, yerel bir nedenini tanımlamak olabilir. Bir diğeri, bu tanrısal modelin herhangi bir "Gnostisizm" biçiminde benimsenmesi için bir temel keşfetmek olacaktır. Bu, bu teolojinin Helenik bir kökene sahip olduğunu varsaymak ve dikkatleri onun farklı bir teoloji tarzına aktarılmasının temeline odaklamak olacaktır. İkinci analiz, bir kez daha Greko-Romen teizminin, daha önceki bir teoloji sistemini gözden geçirme niyetinde olan "gnostikleştirici" düşünürler tarafından beslendiğini ileri sürecektir. Bu iki yaklaşımın açıkça "Gnostisizm"in veya en azından herhangi bir "gnostik" metnin kaynaklarıyla ilgili imaları vardır. Belki bu bölümü ihtiyatsız bir gözlemle bitirebilirim. Greko-Romen ve "gnostik" teoloji arasında gelecekteki karşılaştırmalı analiz için asıl çalışma burada, geç antik dönemde Helen teizminin karmaşık gelişiminin ve bunun diğer dini okullara, özellikle de Yahudilik ve Hristiyanlığın bazı biçimlerine sağladığı teşvikin incelenmesinde yatmaktadır. Nasıl ki "Gnostisizm" hakkında Platoncu aşkınsalcılığın merceğinden düşünmeye şartlandırılmışsak, aynı zamanda alışkanlık ve eğilim gereği, Theodosius öncesi İmparatorluğun çoğunluk geleneğinin teolojisini, ayrıntılar dışında kimseyi etkileme değeri olması muhtemel olmayan küçük bir yan gösteri gibi ele alma eğilimindeyiz. Gizli Harnackçı görünmek istemem ama ancak daha sonraki Helenik teizmin geniş yelpazesini (yani Neopisagorcular, Orta Platoncular, Hermetica, Antik Apofatik Teoloji) ele alabilirsek karşılaştırmalı çalışmamızda ilerleme kaydetmeye devam edeceğiz. Plutarch'ta.

--- SAYFA 287 ---

Keldani Kehanetleri, Plotinus ve Iamblichean Neoplatonizm, vb.) güçlü, prestijli ve otoriter bir teolojik gelenek olarak. Daha sonra başkalarının neden onun fikirlerini benimsemek isteyebileceğini ve onun birbiriyle yakından bağlantılı apofatik Bir ve yaratıcı kavramlarının neden diğer okullar ve gelenekler tarafından uyarlandığını daha iyi hayal etmeye başlayacağız. Eğer bu değişimi mizaçlarımızda yapabilirsek, o zaman "Gnostisizm" ile Platonculuğun bağlantılarını farklı, daha kapsamlı terimlerle tanımlayabiliriz. 4. Soterioloji ve Kutsal Hiyerarşi Son oturumlarımızda hem "gnostik" hem de daha sonraki Platonik teolojinin "konumsal" boyutundan bahsedilmişti. Konunun dışından gündemlere dayanan terminolojiye kapılmadan bu konuya kısaca değinmek istiyorum. Belki de "hiyerarşi" kavramını, yani tanrısallık ve gerçeklik düzeylerinin olduğu fikrini kullanabiliriz. Böyle bir düşüncenin kaçınılmaz, ortadan kaldırılması zor bir mekânsal bileşeni vardır. Apofatik teoloji, daha sonraki antik dini düşüncenin bu hiyerarşik yönüyle, düşünmeye davet edecek şekilde ilişkilendirildi. Greko-Romen teizmi boyunca hakim olan temalardan biri, evrenin aşkın düzeni yansıtan düzenli bir bütün olduğu fikridir. Gregory Shaw, Iamblichus hakkındaki son kitabında daha sonraki Platonculuğun bu yönünü ifade etme konusunda iyi bir iş çıkardı.15 J. Z. Smith'i takip ederek,16 Iamblichus'un, ruhun kurtuluşunun kozmosla uyumundan, temelde düzenli ve iyi bir evrende uygun yerini işgal etmesinden kaynaklandığı anlaşılan "konumlu" dini modelin büyük restoratörü olduğunu öne sürüyor. Bu nedenle Iamblichus, Plotinus'un yenilikçi "ruhun bütünüyle inmediği" görüşüyle sonuçlanan daha karamsar Numenci-Plotinocu düşünce çizgisini reddetti. Bu inmemiş ruh doktrini, kozmosun alt kısımlarının kötü olduğunu, dolayısıyla ruhun inişinin onu maddeyle kirli temasa soktuğunu öne sürüyordu. Eğer ruhun bedenlenmesi şeytani bir kirletme eylemi olmasaydı, ruhun aşkın dünyayla bağlantısı, noetik alanla devam eden ontolojik ilişkisinde ısrar edilerek neden bu kadar titizlikle korunacaktı? Temel zıtlık, bir yanda Plotinus ile "gnostikler" arasında, diğer yanda Iamblichus ekolünün karşısında olacaktır. Shaw'dan alıntı yapmak için:17 272 John Peter Kenney 15 G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995), 1-17. 16 J. Z. Smith, *Harita Bölge Değildir* (Leiden: Brill, 1978), 88-103. 17 G. Shaw, *Teurji ve Ruh*, 10.

--- SAYFA 288 ---

Geç antik çağın yaygın kozmik ruh hali, bu konum yöneliminde bir değişikliğe yol açtı ve etkisi, konum belirleme taksonomisi geleneğini tersine çevirdiği Platoncu çevrelerde bile hissedildi.... Iamblichus'un konumu, bu kozmik kötümserlik bağlamında gelişti: O, ruhun hiçbir zaman bir bedene inmediği Plotinosçu Platonculuğun mirasçısıydı; göklerde, beden ve fiziksel dünyanın üzerinde kaldı. Plotinus'un... Gnostik düalistlerden etkilenmiş olabilecek ruh görüşü, Platoncu bir perspektiften bakıldığında alışılmışın dışındaydı. Iamblichus bu açıklamada yeni muhafazakar bir Platoncu olarak ortaya çıkıyor. Çabalarının yükü, fiziksel evrenin klasik değerlendirmesini yeniden kurmaktı. Bunu Platonculuğun "yerel" yönünü yeniden canlandırması, hiyerarşi ilkesine bağlılığı ve Helen ritüelinin uygulaması olan teurjiyi benimsemesi yoluyla yaptı. Konumuza uygun olan ilkidir. Artık apofatik teolojiyi Platoncu gelenekteki bu karşıtlığa referansla ele alabiliriz. Geç antik dönem kötümserliği ve bunun "Gnostisizm"e ya da Plotinus'a atfedilmesi sorununu bir kenara bırakalım. Plotinus ve Iamblichus arasındaki karşıtlığın ilginç yanı, apofatik teolojiye ve Helenik teizme olan ortak bağlılıklarıdır. Onları ayıran şey, gerçekliğin hiyerarşisine ve ruhun bu hiyerarşideki yerine ilişkin ayrı anlayışlarıdır. Anlaşmazlıkları soteriolojiye odaklanıyor. Shaw'dan tekrar alıntı yaparsak:18 Teurjide Iamblichus, teorik olarak en maddi olanından en manevi olanına kadar her ruha dokunabilen ve aynı zamanda toplumsal bağlılıklarını koruyan bir soterioloji sağladı. Daha tutarlı bir metafizikle Iamblichus, Platon'un öğretilerini, fiziksel kozmos veya toplumla bağlantıyı kaybetmeden Plotinus'un soteriolojisinin mistik unsurlarını koruyacak şekilde yeniden yapılandırmayı başardı. Plotinus ve okulu bu nedenle "otosoterioloji" olarak adlandırılacak şeye kendilerini adanmıştır. Porphyry'nin *De Abstinencia*'da (2.49.1) belirttiği gibi: "Filozof her bakımdan kendisinin kurtarıcısıdır." Bu analiz, apofatik teolojinin Yeni Platonculuk içindeki iki farklı teizm türünü destekleyebileceğini ileri sürmektedir: gizli Bir fikrinin gerçeklik seviyeleri fikrini güçlendirdiği Iamblichean teolojisi ve tarif edilemez Bir kavramının bu seviyeler arasında daha fazla geçirgenliğe yol açtığı Plotinosçu teoloji. Klasik teolojinin hiyerarşisi ve "konumsal" yönü, hem inmemiş ruh doktrini hem de onun altında yer alan Antik Apofatik Teoloji tarafından Plotinosçu model tarafından zayıflatılacaktır.

--- SAYFA 289 ---

Bir'in her yerde bulunmasının ayakta kalması. Böylece Plotinusçu soterioloji onun ontolojisinin özel karakterinin izini sürecektir. Ancak Plotinusçu apofatik teolojinin daha sonraki Platonculuğun yerel boyutunu zayıflatmadığı da ileri sürülebilir. Yüklemsel direnciyle Bir'in, doğalarıyla tutarlı bir şekilde tüm sonuçlarında her yerde mevcut olduğu söylenebilir, çünkü ayrılığı zorlayacak kendine ait sabit bir doğası yoktur. Plotinus'a göre bu, qewriva'nın, ruhun gerçekliğin yapısındaki yerini ve onun Bir ile olan temel ontolojik bağlantısını ortaya çıkarabileceği anlamına gelir. Bu, tefekkür ruhuna inmemiş yönü olarak görünen ikinci özelliktir. Bunu kabul etmek, hiyerarşiyi ya da konumu reddetmek değildir; sadece ontolojik her yerde bulunmanın imalarını öne çıkarmaktır. Aslına bakılırsa, Plotinusçu tefekkürün doğru bir şekilde okunması, ruhun gerçekliğin tüm seviyelerinde ve Bir'de kök salmış olduğunun aydınlanmış bir şekilde tanınmasına dayanacaktır.19 Soterioloji hakkındaki geç antik Platoncu tartışma, Porphyry'nin psişik uçuş modeline yaptığı vurguyla birlikte üstadı Plotinus'a yaklaşımının ve Iamblichus'un bu yaklaşıma tepkisinin ürünü olabilir. Öyle bile olsa tartışma, Platoncu negatif teolojinin bir dizi varyasyona açık olduğunu gösteriyor. Bu nokta son bir dizi karşılaştırmalı soruyu gündeme getiriyor. Çeşitli "gnostik" metinlerde hiyerarşiye benzer yaklaşımlar bulmak mümkün müdür? Bunların ontolojik temsili aynı çizgilerini takip ettiği görülebilir mi ve bu farklı ontolojilerin farklı soteriolojilerle herhangi bir bağlantısı var mı? "Gnostik" apopazi örnekleri, bu tür teolojinin "konumsal" yönünün altını çiziyor mu yoksa altüst ediyor mu? Bunların hepsi doğal karşılaştırma noktaları gibi görünüyor. 5. Noetik Dipnot Revizyonizm korkusu bilimsel bilgeliliğin başlangıcıdır. Bu seminer makalesi bu ruhla, "Gnostisizm" ve bunun geç antik Platoncu teolojiyle ilişkisinin incelenmesinde kesinlikle başlangıç aşamasındaki yerimizin tanınması amacıyla tasarlandı. Metinleri incelerken ve özelliklerini açıklamak için farklı teoriler denerken, hâlâ keşif aşamasında olduğumuza inanıyorum. Bu makalede, bir sonuca varmak yerine şimdi toplamak istediğim birkaç mütevazı öneri var. Gelecekteki katkılarımızı çürütme görevini daha da zorlaştırmaya yardımcı olmak için tasarlandılar. Daha önce de belirtildiği gibi, Platonik aşkıncılığın "Gnostisizm" araştırmalarına dahil edilmesinin bir kafa karışıklığı kaynağı olabileceğini düşünmeye başladım. Bu, endişelerimin "tolmerik" temeli olmuştur ve 274 John Peter Kenney 19'da dile getirilmiştir. Bu, "Mysticism and Contemplation in the Enneads" adlı makalemden, American Catholic Philosophical Quarterly 71.3 (Yaz 1997) 1-23'te uzun uzadıya tartışılmıştır.

--- SAYFA 290 ---

Önceki yıllarda, karşılaştırılabilirlik hakkında. Bunun, çoğu öğrencinin bu alandaki eğitiminin bir sonucu olarak "Gnostisizm" çalışmalarına eleştirisiz bir şekilde giren başka bir öge olabileceğinden endişeleniyorum. Platonculuğu bir şablon olarak kullanmak, "Gnostisizmin hiyerarşik karakterinin daha radikal bir şekilde okunmasına", onun aşkınlık kavramının daha incelikli bir şekilde anlaşılmasına ve belki de onun kozmizmsizliğine ilişkin daha yüksek bir anlayışa yol açmış olabilir. Bunun, pek çok bilim insanının yaptığı karşılaştırmalı çalışmanın toptan bir eleştirisi anlamına gelmediğini bir kez daha belirtmem izin verin. Daha ziyade, bu karşılaştırmaların temelini sürekli olarak iyileştirilmesine yönelik bir taleptir. Belki de onları mitolojiye eğilimli Platoncular olarak çok sık okuyarak "gnostiklere" zarar vermiş oluyoruz. Bu makalede yüzeyin altındaki diğer endişe, pagan Helen teolojisinin özgün geleneğini yeniden canlandırma yönündeki süregelen ihtiyacımız, aslında akademik yükümlülüğümüzdür. İncelediğimiz dönemin büyük bölümünde en prestijli ve kültürel açıdan en otoriter olan ve Roma dünyasının çoğunluğu tarafından çeşitli düzeylerde kabul edilen geleneğin metafiziğini ve teolojisini ciddi ve anlayışlı bir şekilde anlamamız gerekiyor. Ancak o zaman onun ikna edici gücü bizim için netleşecek ve güçlü varlığı "gnostik", Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde daha kesin bir şekilde fark edilecektir. Bu, pek çok üyemizin değerli katkılarda bulunduğu karşılaştırmalı çalışmalarda ilerleme için artık büyük bir fırsattır. Bu kesinlikle Batı dini düşüncesinin incelenmesinde en büyük arzulardan biri, geç klasik geleneğin yeniden canlandırılması ihtiyacıdır. Bu açıdan kısa süren seminerimiz oldukça özel, hatta örnek niteliğinde oldu. Ve İncil Edebiyatı Topluluğu'nun içinde yer aldığı için, onun varlığının ironisinin Elysium'da keyif uyandırmadığını düşünmeye kim cesaret edebilir? Antik Apofatik Teoloji 275

--- SAYFA 291 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 292 ---**

GEÇ ANTİK DÖNEMDE NEGATİF TEOLOJİLER VE DEMİURJİK mitler Michael A. Williams Washington Üniversitesi (Seattle) 1. Giriş Geç antik çağdan kalma olumsuz teolojik spekülasyonların en ünlü örnekleri arasında, geleneksel olarak "Gnostisizm" kategorisine atfedilen kaynaklardan bazıları yer almaktadır. Negatif teolojinin çeşitli eski biçimlerini ve bunların en yüksek Tanrı'nın veya duyular üstü gerçekliğin bilinemezliği üzerindeki vurgularını inceleyen aydınlatıcı bir makalede merhum Richard Wallis şunu ileri sürdü: "İlahi bilinemezliğin Neo-Platonculuk öncesi en güçlü doğrulamalarını... Gnostisizm'de buluyoruz." Ancak yine de Wallis, bu tür mitler hakkındaki büyük ölçüde genişletilmiş bilgilerimize rağmen, bu yüzyılın ikinci yarısında Nag Hammadi Kıpti kodeksleri veya ilgili Berlin Kodeksi 8502 gibi yeni kaynakların mevcudiyeti nedeniyle, "Gnostik negatif teolojinin öneminin her zamanki gibi tartışmalı olmaya devam ettiğini" gözlemledi.¹ Nag Hammadi ve ilgili kaynaklar hakkında son birkaç yılda yapılan bilimsel araştırmaların belirli sonuçlarından ve çıkarımlarından yararlanarak, bu makalede değerlendirmeye bir dizi öneri sunmak istiyorum. (1) Her ne kadar "negatif teoloji" ya da en azından en yüksek Tanrı'nın bilinemezliği konusundaki ısrar sıklıkla "gnostik" mitin temel özelliklerinden biri olarak kabul edilse de, aslında bu özellik normalde "gnostik" olarak görülen mitler arasında her yerde mevcut değildir. Önemli miktarda olumsuz teolojik söylemle karşılaşılacak bu tür kaynakların sayısı da nispeten sınırlıdır. (2) Olumsuz teolojik söylem içeren uzun pasajlar bulduğumuz kaynaklarda, bu dilin, rasyonel argümanın yararlılığına bir miktar ilgiyi ima eden fark edilebilir kalıplar ve yapılarla formüle edilmiş olduğunu da bulma eğilimindeyiz. Böylece, "gnostik" vahyin tipik olarak umutsuzluğa ve rasyonelliğin terk edilmesine yol açtığı ve negatif teolojinin nihai sonuç olduğu fikrinin aksine, 1 R. T. Wallis, "The Spiritual Importance of Not Knowing", *Classical Mediterranean Spirituality: Egypt, Greek, Roman* (ed. A.H. Armstrong; New York: Crossroad, 1986), 468 ve 461.

--- SAYFA 293 ---

Bunun ifadesi olarak, felsefi argümanın uyarlanması için en iyi durumu tam olarak negatif teolojinin en çok kullanıldığı kaynaklarda ortaya koyabileceğimiz görülüyor. (3) Bu mitsel kaynaklarda negatif teolojinin rolünün analizinde, odak noktasını olumsuzlamanın kendisine, Tanrı'nın mutlak bilinemezliği konusundaki ısrara çok dar bir şekilde sınırlanamamak gerekir. Paradoksal olarak, olumsuzlamanın uygulanması, bu mitlerde kanıtlanan, genellikle çok daha büyük ve çok yönlü bir "Tanrıyı bilme" deneyiminin önemli bir parçasıdır, ancak yalnızca bir kısmıdır. (4) Özellikle, bu tür mitlerde olumsuzlama formüllerine yapılan dar vurgu, sözde "gnostik" dünya görüşünün, ilahi olanın bilgisi arayışında görünür kozmostan hiçbir yardım bulamayacak kadar "kozmos karşıtı" olarak nitelendirilmesinde sıklıkla temel yapı taşlarından biri olmuştur. Buna karşılık ben, negatif teolojinin en belirgin örneklerine sahip kaynakların, aynı zamanda kozmolojik argüman biçimlerine başvurular için en iyi kanıtlardan bazıları sağladığını da iddia edeceğim. Son zamanlarda "Gnostisizm" kategorisinin artık bize bir analiz aracı olarak pek hizmet etmediğini uzun uzun tartıştım.² Yapılarının çoğunda, anlamı ve uygulaması hakkında gerçek fikir birliğini engelleyen bir belirsizlikten muzdarip olma eğilimindedir (yani, bir kaynağın bu kategoride sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı konusunda anlaşmaya varamadığımız çok fazla durum vardır). Ve her halükarda kategori, çoğu zaman sözde "gnostik" kaynakların çoğunu yanlış temsil ettiği ortaya çıkan klişelerden inşa edilme eğilimindedir. "Antikozmizm" bu tür klişeler arasında en yaygın olanlardan biridir ve en az aydınlatıcı ve en sorunlu olanlarından biri olduğuna giderek daha fazla emin oluyorum. Bu kararın neden haklı olduğuna dair daha fazla açıklamayı aşağıdakilere eklemiş olmayı umuyorum. Bu makalenin başlığı bilinçli olarak "Gnostisizm" kategorisinden kaçınıyor ve bunun yerine genel bir sınıflandırma olan "demiurjik mitler"den bahsediyor. "Demiurjik mit" terimini, en yüksek Tanrı veya nihai ilke ile maddi kozmosun şekillendirilmesinde inisiyatif ve sorumluluğun atfedildiği varlık veya varlıklar arasında bir ayrımın yapıldığı bir mit anlamında kullanıyorum. Aslına bakılırsa bu tanım, geleneksel olarak "Gnostisizm" başlığı altında sınıflandırılan mitlerin çoğunu kapsamaktadır. Fakat Numenius veya Alcinoos gibi filozoflar gibi, her zaman daha ayrıntılı mitsel anlatılar biçiminde çerçevelenmemiş olsalar bile, en azından "yarı-miurjik" doktrinler sunan başka yazarlar veya gelenekler de vardır.³ 278 Michael A. Williams 2 M. A. Williams, Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Şüpheli Kategori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994). 3 Bkz. J. M. Dillon, The Middle Platonists: 80 B.C. MS 220'ye kadar (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977); J. Whittaker ve L. Pierre, eds. ve çev., Alcinoos: Enseignement des öğretileri de Platon (Paris: Les Belles Lettres, 1990); J. M. Dillon,

--- SAYFA 294 ---

Burada "demiurjik mit" sınıflandırmasının "Gnostisizm"den daha tarafsız ve daha az yüklü bir kategori olması amaçlanmaktadır. Bu tür mitlerin iletebileceği veya ima edemeyeceği şeyleri "keşfetmeyi" umarak bunu buluşsal bir kategori olarak kullanıyorum. "Demiurjik mit" burada tek bir din veya dini gelenek için bir etiket olarak kullanılmıyor ve bu tür mitlerin her birinde tam olarak aynı sonuçları bulacağımı sanmıyorum. Demiurjik mitler ve negatif teoloji hakkında ne öğreniyoruz? 2. Olumsuz Teolojik Söylemin Yokluğu/Varlığı Dikkat ettiğimiz ilk şey, tüm demiurjik mitlerin olumsuz bir teolojiye sahip olmadığıdır. Örneğin, Nag Hammadi Apocalypse of Adam gibi bir yazı, Adem ve Havva'nın daha küçük bir tanrı tarafından yaratıldığı4 şeklindeki bir demiurjik mit içerir ve yazar, daha yüksek, "ebedi" veya "yaşayan Tanrı" veya "gerçeğin Tanrısı" hakkında oldukça gerçekçi bir şekilde konuşur. İkincisine dair bilgi Adem ve Havva tarafından kaybedilmiş olsa da (Kıyamet Adem 65,10-11), tarih boyunca daha sonraki vahiyler aracılığıyla yeniden canlandırılmıştır. Bu metinde, gerçek Tanrı alfa ayrıcalıklarına sarılmamıştır ve mit, Tanrı'nın bilinemezliği veya anlaşılmazlığı ile ilgili değildir. Aksine, yazı açıkça bu Tanrı hakkında gerçek bilgiye sahip olmanın öneminden söz etmektedir.5 Böyle bir örnek veriyorum çünkü geç antik kaynaklarda tam da ilahi aşkınlık veya negatif teoloji teması tartışılırken şöyle genellemelerle karşılaşılabilir: "Tanrı'nın bilinemezliği öğretisi aynı zamanda Gnostisizm teolojisinin de temel bir özelliğini temsil eder."6 Günümüzde Adem'in Kıyameti'ndeki demiurjik mit her zaman önemli bir temsilci olarak sayılmaktadır. Bu "Gnostisizm" kategorisine aittir ve yine de az önce alıntılanan iddiayı pek desteklememektedir. Aslına bakılırsa, Nag Hammadi'den nispeten uzun bir kaynak listesi ve olumsuz teolojik etiketlerin veya söylemlerin fiili olarak hiç kullanılmadığı veya nispeten az kullanıldığı mezhep mitolojilerinin mezhepsel açıklamalarını oluşturmak oldukça kolay olacaktır. Kuşkusuz, bu yokluk birçok durumda yanıltıcı bir sessizlik olabilir; bu tür söylemlere hiç ilgi duyulmadığının bir göstergesi olmaktan çok, yazarın o andaki özel amaçlarının bir faktörü olabilir. Ancak Late Antiquity 279 çev., Alcinous: The Handbook of Platonism'de (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993) aslında oldukça sınırlı sayıda Negatif Teolojiler ve Demiurjik Mitlerin olduğu gerçeğini akılda tutmakta fayda var. 4 Kıyamet. Adem 64,17-19, vb.; "Yüce Tanrı" (örneğin, 69,4) veya "Sakla" (örneğin, 74,3) veya "Güçlerin Tanrısı" (örneğin, 77,4-5) olarak adlandırılır. 5 Kıyamet. Adem 64,13; 65,10-11; 72,14; 82,21-23; 83,11-21; 84,10; 85,15. 6 S. Lilla, İskenderiyeli Clement: Hristiyan Platonizmi ve Gnostisizm Üzerine Bir Araştırma (Londra: Oxford University Press, 1971), 219.

--- SAYFA 295 ---

Bu mitlerde olumsuz teolojik dilin açık formülasyonlarıyla karşılaştığımız durumlar. Radikal negatif teolojinin uzun zamandır sevilen bir örneği, Romalı Hippolytus'un, MS 2. yüzyılın başlarında Hristiyan öğretmeni Basilides'in öğretileri hakkında verdiği açıklamadır. Bu kaynak, Basilides'in, herhangi bir ismin veya tanımın kesinlikle ötesinde olan yüce bir Tanrı'yı, kendisi olmadan önce "var olmayan bir Tanrı"yı öğrettiğini iddia eder (Hippolytus, Ref. 7.20.2-21.4). Lyonslu Irenaeus, Valentinianus Hristiyanlarının öğretilerine ilişkin özetlerinde, Basilides'e atfedilen doktrinde karşılaşılan gösterişli kullanımla kesinlikle olmasa da, onların olumsuz teolojik dil kullanmalarına değinmektedir (örneğin, Haer. 1.1.1). Berlin Codex 8502 ve Nag Hammadi kodeksleri gibi kaynakların keşifleri, demiurjik mitler arasında negatif teolojinin birkaç önemli yeni örneğini sağlamıştır. Negatif teolojinin en ayrıntılı açıklamalarını içeren metinler şunlardır: Yuhanna'nın Apokrifonu; Eugnostos'un Mektubu (ve muhtemelen ona bağlı olan bir metin, İsa Mesih'in Sofya'sı); Allogenes ve muhtemelen Zostrianos risalesi (ikincisindeki ilgili pasajlar oldukça parçalı olmasına rağmen); ve Üçlü Risale. Diğer risalelerde de olumsuz teolojik jargonun önemli örnekleri vardır, ancak az önce bahsedilen eserler bu konuya ayrılmış genişletilmiş bölümleri içermeleriyle dikkat çekmektedir. Roelof van den Broek'in yorumladığı gibi, bunlardan bazıları "uzunluk ve ayrıntı bakımından Platonik veya ortodoks-Hristiyan kaynaklardan bilinenlerin hepsini aşan tarif edilemez Tanrı tasvirleri" içermektedir.^{7 3.} Negatif Teolojiler: Kalıplar Önemli miktarda olumsuz teolojik söylem içeren demiurjik mitler arasında, araştırmalar artık bu örnekleri yalnızca bir tür tesadüfi tesadüfi tuzak olarak karıştırmamamız gerektiğini göstermiştir. kulağa mistik gelen veya "esrarengiz" bir jargon. Akademisyenler arasında bu konuda artan bir farkındalık olmasına rağmen, bu her zaman takdir edilmeyen önemli bir gerçektir: Birkaç yıl önce bir makalede, William Schoedel, belirli bir "topolojik" teoloji formülünün belirli "gnostik" kaynaklarda kullanımının altında yatan monistik imalar hakkında ikna edici ve önemli bir argüman sundu - Tanrı "kapsayan" ama "kapsayan olmayan"dır. Schoedel, argümanını geliştirirken bir noktada, formülün diğer yarısı ("içeren") olmadan, olumsuz teolojik terimler listesindeki bir terim olarak görüldüğü "içermeyen" (ajcwvrhto) etiketinin diğer kullanımlarıyla kesin olarak tanımlanmış şekliyle haklı bir şekilde karşıtlık kurdu. 1996), 43-44.

--- SAYFA 296 ---

nitelikler. Sonra bir kenara şunu ekledi: "Gnostik bir ortamda negatif teolojinin dili 'esrarengiz' bir dildir. Tanrı'nın varlığının harikası, kesin teolojik formülasyona özel bir gönderme yapılmaksızın büyütülmektedir."8 Şimdi, bu genelleme muhtemelen geniş çapta benimsenen bir izlenimi ifade etse de, artık savunulamaz. Zira böyle bir iddianın ima ettiğinin aksine, bu kaynaklar arasında negatif teolojinin en kapsamlı örneklerinden bazılarının aslında olumsuzlamayı kullanırken bir miktar özen gösterdiğini göreceğiz. Bunun her zaman anlaşılmadığını gösteren bir örnek daha aktarıyorum, bu kez merhum Hans Jonas'ın Yuhanna Apokrifonu'nun açılış bölümlerindeki çok önemli negatif teoloji örneği üzerine yaptığı yorumlardan: Tüm gnostik spekülasyonlar gibi, Apokrifonun açığa çıkışı (ilk olarak vahiy aşaması belirlenmişti) aşırı aşkın İlk Prensipte üzerine bir tezle başlar; ve burada, "tarif edilemez" in birçok profesörde kışkırttığı türden vurgulu ve acıklı bir laf kalabalığıyla karşılaşırız: ilahi Mutlak'ın tam da tarif edilemezliğine adanmış dört sayfayı aşkın coşkulu açıklama - O'nun saflığı, sınırsızlığı, mükemmelliği vb., ölçünün, niteliğin, niceliğin ve zamanın ötesinde olması teması üzerinde uzun uzun açıklamalar; idrakin ötesinde, tasvir, isim, ayırım; yaşamın ötesinde, mutluluk, tanrısallık ve hatta varoluş, sözcülerinin yüzyıllar boyunca görevlerinin kendi kendini yenilgiye uğratan doğasından yorulmayan, yükselen "negatif teolojinin" tipik bir örneğidir. Biraz daha ketum olan Valentinianusçular, bu noktada birkaç anlamlı sembolle yetindiler ("Uçurum", "Sessizlik" gibi).9 Michael Waldstein, Yuhanna'nın Apokrifonu üzerine yakında çıkacak kitabının bir bölümünde, Yuhanna'nın Apokrifonu'ndaki olumsuz teolojik söylemin salt "acıklı laf kalabalığı" ve "coşkulu tasvir" olarak nitelendirilmesinin ne kadar yetersiz olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koydu.10 Daha ziyade, Waldstein, Görünmez Ruh hakkındaki uzun pasajın Ap. John II 2,26-4,18 (= BG 22,17-26,14), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Böhlig'de "yalnızca Negatif Teolojiler ve Geç Antik Çağda Demiurjik Mitler geliştirmekle kalmayıp aynı zamanda disiplinli bir yazıdır" 281 8 W. R. Schoedel, "'Topolojik' Teoloji ve Gnostisizmde Bazı Monistik Eğilimler" (ed. Martin Krause; NHS 3; Leiden: Brill, 1972), 91. 9 H. Jonas, The Gnostic Religion (2d ed.; Boston: Beacon, 1963), 199; ve buna karşılık gelen Almanca versiyonu idem, Gnosis und spatantiker Geist, bölüm 1 (3d ed.; FRLANT 51 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 393. Valentinianus'un bu bağlamdaki cimriliği hakkındaki son yorumu, Nag Hammadi Kodeksi I'den Üçlü Risale gibi çalışmalar ışığında artık savunulamaz (aşağıya bakınız).10 Michael Waldstein'a, bana kitabının bir bölümünün 1995 tarihli taslağını okuma fırsatı verdiği için minnettarım ve buradaki alıntılarım o taslaktaki sayfalara atıfta bulunmaktadır.

--- SAYFA 297 ---

ilk ilkenin bir açıklaması, ama aynı zamanda ona yaklaşılabilecek farklı argüman ve dil biçimlerinin bir açıklaması."11 Yuhanna Apokrifonu'nun bu bölümünün, tanınabilir organizasyon ve gelişimle ayrı bölümler halinde analiz edilebileceğini ve Orta Platoncu okul geleneğinden, özellikle Alcinous ve Hristiyan savunucusu Aristides'ten gelen benzer materyalle hem biçim hem de içerik açısından süreklilik ortaya koyduğunu gösteriyor. Burada sadece bazılarının ana hatlarını veriyorum. Waldstein'in analizi:12 Görünmez Ruh'un niteliklerinin kısa bir açılış listesinin ardından (BG 22,17- 23,3 = II 2,26-32), her birini gavr, "için" (BG 23,3-14 = II 2,33-3,7) tarafından sunulan destekleyici bir cümleyle takip eden bir dizi iddia gelir: Onu Tanrı olarak düşünmek doğru değildir... çünkü o Tanrı'dan daha fazlasıdır, (O) bir üzerinde hiçbir şeyin hüküm sürmediği [a[rcei] prenslik [ajrchv], çünkü ondan önce hiçbir şey yoktur; yaşama ihtiyacı yoktur, çünkü o ebedidir; hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çünkü tamamlanmak için sanki eksikmiş gibi tamamlanamaz, daha ziyade o her zaman tamamen tamamlanan yedi olumsuzluk dizisidir (II 3,7-15 par.), biri hariç hepsi gavr tarafından değil, tarafından desteklenen. Kipti ebol Je veya Je, "çünkü" (= Yunanca o{ti?). Tam bir çeviri yerine, yapıyı açığa çıkaran biraz daha iskeletsel bir çeviri sunuyorum: Sınırlandırılmaz çünkü ondan önce onu denetleyecek kimse yok İncelenemez çünkü kendisinden önce onu ölçecek kimse yok Ölçülemez Kimse onu görmediği için görünmez Sonsuza kadar varolduğu Anlatılamaz çünkü kimse onun hakkında konuşmayı anlamadı Adlandırılmaz çünkü kimse. Waldstein, kendisine isim vermeden önce benzer yapıya ve "olumsuzlamanın ritmik uygulamasına" sahip bir Via olumsuzlama argümanının Aristides'te bulunduğunu belirtir.13 Sonraki 282 Michael A. Williams 11 M. Waldstein, The Apocryphon of John: A Curious Eddy in the Stream of Hellenistic Judaism (taslak versiyon), 110. 12 Krş. M. Tardieu, Écrits. gnostiques: Codex de Berlin (Sources Gnostiques et Manichéennes 1; Paris: Cerf, 1984), 248-53. 13 Waldstein, Apocryphon of John, 98; Aristides Apology 1 (J.R. Harris, ed. ve trans., The Apology of Aristides [2. baskı; TS 1.1; Cambridge: Cambridge University Press, 1893], 35-36).

--- SAYFA 298 ---

Yuhanna'nın Apocryphon'undaki (II 3,20-28 par.) negatif teolojinin büyük bölümü via eminentiae modeliyle yine başka bir şekilde yapılandırılmıştır: "O ne A ne B'dir (ne C ne de D), fakat bunlardan daha iyi bir şeydir." İyi bilindiği gibi, Yuhanna Apokrifonu'nun bu bölümü, Allogenes 62,27-63,14'ün metniyle yakından paralellik göstermektedir; bu, bir çeşit edebi ilişkiye, belki de ortak bir kaynağa bağlılık meselesine işaret etmektedir. Ve son olarak, II 4,3-10 par.'da, Görünmez Ruh'a çeşitli olumlu niteliklerin uygulandığı, ancak Görünmez Ruh'un tüm bu şeylerin kaynağı olduğunun altını çizerek şekilde daha açık bir model bulunur (bir kez daha, daha iskeletsel bir anlatımla): Ebedi olan, sonsuzluğu sağlayan, Işık, ışığı sağlayan, Yaşam, yaşamı sağlayan, Kutsanmış, kutsanmışlığı sağlayan, Bilgi, bilgi sağlayan, İyi, iyi Merhamet sağlayan. merhamet sağlayan Lütuf sağlayan Lütuf veren Alcinous Did'deki negatif teolojinin ünlü bölümü. 10.3-4, "İlk Tanrı"nın nitelikleri hakkında aynı türden argümanı içerir. İkincisinin İyi (ajgaqovn) olduğu söylenebilir, çünkü "o tüm iyiliğin kaynağıdır [ai[tio)]; o, Hakikat'tir (ajlhvqeia) çünkü o her hakikatin kökeni (ajrchv)'dir (10.3). Burada Waldstein'in analizinin yalnızca birkaç temel ögesinin ana hatlarını çizdim, ancak onun tartışması, Yuhanna'nın Apokrifonu'ndaki Görünmez Ruh açıklamasını, bundan çok daha fazlası olarak ele almak için muhteşem bir örnek sunuyor. Okuyucuya ilk bakışta başıboş bir "acınası laf kalabalığı" gibi görünen şey, aslında bir yapıya ve argümantasyonda belirli bir düzeyde kesinliğe sahiptir. Belki de Jonas'tan alıntılananlar gibi küçümseyici nitelendirmelerin altında yatan nedenin bir kısmı, daha önceki nesil akademisyenlerin, Alcinous'taki gibi daha "profesyonel" Orta Platoncu figürlerden ilgili pasajları bile incelemeye daha yatkın olmalarıdır. 10, teolojik olarak tutarsız olarak. Çünkü bir yandan Tanrı, herhangi bir yüklemine geçerliliğine izin verilmeden tanımlanırken, hemen hemen sonraki nefeste Jaap Mansfeld, olumsuzlama yoluyla, eminentiae yoluyla ve analogi yoluyla argümanın nasıl bir tür "barışçıl karmakarışıklık" içinde bir arada var olabileceği sorununu ele aldı. Geç Antik Çağ 283 14 J. Mansfeld, "Uyumlu Alternatifler: Orta Platonist Teoloji ve Xenophanes Resepsiyonu", Knowledge of God in the Graeco-Roman World (ed. R. van den Broek, T. Baarda ve J. Mansfeld; EPRO 112; Leiden: Brill, 1988), 92.

--- SAYFA 299 ---

bu tür yazarların bunları "eşit olmayan değerde olsa da uyumlu, alternatif biliş biçimleri" olarak gördüklerini söyledi. Mansfeld, Alcinous'un "bizi üç biliş tarzı hakkında bilgilendirme konusunda son derece titiz olduğunu" gözlemliyor; hayatta kalan diğer Orta Platoncu yazarlar bunları olduğu gibi kabul ediyor gibi görünüyorlar ve ara sıra ipuçları verilse de, prosedürlerinin gerekçeleri konusunda çok net olmadan bize bir yığın lakap sunuyorlar. Hem Eugnostos hem de Tripartite Rictate, argümanın yapısında bir miktar özeni gösteren en yüksek Tanrı özelliklerini tanımlayan kendi bölümlerinde de ortaya çıkar (Eugnostos III 71,13-73,3; Tri. Trac. 51,8-55,26).¹⁶ Roelof van den Broek¹⁷, Eugnostos'taki ilgili bölümün çoğunun dört argümandan oluşan bir dizi olarak analiz edilebileceğine işaret etmiştir. her biri üç bölümden oluşan. Eugnostos III 71,18-72,13: O ölümsüzdür, ebedidir, (1) Doğumu yoktur, (2) Çünkü doğan herkes yok olacaktır; (3) o doğmamış; (1) Başlangıcı olmayan [ajrchv], (2) başlangıcı olan herkes için bir sonu vardır; (3) onun üzerinde hiçbir şey [a[rcei]'yi] yönetmez.¹⁸ (1) İsmi olmaması, (2) çünkü kimin adı varsa, başkasının yarattığıdır; (3) o isimlendirilemez; (1) O'nun insan formu yoktur, (2) çünkü insan formuna sahip olan, bir başkasının yaratımıdır; (3) Aldığımız veya gördüğümüz biçim gibi değil, her şeyi aşan ve bütünlüklerden daha iyi olan tuhaf bir biçime sahiptir. Her tarafa bakar ve kendisini kendisinden görür. 284 Michael A. Williams 15 Mansfeld, "Uyumlu Alternatifler," 110-11. 16 Genel olarak Eugnostos'taki olumsuz teolojik söylem hakkında, van den Broek tarafından tanımlanan modeller hakkında yorum yapmasa da paralellikler hakkında kapsamlı bir tartışma sunan D. Trakatellis'in, *The Transcendent God of Eugnostos* (çev. C. Sarelis; Brookline, Mass.: Holy Cross Ortodoks Press, 1991), özellikle 35-65'in oldukça bilgilendirici incelemesine bakınız. 17 R. van den Broek, "Eugnostos and Aristides on the Ineffable God", *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (ed. R. van den Broek, T. Baarda ve J. Mansfeld; EPRO 112; Leiden: Brill, 1988), 207. 18 Van den Broek, "Eugnostos and Aristides" 207, şunu önerir: Buradaki Kipti kelimesinin Yunanca anarchos estin kelimesinin yanlış tercümesi olduğu, "o başlangıcı yoktu." Bu olabilir, ancak aynı zamanda arkeinin çoklu çağrışımları üzerinde de basit bir oyun olabilir. Bkz. Ap. John BG 23,6-7 = II 2,36-3,1 ve aşağıdaki tartışmam.

--- SAYFA 300 ---

Üstelik van den Broek, buradaki dört olumsuzlamanın sırası ile hem Aristides'teki hem de Üçlü Risale'deki aynı dört olumsuzlamadaki aynı sıra arasındaki tartışılmaz paralelliğe dikkat çekti. Üçlü Risale'deki bölüm kuşkusuz daha uzun ve daha karmaşıktır, ancak bu metindeki Baba tanımının aşağıdaki temaları ele alan bir dizi bölüm içermesi tesadüf olamaz:¹⁹ Doğurulmamış (ve yaratılmamış) -51,28-52,6 Başlangıç yok (ve son yok) -52,6-53,5 Tamlik (kusur yok) -53,5-54,1 İsim yok - 54,2-27 Yüzü yok veya form - 54,27-55,14 Tripartite Tractate 53,5-54,1'de mükemmellik/kusursuzluk ile ilgili bir bölümün dahil edilmesi haricinde, temaların sırasının Eugnostos'tan yukarıda alıntılanan pasajla tam olarak eşleştiği görülebilir. Ancak van den Broek, mükemmellik/kusursuzlukla ilgili bir bölüm de dahil olmak üzere aynı dizi temanın, Aristides'in ömrünün Süryanice versiyonundaki Tanrı tanımında da bulunduğunu belirtmiştir:²⁰ Doğmamış, yapılmamış; Başlangıcı ve sonu olmayan sabit bir doğa; Ölümsüz, eksiksiz ve anlaşılmaz: O tam derken şunu kastediyorum: Onda hiçbir eksiklik yoktur... Onun bir adı yoktur, çünkü adı olan her şey yaratılmışla ilişkilidir; Ne benzerliği ne de üye kompozisyonu var; çünkü buna sahip olan kişi, biçimlendirilmiş şeylerle ilişkilendirilir... Van den Broek, her üç yazarın da ortak bir kaynaktan yararlandığını ileri sürer.²¹ Geç Antik Çağda Negatif Teolojiler ve Demiurjik Mitler 285 19 Krş. Üçlü Risale'nin bu bölümünün kapsamlı analizi, E. Thomassen ve L. Painchaud, eds. ve çev., *Le Traité Tripartite* (NH I, 5) (BCNHT 19; Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1989), 264-76. Thomassen, bölümü hemen hemen aynı şekilde alt bölümlere ayırıyor (Eugnostos ve Aristides ile karşılaştırma olmasa da) ve felsefi literatürdeki bireysel unsurlar için paralelliklerden önemli alıntılar sağlıyor. Bireysel öğeler için paralellikler konusunda ayrıca bkz. H. W. Attridge, ed., *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Introductions, Texts, Translations, Indexes* (2 cilt; NHS 22-23; Leiden: Brill, 1985), 2:221-33. 20 Van den Broek, "Eugnostos ve Aristides," 217-18. Çeviri burada J. R. Harris'ten, ed. ve çev., *Aristides'in Savunması*, 35. 21 Van den Broek, "Eugnostos ve Aristides" 205.

--- SAYFA 301 ---

Aslında, yukarıdaki tematik ilerleme modelinin en azından bir kısmının Yuhanna'nın Apocryphon'unda da izole edilebileceğini belirterek karşılaştırmayı daha da genişletmek mümkündür: (O) üzerinde hiçbir şeyin hüküm sürmediği [a[rcei] bir prensliktir [ajrchv], çünkü ondan önce hiçbir şey yoktur; Onlara da ihtiyacı yoktur; yaşama ihtiyacı yoktur, çünkü o ebedidir; Hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çünkü tamamlanmak için eksikmiş gibi tamamlanamaz, aksine her zaman tamdır.... (BG 23,6-14) Adı konamayan Bir, çünkü kendisinden önce ona isim verecek kimse yoktur... (BG 24,4-6) Çünkü o maddi değildir; o cisimsiz değildir; o büyük değil; o küçük değil; o bir nicelik değildir; çünkü o bir yaratık değildir... (BG 24,15-19). Buradaki dördüncü madde, Eugnostos, Aristides ve Tripartite Tractate listelerindeki biçim/benzerlik temasıyla tam olarak paralel değildir; ancak dördünün de yaratılmışlık²² ile bağlantısı dikkat çekicidir. Ve "adlandırılmazlık", Yuhanna'nın Apocryphon'unda bu noktada uzun bir nitelik listesinin bir üyesidir; bu nedenle, onun konumunun, diğer üç kaynaktan olduğu gibi, ajrchv ve "tamlik" tartışmasından sonraki bir noktada gelmesi belki de yalnızca tesadüftür. Bununla birlikte, tematik düzende salt rastlantısallıktan ziyade bir miktar ilişki olabilir. Her halükarda, yukarıdaki tartışmadan, Nag Hammadi kodekslerinden (ya da sözde "gnostik" literatürdeki herhangi bir yerden) olumsuz teolojik söylemin en önemli örneklerinden en azından birkaçının (Yuhanna Apocryphon'u, Eugnostos (ve İsa Mesih'in Sophia'sı) ve Üç Parçalı Risale), yalnızca bir alfa ayrıcalıklar akışı olmaktan çok, argümanlarının sunumunda kasıtlı yapıları ortaya çıkardığı açıktır.²³ 286 Michael A. Williams 22 En azından Apocryphon of John'un daha kısa versiyonunda. Daha uzun versiyonda bu unsur yoktur. 23 K. King, Revelation of the Unknowable God with Text, Translation and Notes to NHC XI,3: Allogenes (Santa Rosa, Calif.: Polebridge, 1995), 154-57, Allogenes'teki önemli apofatik teolojinin aynı zamanda geleneksel ve tanımlanabilir yapılara ve formüllere göre nasıl şekillendirildiğini göstermiştir. Bu yapılardan bazılarının Platon'un Parmenides'inin yorumunu içerdiği bir süredir kabul edilmektedir (örneğin bkz. J. D. Turner, "Gnostisizm ve Platonizm: Nag Hammadi'den Platonlaştırıcı Sethian Metinleri ve Daha Sonra Platonik Edebiyatla İlişkileri", Neoplatonism and Gnostisizm içinde [ed. R.T. Wallis ve J. Bregman; Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6, Albany: SUNY). Press, 1992], 449-50).

--- SAYFA 302 ---

4. Negatif Teolojiler ve Tanrı Bilgisi Adem'in Kıyameti'ndeki demiurji mitinin herhangi bir olumsuz teolojik söylemden yoksun olduğunu ve Hakikat Tanrısı'nın bilgisine sahip olma olasılığına doğrudan göndermeler içerdiğini yukarıda belirtmiştim. Ancak önemli ölçüde olumsuz teolojinin varlığı bile Bilinmeyene ilişkin bilgi arayışına yapılan güçlü vurguyu her zaman dışlamaz. Bunun en çarpıcı örneklerinden bazıları Valentinianus Hristiyan mitlerinin biçimlerinde bulunabilir. Öncelikle Irenaeus'un Valentinianusçu öğretmen Ptolemy'nin mitolojisine ilişkin sunduğu klasik anlatım vardır (Irenaeus Haer. 1.1.1-8.5). Bu efsanede, sonsuz Bilgelik, anlaşılmaz Baba'yı kavramanın özlemine çekiyor. Buna "imkânsız bir çaba" (1.2.2) adı verilir ve elbette bu nafile girişimde üretilen tutku, maddi yaratıma yol açan bir dizi olayla sonuçlandı. Ancak bu efsaneye göre "[e]kötülük, Sophia'nın (Bilgeliğin) Baba'yı kavrama arzusundan kaynaklanır"²⁴ demek doğru olsa da bu, Baba'yı tanıma arzusunun kötü olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Gerçekten de Ptolemy'nin mitinde Baba'yı tanıma isteği sadece Bilgelik tarafından değil, Mükemmellik (1.2.1) alanındaki tüm çağlar tarafından paylaşıyor gibi görünmektedir. Aeonlar arasında, Tek Başlayan Zihin (Nous) aslında Baba'yı görebilmiş ve tanıyabilmişti, ancak Zihin bile bilgiyi geri kalan eonlarla paylaşmak istiyordu. İlginç bir şekilde, Mind'in diğerleriyle paylaşmak istediği bilgi temelde olumsuz bilgi olarak tanımlanıyor: Baba'nın başlangıcı yoktur, anlaşılmaz ve görünmezdir. Ancak Baba'nın iradesiyle, Zihin, Sessizlik tarafından Baba hakkında herhangi bir bilgi iletmekten kısıtlandı ve bu, geri kalan çağların hala bunu arzulamasına neden oldu (1.2.1). Başka bir deyişle, en yüksek Tanrı anlaşılmaz ve tarif edilemez olabilir, ancak Tanrı bilgisini aramak burada, ilahi Mükemmellik alemindeki çağlar arasında en belirgin ve "doğal" içgüdü olarak tasvir edilmektedir. Dahası, Ptolemaios mitinin gidişatı bir bütün olarak Bilinmeyen'in, yalnızca Tek-Begotten Mind'in (1.2.1; 1.2.5) aracılık ettiği bir bilgi yoluyla da olsa bilinmek istediği mesajını iletir. Zihnin Sessizlik tarafından kısıtlanması, Bilgeliğin kavrama çabasına yol açıyor gibi görünüyor. İkincisi, sonuçta maddi alemin kötülüklerinin "serpintisinin" bir parçası olarak ortaya çıkıyor. Bununla birlikte, bir bütün olarak süreç, ilahi takdir sayesinde, mümkün olan en eksiksiz dağıtım ve Tanrı bilgisinin elde edilmesiyle sonuçlanır. Üçlü Risale, negatif teolojik söylemin, Negatif Teolojiler ve Geç Antik Çağdaki Demiurjik Mitlerin çok ayrıntılı bir gelişimini içeren Valentinianus mitinin bir biçiminin bir örneğidir 287 24 Wallis, "Spiritual Importance," 468.

--- SAYFA 303 ---

ve yine de paradoksal bir biçimde, bilinmeyen Baba'nın bilinmeyi çok istediğini vurguluyor. Yukarıda bahsettiğim Baba hakkındaki uzun olumsuz teolojik söylemin (Tri. Trac. 51,28-55,14) hemen ardından şu yoruma rastlıyoruz: “Şimdi doğası gereği bilinmeyen ve saydığım tüm yüce sıfatlara sahip olan bu (Baba), tatlılığının bolluğundan onu tanıyabilmeleri için bilgi vermek isterse, o zaman bunu yapabilir”. (55,27-34). Ve bu metindeki efsanenin geri kalanı, bunun tam olarak Baba'nın isteği olduğunu ortaya koyuyor. Ancak bu vahiy aşamalı bir süreçtir, çünkü Baba o kadar büyüktür ki, ani bir vahiy, tabiri caizse devreleri aşırı yükleyebilir (64,28-37). Vahiy aynı zamanda doğrudan değil, dolaylı olarak, Baba'nın (66,3) "izi" (i[cno]) olan ve Baba'nın tüm isimleri²⁵ olan, biçimsizin biçimi, maddi olmayanın bedeni, görünmezin yüzü, anlatılamaz olanın ifadesi, kavranılamaz olanın zihni olan Oğul aracılığıyla gerçekleşir... (66,13-17) Bu kendini açığa çıkarmanın, bize ilham verme amacı taşıdığı söylenmektedir. Baba'nın ezeli özü aranamaz olmasına rağmen sürekli Baba'yı aramak (71,15-20).²⁶ Böylece Baba'nın bilinmesi Baba'nın iradesiyle olur, çünkü O, her şeye bir ruh üfleyerek içlerinde Bilinmeyi arama fikrini yaratır, böylece sanki tatlı bir kokuyla ona çekilirler (71,35-73,8). Logos ve Batlamyus mitindeki Bilgelik gibi, Logos da Baba'nın anlaşılmazlığını boşuna kavramaya çalışır (75,17-19). Ancak burada bir kez daha vurgulamak istediğim şey, Logos'un çabasının beyhudeliği, Tanrı'nın yaratılması yoluyla kontrol altına alınması gereken kusurlara ve sonuçlara yol açsa da, mitin bu bilgi arayışını iyi veya iyi niyetli bir şey olarak tasvir ettiğidir (76,2-4). Ancak yazara göre tüm bu sonuçlar bile tamamen Baba'nın iradesine uygun olarak gerçekleşmiştir (76,13-77,11). Logos'un ilk çabası bir tür gerekli, programlanmış başarısızlıktır. Burada yalnızca Baba'nın tamamen ötesinde olduğunu iddia eden ayrıntılı bir negatif teoloji arasında paradoksal bir ilişki yoktur. 307-10. 26 Bu pasaj muhtemelen "Baba'nın varlığına ilişkin bilgi ile onun özüne ilişkin bilgi arasında bir ayrım" olduğunu varsaymaktadır (Attridge, Nag Hammadi Codex I, 2:285).

--- SAYFA 304 ---

Babanın her şeyin Kendisi hakkında bilgi aramasını istediğini bildiren bir hayal ve vahiy mesajı. Bu paradoksal gerilimin burada teolojinin, daha spesifik olarak teodisenin ayrılmaz bir parçası olduğu da bir gerçektir. Çünkü Valentinianusçu spekülasyonun bu biçimindeki mitin dinamikleri, tam olarak en yüksek değerleri, Tanrı sevgisini ve Tanrı bilgisini kötülüğün kasıtsız kaynakları olarak ortaya koyar. Sorunu tetikleyen özlem aynı zamanda en çok değer verilen şeye yönelik bir arayıştır. Buradaki eşsiz dinamiği takdir etmek için, bunu İskenderiyeli Origen'in önerdiği gibi bir efsaneyle karşılaştırabiliriz. Origen'in teolojisinde kötülüğün kaynağı, Platoncu yokluk olarak kötülük kavramının bir versiyonu olan, rasyonel ruhların yavaş yavaş Tanrı üzerinde yoğunlaşmasından uzaklaşmasına kadar uzanır. Şimdi Üç Parçalı Risale (ve Irenaeus'a göre Ptolemy) aynı temel Platoncu kavramı farklı bir şekilde ele alıyordu. Logos (ya da Bilgelik) gerçekte Tanrı'dan uzaklaşmaz, Tanrı'ya doğru yönelir; yoğun ama nafile bir uzanmayla Tanrı'ya doğru. Burada kötülük haline gelen "yokluk", Origen'in iyi niyetli olduğu söylenemeyen "günah işleyen" ruhlarının aksine, iyi niyetli bir çabanın başarısızlığıdır. Az önce bahsettiğim, kötülüğün kökenlerinin, ironik bir şekilde, ilahi bilgiye yönelik övgüye değer özelemlerle mümkün olduğunca yakından bağlantılı olduğu özel dinamik, kesinlikle tüm demiurjik mitlerde mevcut değildir ve aslında Valentinianus spekülasyonunun belirli biçimleriyle sınırlı olabilir.²⁷ Bir bakıma benzer bir motif, Hippolytus'un Justin'e "sözde-gnostik" olarak atfettiği mitte bulunur; ancak anlatı olarak bu mit, mitten tamamen farklıdır. Üçlü Risale veya Ptolemy'de. Justin'in miti kötülüğün, yaratıcı Elohim'in kendisinden daha üstün gerçeklikleri keşfetmeyi arzulaması ve bunu yaparken "İyi"ye yükselmesi ve aynı zamanda Eden ile daha önce yaptığı evlilik ilişkisini terk etmesiyle ortaya çıkar (Hippolytus Ref. 5.26.21). Elohim'in eylemleri insan inisiyesi için örnek teşkil eder, ancak onun yükselişi hem en yüksek iyilik hem de kötülüğün nedenidir. Bir kez daha, en yüksek Tanrı'nın bilgisini aramak temel değer olmakla birlikte, aynı zamanda teodise sorunlarının çözümü olarak da sunulmaktadır. Ancak Justin'in efsanesi, Üçlü Risale'de bulunan ayrıntılı olumsuz teolojiye benzer hiçbir şey içermez ve bu nedenle "İyi"ye ilişkin bilgi, epistemolojik açıdan sorunlu veya paradoksal olarak aynı şekilde tasvir edilmez. Yuhanna veya Eugnostos veya Allogenes'in Apocryphon'u gibi kaynaklar, ayrıntılı olumsuz teolojik iddialar ile Tanrı bilgisi arayışı arasındaki paradoksal ilişkideki bu teodise bağlantılı potansiyelden yararlanmıyor gibi görünse de, onların mitleri başka şekillerde Negatif Teolojiler ve Geç Antik Çağdaki Demiurjik Mitler hakkında bilgi aramaya öncelik vermenin gerektirdiği gerilimleri somutlaştırır. Thomassen ve Painchaud, *Le Traité Tripartite*, 329.

--- SAYFA 305 ---

Bilinmeyen. Bunun bir boyutu, mistik "zirve" deneyimiyle ilgili keskin paradoksal formülasyonları içerir. Pek çok başka kişi, örneğin Allogenes risalesinin yazarının, Bilinemez'in nihai bilgi deneyimini "bilmeyen bilgi" veya "gören cehalet" terminolojisinde damıttığı yol hakkında yorumda bulunmuştur (örn., Allogenes 59,28-32; 60,8-12; 61,1-2; 64,10-14) ve yazar, bu konudaki en eskilerden biri olabilir. Batı mistisizmi tarihinde bu tür bir formülasyonu deneyen araştırmacılar.²⁸ Bununla birlikte, benim burada keşfetmeye daha çok ilgi duyduğum başka bir gerilim türü daha var ve bu, bir yanda ilahi bilinemezlik iddiası ile diğer yanda ilahi olan hakkındaki bilginin görünür kozmostan elde edilebileceği varsayımı arasındaki daha büyük ve bir şekilde daha örtük olan gerilimdir. 5. Negatif Teolojiler ve Kozmos Duyarlılığı A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, yüce Varlığın nasıl hayal edildiğine göre, geç antik çağdaki dini ve felsefi gelenekler arasındaki iki geniş akımı birbirinden ayırdı: Tanrı'nın doğasının bir dereceye kadar görünür kozmosun gözlemlenmesi ve düşünülmesi yoluyla bilinebildiği bir tip ve Tanrı'nın görünür dünyadaki herhangi bir benzetmenin ötesinde hiper-kozmik olarak anlaşıldığı bir tip - yani, Tanrı'nın varlığı daha coşkulu bir şekilde olumsuz teolojilerde anlatılmıştır. Festugière'in belirttiği gibi, ikinci durumda Tanrı'nın bilgisine görünür dünya yardım etmez, "çünkü bu, burada aşağıda hiçbir şeyin bir imgesini sunmadığı bir İlke'ye ulaşma meselesidir, çünkü O özünde diğer her şeyden farklıdır."²⁹ Dolayısıyla böyle bir Tanrı'nın bilinmesinin tek yolu vahiydir. Artık, "gnostik" negatif teolojiyi antik çağdaki "gnostik olmayan" Yahudi, Hristiyan veya Platoncu negatif teolojilerden ayırmanın yollarından birinin, "gnostikler" için olumsuzlama yoluyla tanımlamanın, bilgiye giden rasyonel yollara dair herhangi bir inancın veya ilahi gerçeğin açığa vurulması olarak maddi kozmik alemin herhangi bir duyarlılığının tamamen yokluğu ile el ele gittiğinin iddia edilmesi olduğu yaygınlaşmıştır. Van den Broek'in kısa bir süre önce makalelerinden oluşan bir derlemenin giriş bölümünde belirttiği gibi: İlk bakışta, Tanrı'ya dair gnostik ve hermetik öğretilerin pek çok ortak noktası vardır, çünkü her ikisi de geniş bir teolojik kavramdan yola çıkar. Kral, Vahiy, 19, 148-52, 169; Wallis, "Spiritüel Önem", 470. 29 Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (4 cilt; Paris: Librairie Lecoffre, 1949-1954), 4:59.

--- SAYFA 306 ---

Klasik dünyada yayıldı. Tanrı'nın yalnızca "negatif teoloji" dediğimiz terimlerle tanımlanabilecek kadar aşkın olduğu düşüncesidir: O, sözle anlatılamaz, görünmez, anlaşılmaz, doğmamış, başlangıcı ve sonu olmayan, bozulmaz, ölçülemez, değişmez, adlandırılmaz vb.'dir. Bu görüş pagan filozoflar, Hristiyan teologlar, gnostikler ve hermetistler arasında bulunur. Bununla birlikte, filozoflar ve bazı ilk Hristiyan teologlar için bir fark vardır; Tanrı'nın özünde bilinemez olduğu doğru olsa da, yine de insan zihni (nous) tarafından, felsefi akıl yürütme ve kozmik düzenin tefekkürü yoluyla kavranabileceğini söylemişlerdir. İnsan aklının, Tanrı bilgisi için yararlı, ancak kusurlu bir araç olduğu vurgusu hermetik metinlerde de bulunur, ancak hiçbir zaman gnostiklerin metinlerinde bulunmaz: Onlara göre, yüce Tanrı, insan zihni için erişilemezdi. Bununla birlikte, zamanlarının platonik filozofları gibi, gnostikler de bu negatif teolojiyi tarif edilemez Tanrı'nın olumlu nitelikleriyle birleştirmede hiçbir zorluk yaşamadılar.³⁰ Werner Foerster'in "gnostik" metinler antolojisindeki giriş yorumları, bu mitlerdeki negatif teolojinin ima ettiği bu yaygın algının bir başka iyi örneğini içerir. Kendisi, bu geleneklerde Tanrı'nın "bilinmeyen Baba" olduğunu ve sıklıkla "bu bilinmeyen Tanrı'yı bir dizi olumsuz ifadeyle" veya "ön-" (Önce-Baba, vb.) ön ekiyle tanımlama girişiminin bulunduğunu, dolayısıyla "söylenebilecek tek şey basitçe budur, görünür ve düşünülebilir olan her şeyin önünde yer aldığıdır." "Öyleyse" diye devam ediyor Foerster, "Tanrı ve dünya birbirinden ayrı ve karşıt duruyor."³¹ Benzer şekilde Kurt Rudolph, *Gnosis: Gnostisizmin Doğası ve Tarihi* hakkındaki genel incelemesinde, diğerlerinin yanı sıra Basilides'in olumsuz teolojilerini, Yuhanna Apocryphon'unu, Eugnostos'u ve Üçlü Risaleyi ele aldığı "bilinmeyen Tanrı" üzerine bir bölüm içerir. Rudolph daha sonra şu sonuca varıyor: Hiç zorluk çekmeden genişletilebilecek bu örnekler... gnostik Tanrı anlayışının daha önce var olan tüm anlayışlara karşıtlık tarafından belirlendiğini ve dolayısıyla tamamen devrimci bir karaktere sahip olduğunu gösteriyor. Elbette terminoloji çağdaş felsefeye borçludur; aynı zamanda kozmolojide belirli anlaşmalara dikkat çekmek mümkündür (Plotinus bunu çok iyi biliyordu), ancak altta yatan dünyayı inkar eden ton yanlış olamaz.³² *Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity* 291 30 Van den Broek, *Studies*, 10. 31 W. Foerster, ed., *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts* (çev. R. McL. Wilson; 2 cilt. Oxford: Clarendon Press, 1972-1974), 1:4-5. 32 K. Rudolph, *Gnosis: Gnostisizmin Doğası ve Tarihi* (çev. R. McL. Wilson; San Francisco: Harper & Row, 1983), 64-65.

--- SAYFA 307 ---

Burada öne sürmek istediğim şey, "gnostik" metinlerdeki negatif teolojiyi, özellikle şiddetli bir antikozmizm veya insan zekasındaki veya kozmik düzen tefekküründe herhangi bir yararlılığın reddedilmesi gibi şeylerin semptomu olarak ayırmaya yönelik bu yaygın eğilim, aşağıdaki utançlarla karşı karşıyadır: (1) Gördüğümüz gibi, gelişmiş negatif teolojik söylem, bu tanrısal mitler arasında her yerde mevcut değildir ve aslında sınırlıdır. bir avuç kişiye verildi. (2) Öte yandan, yoğun olumsuz teolojik söylem içeren kaynakların çoğunda bu dilin gelişigüzel değil, rasyonel tartışma biçimleri olarak anlaşılabilir kalıplarda kullanıldığını da gözlemledik. Başka bir deyişle, bu demiurjik mitlerde via olumsuzlama ya da via seçkinler argümanlarına başvurulması bir vahiy ortamında gelse de, bu durumlarda, örneğin Nazianzus'lu Gregory gibi yazarlarda bu tür argümanlara başvurulduğunda olduğundan daha fazla, insan zekası için de bir role açıklık olasılığının neden bir kenara bırakılması gerektiğini sormak adil görünüyor.³³ (3) Ve son olarak, sadece şunun dikkate değer olduğu dikkate değerdir: Genişletilmiş olumsuz teolojik söylemin en dikkat çekici örneklerini içeren "gnostik" kaynaklar aynı zamanda gerçek tanrısallık ile maddi kozmos arasında tartışmasız en olumsuz değil en olumlu ilişkinin tasvir edildiği kaynaklar arasında yer alıyor. Bu, bazen "Gnostisizm"le ilgili değerlendirmelerin aktardığı genel izlenimin tam tersidir; "gnostik" negatif teolojinin basitçe "gnostik" dünyayı inkarın nihai ifadesi olduğu sonucuna varır. Bu son noktayı detaylandırmam gerekiyor. Örneğin, Üçlü Risale'nin, yaratıcıya veya maddi evrene karşı düşmanlığa dair en az kanıta sahip Hristiyan tanrısal mit örnekleri arasında yer aldığı uzun zamandır kabul edilmektedir. Aşağıda belirtilenlere "güzelleştirme"³⁴ ve "çalışma" görevi verilen arkon, Logos tarafından ilahi amaçları gerçekleştirmek için "bir el" olarak kullanılmaktadır (Tri. Trac. 100,30–36). Bu alt yaratıcının yaratıcı faaliyeti, onun farkındalığı olmadan, ilahi ruhtan gelen ilhamla yönlendirildiğinden, bu failden var olan şeyler, insan aklının kavraması imkansız olan Tanrı'nın özüne dair derin gizemden uzun uzun bahsedebilir ve aynı söylevde, insanların görünür kozmosun harikalarında görmesi gereken teolojik imalar hakkındaki söylemi de uzun uzadıya anlatabilir (Teolojik Nutuk 2 [Orat. 28]). 34 Kıpti tsaeiw'in bu çevirisini kullanırken Attridge'i (Nag Hammadi Codex I, 1:275) takip ediyorum; bu, Yunan kosmei'nin bir biçiminin çevirisi olabilir; elbette ki bu, hem düzen hem de süsleme çağrışımlarına sahiptir ve düzen bir güzellik biçimidir. Thomassen ve Painchaud (Le Traité Tripartite, 171) tsaeiw'u "façonner" ile çeviriyor. İngilizce tercümesi "güzelleştirmek", Tripartite Tractate gibi yazıların üreticilerinin ve okuyucularının gerçekten de evrendeki güzelliği gördüklerine dair açık ve meşru bir hatırlatma sağlar.

--- SAYFA 308 ---

manevi gerçekliklerin imajı (100,36-101,9). Alt tanrının farkında olmadan yukarıdan gelen ilahi rehberlik altında çalıştığı fikri bu risaleye özgü değildir, Valentinianus mitinin başka yerlerinde de bulunur.³⁵ Bunun varlığının altını çizmek istiyorum çünkü bariz ima, bu tür geleneklerde fiziksel yaratılışın ilahi gerçekliklerin görüntülerini ve işaretlerini içerdiği şeklinde anlaşılmasıdır. Aslına bakılırsa Irenaeus, Valentinianusçu Hristiyan rakiplerinin kendi görüşlerini desteklemek için pleromatik alemdeki modeller ile görünür kozmostaki modeller arasındaki bu karşılıklılığa sıklıkla başvuracaklarını açıkça belirtiyor. Bir noktada (Haer. 2.15.3), onlarla konuşmaya başladığında sanki yaratılış hakkında hiçbir şey bilmiyormuş gibi ona sorular soracaklarını söylüyor. Ancak o da onlara aşkın alem veya Pleroma hakkındaki kavramlarıyla ilgili ayrıntılar konusunda baskı yaptığında, ya insan duygularını içeren metaforlara ya da yalnızca "yaratılıştaki gözlemlenebilen o uyuma" ilişkin dile güveneceklerdi. Irenaeus onları burada köşeye sıkıştırdığını düşünüyor çünkü Pleroma hakkındaki teorilerini açıklamak için ikincil gerçekliklerdeki kalıp tartışmalarına başvurmak zorundalar. Ancak bizim amaçlarımız açısından bu pasaj son derece aydınlatıcıdır, çünkü bize Valentinianusçu Hristiyanların kendi aşkın teolojilerini desteklemek için kozmolojik argümanlara başvurduklarını anlatmaktadır. Eugnostos'un yazılması, herhangi bir antiozmizmin daha az belirgin olduğu bir efsanenin bir başka tanınmış örneğidir.³⁶ Roelof van den Broek'in, Eugnostos'taki negatif teolojideki kalıplara ilişkin anlayışlı analizlerinden bazılarında daha önce bahsetmiştim. Bununla birlikte, Eugnostos'un "gnostik" karakterine ilişkin bu içgörüler çerçeveleme şekli, bu kategorinin metinde gerçekte ne olduğunu sıklıkla gizleyebilecek varsayımlarla nasıl yüklendiğini göstermektedir. Eugnostos'un açılış bölümünde yazar şunu belirtir: Dünyanın kuruluşundan bu yana doğan herkes toza dönüşür. Tanrı'yı -kim olduğunu ve neye benzediğini- aramalarına rağmen onu bulamadılar. Aralarındaki bilgelerin çoğu, Geç Antik Çağda Negatif Teolojiler ve Demiurjik Mitler gerçeğin benzetmelerini yapmıştır. 293 35 Örneğin, Irenaeus Haer. 1.5.1; ve Attridge, Nag Hammadi Codex I ve Thomassen ve Painchaud, *Le Traité Tripartite* kitaplarının yorum bölümlerinde alıntılanan sayısız paralelliğe bakın. 36 Öyle ki eserin "gnostik" olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmaması gerektiği konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bakınız, örneğin, D. M. Parrott, "Eugnostos and 'All the Philosophers'", *Religion in the Age of Egypt: Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zur Ehren von Alexander Böhlig* (ed. M. Görg; Ägypten und Altes Testament 14; Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988), 153-67 ve J. L. Sumney'deki görüşlerin özeti, "The Letter of Eugnostos and the Origins of Gnosticism," *NovT* 31 (1989): 172-81.

--- SAYFA 309 ---

Çünkü yönetim tüm filozoflar tarafından üç şekilde anlatılmıştır, dolayısıyla bu üç açıklama birbiriyle gelişmektedir... (III 70,3-16) Yazar daha sonra üç farklı teoriyi özetler ve reddeder: kozmosun sadece kendi yönetimi altında işlediği, ilahi takdir tarafından yönlendirildiği veya kader tarafından yönetildiği (III 70,16-71,5). Yazar, çalışmanın geri kalanının okuyucuya Tanrı hakkındaki gerçeği sunduğunu iddia ediyor. Van den Broek, daha önce bahsettiğim olumsuz teolojik söylemlerindeki paralelliklere dayanarak, hem Eugnostos'un hem de Hristiyan savunucusu Aristides'in, geleneksel şekilde, Yaratıcısı ve Hareket Ettiricisinin Tanrı olması gerektiği sonucunu çıkararak, ancak aynı zamanda Tanrı'nın eserlerini görebilsek de onun doğasını bilmenin imkansız olduğunu iddia eden bir kaynaktan yararlandığını öne sürüyor ve sonra gidiyor. Doğurmamış ve doğurmuş olan arasındaki karşıtlığa dayalı açıkça negatif bir teoloji geliştirmeleri, Eugnostos ve Aristides arasındaki benzerlikleri açıklamaktadır. Aralarındaki farklar, Eugnostos'un, onu şüpheli gelenekte geliştirilen argümanlarla Tanrı'nın varlığının kozmolojik kanıtını reddetmeye zorlayan gnostik dünya görüşü ile açıklanabilir. van den Broek, Eugnostos'un tartışmasına Tanrı'nın varlığının ve doğasının kozmosun dioiksis'inden bilinebileceği fikrine atıfta bulunarak ve ardından kesin bir şekilde reddederek başladığını ileri sürer. Her ne kadar açıkça söylemese de, bir gnostik olarak dünyanın kökenini daha aşağı seviyedeki, büyük olasılıkla kötü bir tanrıya atfetmesi nedeniyle bu görüşü reddetmek zorunda kaldığını varsayabiliriz.³⁸ Şimdi buradaki sorun iki yönlüdür: Birincisi, Eugnostos'un yaratıcı hakkındaki öğretisinin şeklini gerçekten tam olarak bilmiyoruz. Bu yazıdaki mitin genel doğasının, yazarın "dünyanın kökenini daha aşağı bir ... tanrıya atfettiğini" ve dolayısıyla muhtemelen bir tanrı tanrısı mitine sahip olduğumuzu muhtemel kıldığı konusunda van den Broek'e katılıyorum. Ancak bu yaratıcının "büyük olasılıkla kötü" olduğunu varsaymanın hiçbir gerekçesi yok. İkinci olarak, Eugnostos'un yazarının, kozmosun dioikhsis'inin ayırt etmeyle ilgisi olduğu yönündeki önermeyi reddedip reddetmediği aslında açık değildir.

--- SAYFA 310 ---

Tanrı'nın doğası. Reddedilen şey, bu tür analojik tartışmalardan türetilen birbiriyle çelişen üç felsefi konumdur. Ve aslında, çalışmanın ilerleyen kısımlarında yazar, mitteki iddiaların doğruluğunu desteklemek için tam olarak kozmolojik argümana başvurmuş gibi görünüyor. Yazar, daha önce tartıştığım III 71,13-73,3'teki negatif teolojiden sonra, görünmez ile görünen, yok olmayan ile fani olan arasındaki ayrımı anlamanın önemini vurgulamaktadır (III 73,3-74,7). Daha sonra yazar, eğer biri mitte ortaya konan bilgiye güvenmek isterse, o kişinin "gizli olandan görünenin tamamlanmasına kadar araması gerektiğini ve bu düşüncenin [e[nnoia] ona, görünenden görünmez şeylere olan inancın nasıl keşfedildiğini öğreteceğini. Bu [= inanç] bir bilgi kaynağıdır" (III 74,14-20) diyor. Eugnostos'un geri kalanı tam da bunu yapıyor. Negatif teolojik söylemde tanımlanan en yüksek Tanrı'dan yola çıkarak yazar, çeşitli yayılım seviyelerini görünür kozmosun ortaya çıktığı noktaya kadar izler. Dolayısıyla bu yazar, yukarıda tartışılan Valentinianus gelenekleri gibi, görünür kozmosun düzeni ile ilahi, görünmez gerçeklikler arasında bir uyum olduğunu varsayar.³⁹ Yazar muhtemelen gerçeğe ulaşmak için insani akıl yürütmenin tek başına yeterliliğini reddeder ve yazar kesinlikle en yüksek ilahi kaynağın gerçek doğasının insan aklının kavrayışının ötesinde olduğunu iddia eder. Ancak bu, yazarın e[nnoia, "düşünce"ye başvurmasıyla da belirtildiği gibi, anlamanın herhangi bir rolünü hiçbir şekilde dışlamaz.⁴⁰ Özellikle vahiy, Geç Antik Çağ'da Negatif Teolojiler ve Demiurjik Mitler hakkındaki hakikate ilişkin güvence elde etmede kozmolojik argüman için bir yer dışlamaz. Gnostisizm (ed. R. T. Wallis ve J. Bregman; Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6; Albany: SUNY Press, 1992), 107, Eugnostos'un "noetik ve fiziksel dünyalar arasında oldukça kapsamlı bir paralellik tasavvur ettiğini" belirten Dillon, "Gnostik yazarların arketiplere dair ne kadar tutarlı bir teoriye sahip olduklarını" merak ediyor. Ancak, diğer antik çağ yazarlarında olduğu gibi, bu soru da duruma göre ele alınmalıdır. P. Perkins, "Beauty, Number, and Loss of Order in the Gnostic Cosmos", aynı eserde, 285, haklı olarak Eugnostos'un "görünüşe göre Gnostikler tarafından alınan ilahi bilginin anahtarı olarak göksel düzenin bir çeşit tefekkürünü önerdiğini" belirtmektedir. ⁴⁰ Parrott, "Eugnostos", 161-62, bu "düşünceyi", yazarın davet ettiği derin düşünceye dayalı bir düşünce egzersizi olmaktan ziyade, esas itibarıyla vahiy veren, "ona açık olanlarla iletişim kuran" bir varlık olarak işlev gören en yüksek Tanrı'nın bir yönüne referans olarak almak zorunda hissediyor kendini. Ancak burada hipostazlaşmış bir varlık kadar hoşnutsuzluğun okunmasını gerektiren hiçbir şey görmüyorum. Benim görüşüme göre Trakatellis, Aşkın Tanrı, 37, Eugnostos'un önsözünün "düşünme süreçleri veya araştırma yoluyla Tanrı hakkında kısmi bir bilgi edinme ihtimalinin bile radikal bir reddi anlamına geldiğini" vurgulayarak benzer bir hata yapıyor.

--- SAYFA 311 ---

ilahi alem. Aslına bakılırsa yazar, okuyucunun görünen ve görünmeyen alemler arasındaki benzerliklerin imaları üzerinden düşünmesini temel olarak önemli görüyor gibi görünüyor. Şimdi Yuhanna'nın Apokrifonu tartışmasız olarak yaratıcı laldabaoth'un çok daha olumsuz bir portresini sunuyor. Bununla birlikte, bu çalışmada bile maddi kozmosun kendisinin, gerçek tanrısallığın doğasına tamamen yabancı ve onu açığa çıkarmayan, itici derecede grotesk ve kaotik bir ortam olarak anlaşılmadığına dair kanıtlar buluyoruz. Çünkü dünyanın ve çeşitli göklerin yaratılışıyla ilgili olarak yazar, laldabaoth'un, onları bozulmaz bir modelde yaratmak için, var olan ilk çağlara benzer şekilde her şeyi düzene koyduğunu söylüyor - kendisinin bozulmaz şeyleri gerçekten görmüş olması değil; daha ziyade, (bunu yapan) içindeki güç, Annesinden almış olduğu güçtü, çünkü Anne onun içinde kozmosun benzerini doğurmuştu. (II 12,34-13,5) Kısa yorum, burada Anne'nin rolünden bahsetmiyor, ancak yaratılmış alemdeki çeşitli gökkubbelerin, göklerin ve çağların düzeninin, aşkın, bozulmaz çağların (BG 44,5-9) imajına ve modeline (tuvpo") karşılık geldiğini belirtiyor.⁴¹ Burada, görünür dünyada karşılık gelen bir güzellikten kaynaklanan bir düzen düzeyine karşı bir duyarlılık olmalıdır. İlahiyatın yapısıyla ilgili bir şeyler görünür kozmosta gözlemlenebilir, ancak ilişkinin doğasının tam olarak anlaşılması -birçok Yahudi ve Hristiyan yazar için olduğu gibi- daha fazla açıklamaya bağlıdır.⁴² 296 Michael A. Williams ⁴¹ Waldstein bu pasaja dikkat çekmiştir (Yuhanna Apocryphon'u, 169) ve haklı olarak John'un Apocryphon'unda bir "kozmetik" form olarak adlandırılacak şeyin varlığını vurgulamaktadır. dindarlık" (165-68).⁴² Anlaşılabilir, paradigmatik bir alemin Platonik kavramlarını Pleroma'nın "gnostik" kavramlarıyla karşılaştırırken Dillon şu yorumunu yapmıştır: "Pleroma'da, hem Valentinianusçu hem de Sethi sistemlerinde paradigma olarak hizmet ediyor gibi görünen öğeler vardır" ("Pleroma ve Noetic Cosmos", 106). Bununla birlikte, benzerlikler muhtemelen Dillon'ın bahsettiğinden daha da ileri götürülmelidir. şuna itiraz edilebileceğini öne sürüyor: "Pleroma aslında fiziksel dünyanın dayandığı bir model değil. Gnostikler için fiziksel dünya bir hata ve bir başarısızlıktır ve Demiurge, onu yaratırken yukarıdan çok az rehberlik alır veya hiç almaz ve üzerinde çalışabileceği bir model olarak Pleroma'ya erişimi yoktur" (106). Dillon, Marcus'un öğretilerini (Irenaeus Haer. 1.17.2) bu genel kuralın bir istisnası olarak aktarır (109 n. 15). Yine de kesinlikle Üçlü Yuhanna'nın Apokrifonu'dur. Tractate ve Ptolemy diğer örneklerdir ve maddi evrendeki düzen ve güzellik ile aeonik alemdeki düzen ve güzellik arasındaki bu karşılıklık duygusu, diğer tanrısallık gelenekleri arasında alışılmadık bir durum olmayabilir.

--- SAYFA 312 ---

Son olarak Allogenes ve Zostrianos gibi metinler ve Plotinus'un Enn'de eleştirdiği Plotinus karşıtları üzerinden bu konuyu yorumlayabiliriz. 2.9. Daha önce de belirttiğim gibi Allogenes, Bilinmeyen'in o kadar aşkın olduğu ve aslında yalnızca bir "bilmeme" biçimi aracılığıyla "binebileceği" iddiasıyla sonuçlanan çok çarpıcı bir negatif teoloji içerir. Öte yandan, bu durumda negatif teoloji ile kozmoloji arasındaki ilişkinin doğası hakkında çok şey söylemek daha zordur, çünkü yazı (en azından günümüze kalanlar) maddi alandan çok az doğrudan söz etmektedir. Ancak konuyla ilgili görünen birkaç pasaj, genellikle "Gnostisizm" için varsayılandan daha az ikici bir dünya görüşüne işaret ediyor.⁴³ Bilinmeyen, diğer her şeyin "kaynağıdır" (phghv), madde, sayı, form ve şekil gibi şeylerle yalnızca maddi olmayan madde, sayısız sayı, şekilsiz şekil vb. olarak ilişkilidir (Allogenes 48,21-32).⁴⁴ İlgili risale, aynı zamanda sinir bozucu da olsa, Zostrianos'u anlatır. parçalıdır, aşkın alemler ile maddi kozmos arasındaki ilişkiye daha doğrudan imalar içerir. Bazı pasajlar, görünür dünyadaki gerçekliklere ilişkin arketipsel modellerin aşkın aleminin belirli düzeylerdeki varlığına gönderme yapıyor gibi görünüyor - yalnızca insanlara ait değil, aynı zamanda toprak, su, hava ve ateş unsurlarına ve ayrıca hayvanlara, ağaçlara, meyvelere ve hatta yabani otlara ait!⁴⁵ John Dillon'ın yorumladığı gibi, "Burada tasvir ettiğimiz şey, buğdayın arasındaki daralara kadar fiziksel dünyanın kapsamlı bir arketipidir."⁴⁶ Tanıdıklarımız Plotinus Enn'de eleştirir. 2.9'da Allogenes ve Zostrianos gibi yazılar kullanılmış gibi görünüyor ve bu nedenle onların bu tür metinlerdeki olumsuz teolojik söylemden hoşlandıklarını varsayabiliriz. Plotinus ile bu muhalifler arasındaki tartışmanın, sıklıkla, kozmik dindarlığın anlaşılır ve akıl üstü olanın tefekküründe oynadığı rol konusunda oldukça farklı pozisyonları içerdiği düşünülür ve Plotinus'un kendisinin de bu farkı kısmen bu terimlerle anladığı kesinlikle doğrudur. Geç Antik Çağda Negatif Teolojiler ve Demiurjik Mitler 297 43 Bkz. Schoedel, "'Topolojik' Teoloji", 108; Kral, Vahiy, 11, 105; B. Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı (SAC 5; Minneapolis: Fortress, 1990), 163. 44 Bkz. King, Revelation, 97. K. Corrigan, "The Anonymous Turin Commentary on the Parmenides," 57 (bu ciltte gözden geçirilmiş biçimde görünen seminer makalesi: "Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides" Parmenides: Orta mı, Neo-Platoncu mu?), hem Allogenes'in hem de Üç Parçalı Risale'nin "yaşamın kökenine dair Speusippian-Stoacı bir görüşü temsil ettiğini (her ne kadar belirsiz ve muhtemelen çok yumuşatılmış bir biçimde olsa da)," böylece "gelecekteki tüm yaratılışın embriyonik dinamiğinin ilk ilkenin derinliklerinde yer aldığını" ileri sürmüştür. 45 Zost. 48,2-29; 55,15-25; 113,1-117,15. 46 Dillon, "Pleroma ve Noetic Cosmos," 104; bkz. Corrigan, "Anonim", 72-73 (bkz. sn. 44).

--- SAYFA 313 ---

Enn'de. 2.9.17.28 Plotinus bu insanların "burada olan güzelliği küçümsediklerini" söylüyor. Onların "bundan daha iyi başka bir kozmostan" söz ettiklerini ima eder (2.9.8.26-28; cf. 2.9.5.25) ve Zostrianos gibi metinlerde aşkın anlaşılır bir kozmos kavramına dair kanıtlar gördük. Ancak Plotinus ve muhalifleri arasında maddi kozmik düzen ile maddeüstü gerçeklik arasındaki ilişki konusunda açıkça farklılıklar olmasına rağmen, bunun yalnızca tüm maddeye karşı kör bir "gnostik" nefret ve maddi aleme ilgi eksikliği ve hatta maddi alemdeki herhangi bir güzelliği görememe meselesi olduğu sonucuna çok çabuk varmamak için dikkatli olmalıyız. Aslında Plotinus'un kendisi de rakiplerinin evrendeki güzelliği inkar etmediğini kabul ediyor gibi görünüyor; sadece onun uygun gördüğü yorum ve önemi vermeyi reddediyorlar. Kibirli üstünlük duygularının tam da "güzel" dedikleri bir şeyi küçümseme iddialarına dayandığını, yani "çirkin" bir şeyi küçümsediklerini iddia etmenin o kadar da özel olmayacağını söylüyor (2.9.17.30-33). Dolayısıyla bu aslında kozmosta gözle görülür bir güzellik ve düzenin olup olmadığı konusunda bir tartışma değildi; daha ziyade göklerin ve yıldızların güzelliği ve düzenindeki tanrısallık sorunu üzerineydi. Plotinus, bu kişilerin kendi ruhlarının ölümsüz ve tanrısallık olduğunu iddia ettiklerini, ancak göklerin ve yıldızların bu tanrısallığı paylaştıklarını reddettiklerini, bunu bir yandan göklerdeki düzen ve güzel form ve düzenlemeyi gördükleri halde, diğer yandan özellikle dünyadaki düzensizlikten şikayetçi olduklarını söyler (2.9.5.8-14). Eğer Plotinus'un bu tanıdıkları bir şekilde göklerdeki herhangi bir güzelliği veya düzeni inkar ediyor olsaydı, böyle bir argüman bu kadar etkili olmazdı. Aslına bakılırsa, Allogenes ve Zostrianos gibi eserlerle de yakından ilişkili olan Nag Hammadi, Marsanes'in en az bir risalesinde kozmik düzenin tefekkür edilmesine yönelik olumlu bir öğüt gibi görünen bir şey buluyoruz. Birger Pearson, Marsanes'in duyularla algılanabilen dünyanın kurtuluşundan nasıl bahsettiğine dikkat çekmiştir (Marsanes 5,17-26) ve Pearson, Marsanes'in parçalı 41-42 sayfalarında kozmik tefekküre olumlu bir değerlendirme verildiğine dikkat çekmektedir: "Kutsanmış olandır... ister ikisine (güneş ve ay) bakıyor olsun, ister yedi gezegene, ister Zodyak'ın on iki burcuna, ister otuz altıya bakıyor olsun. Decans..."⁴⁷ Şimdi Pearson böyle bir pasajı "göksel cisimlere yönelik olağan gnostik tutumdan" bir sapma olarak görme eğilimindedir ve bunu Marslılar üzerindeki Platonculuğun etkisinin bir sonucu olarak açıklar. Platonik etkinin varlığı açıktır, ancak durum bir düzeyde pek çok "gnostik" kaynakta da böyledir. Ben basitçe, kozmik düzenin imaları üzerinde düşünmeye açıklık örneklerini, bu demiurjik mitlerdeki "olağan tutum"dan istisnalar veya sapmalar olarak etiketlemeye gerek olmayabileceğini öne sürmek istiyorum. 298 Michael A. Williams 47 Bkz. Pearson, Gnosticism, 163.

--- SAYFA 314 ---

Yukarıda bahsettiğim Plotinus'un (Enn. 2.9.5.8-14) muhaliflerinin yeryüzündeki düzensizlikten şikayetçi olduklarına dair sözleri, aslında buradaki asıl düzensizlik meselesine dair bir ipucudur. Muhaliflerinin eleştirisinin odak noktası, göklerin yapısındaki veya doğal dünya diyebileceğimiz yerdeki çirkinlik değildi; daha ziyade ahlaki ve sosyal alandaki, motivasyonlar, tutumlar ve ilişkiler alanındaki ve insan talihi alanındaki çirkinlikti. Plotinus, bu muhaliflerin dünyayla ilgili şikayetlerini en açık şekilde dile getirdiğinde, bu göklerin çirkinliğiyle ilgili değil, daha ziyade zenginlik ve yoksulluk gibi toplumsal eşitsizliklerle, kazananların ve kaybedenlerin olduğu büyük spor arenasında bireylerin başına gelen adaletsizliklerle ilgilidir (2.9.9.1-28). Neden herkes iyi ve mükemmel değil; kötülük neden var (2.9.13.22-33)? Hastalıklardan endişe duyuyorlardı, ancak bu alanda sadece insanlığın talihsizliğinden şikayet etmiyorlardı. Aslında hastalıkları şeytan çıkarma yoluyla iyileştirdiler; onları yalnızca "doğal" felaketler olarak değil, aynı zamanda niyetleri olan iblislerin işi olarak deneyimlediler (2.9.14.14-18). Motivasyon meselesiyle ilgili bu kaygıyı, Plotinus'a göre Tanrı'nın kozmosu onurlandırılma arzusuyla yarattığını söylemelerinde de görebiliriz (2.9.4.14; 2.9.11.22). Enn'de. 2.9.6.30-33'te Plotinus, rakiplerinin anlaşılır düzene çoğulluğu (isimlerin çokluğu vb.) katarak, anlaşılır doğayı algılanabilir ve aşağı düzeydeki alanla benzer hale getirdiğini belirtir. Doğal olarak bunu onların argümanlarındaki bir kusur olarak görüyor, çünkü onun görüşüne göre bu, yüce gerçeklikleri aşağı modellerin düzeyine sürüklemek anlamına geliyor. Bununla birlikte, onun için kusurlu bir yaklaşım olan şey, bizim tarafımızdan, bu muhaliflerin, aşkın alemin harika seviyelerinin doğasını kısmen görünür kozmostaki özelliklerden çıkarım yaparak bir tür kozmolojik argüman kullandıklarının başka bir doğrulaması olarak okunabilir. Elbette Allogenes veya Zostrianos gibi metinleri onların bazı görüşlerine pencere olarak alırsak, onların negatif teolojisi her şeyin nihai Kaynağını bu tür bir benzetmenin ulaşamayacağı bir noktaya yüceltiyordu. Ancak Allogenes veya Zostrianos'takiler gibi yükseliş vizyonlarının doğası gereği, Bilinemez'e yakınlığın "zirve" deneyimi, tanrısallığı bilmenin daha büyük mutluluk dolu deneyiminde yalnızca kırılğan bir an gibi görünüyor. 6. Özet ve Sonuçlar Burada, Nag Hammadi ve ilgili kaynaklarda bulunanlar gibi demiurjik mitlerde negatif teolojinin varlığına gösterilen ilginin çoğunun, bu tür bir dilin tınılarını, imalarını ve işlevlerini sıklıkla yanlış okuduğunu savundum. Çoğu zaman bu yanlış okuma, bu tür geleneklerde ifade edilen değerler ve dünya görüşleri hakkındaki daha büyük varsayımların bir işlevi olmuştur; bana öyle geliyor ki, bu tür materyaller üzerine son birkaç on yılda edinilen bilgi birikiminin ışığında, bizim için kabul edilmesi giderek daha zor hale gelen varsayımlar. Geç Antik Çağda İlişkiler Negatif Teolojilere ve Demiurjik Mitlere Sahipken 299

--- SAYFA 315 ---

Bu tür tanrısal mitlerde karşılaşılan olumsuz teoloji ile Platoncu felsefi literatür veya Hristiyan teologlar gibi diğer antik kaynaklardaki olumsuz teolojik söylem biçimleri arasında uzun süredir kabul edilen bu paralellikler, olumsuz teolojinin tuhaf bir "gnostik" türü başarılı bir şekilde izole edilecek şekilde rutin olarak nitelendirilme eğilimindedir. "Gnostisizm" sıklıkla tanımı gereği radikal negatif teolojiyi gerektiren bir dindarlık biçimi olarak tasavvur edilmiştir. Dahası, "gnostik" negatif teoloji, esrarengiz niteliklerin sistematik olmayan bir şekilde istiflenmesi olarak, rasyonelliğe olan her türlü güvenin genel olarak terk edilmesinin temel bir belirtisi olarak kabul edilmiştir. Bu kaynakların bazılarında olumsuz teolojik söylemdeki oldukça dik yükseliş, tipik olarak, "Gnostisizm"in tanımlayıcı bir özelliği olduğu iddia edilen, Tanrı ile kozmos arasındaki tekil şiddetli karşıtlık duygusunun bir ifadesi olarak anlaşılmıştır. "Gnostik" kaynaklarda negatif teoloji ile kozmolojik argümanın ters orantılı olması gerektiği varsayımı sıklıkla vardır, dolayısıyla burada kozmosun güzelliği ve düzeni içinde ilahi olanın görüntülerini görme konusunda herhangi bir pozitif duyarlılığa yer kalmaz. Geleneksel olarak "gnostik" olarak sınıflandırılan demiurjik mitler arasındaki olumsuz teolojik söylemin analizinin, yukarıdaki varsayımların çoğunun yanlış olduğunu öne sürdüğünü ileri sürdüm. Negatif teolojik söylemin anlamlı kullanımı bu kaynakların belirli bir seçimiyle sınırlıdır. Bulunduğu yerlerde, Apocryphon of John, Eugnostos, the Tripartite Tractate veya Allogenes gibi yazılarda kullanımı tamamen sistematik olmaktan uzaktır ve aslında teolojik konunun organize argümanını ve sunumunu geliştirme çabalarını yansıtan kalıplar ve yapılar buluyoruz. Ve ironik bir şekilde, negatif teolojinin antikozmizmin en mükemmel ifadesi olduğu fikrinin aksine, negatif teolojinin en önemli örneklerinin bulunduğu kaynaklar aynı zamanda maddi kozmos ve hatta kozmolojik argüman biçimlerinin kullanılması ile ilgili olarak daha olumlu duyarlılıklar göstermenin en kolay olduğu kaynaklar arasında görünmektedir. Curtis Hancock, "Gnostisizm ve Neoplatonizmde Negatif Teoloji" konulu bir makalesinde, öncelikle Plotinus ile "gnostikler" arasındaki negatif teolojik söylemin yayılmasındaki benzerliklerin altını çizdi. Fakat dikkate değer bir farkın, "gnostiklerin" sıklıkla olumsuzlamayı "gerçeklikler hiyerarşisinin daha aşağılarında" uygularken, Plotinus'un bunu Bir ile sınırlandırması olduğunu öne sürdü.⁴⁸ Bu karşıtlığın bir miktar geçerliliği olabilir,⁴⁹ fakat 300 Michael A. Williams ⁴⁸ C. Hancock, "Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism", Neo-Platonism and Gnosticism'de (ed. R. T. Wallis ve J. Bregman; Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6; Albany: SUNY Press, 1992), 176, 180. ⁴⁹ Ancak Plotinus'un ötesine geçip diğer Neoplatonistlere geçerse bu karşıtlık işe yaramaz. Örneğin Wallis, Iamblichus'un görüşüne göre de tarif edilemezliğin

--- SAYFA 316 ---

Benim görüşüm, olumsuzlamanın uygulanmasında kesin bir "kesme" işareti bulmaktan çok daha ilginç olan şey, negatif teolojinin diğer birçok örneğinde olduğu gibi, bu demiurjik mitlerde, Tanrı'nın nihai bilinemezliğine yapılan radikal vurgunun, paradoksal olarak, Tanrı'yı bilmeye ilişkin daha geniş deneyimin yalnızca bir boyutu olduğunun kabul edilmesidir. Elliot Wolfson⁵⁰, ortaçağ Yahudi mistisizmi içindeki vizyon ve hayal gücü üzerine yaptığı parlak çalışmada, Batı mistisizmindeki iki tür tefekkürsel vizyon arasında ayırım yapmıştır: (a) esasen Neo-Platoncu aşkın Bir nosyonlarından etkilenen "içe dönük" tip; burada amaç, bir via negativa aracılığıyla imajı ve formu sıyırıp "farklılaşma ve ayrımın ötesinde" "imgesiz" bir vizyona ulaşmaktır ve mantıksal olarak yaklaşımın "olması gerektiği" yerlerdir. Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin ifadelerin, Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin ifadelerden daha fazla doğruluk değerine sahip olmadığını varsayan apofatik bir teolojiyle sonuçlanır"; ve (b) "doğaüstü veya ruhsal bilginin vahiy, sezgi veya aydınlanma yoluyla geldiğini doğrulayan" "bilişsel" tür.⁵¹ Wolfson, ilk türün savunucularının sıklıkla "sonunda görünmez olan şeylerin görünür gerçeklik aracılığıyla, hayal gücü aracılığıyla takip edilmesi gerektiğinde ısrar edeceğini" belirtiyor. Ancak bu türde hâlâ Tanrı'yı görmenin imgenin ötesinde bir şey olduğu iddiası vardır. "Böylece imajsızlık, visio mystica'daki imajın üstesinden gelir ve duyuşal veya hayali görmenin manevi körlük olduğu şeklindeki paradoksal duruma yol açar."⁵² Ancak Wolfson'un temel kaygısı, ikinci tür bilişsel tipin önceki çalışmalarda yanlış anlaşıldığını iddia etmektir, çünkü bilim adamları bu ikinci tür mistik literatürde imajların kullanımını geleneksel olarak "ifade edilemez deneyimin iletilebilir forma çevrilmesi" olarak açıklamışlar ve "anlatılamaz deneyimin iletilebilir forma çevrilmesi" olarak her zaman farkına varmamışlardır. duyuşal imgeler ve semboller, mistik deneyimin bir parçasıdır. Bu nedenle ilahi olanın tasviri, yalnızca "metafizik ölçeğin çok daha aşağılarına doğru uzanması" ile sonuçlanmaz ve Proclus aşkın olanın hiyerarşisindeki bilinemezlik derecelerini tasavvur eder (Wallis, "Spiritual Importance", 475-76). ⁵⁰ E. R. Wolfson, *Parlayan Bir Spekulum Yoluyla: Ortaçağ Yahudi Mistisizminde Vizyon ve Hayal Gücü* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), 58-67. ⁵¹ Age, 58-60. ⁵² Age., 58, 59. ⁵³ Age., 60.

--- SAYFA 317 ---

Bu, mistiğin tarif edilemez deneyimi iletilebilir bir biçime çevirme arzusundan kaynaklanmaktadır, ancak bu deneyimin kendisinin asli bir parçasıdır.⁵⁴ Bu önemli içgörülerin bazı uyarlamalarıyla, bu çalışmada tartıştığım materyal hakkında da benzer bir noktaya değinmek istiyorum. Ancak Wolfson'un taslağını çizdiği ikili tipolojiye odaklanmak yerine, onun tartışmasındaki unsurların bu demiurjik geleneklerin bazılarında negatif teoloji ile Tanrı'yı bilmek arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya nasıl yardımcı olabileceğiyle daha çok ilgileniyorum. Wolfson'a göre, "gerçek" mistik vizyoner deneyimi tarif edilemez bir an olarak düşünmek, ona ilişkin açıklamalarda karşılaşılan tüm imgelerin gereksiz ve yeri doldurulamaz yorum statüsüne indirgenmesi temel bir hatadır. O, mistiklerin sıklıkla hayal edilemez olduğunu iddia ettiği deneyimlerde bile hayal gücü aracılığının ne kadar bütünleyici olabileceğine daha fazla dikkat etmemiz konusunda ısrar ediyor. Benzer şekilde, burada tartıştığım kaynaklar söz konusu olduğunda, Tanrı'nın nihai bilinemezliğini vurgulayan olumsuzluklara dar bir vurgu yapmanın veya yalnızca gerçek Tanrı'nın mutlak anlaşılmazlığının soyut tasdiki ile bunun sonucunda ilahi vahyin bazı kritik anlarına tamamen bağımlılık arasındaki keskin kutupsal gerilime odaklanmanın bir hata olduğunu savunuyorum. Bana öyle geliyor ki, olumsuz teolojinin önemine ilişkin bu tür bir okuma eğilimi, Nag Hammadi'nin örneklerindeki gibi demiurji mitlerinde olumsuz teoloji söz konusu olduğunda özellikle karakteristiktir. Görülmesi gereken şey, bu mitlerde sıklıkla ima edilen Tanrı'yı tanımanın çok daha uzun süren, daha karmaşık deneyimidir; Tanrı'nın bilinemezliğinin farkına varılması kadar toplam bilme deneyiminin ayrılmaz bir parçası olan önemli ve bilgilendirici aşamalara, seviyelere ve ortamlara (örneğin, maddi kozmosun yapısı) yayılan bir deneyim. ³⁰² Michael A. Williams ⁵⁴ Age., 66.

--- SAYFA 318 ---

PLOTINIUS'UN SAĞLIK FELSEFESİNDE GÜVENLİK VE BAĞLILIK Frederic M. Schroeder Queen's Üniversitesi, Kingston 1. Giriş Plotinus Enn'deki bazı metinlerden yola çıkarak hayal edebiliriz. 6.7 ve Platon'un Timaeus'u, Platon ile Plotinus arasında geçen şu anakronistik diyalog: PLATO: Demiurge ve çocukları evrendeki her şeyi rasyonel bir plana göre düzenlediler. Böylece öküzün kendini savunmak için boynuzlara sahip olduğunu görebilirsiniz. PLOTİNUS: Şimdi, saygıdeğer Platon, duyularımızla gördüğümüz belirli şeylerin yanı sıra, yalnızca akıl gözünün bildiği Formların veya İdeaların da olduğunu iddia etmiyor musunuz? Peki bu Formlar, duyularımızla algıladığımız şeylerin karakterlerini mi temellendiriyor? PLATO: Gerçekten öyle yapıyorum Plotinos, birçok kez söylediğim gibi. PLOTİNUS: Sevgili Platon, az önce öküzlerden bahsediyordun, değil mi? PLATO: Gerçekten öyleydin Plotinos. PLOTİNUS: Şimdi de öküzün kendini savunmak için boynuzları olduğunu söylüyordun. Ancak boynuzlara sahip olmasının başka bir nedeni daha var. O halde sen Platon, duyusal öküzün yanı sıra anlaşılır bir Öküz'ün, bir Öküz Formu'nun da olduğunu söylemez misin? Ve siz, Öküz Formuna katılım veya onu taklit etme yoluyla duyarlı öküzün boynuzları olduğunu söylemez misiniz? PLATO: Gerçekten isterdim Plotinus. PLOTİNUS: Artık akıllı öküzün, kendisini diğer öküzlere veya diğer hayvanlara karşı korumak için boynuzları vardır. Bu doğru mu? PLATO: Elbette Plotinos. Ama aynı zamanda Öküz Formuna katılma veya onu taklit etme nedeniyle boynuzları da vardır. PLOTİNUS: Ama bu Öküz Formunun, ah tanrısal varlığın, kendisini diğer Formlara, örneğin Kurt Formuna veya İnsan Formuna karşı savunmak için boynuzları var mı? PLATO: Böyle bir sonuç saçma olurdu, ey günün yaratıcısı! PLOTİNUS: O halde Öküz Biçimi, özel öküz dışında neden boynuzları var? PLATO: Öküz olmak tabii ki.

--- SAYFA 319 ---

Hayal ettiğimiz diyalog, duyarlı öküzün iki boyutu olduğunu ortaya koyuyor; biri yatay (kendisini aynı varoluş düzlemindeki diğer canlılara karşı savunmak için boynuzları vardır) ve diğeri dikey (Öküz Formuna katılarak veya onu taklit ederek boynuzları vardır). Ancak Öküz Biçimi, meşru müdafaa temasının sağladığı yatay ilişkiye sahip değil gibi görünüyor. Öküzü çevreleyen söylem evreninde öküzün öküz olabilmesi için boynuzları vardır. Öküz Formu sağlamlığın bir ifadesidir. "Azlık" derken ontolojik bağımsızlığın durumunu veya durumunu kastediyorum. "Aseity" se anlamına gelir. Bu haliyle "kendine bağımlı" anlamına da gelebilir, istenmeyen bir ikilik ortaya çıkarabilecek bir ifade. Ben bunu daha ziyade bir se explicandum olarak, yani kendine ait bir söylem evreninin içinden anlaşılması olarak alıyorum. "Kendine bağımlı"yı değil, "bağımsız"ı, yani varlığını başka varlıklara bağlı olmayana kastediyorum. "Azlık" terimini kullanmama haklı olarak yapılabilecek bir itiraz, duyulur dünyanın Ruh'a bağlı olduğu ve ona referansla açıklandığı, Ruh'un bu ilişkiyi Akıl'la ve Aklın da Bir'le kendi varlığı için taşıdığıdır. Dolayısıyla Ruh ve Akıl bağımlı olarak bir bütünlüğe sahip olamazlar. Ancak tartışmamın amaçları doğrultusunda, örneğin duyulur dünya ile anlaşılır dünya arasındaki ilişkiyi tartışırken Aklın Bir'e bağımlılığı sorusunu paranteze alıyorum. Akledilir ve duyulur alemler arasındaki ilişki açısından bakıldığında, akledilir alem, duyulur âlemin aksine bir sağlamlığa sahiptir. Şimdi, daha fazla araştırma, anlaşılır dünyanın varoluşu için Bir'e bağımlı olduğunu ortaya çıkaracaktır, ancak bu başka bir sorudur. Örneğimize dönecek olursak, belirli bir öküzde boynuz sahibi olma niteliği, katılım yoluyla bu zenginliğe ortak olabilir. Ancak "boynuzlu olma" özelliği, onun başka ayrıntılarla olan bağlantısına aittir. Aynı şeyi "gözlere sahip olmak" için de söyleyebiliriz. Öküzün eşyalara çarpmamak ve yiyecek bulmamak için gözleri vardır. Başka bir söylem düzleminde öküzün kendisi olabilmesi için gözleri vardır. Plotinus, Formlar Dünyasında da bağlantılılığın olduğunu öğretir. Akılda, her Form diğerlerinin tümünü içsel bir ilişki içinde içerir. Birini düşünmek, diğerlerini aynı anda düşünmektir. Dolayısıyla noetik sezgiye göre Öküz Formu bir bakıma diğer tüm Formlardır. Akılda, bütünlük ve bağlantılılık arasında hiçbir çelişki yoktur ve Akıl, takdirin ve onun ebedi modelinin mükemmel bir şekilde gerçekleşmesidir. Ancak duyusal dünyada, bütünlük ve bağlantılılık ilkeleri birbirinden ayrılır. Dolayısıyla akıllı öküzün yalnızca diğer şeylerle olan bağlantısı, yani kendini savunma ihtiyacı açısından boynuzları olduğu görülecektir. Ancak bu bağıllık bayağı bir bağıllıktır. Duyulur dünya tek tek değil, bir bütün olarak Aklın birliğine yaklaştıkça, her şeyin sağlamlığını koruyan daha derin bir bağıllık ortaya çıkar. 304 Frederic M. Schroeder

--- SAYFA 320 ---

Kurduğumuz Platoncu-Plotinosçu diyalogu destekleyecek bazı metinleri inceleyebiliriz. Tim'de. 45de Platon ölümlü bedeninin korunma adına nasıl görme yeteneğiyle donatıldığını anlatır (swthriva, d7). Bu metnin ardından Plotinus, insanların ve diğer hayvanların koruma duygusuyla donatıldığını söylüyor (wj" ou{tw" a]n swv/zoito, 6.7.1.1-5). Aristoteles, An'da. postalamak. 2.8.93a17-21, bir şeyin varoluş nedenini (to; diovti) bilmeden önce onun "o"sunu veya varlığını (to; o{ti) bilmemiz gerektiğini savunur. Ancak daha da ileri giderek (An post. 2.8.93a39-b8) bir şeyin varlığını ve onun varoluş nedenini aynı eylemle bilmenin mümkün olduğunu ileri sürer: dolayısıyla tutulmanın tanımı ve nedeni aynı açıklamayı kabul eder: Güneş'in ay tarafından örtülmesi. Plotinus, anlaşılır dünyayla ilgili olarak şunu sorar: "O halde tek ve bir ve basit, nasıl açıkça 'şu şu olmamalıydı' ve 'şu olmasa da bu olmalıydı' ve 'bu yararlı göründü ve bu koruyucu [swthvrion] meydana geldiğinde' açık bir şekilde içerebilir?" (6.7.1.39-42).1 Plotinus ayrıca, hem insanın hem de insan görüşünün anlaşılır dünyada "bu" (to; o{ti) ve "neden" (to; diovti) birleşecek şekilde var olduğunu ileri sürer. Bu kaynaşmanın bir örneği olarak Aristoteles'in tutulma örneğini sunuyor (6.7.2.1-12). Akıl, "bu" ve "neden" in bu birlik tarafından kucaklanması için içerdiği her şeydir (6.7.2.10-11). Ayrıca anlaşılır dünyadaki boynuzların savunma amacıyla nasıl var olabileceğini de soruyor. Elbette bu sadece bütünlük içindir (pro;" to; aujtarkev" tou' zw/vou kai; to; tevleon, 6.7.10.1-2).2 Yukarıdaki tartışmadan, iki farklı kurtuluş veya koruma (swthriva) türü olduğunu görebiliriz. Hem Platon'un hem de Plotinus'un paylaştığı birincisinde, bir şeyin duyular dünyasındaki tehlikelere karşı kendisini koruyacak bir özelliği vardır. Plotinus'un gizlice Platoncu bir ifadeye karşı çıktığı ve Platon'un Form görüşlerinin meşru bir uzantısını üstlendiği ikincisinde, bu karakteristiğe sahiptir, çünkü The Plotinian Philosophy of Providence 305 1 Çeviriler A. H. Armstrong'dan alınacaktır, ed. ve çev., Plotinus: Enneads. İngilizce ve Yunanca (7 cilt; LCL; Cambridge: Harvard University Press; Londra: W. Heinemann, 1966-1988); satır numaralandırması P. Henry ve H.-R.'nin küçük baskısını takip eder. Schwyzer, Plotini Opera (3 cilt; Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis; Oxford: Oxford University Press, 1964-1982). 2 Bkz. F. M. Schroeder, Form and Transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus (Montreal: McGill-Queen's, 1992), 17-19; P. P. Matter, Zum Einfluss des Platonischen "Timaeus" auf das Denken Plotins (Winterthur: Keller, 1964), 115-16. 2.9.8.1'de Plotinus, Ruh'un evreni neden (dia; tiv) yarattığını sormakla gnostikleri suçlar: bu soru, evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu ve bir şeyden diğerine dönüşen bir varlık tarafından yapıldığını düşünenler tarafından ortaya çıkar; bkz. C. Parma, Pronoia und Providentia: Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins (Leiden: Brill, 1971), 31. Plotinus'ta "neden" in "bu" içinde özümsemesi onun antignostik polemisinin kapsamına ait olabilir.

--- SAYFA 321 ---

başka şeylerle olan bağlantısından, ancak kendisi olabilmek için: karakteristik, onun bütünlüğüne ve bütünlüğüne aittir. Devam eden tartışmamızda onun bu özelliğe sahip olduğunu, sadece kendi içinde tam olmayıp, aynı zamanda bu özelliğe sahip olmasının, yarattığın kendi doğruluğunu gözlemlemesinin, organik bir bütün olarak kozmosun mükemmelliğine katkıda bulunması nedeniyle de olduğunu göreceğiz. 2. Hiyerarşi ve Bağlantılılık “Province” olarak çevirdiğimiz Yunanca kelime pro-, “önce” ve noe'i'n, “düşünmek” kelimelerinden türemiştir. Bu etimolojiden yola çıkarak, Tanrı'nın yaratılışı tasarlarken bir zanaatkar gibi düşünmesi için, takdiri önceden dikkate alan bir düşünce olarak görme eğilimindeyiz. Plotinus bu yoruma karşı uyarıyor: Ve ayrıca, bunu da şu şekilde düşünün: Tüm'deki her şeyin ve buradaki Bütün'ün, yaratıcısının özgür seçimi [proaivresi'] bunu istemiş olsaydı olacağı gibi olduğunu ve durumunun, sanki hesaplamalarında [proi>evmeno'] düzenli olarak öngörüyle [proi>dw'n] ilerleyen bu yapıcının bunu kendi takdirine göre [provnoian] yapmış gibi olduğunu onaylıyoruz. Ama burada işler hep böyle olduğu ve hep böyle olacağı için, onların akli ilkeleri de hep bir arada var olan şeylerin arasında, daha iyi bir düzende hareketsiz durur; öyle ki buradaki şeyler takdiri ve özgür tercihi aşar ve gerçek varlıkta olan her şey entelektüel dinginlik içinde durur. Öyle ki, eğer birisi nesnelerin bu düzenine ilahi takdir adını verirse, bunu şu şekilde anlamalıdır; Akıl, bu Her Şey'in önünde hareketsiz durur. tou'de nou'" tou' panto;" ejstwv"] ve buradakilerin hepsi Intellect'ten ve ona göredir. (6.8.17.1–12) Plotinus dille oynamayı sever: pro- ("önce") önekiyle başlayan kelimelerin veya ifadelerin anlamsal alanını fark edebiliriz: proaivresi", proi>evmeno", proi>dw'n, provnoia, pro; tou'de. O halde, takdirin önceliği veya önceliği ona ait değildir. bizim anladığımız şekliyle öngörü, ancak Akılın önceliği, birinciliği veya önceliği.3 Şimdi 306 Frederic M. Schroeder'in önceliği 3 Bu pasajdaki pronnoia'nın etimolojisi hakkında bkz. Parma, Pronnoia und Providentia, 23, 3.2.1.21–23: th;n provnoian ojrqw'" a[n kai; ajkolouvqw" lev- goimen tw'/ panti; ei\nai to; kata; to;n nou'n ei\nai kai; nou'n pro; aujtu' (sc. tou'de tou' pantov"). 5.3.6.18-22'de de benzer bir etimoloji görebiliriz; burada Plotinus diavnoia'yı dia'dan türetmiştir; hayır'; sonuçta söylemsel düşünce, Akıl düşüncesi üzerinde asalaktır; bkz. W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V.3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen (Frankfurt am Main: Klostermann, 1991), 113 ve Beierwaltes in Ancient Philosophy 14 (1994) hakkındaki incelemem: 474–75. V. Schubert, Pronnoia und Logos: Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin (Münih: Anton Pustet, 1968), 30–31, provnoia'yı aracılık eden bir şey olarak görüyor

--- SAYFA 322 ---

Akıl, bir serinin, örneğin sayıların önceliği gibi değildir, çünkü o, serinin yalnızca bir üyesi değildir. Evrenin kusurluluğundan şikayet eden kişi, objektif olarak bitkilerin duyu algısının, yani hayvanların daha üst bir düzene ait bir niteliğinin olmadığını ya da insanın eksikliklerini suçlayanın, insanın tanrı olmasını istemesini kusur buluyordur (3.3.3). Ancak bu tür iftiralar yalnızca hiyerarşiye uyulmamasından kaynaklanmıyor. Bunlar aynı zamanda her şeyin kendi aslına uygun olarak, yani hiyerarşik referansın yokluğunda kendi kendine yeterli olmasına izin vermenin reddidir: Çünkü kişi bir şeyin diğerinden daha az olup olmadığını değil, kendi başına yeterli olup olmadığını araştırmalıdır [w] "aujto; aujtavrkw"; çünkü her şeyin eşit olmaması gerekirdi. O halde bu böyle midir, çünkü Yaradan onları her şeyin eşit olmaması gerektiği yönündeki kasıtlı niyetle ölçmüştür? Hiç de bile; ama olayların böyle olması doğaya göreydi. Çünkü bu evrenin rasyonel oluşturucu ilkesi başka bir ruhu takip eder ve bu ruh da Akı takip eder ve Akıl buradaki şeylerden biri değil, her şeydir. (3.3.3.17-22) Burada bir hiyerarşiyi başlatan Akıl, o hiyerarşiye üyelikle olduğu şey değildir. Plotinus'un Formu, ontolojik, epistemolojik veya etik açıklamadaki kullanımlarının yanı sıra, neden olarak işlevlerinden bağımsız olarak sağlamlığı ve değeri korur. Form, onu almaya açık olanlara, yalnızca bir açıklama olarak değil, aynı zamanda entelektüel görüşün doğası gereği değerli bir nesnesi olarak varlığını ortaya koyar. Form aynı zamanda Zekanın hipostazında, anlaşılır ve duyumsanabilir dünya arasındaki konumdur: "İlametin ötesinde" olan anlaşılır dünyaya ait değildir (ejpeivkeina pronoiwa", 6.8.17.7). Bununla birlikte, 6.8.17'de aşılacak takdir, öngörünün kaba takdiridir; daha önce belirttiğimiz gibi görüldüğü gibi, daha yüksek bir anlamda takdir, Zekanın önceliğinde kurulmuştur, bu nou"" kanıttır. Schubert genel olarak takdiri, anlaşılır ve duyulur gerçeklik arasında bir aracılık olarak görür. Şu hiyerarşiyi görüyor (53): Akıl köken, Ruh yer, Doğa araç, Logos içerik, takdir sonuç ve madde oluşumun nesnesidir. Schubert'in tedavisi benim "keyif" dediğim şeyi ihmal ediyor. Harder'in Logos'u "Weltplan" olarak tercüme etmesini, bunun rasyonel planlamayı ve söylemsel düşüncenin uygulanmasını ima ettiği gerekçesiyle haklı olarak eleştirir (115). Ancak kendisi de tuzağa düşer (109): "Plotin geht von der Voraussetzung aus, dass die Welt dem Nous gemäss, ayrıca vernünftigt geordnet ist; diesen Sachverhalt drückt bei ihm der Pronoiabegriff aus." Ancak Akıl, söylemsel düşüncenin odağı değildir. Dolayısıyla dünyanın Akı taklit etmesi veya içeriğini gidimsel zihne düzenli görünecek şekilde açması, onun Akı taklit ettiği ve dolayısıyla düzenli olduğu anlamına gelmez. Schubert'in Plotinus'u bir dogmatist olarak kınaması (124), Schubert'in Plotinus'taki hiyerarşiyi yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır.

--- SAYFA 323 ---

diğer Formlarla karşılıklı imanın birliği içinde dengede. Her Form, olduğu gibi, aynı zamanda diğer Formlardır ve aynı zamanda onları da düşünür. Birlik ve bağlılığın çatışmaya girdiği yer yalnızca duyusal dünyadadır. Bir şeyin varlığının ancak bütüne yaptığı katkıyla meşrulaştırıldığını söylemek, onun varlığını inkar etmektir. Öte yandan, bir şeyin bütüne atıfta bulunmadan kendi başına var olabileceğini söylemek, bağlantılılık pahasına bütünlüğü onaylamaktır. Plotinosçu takdir ve teodisedeki en temel sorun, duyusal dünyada bütünlük ve bağlılığın nasıl uzlaştırılacağıdır. Eğer pro- ("önce") öneki aseity'ye aitse, sun- ("ile") öneki bağlılığı ifade eder. Bu öneki içeren bir anlamsal alanın, Plotinus'un görünüşe göre tesadüfi olayların kozmosun evrensel bağlantılılığı tarafından kucaklandığını öne sürdüğü On Providence 2'de iş başında olduğunu görebiliriz. Bu pasajda sun- ("ile") ön ekini paylaşan anlamsal alan, pro- ("önce") önekiyle başlatılan bir anlamsal alanla tamamlanmaktadır. Bu iki anlamsal alanın bağlantısı, bütünlük ve bağlılığın birbirleriyle diyalektik bir ilişkiye getirildiğini akla getirir: Şans koşulları [suntucivai] iyi bir hayattan sorumlu değildir, ama onlar da önlerindeki nedenleri uyumlu bir şekilde [sumfwvnw] takip ederler ve bu şekilde nedensellik zincirine örülmüş olarak ilerlerler. Yönetici prensip her şeyi bir arada örerken [sumplevkei], bireysel şeyler doğalarına göre bir tarafta veya diğer tarafta işbirliği yaparken [sumferomevnwn] askeri komutalarda generalin liderliği vermesi ve astlarının onunla birlik içinde çalışması gibi [sumpneovntwn de; tw'n suntetag- mevnwn]. Evren, eylemleri ve deneyimleri, neyin el altında olması gerektiğini, yiyecek ve içeceğin yanı sıra tüm silah ve cihazları gören ilahi takdir [pronoiva/strathgikh/'] tarafından düzenlenir; İç içe geçme sonucu ortaya çıkan her şey öngörülmüştür [o{sa ejx aujtw'n sumplekomevnwn proewvratai], böylece bu sonuç [to; ... sumbaivnon] iyi yerleştirilecek alana sahip olabilir ve her şey generalden iyi planlanmış bir şekilde gelir; ancak düşmanlarının yapmayı planladığı şey onun kontrolü dışındadır. Ama eğer onun düşman kuvvetine de komuta etmesi mümkün olsaydı, eğer gerçekten her şeyin tabi olduğu "büyük lider" olsaydı, ne düzensiz olurdu [ajsuvntakton], ne onun planına [sunhrmosmevnnon] uymazdı? (3.3.2) Plotinus, sun-, "ile, birlikte" ve tuvch, "talih" ön ekinden oluşan bileşik bir isim olan suntuciva, "şans eseri" kelimesiyle başlar. Bir olay diğeriyle birlikte meydana gelir: bu bir tesadüftür. Şimdi güneş- ("ile") öneki üzerinde durarak görünürdeki bir tesadüfün kozmosun evrensel eşzamanlılığında gerçekte nasıl benimsendiğini gösteriyor. Yukarıda "sonuç" olarak tercüme edilen isim; sumbaivnon normalde sadece "olmuş bir şey" anlamına gelir. Ama artık Frederic M. Schroeder'in nasıl olduğunu görmeye hazırız.

--- SAYFA 324 ---

güneş- ön eki ilahi yumağın içinde yer alır; öyle ki, olayların (sumplekomevwn) kelimenin tam anlamıyla "birlikte-örülmesi" veya "birlikte-örülmesi"nden kaynaklanan her şey öngörülmüştür (proewvratat).4 Sun- ("ile") ve pro- ("önce") önekleriyle başlatılan bu aynı anlamsal alanlar, 6.7.1-2'deki ilahi takdir tartışmasında da bir araya getirilmiştir. Plotinus, dünyanın planlama ve düşünme yoluyla yaratıldığı görüşüne karşı çıkar: Dolayısıyla ne bir canlıya ilişkin öngörü [provnoia], ne de genel olarak bu evrene ilişkin öngörü bir plandan türetilmiştir; orada hiçbir planlama olmadığı için, ancak var olan her şeyin daha sonraki bir aşamada planlamanın sonucu olacağı gibi olduğunu göstermeye planlama denir ve öngörü [proovrasi"] çünkü bilge bir adamın bunu öngörebileceği [proi?doito] olur. Çünkü planlamadan önce gerçekleşmeyen şeylerde [pro; logismou'], planlama öncesi güç olmadığı için planlama faydalıdır ve öngörü, öngörüde bulunan kişi tarafından güce sahip olmadığı için. (6.7.1.28-35) Yukarıda incelediğimiz 6.7.2 pasajında Plotinus "bu" (to; o{ti) ve "neden" (to; divoti) kelimelerinin Akıl'da nasıl birleştiğini gösteriyor. Bunu anlamak için bütünün parçaları nasıl aştığını anlamamız gerekiyor. Aşkın bir bütünlük içinde kucaklanan Plotinus, Aklın bağlantılılığını duyulur kozmosun daha az bağlantılılığından örnekendirir. Burada güneş- ("ile") ön ekiyle başlatılan anlamsal alana dikkat edin: Ve gerçekten de, tıpkı aşağıdaki Hepsi burada olduğu gibi, hepsi de birçok şeyden oluşur [ejn tw'/de tw'/ pavnti ejk pollw'n sunesthkovti]. The Plotinus Philosophy of Providence 309 4 Bu pasaj, Aristoteles Metaph'taki general ve ordusunun imajına dayanmaktadır. L 10.1075a14-16. Suntevtaktai 1057a16 ve 19'un kullanımlarını inceleyin. Plotinus 3.3.2.5-6'yı karşılaştırın: suntetagmevwn. Aristoteles'in fiili, suvn tarafından başlatılan ancak prov tarafından başlatılan sözcük dağılımının kendi amaçlarına yönelik tamamlayıcı kullanımını sunar. R. Harder, R. Beutler ve W. Theiler, Plotins Schriften (5 cilt; Hamburg: Felix Meiner, 1959-1960), ad loc., 10.703a29-34'e atıfta bulunmayı tercih eder. Voorzienigheid (Enneade III.2-3 [47-48]) (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1984), 280, Metafizik'e göndermeyi tercih etmekte kuşkusuz haklıdır. Porphyry Vit. Plotinus'un bu eserle tanışıklığını vurgulamaktadır. Dövüş imgeleri üzerine Phaedr. 246e4 ve Kanunlar 905e ve 906e (Boet, aynı eser); Kanunlara yapılan atıf için bkz. R. Ferwerda, La Signification des Images et des Métaphores dans la Pensée de Plotin (Groningen: J. B. Wolters, 1965), 165. suntetagmevnoi", Kanun 906e5-6'da.

--- SAYFA 325 ---

[suneivretai] birbirlerine ve her bir bireysel neden, hepsinin varlığında yer alır -tıpkı her bireyde parçanın bütünle ilişkili görülmesi gibi- bu meydana gelmez ve sonra bu ondan sonra gelmez, fakat onlar ortaklaşa [sunistavntwn] nedeni kurarlar ve birbirleriyle ilişkili olarak birlikte neden olurlar; çok daha fazlası, orada, anlaşılır olanda her şeyin her birinin bütünle ve her birinin kendisiyle ilişkili olması gerekir. O halde, eğer her şeyin bir arada, tesadüfi hiçbir yanı olmayan bir ortak varlığı [sunupovstasi] olsaydı ve hiçbir ayrılığın olmaması gerekiyorsa, o zaman sebep olan şeylerin kendi sebepleri olurdu ve her biri sebepsiz olarak kendi sebebine sahip olacak türden olurdu. O zaman akledilirlerin varlıklarının bir sebebi olmayıp, kendi kendine yeterli ve sebeplerden bağımsız olsalardı, kendi neflerinde ve nefslerinde sebeplerine malik olurlardı. yine, eğer amaçsız hiçbir şey yoksa ve her birinde birçok şey varsa, her bireyin sahip olduğu her şeyin bireysel bir nedeni olduğunu söyleyebilirsiniz. Dolayısıyla, anlaşılır olanda, nedenin önce [proh'n] ve şeylerle birlikte [sunh'n] olduğu ve bir "neden" değil, bir "bu" olduğu söylenebilir: aksine her ikisi de birdir (6.7.2.30-46). "O" birleşir, "önce" (pro-) ve "ile" (güneş-) de birleşir. "Önce"nin birliğe ait olduğunu gördük: anlaşılır neden kendi doğası gereği bir neden değildir ve "önceki neden"deki gibi "önce" de değildir. "Birlikte" bağlantılılığa aittir, ancak bir şeyin diğerine neden olması gibi doğrusal nedensellik açısından anlaşılabilir türden değildir. Her şey evrensel bir bağlantı içinde kucaklanmıştır. Akıl, kesin olarak konuşursak, ilahi takdiri modeller, ancak kendisi ilahi bir takdir değildir, yani onda bir pro- veya "önce" yoktur. Bağlantılılığı organikdir: Herhangi bir parçanın işlevi veya katkısı, başka bir parçaya veya parçaya atıfta bulunularak değil, her zaman organik bütünlük ve bağlantılılıkla ilişkili olarak anlaşılabilir. Duyulur kozmos, Akı kusurlu bir şekilde taklit eder, böylece burada ilk kez "öncesi" ve "ile", "neden" ve "o" birbirinden ayrılıyor. O halde, alçalan Formun diğer şeylerle olan ilişkileri yüzünden ayrılmasıyla anlaşılır dünyanın bağıllığı duyulur dünyada çözülür. Bu nedenle, duyulur kozmosun yatay boyutunda hüküm süren türden bir bağıllık, bütünlüğe meydan okur. Ancak hiyerarşik bağlantıda birlik sorunu da var. Hiyerarşik zincirdeki herhangi bir bağlantının, yukarıdaki aşama ile aşağıdaki aşama arasında aracılık etme rolüyle sınırlı olduğunu görürsek, onun doğruluğunu inkar ederiz. Bir hiyerarşinin olduğu ve dolayımın bu hiyerarşi içinde gerçekleştiği açıktır. Ancak kendi evrenindeki her varlığın sağlamlığını korumak Plotinus'un görevidir. Hiyerarşi, dışarıdan bir Demiurge veya herhangi bir filozofun düşüncesi tarafından değil, içindeki her varlığın kendisi olması ve kendisine uygun yatay bağıllığı gerçekleştirmesi tarafından kurulur. 310 Frederic M. Schroeder

--- SAYFA 326 ---

3. İlahi Takdir ve İnsanın Kurtuluşu Swthriya, "kurtuluş" veya "koruma" hakkındaki önceki tartışmamızda, bu terimin hem duyulur hem de anlaşılır boyutlara uygulandığını gördük. Duyu düzleminde bir şeyin, o düzlemde karşılaştığı tehlikelere karşı korunmak adına bir özelliği veya koruyucusu vardır. Ancak duyulur âlemde bir şeyin korunmasının, o şeyin akledilir özüne dayandığını da şart koşmak gerekir.⁵ Anlaşılır düzlemde bir yaratık, hem kendi bütünlüğü açısından, hem de tüm evrenin bütünlüğü açısından bir özelliğe sahiptir. Bu ayrımların Plotinusçu antropolojiyle alakalı olmasını bekleyebiliriz. !Adravsteia, geçmiş yaşamlardaki günahların veya iyi işlerin sırasıyla gelecek yaşamlarda cezalandırılmasını veya ödüllendirilmesini sağlayan kozmik yasadır.⁶ Böylece bu yaşamdaki kötü efendiler bir sonraki yaşamda köle haline getirilir, taşkın zenginler fakirleştirilir vb. (3.2.13). Kurtuluşun yatay düzleminde, bu yaşamdaki haksız acılar bile eninde sonunda bir sonraki dünyada çareye kavuşturulacaktır. Bir bakıma geçmiş yaşamların yanlışlarını düzelter bu karma, duyulur dünyada konuşlandırılmıştır (kesinlikle nihai olarak anlaşılır âlemde kurulmuştur). Bu kozmik yasanın işleyişi, duyusal dünyada maddenin koruyucusu olarak bize tehlikelerden anında korunma veya kurtuluş sağlamasa da, uzun vadede o düzlemdeki adillerin lehine çalışır. Kurtuluşun ikinci anlamı, bilginin kadere kayıtsızlığında ve bu dünyayla ilgili kaygılardan tefekkürle kurtulmasında gerçekleştirilir. Eğer kimliğimiz, duyulur evrende konuşlandırılan niteliklerimizin asalak bölünmesi yoluyla yağmalanırsa, duyulur dünyayla olan ilişkilerimizin aşkınlığı, huzurumuzu güvence altına alır. Bu aşkınlık da bizi anlaşılır kozmosun topluluğuyla ve mükemmel bağlılığıyla tanıştır.⁷ Plotinus, bu dünyanın tehlikelerine karşı kayıtsızlığı emreder. Cinayetleri, şehir yağmalarını sanki sahnedeymiş gibi izlemeliyiz (3.2.15.43-47). Dünyanın kötülüklerinden kaçma yeteneğimiz temel bir prensibe bağlıdır: bizi küçülten ya da aşağı çeken madde değildir: mücadele yüksek benlik ile alt benlik arasındadır (3.3.4.27- The Plotinian Philosophy of Providence 311 5 6.7.3.15-22.6 Ajdravsteia ilkesi Platon'dan alınmıştır, Phaedr. 248c2; cf. Plotinus 3.2.13.16.7 V. Schubert, Pronoia und Logos, 92-93 (cf. 126), Plotinus'un 3.2.16'da yüksek ve alçak, beyaz ve siyah, sıcak ve soğuk gibi karşıtlıklar tarafından benimsenen iyi ve kötü arasındaki aynı tür iyi huylu karşıtlığı kurmaya çalıştığından şikayet eder. Bu kesinlikle kişinin eskatolojisine bağlıdır. anlaşılır dünyanın kusurlu bir taklidi. Bu modelde, iyinin kötülüğe karşı nihai bir zaferi olamaz: bunlar yalnızca kozmik bir denge içinde dengelenebilir.

--- SAYFA 327 ---

34.8 İnsan ruhu, doğum ve yeniden doğuş döngüsünden kaçabilir ve oluşun dışında Ruh'la birlikte durabilir (e[xw genevsew", 3.2.4.6-11). Önceki bir makalede, Plotinus'un güneş ("ile") önekiyle başlatılan ontolojik terimi, sunousiva'yı ve aynı önekle başlatılan diğer epistemolojik sözcükleri (suvnesi" ve sunaivsqhsi") bol miktarda kullandığını savundum.⁹ Sunousiva kelimesi, bir varlığın kendisiyle tutarlılığı, üstün bir varlığın daha düşük bir varlığa varlığı ve daha düşük bir varlığın daha yüksek bir varlığa bağımlı olması anlamlarını taşır. Plotinus, mevcudiyeti tanımlamak için bir terim olarak sunousiva'yı parousiva'ya tercih eder, çünkü parousiva yalnızca daha yüksek bir varlığın daha düşük bir varlığa olan varlığını tanımlar, sunousiva ve güneş önekiyle başlatılan ilgili kelimeler, mevcut ilahi takdir bağlamımızda güneş önekinin kullanımları sunar. Bu tür kelimeler hem duyulur hem de anlaşılır dünyaların tutarlılığını (bağılantılılığını) tanımlar. Sunousiva, her iki bağlantı örneğini de doğru bir şekilde tanımlayabilir. Ancak, ilahi takdir olarak Aklın önceliğinde kurulmuştur. Dolayısıyla duyulur dünyanın birlikteliği, yoğunlaştıkça, aşamalı olarak anlaşılır dünyanın önceki bağlılığına girer, böylece takdirin "öncesi" bizim için "ile" olur ve biz de onunla "birlikte" oluruz. Aşkınlık sorununun yanı sıra, bu dünyada özgür seçim sorunu ve bunun ilahi takdirlerle tehlikeye girip girmediği sorusu vardır. 6.8.17.3 proaivresi", bilinçli tercihin mantıklı dünyayı yaratma eyleminin dışında tutulması nedeniyledir. Bir tür öngörü olarak takdir veya önceden düşünülmesi de dahil olmak üzere ön ekin başlattığı diğer kelimelerle birlikte ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca Intellect'te "önce"nin nasıl "ile" içinde özümsemişliğini de gördük. Bu şema, Plotinus'un özgür irade açıklamasıyla eşleştirilmiştir: Diyelim ki: "Şunu veya bunu seçme gücüm var" diyorsunuz? Ancak seçeceğiniz şeyler [aijrhvsei] evrensel düzene [suntevtaktai] dahildir, çünkü sizin rolünüz Tüm'de yalnızca nedensel bir ara bölüm değildir, siz olduğunuz kişi olarak sayılırsınız. (3.3.3.1-3) 312 Frederic M. Schroeder 8 Krş. Armstrong'un bizi 1.1.10'a yönlendiren notu; 2.9.2; 4.4.18; 6.4.14-15. Aynı noktaya 3.6.5'te de değinilmiştir. 9 F. M. Schroeder, "Plotinian Bilinç Felsefesinde Varlık ve Bağımlılık: Sunousia, Sunaisthêsis ve Sunesis," ANRW 2.36.1:677-99.

--- SAYFA 328 ---

“İçermek” (suntavttein) olarak tercüme edilen fiil, güneş- (“ile”) öneki ile başlatılır. Burada öncelikler ve seçimler olarak gördüklerimiz zaten evrensel bir bağlılığın içine çekilmiş durumda. Bu bağlılığın, insan kişiliğinin doğruluğunu nasıl ortadan kaldırmadığına dikkat edin. İnsan varlığı, bir mikrokozmos olduğu sürece, sadece ilahi takdirin nesnesi değil aynı zamanda öznesidir: “her birimiz anlaşılır bir evreniz” (ejsme;n e{kasto" kovsmo" nohtov", 3.4.3.22).¹⁰ Kötü adam yaptığı kötülükten sorumludur: “Çünkü o sadece yaratıldığı şey değildir, aynı zamanda başka bir özgür prensibi vardır, bu da ilahi takdirin dışında değildir veya Bütünün rasyonel ilkesi” (3.3.4.6-8). Onun hatasının, bütüne ve onun hayırsever düzenine bakmadan, kendi ve kısmi takdirini seçmesinden oluştuğu söylenebilir.¹¹ Organik Bütün'de parça, bütün tarafından korunur (e{kaston tw/' o{lw/ sw/vze-tai, 4.4.32.33). Kurtuluş bütünlükte yatar.¹² Bu eşitlik ilkesi takdire şayan bir şekilde şu şekilde ifade edilir: özlü cümle: “Kader bizi hiçbir şey yapmayacak şekilde var olmamalı” (Ouj ga;r dh; ou{tw th;n pronoiā ei\nai dei', w{ste mhde;n hJma"" ei\nai, 3.2.9.1-2). Plotinus evrenindeki hiçbir şey asla yalnızca bir araç değildir. Aynı zamanda, belirlenmiş olabilmelerine rağmen, insanların aynı zamanda evrensel takdirde belirleyici oldukları da söz konusudur: “insanlar da ilkelerdir” (ajr-cai; de; kai; a[nqrwpoi, 3.2.10.18). Bir kahin geleceğe baktığında öngördüğü şeylere yol açan nedenleri görmez, örneğin savaş ve katliam vizyonları görür, ancak İkinci Dünya Savaşı'na yol açan nedenleri göremez. “Neden”i değil “bunu” görecek. 3.3.6'da sıradan bir kişi, takdir ile onun üzerinde çalıştığı neden ve sonuçlar bütünü arasında ayrım yapamaz. İlahi takdir, maddenin şeklidir, sebep-sonuç ağıdır. Kâhin gelecekte bir kişiyi gördüğünde, o kişiyi yaratan nedenler ağını çözmez. İlahi takdirin ulaşmak için çalıştığı sonu görüyor. O, “neden”i (to; divoti) değil, “bunu” (to; o{ti) görür. İlahi takdirin sonu “neden nedeni” değil, böyleliktir. Şair ve düşünceli Angelus Silesius şöyle diyor: “Die Rose ist ohne warum; Sie blühet, weil sie blühet”¹³ (“Gülün 'neden'i yoktur: çiçek açtığı için açar”). Bu böylelik ve iyilik duygusu, Plotinus'un ilahi takdir doktrininin merkezinde yer alır.¹⁴ The Plotinus'un İlahi Takdir Felsefesi 313 10 Krş. Parma, Pronoia ve Providentia, 102; bkz. 106. 11 Bkz. Age., 135-36. 12 Bkz. Age., 67. 13 Angelus Silesius, Sämtliche Poetische Werke (ed. H.L. Held; 3 cilt; Münih: Carl Hansen, 1949), 1:209. 14 Plotinus'un kozmik düzenden ders çıkarma girişimini eleştiren V. Schubert, Pronoia und Logos, 124, bu pasajda yalnızca

--- SAYFA 329 ---

Duyulur dünyadaki insan, anlaşılır kozmosun bağlantılılığını yansıtır. Plotinus (3.2.14), Akıl'da her şeyin her şey olduğunu, bu dünyada ise “insanın” hepsi değil, bir parça ve bir birey olduğunu ileri sürer. Yine de şöyle devam ediyor: Ama eğer parça, onu daha değerli kılacak şekilde güzellik ve düzen kazansaydı, bütünden kesinlikle herhangi bir kin gelmezdi; çünkü güzellik ve düzen kazandırarak daha büyük bir değer kazandığında bütünü daha güzel hale getirir. Çünkü bütüne benzetilerek ve deyim yerindeyse böyle olmasına izin verilerek ve öyle bir yer verilerek bu hale gelir ki, insanoğlunun bölgesinde de yıldızların tanrıların göğünde parladığı gibi onda da bir şeyler parıldasın; Yüzünde ve göğsünde yıldızların parıldadığı ve açıkça görülebileceği bir yere yerleştirilmiş yıldızlardan oluşan bir ortamın olduğu, ister canlı ister Hephaestus sanatıyla yapılmış olsun, bir tanrının büyük ve güzel bir imgesine benzer bir şeyin algılanabileceği bir yer. (3.2.14.20-30) Bize Aklın birliğinin astronomik bir örneği hatırlatılıyor (5.8.4): Her biri kendi içinde her şeye sahiptir ve her şeyi diğerinde görür, öyle ki her şey her yeredir ve her biri her şeydir ve görkem sınırsızdır; çünkü her biri büyüktür, çünkü küçük olan bile büyüktür: Güneş, bütün yıldızları içerir ve her yıldız, güneş ve diğerleridir. (5.8.4.6-10). 3.2.14'te Plotinus, duyusal dünyanın Akıl'da keşfedilecek her şeyin ve her şeyin kimliğine asla ulaşamayacağını açıkça ortaya koyuyor. Ancak bazen bu tamlığa, aydınlığın Aklın bütünlüğünü tezahür ettirdiği düşünceli kişinin yıldızlı yüzünün mevcut görüntüsünde olduğu gibi yaklaşılabılır. Orada nasıl yıldızların hepsi güneş ve güneşin hepsi yıldızlarsa, bu çehre de o göksel noetik birliğe katılır. Aynı zamanda bu katılımı sağlayan insan, bireysel mükemmelliğin en üst seviyesindedir ve en insanidir. Dolayısıyla insanın mükemmelliğinin bütünlüğü, her şeyin birbirine bağlılığıyla birdir.¹⁵ 314 Frederic M. Schroeder neyin ilahi takdirden, neyin maddeden kaynaklandığını ayırma konusunda insanın acizliği. Bunda, şeylerin “nedenini” keşfetmenin aksine, “o”yu tahmin etmenin olumlu karakterini göremiyor. 15 R. Turcan, The Cults of the Roman Empire (çev. A. Nevill; Oxford ve Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), 152, bu pasajda Zeus Heliopolitanus'un bir idolüne gönderme yapıldığını görmektedir. Baalbek'in heykelinin tanrısı, “idolünün zırhı göksel bir giysiyle birleştirmesi. Giysisinin bölmeleri gezegensel tanrıların büstleri veya sembollerıyla dolu” gerçeğiyle ayırt ediliyor. (bkz. levha 18)

--- SAYFA 330 ---

4. Plotinus'un İlahi Takdiri ve Gnosis Hakkında Bazı Düşünceler Seth metinlerinde Sophia'nın inşi, duyusal kozmosu biçimlendiren bir Demiurgos'un daha fazla ortaya çıkışıyla sonuçlanır. Gnostik, yarattığı kötü dünyadan kurtuluş arayışı içinde Demiurge'nin yaratılışına direnir. 2.9.10-12'deki Gnostiklere Karşı adlı incelemesinde Plotinus, benzer görüş sunanlara saldırır. Onun gnostik Demiurgos'a yönelik saldırısı, Platoncu Demiurgos'un yapısızlaştırılmasıyla iyi bir şekilde hazırlanmıştır. Kesinlikle Plotinus, Timaeus'un Demiurge'sinin anlaşılır ve duyulur dünyalar arasında var olan taklit ilişkisini göstermeye yönelik bir araç olduğu, yani hikayenin kelimenin tam anlamıyla değil mecazi olarak yorumlanması gerektiği görüşünü benimsiyor. Dahası, ilahi yaratma, müzakereci düşüncenin bir egzersizi olarak görülmemelidir. Artık Demiurge, anlaşılır ve duyulur gerçeklik arasında aracılık eden bir arabulucudur. Plotinus'un aseity konusundaki ısrarı, Bir'in birinci, Akıl'ın ikinci, Ruh'un üçüncü ve duyusal kozmosun en son yer aldığı Tüm'ün hiyerarşik düzenine itiraz etmez. Ancak "ilk", bir diziyi başlatmak ya da bir gerçeklik düzeyi ile diğeri arasında aracılık etmek anlamında var olduğu anlamında "ilk" değildir. Hiyerarşi bir aracılık aracı olmaktan ziyade böyleliğin bir maddesidir. 16 Akıl, duyulur dünyanın içeriğidir. 17 Duyulur dünyanın ne anlama geldiğini sorarsak cevap şu olur: Akıl. Mantıklı bağlılığın onaylanması Akıl'dır. Plotinian Providence Felsefesi 315 aynı cilt). Ancak Turcan, 3.2.14'ün bir insan figürüne değil, yalnızca gökyüzüne gönderme yaptığını düşünüyor. Bir insana ya da biraz antropomorfik bir figüre gönderme yapması, Turcan'ın bu pasajın söz konusu heykele gönderme yaptığı yönündeki iddiasını güçlendirir. Plotinus'un, heykeltıraş Pheidias'ın mantıklı bir model kullanarak Zeus'u aramızda olmayı seçerse nasıl görüneceğini tasvir ettiği yönündeki görüşünü düşünebiliriz (5.8.1.38-40). 2.9.18.30-35'te gnostikleri kozmosu küçümsedikleri için kınayan Plotinus, Bütün'ün ve yıldızların ruhunu taklit etmemizi ısrarla ister. Belki de bu materyal Porphyry'nin Vit'te yazmasını etkilemiştir. Komplo. 13.5-7, "[Plotinus] konuşurken zekası gözle görülür şekilde yüzünü aydınlattı." 16 Bkz. Parma, Pronoia und Providentia, 59-60, 72. Diğer görüşe bir örnek için bkz. E. Früchtel, Weltentwurf und Logos: Zur Metaphysik Plotins (Frankfurt am Main: Klostermann, 1970), 41: "Die dritte Hypostase, die Seele, hat die Aufgabe, zwischen dem mundus Intelligibilis und dem mundus sensibilis zu vermitteln." Plotinus'ta "böyle" (toiou'ton) hem bir şeyin ne tür bir şey olduğuna hem de tözsel bir şeye gönderme yapar: "'Bu türden'i kastediyorum [to; toiu'ton] tözleriyle birlikte varlıklarının nedeni de [to; su;n aujtw'n th'/ oujsiva/ e[cein kai; th'" u]lpstavsew" th;n oujsivan], böylece gözlemci daha sonra onun her bir parçasının neden orada olduğunu, örneğin neden bir göz olduğunu ve bu belirli varlıkların ayaklarının neden bu şekilde olduğunu ve her bir şeyin her bir parçasını bir araya getiren ve birbirlerinden dolayı var eden sebebin neden olduğunu söyleyebilir" (6.8.14.20-25). Elbette toiu'ton'un burada kullanılması benim "aseity" dediğim şeyi çok güzel ifade ediyor. 17 Bkz. Parma, Pronoia ve Providentia, 42ff.

--- SAYFA 331 ---

Plotinus'a göre gnostikler, hiyerarşinin telafisi olmayan bir azalma anlamına geldiğini düşünmekle yanılıyorlar. Bunun nedeni, her aşamanın sağlamlığını koruyan gerçek hiyerarşinin doğasını yanlış anlamalarıdır. Gnostikler için “önce”, “ile”yi yok eder, onsuz “ile”nin hiçbir anlamı yoktur. İnsanın kurtuluşu, ilk ve en önemli anlamında, bir kurtarıcı figürünün aracılığına değil, kozmosta özerk ve kuralları belirleyen bir role ve bu bağlılığın, Aklın noetik birliği ve bağlantılılığına aykırı olana kadar derinleştirilmesine bağlıdır.18 Son olarak Plotinus, eğer kişi her argümandan sonra kozmosun düzenini suçlamada ısrar ederse, onun bir vatandaşı gibi hareket etmeye gerek olmadığı konusunda gnostiklere karşı ısrar eder. (politeuvesqai, 2.9.9.17).19 Porphyry'nin düzenlemesindeki Ennead'lerin son sözlerini, "yalnızlığın yalnızlığa kaçışı"nı (6.9.11.51) topluluk pahasına düşünceye dayalı bireyciliğin bir ifadesi olarak yorumlamaya fazlasıyla alışkınız. Gurtler'in gösterdiği gibi, bir topluluk duygusu Plotinus'un tüm düşüncelerini şekillendirir.20 2.9.9'da Plotinus'un gnostik ayrıcalık olarak algıladığı şeyin etik olarak reddedildiğini görmeye hakkımız olduğunu hissedebiliriz. Parça ve bütün arasındaki ilişkinin olması gerektiği gibi olduğu Akıl'da her şey dostluktur (pa'n auftw// fivlon, 3.2.1.32). Mantıklı evrende parçalar savaş halindedir ve artık sadece dostluk (filiva) yoktur. Bir kısım, maliyetinden tasarruf edilen diğer kısım ile çelişmektedir (swv/zetai, 3.2.2.1-7). Burada kurtuluşun olumsuz bir versiyonuyla karşı karşıya olduğumuzu unutmayın. Aristoteles, iyi yöneticinin yurttaş dostluğunu teşvik edeceğini, çünkü bu dostluğun anayasal maddelerden daha etkili bir biçimde adaleti sağlayacağını gözlemler.21 Dostluk Olarak 316 Frederic M. Schroeder 18 Dolayısıyla Plotinus rica duasının etkinliğini dışlar: 3.2.8.36-42. 19 Bkz. 2.9.9.19'da kozmosun polis olarak belirtilmesi. 20 G. M. Gurtler, “İnsan Bilinci ve Plotinus'ta Öznelarası Boyutu” (Doktora tezi, Fordham Üniversitesi, 1978); ve aynı şekilde, Plotinus: The Experience of Unity (New York: Peter Lang, 1988); bkz. F. Schroeder, Form and Transformation, 91-113; bkz. K. Corrigan, "'Solitary' Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius," JR 76 (1996): 28-42, "yalnız başına tek başına" formülünün ne narsistik ne de otoerotik olduğuna dair mükemmel bir tartışma için. Corrigan'ın işaret ettiği gibi (35), "yalnız olanın yalnız olana kaçışını" anlatan aynı bölümde Plotinus şöyle der: "Bu, tanrıların, tanrısal ve kutsanmış insanların yaşamıdır" (6.9.11.49-51). Bu ifade bir topluluk duygusunu akla getiriyor. 21 Bkz. Eth. güzel. 8.1.1155a22-28 ve F. M. Schroeder, "Friendship in Aristoteles and Some Peripatetic Philosophers", Greco-Roman Perceptions on Friendship (ed. John Fitzgerald; Atlanta: Scholars Press, 1997), 40. Plotinus'ta dostluğun daha ileri düzeyde araştırılması için bkz. Schroeder, Form and Transformation, 91-113. Kevin Corrigan'a, makalemin 21 Kasım 1998'de Orlando, Florida'da düzenlenen İncil Edebiyatları Derneği Yıllık Toplantısında Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk Seminerinde sunulduğu sırada yaptığı faydalı eleştiri için teşekkür etmek isterim. Bu son versiyonu hazırlarken onun sözlerinden büyük ölçüde faydalandım. Elbette kalan kusurlar tamamen benim sorumluluğumdur.

--- SAYFA 332 ---

yasayı aşar ve yerine getirir, aynı şekilde takdir ve onun dostluğu da kozmik kader yasasını aşar. Aklın bağlılığı, erdemli olanın duyulur kozmos şehrinde adaletin gerçekleşmesini aradığı modeldir. Plotinian İlahi Takdir Felsefesi 317

--- SAYFA 333 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 334 ---**

KAYNAKÇA Abramowski, L. "Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker." ZNW 74 (1983): 108-28. Aland, B., ed. *Gnosis: Hans Jonas'ın Festschrift'i*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. Armstrong, A. H. "Plotinus'ta Benlik ve Kozmostaki Kutsallığın Anlaşılması." *Yeni Platonculuğun Önemi'ndeki* 187-98. Sayfalar. R. B. Harris tarafından düzenlenmiştir. Norfolk, Va.: Uluslararası Neoplatonik Araştırmalar Derneği, 1976. ———. "Düalizm: Platonik, Gnostik ve Hristiyan." *Gnostikler ve Hristiyanlar Arasında Plotinus'un* 29-52. Sayfaları: 25 Ocak 1984'te Amsterdam Özgür Üniversitesi'nde Düzenlenen Plotinus Sempozyumunda Sunulan Makaleler. Düzenleyen: D. T. Runia. Amsterdam: VU Uitgeverij/Free University Press, 1984. Repr., *Neoplatonism and Gnosticism'in* sayfa 33-54'ü. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. *Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern* 6. Albany: SUNY Press, 1992. ———. "Gnosis ve Yunan Felsefesi." *Gnosis'teki* 87-124. Sayfalar: *Festschrift für Hans Jonas*. B. Aland tarafından düzenlenmiştir. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht, 1978. ———. *Helen ve Hristiyan Çalışmaları*. Aldershot, Hampshire, Büyük Britanya: Variorum; Brookfield, Vt: Gower, 1990. ———. "Tanrı Hakkında Çok Fazla Şey Bilmemek Üzerine." *Helenik ve Hristiyan Araştırmaları'nda Sayfa* 129-45. Aldershot, Hampshire, Büyük Britanya: Variorum; Brookfield, Vt: Gower, 1990. ———, ed. *Geç Yunan ve Erken Ortaçağ Felsefesinin Cambridge Tarihi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. ———. *Klasik Akdeniz Maneviyatı: Mısır, Yunan, Roma. Dünya Maneviyatı* 15. New York: Crossroad, 1986. ———, ed. ve trans. *Plotinus: Enneads*. İngilizce ve Yunanca. 7 cilt. LCL. Cambridge: Harvard University Press; Londra: W. Heinemann, 1966-1988.

--- SAYFA 335 ---

Athanassiadi, P. "Düşler, Teurji ve Serbest Kehanet: Iamblichus'un Tanıklığı." JRS 83 (1993): 123-29. Atkinson, M. *Ennead V.1: Üç Temel Hipotez Üzerine: Çeviriyle İlgili Bir Yorum*. Oxford ve New York: Oxford University Press, 1983. Attridge, H. W., ed. *Nag Hammadi Yazması I (Jung Yazması): Girişler, Metinler, Çeviriler, Dizinler*. 2 cilt. NHS 22-23. Leiden: Brill, 1985. Baladi, N. *La pensée de Plotin. Initiation philosophique* 92. Paris: Les Presses des Universités de France, 1970. Barry, C., et al. *Zostrien (NH VIII, 1)*. BCNHT 24. Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain-Paris: Peeters, 2000. Bechtle, G. *Platon'un "Parmenides"i Üzerine Anonim Yorum*. Berner Reihe Philosophischer Studien 22. Bern: Paul Haupt, 1999. Beierwaltes, W. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V.3. Metin, Übersetzung, Yorumlama, Erläuterungen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991. Bergmeier, R. "Quellen vorchristlicher Gnosis." *Tradition und Glaube'un* 200-20. Sayfaları. G. Jeremias ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. Beutler, R. "Plutarchos von Athens." *PW* 21:974-75. Beyschlag, K. "Zur Simon-Magus-Frage." ZTK 68 (1971): 395-426. Boese, H. *Procli Opuscula: De Providentia, Libertate, Malo*. Latin Guilelmo de Moerbeka vertente et Graeci, Isaacii Sebastocratoris'ten. Berlin: de Gruyter, 1960. Boot, P. *Over Voorzienigheid (Enneade III.2-3 [47-48])*. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1984. Bos, A.P. "Çarpışmada Dünya Görüşleri: Plotinus, Gnostikler ve Hristiyanlar." *Gnostikler ve Hristiyanlar Arasında Plotinus'un* 11-28. Sayfaları: 25 Ocak 1984'te Amsterdam Özgür Üniversitesi'nde Düzenlenen Plotinus Sempozyumunda Sunulan Makaleler. Düzenleyen: D. T. Runia. Amsterdam: VU Uitgeverij/Free University Press, 1984. Bossier, F. ve C. Steel. "Priscianus Lydus en de 'In de Anima' van Pseudo(?) -Simplicius." *Tijdschrift voor Filosofie* 34 (1972): 761-882. Bouffartigue, J. ve M. Patillon, eds. ve trans. *Porphyre: Yoksunluktan*. 3 cilt. Paris: Les Belles Lettres, 1977-1995. 320 Kaynakça

--- SAYFA 336 ---

Bradshaw, P.F., ed. Erken Doğu İnisiasyonu Üzerine Denemeler. Alcuin/GROW Liturgical Study 8: Nottingham: Grove, 1988. Bregman, J. "Synesius, the Hermetica and Gnosis." Neoplatonizm ve Gnostisizm'in 85-98. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: SUNY Press, 1992. Bréhier, É. Les Ennéades de Plotin: Metinler ve çeviriler Émile Bréhier tarafından yapılmıştır. 6 cilt. Fransa üniversiteleri koleksiyonu. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938. Brisson, L. "Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son tarzı" ANRW 2.36.2:793-860. Brisson, L., ve diğerleri. Porfir: La Vie de Plotin. Cilt 1: Ön hazırlıklar ve dizin tamamlandı. Histoire des öğretileri de l'antiquité classique 6. Paris: J. Vrin, 1982. ———. Porfir. La Vie de Plotin. Cilt 2: Giriş Etüdları, Yunanca metin ve Fransızca çeviri, yorum, tamamlayıcı notlar, bibliyografya. Histoire des öğretileri de l'antiquité classique 16. Paris: J. Vrin, 1992. Burkert, W. Greek Religion. J. Raffan'ın çevirisi. Cambridge: Harvard University Press, 1985. Burnet, J. Aristoteles'in [Nikomakhos'a özgü] Etiği. Londra: Methuen, 1900. Bussanich, J. R. The One ve Plotinus'ta Akılla ilişkisi. Leiden: Brill, 1988. Cilento, V. Plotino. Paideia antignostica: Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II, 9. Firenze: F. Le Monnier, 1971. Claude, P. Les trois stèles de Seth. BCNHT 8. Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain-Paris: Peeters, 1983. Corrigan, K. "Varlık, Akıl ve Bir Üzerine Amelius, Plotinus ve Porphyry." ANRW 2.36.2:975-93. ———. "Parmenides Üzerine Anonim Torino Yorumu ve Orta Platonculukta, Plotinusçu Çemberde ve Sethian Gnostik Metinlerde Öz ile Varoluş Arasındaki Ayrım." SBL Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk Seminerinde sunulan makale, 1995 AAR/SBL Yıllık Toplantısı, Philadelphia. El yazması. [Bkz. "Platonizm ve Gnostisizm. Parmenides Üzerine Anonim Yorum: Orta Platoncu mu, Neo-Platoncu mu?" bu ciltte.] Kaynakça 321

--- SAYFA 337 ---

———. "Ennead'lerde Öz ve Varoluş." The Cambridge Companion to Plotinus'un 103-29. Sayfaları. L. P. Gerson tarafından düzenlenmiştir. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1996. ———. "Ennead'lerde Birden Fazla Madde Nesli Var mı?" Phronesis 31.2 (1986): 167-81. ———. "Plotinus ve St. Thomas Aquinas'ta Işık ve Metafor." Thomist 57 (1993): 187-99. ———. "St. Thomas Aquinas'ta Öz ve Varoluş Teorisinin Felsefi Bir Öncüsü." Thomist 48 (1984): 219-40. ———. "Plotinus, Enneads 5, 4 (7) 2 ve İlgili Pasajlar. Anlaşılır Nesnenin Durumunun Yeni Bir Yorumu." Hermes 114.2 (1986): 195-203. ———. Plotinus'un Madde-Kötü Teorisi ve Madde Sorunu: Platon, Aristoteles ve Aphrodisiaslı İskender. Recherches de théologie ancienne et médiévale, Supplementa 3. Louvain: Peeters, 1996. ———. "Plotinus, Proclus, Nyssa'lı Gregory ve Pseudo-Dionysius'ta 'Yalnız' Mistisizm." JR 76 (1996): 28-42. Corrigan, K. ve P. O'Cleirigh. "1971'den 1986'ya Plotinian Bursu Kursu." ANRW 2.36.1:571-623. Deck, J. Nature, Contemplation ve One: Plotinus Felsefesi Üzerine Bir Araştırma. Toronto: University of Toronto Press, 1967. Desjardins, Valentinianism'de M. R. Sin. SBLDS 108. Atlanta: Scholars Press, 1990. Des Places, É. Jamblique: Les mystères d'Égypte. Paris: Les Belles Lettres, 1966. ———. Numénios: Parçalar. Koleksiyon des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1973. ———. "Les Oracles Chaldaïques." ANRW 2.17.4:2300-35. ———. Oracles Chaldaïques, eski yorum seçenekleriyle birlikte. Koleksiyon des Universités de France. Paris: Les Belle Lettres, 1971. Dieterich, A. "ABC-Denkmäler." Rheinisches Museum für Philologie 56 (1901): 77-105. Dillon, J. M. "Orta Platonik ve Gnostik Teoride Ruhun İnişi." Sayfa 357-64, Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, New Haven, 322 Kaynakça

--- SAYFA 338 ---

Connecticut, 28-31 Mart 1978. Cilt. 1: Valentinus Okulu. B. Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1980. ———. "Origen'deki Tanrı Bilgisi." Yunan-Roma Dünyasında Tanrı Bilgisi'nin 219-28. Sayfaları. Düzenleyen: R. van den Broek, T. Baarda ve J. Mansfeld. EPRO 112. Leiden: Brill, 1988. ———. Orta Platoncular, MÖ 80. MS 220'ye kadar. Londra: Duckworth; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977. Rev. ed. yeni bir sonsözle, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996. ———. "Plêrôma ve Noetic Cosmos: Karşılaştırmalı Bir Çalışma." Neoplatonizm ve Gnostisizm'in 99-110. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: SUNY Press, 1992. ———. "Plotinus ve Keldani Kahinleri." Geç Antik Çağda Platonizm'in 131-40. Sayfaları. S. Gersh ve C. Kannengeisser tarafından düzenlenmiştir. Notre Dame, Ind.: Notre Dame Üniversitesi Yayınları, 1992. ———, ed. ve trans. Iamblichus Chalcidensis: Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta'da. Çeviri ve Yorumla Düzenlendi. Philosophia Antiqua 23. Leiden: Brill, 1973. ———, çev. Alcinous: Platonizmin El Kitabı. Çeviri, Giriş ve Yorum. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993. ———, Proclus: Platon'un Parmenides Üzerine Yorum. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987. Dodds, E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley ve Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1951. ———. "Keldani Kahinlerine Yeni Işık." H. Lewy, Keldani Kahinler ve Teurji: Geç Roma İmparatorluğu'nda Mistisizm, Büyü ve Platonculuk'ta 693-701. Sayfalar. Recherches d'archéologie et de philosophe et d'histoire 13. Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 1956. M. Tardieu tarafından düzenlenen yeni baskı; Paris: Études Augustiniennes, 1978. ———. "Numenius ve Ammonius." Les Ressources de Plotin'in 3-61. Sayfaları. Entretiens sur l'antiquité classique 5. Cenevre: Fondation Hardt, 1960. ———. Kaygı Çağında Pagan ve Hristiyan. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. ———. "Platon'un Parmenidesleri ve Yeni-Platoncu 'Bir'in Kökeni." CQ 22 (1928): 129-42. Kaynakça 323

--- SAYFA 339 ---

———, ed. ve trans. Proclus: Teolojinin Unsurları. Oxford: Clarendon Press, 1963. Dornseiff, F. Das Alphabet in Mystik und Magie. 2. baskı. Berlin: Teubner, 1925. Edwards, M. J. "Porfir ve Akıllı Üçlü." JHS 110 (1990): 14-25. Elsas, C. Neuplatonische und Gnostische Weltabkehrung in der Schule Plotins. Religionschichtliche Versuche und Vorarbeiten 34. Berlin ve New York: de Gruyter, 1975. Evrard, E. "Le maître de Plutarque d'Athènes et les Origines du néoplatonisme athénien." L'Antiquité classique 29 (1960): 391-406. Ferwerda, R. Plotin Düşüncesindeki Görüntülerin ve Metaforların Anlamı. Groningen: J. B. Wolters, 1965. Festugière, A.-J. La révélation d'Hermès Trismégiste. Cilt 1: L'astrologie et les sciences occultes. Cilt 2: Le Dieu kozmik. Cilt 3: Les doktrinleri de l'âme. Cilt 4: Le Dieu inconnu et la gnose. Etüd İncilleri. Paris: J. Gabalda/Librairie Lecoffre, 1949-1954. Finamore, J. Iamblichus ve Ruhun Aracı Teorisi. Chico, Kaliforniya: Scholars Press, 1985. Finn, T. F. St. John Chrysostom'un Vaftiz Talimatlarında Vaftiz Ayini. CUA: SCA 15. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1967. Foester, W., ed. Gnosis: Gnostik Metinlerden Bir Seçki. R. McL tarafından çevrilmiştir. Wilson. 2 cilt. Oxford: Clarendon Press, 1972-1974. Frede, M. "Numenius." ANRW 2.36.2:1034-75. Früchtel, E. Weltentwurf und Logos: Zur Metaphysik Plotins. Frankfurt am Main: Klostermann, 1970. Funk, W.-P., P.-H. Poirier ve J. D. Turner. Marsanès (NH X,1). BCNHT 25. Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain-Paris: Peeters, 2000. Gaffron, H.-G. "Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente." Th.D. diss. Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1969. Gandillac, M. de. "Plotin et la Métaphysique d'Aristote." Études sur la Métaphysique d'Aristote: Actes du VIe Symposium Aristotelicum'un 247-59. Sayfaları. P. Aubenque tarafından düzenlenmiştir. Paris: J. Vrin, 1979. García Bazán, F. Plotino y la gnosis. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1981. 324 Kaynakça

--- SAYFA 340 ---

Gauthier, R.A. ve J.Y. Jolif. *L'Ethique à Nicomaque*: Giriş, çeviri ve yorum. 2. baskı. Louvain-Paris: Publications universitaires, 1970. Gero, S. "Walter Bauer ile Dicle Üzerine: Suriye-Mezopotamya Hristiyanlığında Enkratik Ortodoksluk ve Özgürlükçü Sapkınlık." *Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık'ta* 287-307. Sayfalar. C. W. Hedrick ve R. Hodgson tarafından düzenlenmiştir. Peabody, Mass: Hendrickson, 1986. Goulet-Cazé, M.-O. "L'arrière-plan scolaire de La Vie de Plotin." *Porphyre'deki* 231-327. Sayfalar: *La Vie de Plotin*. Cilt 1. L. Brisson ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. *Histoire des öğretileri de l'antiquité classique* 6. Paris: J. Vrin, 1982. Grant, R. M. "Philip'in İncili'nde Evliliğin Gizemi." *VC* 15 (1961): 129-40. Green, H. "Valentinianus Gnostisizmde Ritüel." *JRH* 12 (1982): 109-24. Gurtler, G. M. "Plotinus'ta İnsan Bilinci ve Onun Öznelerarası Boyutu." Doktora diss. Fordham Üniversitesi, 1978. ———. *Plotinus: Birlik Deneyimi*. New York: Peter Lang, 1988. Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. 6 cilt. Londra: Cambridge University Press, 1962-1981. Hadot, P. "La Different de l'être et de l'étant dans le de Hebdomadibus de Boèce." *Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung: Vorträge des II'deki* 147-53. sayfalar. *Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie*, Köln, 31. 6 Ağustos - Eylül 1961. Düzenleyen: P. Wilpert ve W. P. Eckert. Ben ortaçağ felsefesinin başlangıcı için uluslararası bir toplumum. *Miscellanea mediaevalia* 2. Berlin: de Gruyter, 1963. ———. "E, vie, pensée chez Plotin ve avant Plotin." *Les Ressources de Plotin'in* 107-41. Sayfaları. *Entretiens sur l'antiquité classique* 5. Vandoeuvres- Genève: Fondation Hardt, 1960. ———. "L'être et l'étant dans le Néoplatonisme." *RTP* 2 (1973): 101-13. ———. "Forma essendi: Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formül de Boèce." *Les études classiques* 38 (1970): 143-56. ———. "Porphyre sur le Parménide'den bir yorumun parçaları." *REG* 74 (1961): 410-438. ———. "L'harmonie des felsefeleri de Plotin et d'Aristote selon Porphyre." *Atti del Covegno internazionale sul tema Bibliyografyası'ndaki* 31-47. Sayfalar 325

--- SAYFA 341 ---

Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 Osmanlı 1970). Problemi attuali di scienza e di cultura quaderno 198. Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1974. ———. Marius Victorinus: Üçlemenin İlahiyat Özellikleri. Cilt 1, Paul Henry'nin yazdığı metin; Pierre Hadot'un giriş, çeviri ve notları. Cilt 2, Pierre Hadot'un yorumu. *SC* 68-69. Paris: Cerf, 1960. ———. "La métaphysique de Porphyre." *Porphyre'deki* sayfalar 127-57. *Entretiens sur l'antiquité classique* 12. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1965. ———. "Plotinus'un Gnostiklere Karşı İncelemesinde Ouranos, Kronos ve Zeus." *Neo-Platonizm ve Erken Hristiyan Düşüncesi'nin* 124-37. Sayfaları. H. J. Blumenthal ve R. A. Markus tarafından düzenlenmiştir. Londra: Variorum, 1981. ———. Konu: Özellik 38. VI. 7. Paris: Cerf, 1988. ———. *Porphyre ve Victorinus*. 2 cilt. Paris: Études augustiniennes, 1968. ———. "'Porphyre et Victorinus.' Sorular ve hipotezler." *Res Orientales* 9. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilization du Moyen-Orient, 1996. Haenchen, E. "Gab es eine vorchristliche Gnosis?" *ZTK* 49 (1952): 316-49. Repr., *Gott und Mensch'in* 265-98. sayfalarında: *Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965. Hancock, C. "Gnostisizm ve Neoplatonizmde Negatif Teoloji." *Neoplatonizm ve Gnostisizm'in* 167-86. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. *Neoplatonizm Üzerine Çalışmalar: Antik ve Modern* 6. Albany: SUNY Press, 1992. Harder, R. "Ein neue Schrift Plotins." *Hermes* 71 (1936): 1-10. Harder, R., R. Beutler ve W. Theiler, eds. *Plotins Schriften*. 5 cilt. Hamburg: Felix Meiner, 1959-1960. Harris, J.R., ed. ve çev., *Aristides'in Savunması*. 2. baskı. *TS* 1.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1893. Hedrick, C.W. ed., *Nag Hammadi Codices XI, XII ve XIII*. *NHS* 28. Leiden: Brill, 1990. Heinemann, F. *Plotin: Forschungen über die storynische Frage Plotinsentwicklung und sein System*. Leipzig: F. Meiner, 1921. Henry, P. *Études graphiniennes*. Cilt 1: Çizim metninin durumu. Paris: Desclée de Brouwer; Brüksel: L'Édition Universelle, 1938. 326 Kaynakça

--- SAYFA 342 ---

———. Etudes planiniennes. Cilt 2: Les manuscrits des Ennéades. Paris: Desclée de Brouwer; Brüksel: l'Edition Universelle, 1941; 2. baskı. 1948. Henry, P. ve H.-R. Schwyzer, der. Plotini Operası. 3 cilt. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon Press, 1964–1982. Horn, C. "Der Platonische Parmenides und die Möglichkeit seiner prinzipientheoretischen Interpretation." Antike und Abendland 41 (1995): 95–114. Horst, P. W. van der ve J. Mansfeld. Düalizme karşı İskenderiyeli bir Platoncu. Leiden: Brill, 1974. Igal, J. "Aristoteles y la evrimi de la antropología de Plotino." Pensamiento 35 (1979): 315–16. ———. "Plotinus'ta Gnostikler ve 'Antik Felsefe'." Neo-Platonizm ve Erken Hristiyan Düşüncesi'nin 138–52. Sayfaları: A. H. Armstrong Onuruna Yazılar. H. J. Blumenthal ve R. A. Markus tarafından düzenlenmiştir. Londra: Variorum, 1981. Janus, C., ed., Musici Scriptores Graeci. Leipzig: Teubner, 1895. Repr., Hildesheim: Olms, 1962. Jervell, J. Imago Dei: Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis ve in den paulinischen Briefen. FRLANT NS 58. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. Joachim, H. H. Nikomakhos'a Etik: Bir Yorum. D. A. Rees tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Clarendon Press, 1951. Jonas, H. Gnosis ve spatantiker Geist. Cilt 1: Mitolojik Gnosis'i öldürün. 3 boyutlu baskı. FRLANT NS 33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934. Repr., 1966. ———. Gnostik Din. 2. baskı. Boston: Beacon, 1963. Kahn, C. H. "Kopula ve Varoluş Terminolojisi Üzerine." Sayfa 151–58, İslam Felsefesi ve Klasik Gelenek: Arkadaşları ve Öğrencileri Tarafından Richard Walzer'ın Yetmişinci Doğum Günü'nde Sunulan Denemeler. Düzenleyen: S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1972. Kenney, J.P. "Negatif Teolojinin Kritik Değeri." HTR 86 (1993): 439–53. ———. "Klasik Akdeniz Maneviyatında Tek Tanrılı ve Çok Tanrılı Unsurlar." Klasik Akdeniz Maneviyatında Sayfa 269–92. A. H. Armstrong tarafından düzenlenmiştir. New York: Kavşak, 1986. ———. Mistik Tektanrıcılık: Antik Platonik Teoloji Üzerine Bir Araştırma. Hannover ve Londra: Brown University Press, 1991. Kaynakça 327

--- SAYFA 343 ---

———. "Ennead'lerde Tasavvuf ve Tefekkür." American Catholic Philosophical Quarterly 71 (1997): 315–37. ———. "Üçlü Risalenin Platonizmi (NHC I,5)." Neoplatonizm ve Gnostisizm'in 187–206. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Eski ve Modern 6. Albany: SUNY Press, 1992. King, K. Metin, Çeviri ve NHC XI,3 Allogenes'e Notlarla Bilinmeyen Tanrının Vahiyi. Santa Rosa, Kaliforniya: Polebridge, 1995. Klibansky R. ve C. Labowsky, eds. Corpus Platonicum Medii Aevi: Platon Latinus. Cilt 3. Londra: Warburg Enstitüsü, 1953. Klijn, A.F.J. "Bir Erken Hristiyan Vaftiz Ayini." Charis kai Sophia'daki 216–28. Sayfalar: Festchrift Karl Rengstorf. U. Luck tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill, 1964. Krämer, H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus Zwischen Platon und Plotin. 2. baskı. Amsterdam: B. R. Grüner, 1967. Kroll, W. "Ein neuplatonischer Parmenides-kommentar in einem Turiner Palimpsest." Rheinisches Museum für Philosophie 48 (1892): 599–627. Lampe, G. W. H. Bir Patristik Yunan Sözlüğü. Oxford: Oxford University Press, 1961. Layton, B. Gnostik Kutsal Yazılar. New York: Doubleday, 1987. ———, ed. Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale, New Haven, Connecticut'taki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, 28–31 Mart 1978. Cilt. 1: Valentinus Okulu. Cilt 2: Sethian Gnostisizmi. SHR 41. Leiden: Brill, 1980–1981. Lear, J. Aristoteles: Anlama Arzusu. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Lewy, H. Keldani Kehanetler ve Teurji: Geç Roma İmparatorluğu'nda Mistisizm, Büyü ve Platonculuk. Recherches d'archéologie et de philosophe et d'histoire 13. Kahire, 1956. Yeni baskı, M. Tardieu tarafından düzenlenmiştir. Paris: Études augustinienes, 1978. Lilla, S.R.C. İskenderiyeli Clement: Hristiyan Platonizmi ve Gnostisizm Üzerine Bir Araştırma. Londra: Oxford University Press, 1971. Linguisti, A. "Platonis «Parmenidem»deki Yorum." Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini'deki 63–202. Sayfalar. Bölüm 3: Yorumlar. Firenze: L. S. Olschki, 1995. 328 Kaynakça

--- SAYFA 344 ---

———. "Giamblico, Proclo, e Damascio Sul Principio Anteriore All'Uno." *Elenchos* 9 (1988): 95-106. Lloyd, A. C. *Neoplatonizmin Anatomisi*. Oxford: Oxford University Press, 1990. ———. "Düşüncenin ve Varoluşun Doğuşu Üzerine Plotinus." *Antik Felsefede Oxford Çalışmaları'nda Sayfa 155-86*. Julia Annas'ın Düzenlediği. Oxford: Clarendon Press, 1987. Lowry, J. N. P. *Kozmosun Sistematik Temeli Olarak Proclus' STOICHEIÔSIS THEOLOGIKÊ'nin Mantıksal İlkeleri*. Amsterdam: Rodopi, 1980. Majercik, R. *Keldani Kahinler: Metin, Çeviri ve Şerh. Yunan ve Roma Dini Çalışmaları 5*. Leiden: Brill, 1989. ———. "Gnostisizm ve Neoplatonizmde Varlık-Hayat-Akıl Üçlüsü." *CQ* 42 (1992): 475-88. Mansfeld, J. "Uyumlu Alternatifler: Orta Platoncu Teoloji ve Xenophanes Anlayışı." *Yunan-Romen Dünyasında Tanrı Bilgisi'nin* 92-117. Sayfaları. Düzenleyen: R. van den Broek, T. Baarda ve J. Mansfeld. *EPRO* 112. Leiden: Brill, 1988. Markus, R.A. ve H.J. Blumenthal, eds. *Neoplatonizm ve Erken Hristiyan Düşüncesi: A. H. Armstrong Onuruna Yazılar*. Londra: Variorum, 1981. Massagli, M. "Amelio Neoplatonico e la Metafisica del Nous." *Rivista di filosofia neo-scolastica* 74 (1982): 225-43. Matter, P. P. *Zum Einfluss des Platonischen "Timaeus" auf das Denken Plotins*. Winterthur: Keller, 1964. Meeks, W. "Androjen İmajı: İlk Hristiyanlıkta Bir Sembolün Bazı Kullanımları." *HR* 13 (1974): 165-211. Meijer, P. A. *Plotinus İyi veya Bir (Ennead VI, 9): Analitik Bir Yorum*. Amsterdam klasik monografileri 1. Amsterdam: J. C. Gieben, 1992. Merlan, P. *Monopsychism Mistisizm Metabiling*. Lahey: Martinus Nijhoff, 1963. Miller, J. *Bilgeliliğin Ölçüleri: Klasik ve Hristiyan Antik Çağda Kozmik Dans*. Toronto: University of Toronto Press, 1986. Miller, P.C. "Saçmalığa Övgü." *Klasik Akdeniz Maneviyatı'nın* 481-505. Sayfaları: Mısır, Yunan, Roma. A. H. Armstrong tarafından düzenlenmiştir. New York: Crossroad, 1986. Kaynakça 329

--- SAYFA 345 ---

Müller, K. "Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis." *Nachrichten von der Königlichen'deki sayfalar 179-242: Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Filologisch-historische Klasse*. Göttingen: Dieterichschen Buchhandlung, 1920. Nussbaum, M. *Aristoteles'in De Motu Animalium'u*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1978. O'Brien, D. "Plotinus ve Maddenin Oluşumu Üzerine Gnostikler." *Neoplatonizm ve Erken Hristiyan Düşüncesi'nin* 108-23. Sayfaları: A. H. Armstrong Onuruna Yazılar. H. J. Blumenthal ve R. A. Markus tarafından düzenlenmiştir. Londra: Variorum, 1981. ———. "Plotinus'un Kötülük Üzerine: Plotinus'un İnsan Kötülüğü Kavramında Madde ve Ruh Üzerine Bir İnceleme." *Sayfa 114-46, Le Néoplatonisme: Colloque enternasyonal sur le néoplatonisme, Royaumont, 9-13 juin 1969*. Paris: Éditions du CNRS, sciences humaines, 1971. ———. *Plotinus Maddenin Kökeni Üzerine. Enneadların Yorumlanması Üzerine Bir Alistırma*. Napoli: Bibliopolis, 1991. ———. *Théodicée plotinienne, theodicée gnostique*. Leiden: Brill, 1993. O'Brien, E. *The Essential Plotinus*. New York: Mentor Books, 1964. O'Meara, D. J. "Gnostisizm ve Plotinus'ta Dünyanın Oluşumu." *Sayfa 364-78, Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale, New Haven, Connecticut'taki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, 28-31 Mart 1978*. Cilt. 1: Valentinus Okulu. B. Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1980. ———. *Plotinus: Ennead'lere Giriş*. Oxford: Clarendon Press, 1993. ———, ed. *Yeni-Platonculuk ve Hristiyan Düşüncesi*. Albany: SUNY Press, 1982. Parma, C. *Pronoia und Providentia: Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*. Leiden: Brill, 1971. Parrott, D. M. "Eugnostos ve 'Tüm Filozoflar.'" *Sayfa 153-67, Religion im Erbe Ägyptens: Beiträge zur spätantiken Religions-geschichte zur Ehren von Alexander Böhlig*. Manfred Görg tarafından düzenlenmiştir. Mısır ve Altes Ahit 14. Wiesbaden: Otto Haarrassowitz, 1988. Pearson, B. A. "Gnostik Edebiyatta Norea Figürü." *Sayfa 143-52, Uluslararası Gnostisizm Toplantısı Bildirileri, Stockholm, 20-25 Ağustos 1973*. Düzenleyen: G. Widengren. Kungl. Önemli tarih ve antik akademilerin yönetimi. *Filologisk-filosofiska serien* 17. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1977. 330 Kaynakça

--- SAYFA 346 ---

Kaynakça 331 ——. "Gnostisizm ve Platonizm: Marsanlara Özel Referansla (NHC 10,1)." HTR 77 (1984): 55-73. Temsilci "Platonizm Olarak Gnostisizm" olarak. Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı'ndaki 52-83. Sayfalar. SAC 5. Minneapolis: Kale, 1990. ——. Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı. SAC 5. Minneapolis: Kale, 1990. ——. Marsanlara (NHC X) "Giriş". Nag Hammadi Kodeksleri IX ve X'taki 229-50. Sayfalar. Düzenleyen: B. A. Pearson. NHS 15. Leiden: Brill, 1981. ——. "Gnostisizmde Teurjik Eğilimler ve Iamblichus'un Teurji Anlayışı." Neoplatonizm ve Gnostisizm'in 253-76. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: SUNY Press, 1992. ——. "Tractate Marsanes (NHC X) ve Platonik Gelenek." Gnosis'teki 373-84. Sayfalar: Festschrift für Hans Jonas. B. Aland tarafından düzenlenmiştir. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. ——, ed. Nag Hammadi Kodeksi VII. Nag Hammadi ve Maniheizm Çalışmalar 30. Leiden: Brill, 1996. ——. Nag Hammadi Codices IX ve X. NHS 15. Leiden: Brill, 1981. Pépin, J. "Elements pour une histoire de la Relations entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme." Revue de philosophie 146 (1956): 39-64. ——. "Plotin et les mitler." Rivista di filosofia e di lettere 53 (1955): 5-27. Perkins, P. "Gnostik Kozmosta Güzellik, Sayı ve Düzen Kaybı." Neoplatonizm ve Gnostisizm'in 277-96. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: SUNY Press. Peters, F. E. Yunan Felsefi Terimleri. New York: New York University Press, 1967. Peterson, E. "Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli." Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen'deki sayfalar 194-96. Roma: Freiburg; Viyana: Herder, 1959. Peyron, B. "Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia." Rivista di filologia e di istruzione classica 1 (1873): 53-71. Poduval, R. Kathakil ve El Pozlarının Diyagramı. Trivandrum: Arkeoloji Bölümü, Travancore Eyaleti, 1930.

--- SAYFA 347 ---

Priscianus Lydus [Ps. Simplicius]. Aristotelis'in anima yorum kitaplarında. Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria'daki 1-329. sayfalar. M. Hayduck tarafından düzenlenmiştir. Aristotelem Graeca'daki yorumlar 11. Berlin: Reimer, 1882. Puech, H.-C. "Plotin et les gnostiques." Les Ressources de Plotin'deki sayfalar 161-74 (tartışma, 175-90). Entretiens sur l'antiquité 5. Vandoeuvres- Genève: Fondation Hardt, 1960. Rist, J. M. "Monism: Plotinus and Some Predecessors." HSCP 69 (1965): 329-44. Robinson, J. M. "Mark'ın (ve John'un) Gattung'u Üzerine." İsa ve İnsanın Umudu: Pittsburgh İlahiyat Semineri'ndeki İnciller Üzerine 175. Yıldönümü Festivali. Perspektif 11.2 (1970): 99-129. ——. "Seth'in Üç Steli ve Plotinus'un Gnostikleri." Uluslararası Gnostisizm Toplantısı Tutanakları'nın 132-42. Sayfaları, Stockholm, 20-25 Ağustos 1973. Düzenleyen: G. Widengren. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Filologisk-filosofiska serien 17. Stockholm: Almqvist & Wiksell; Leiden: Brill, 1977. Robinson, J.M. ve R. Smith, eds. İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi. 3 boyutlu rev. ed. Leiden: Brill; San Francisco: Harper & Row, 1988. Rudolph, K. Gnosis: Gnostisizmin Doğası ve Tarihi. R. McL tarafından çevrilmiştir. Wilson. San Francisco: Harper & Row, 1983. ——. Öl Mandaer. Cilt 2: Der Kult. FRLANT NS 57. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. Runia, D.T., ed. Gnostikler ve Hristiyanlar Arasında Plotinus: 25 Ocak 1984'te Amsterdam'daki Free University'de Düzenlenen Plotinus Sempozyumunda Sunulan Makaleler. Amsterdam: VU Uitgeverij/Free University Press, 1984. Rutten, C. Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin. Paris: Les Belles Lettres, 1961. Saffrey, H.D. ve L.G. Westerink, eds. Proclus: Théologie platonicienne. 6 cilt. Fransa üniversiteleri koleksiyonu. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997. Schenke, H.-M. "Das Evangelium nach Philippus." TLZ 84 (1959): 1-26. ——. "Gnostik Sethianizmin Olgusu ve Önemi." Sayfa 588-616, Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, New Haven, 332 Kaynakça

--- SAYFA 348 ---

Kaynakça 333 Connecticut, 28-31 Mart 1978. Cilt. 2: Sethian Gnostisizmi. B. Layton tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: Brill, 1980. Schenke, H.-M. ve J. Leipoldt. "Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi." TF 20 (1960): 35-38. Schmidt, C. Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum. TUGAL 20. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901. Schoedel, W. R. "'Topolojik' Teoloji ve Gnostisizmdeki Bazı Monistik Eğilimler." Sayfa 88-108, Alexander Böhlig Onuruna Nag Hammadi Metinleri Üzerine Denemeler. M. Krause tarafından düzenlenmiştir. NHS, 3. Leiden: Brill, 1972. Schroeder, F.M. "Ammonius Saccas." ANRW 2.36.1:493-526. ———. "Plotinus'ta Dönüşüm ve Bilinç. Enneads 5, 1 (10) 7." Hermes 114 (1986): 186-95. ———. Biçim ve Dönüşüm: Plotinus Felsefesi Üzerine Bir İnceleme. Montreal: McGill-Queen's, 1992. ———. "Aristoteles'te Dostluk ve Bazı Peripatetik Filozoflar." Dostluk Üzerine Greko-Romen Algıları'nın 35-57. Sayfaları. J. Fitzgerald tarafından düzenlenmiştir. Atlanta: Scholars Press, 1997. ———. "Plotinian Bilinç Felsefesinde Varlık ve Bağımlılık: Sunousia, Sunaisthêsis ve Sunesis." ANRW 2.36.1:677-99. ———. W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit'in incelemesi. Plotins Enneade V.3. Metin, Übersetzung, Yorumlama, Erläuterungen. Antik Felsefe 14 (1994): 469-75. Schubert, V. Pronoia und Logos: Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin. Münih: Anton Pustet, 1968. Schwyzer, H.-R. "Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie." Zetesis'teki 266-80. Sayfalar: Üniversitenin bir parçası olan albüm, Prof. Dr. E. de Strycker'in 65e verjaardag ile birlikte gelmesiyle ortaya çıktı. Anvers: De Nederlandsche Boekhandel, 1973. Segelberg, E. "Nag Hammadi'nin Kıpti-Gnostik Metinlerine Göre Vaftiz Ayini." Studia Patristica'daki 117-28. Sayfalar. V. F. L. Cross tarafından düzenlenmiştir. TU 80. Berlin: Akademie, 1962. ———. "Philip'e Göre Kıpti-Gnostik İncil ve Sakramental Sistemi." Numen 7 (1960): 189-200. ———. "Filipus'un İncili ve Yeni Ahit." Yeni Ahit ve Gnosis'in 204-12. Sayfaları: Robert McL Onuruna Yazılar.

--- SAYFA 349 ---

Wilson. A. H. B. Logan ve A. J. M. Wedderburn tarafından düzenlenmiştir. Edinburgh: T&T Clark, 1983. ———. Masbuta: Mandaean Vaftiz Ritüeli Üzerine Çalışmalar. Uppsala: Almqvist ve Wiksells, 1958. ———. "Gnostikler Arasında Dua mı? Bazı Nag Hammadi Belgelerinin Kanıtı." Gnosis ve Gnostisizm'in 55-69. Sayfaları: Yedinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında Okunan Makaleler (Oxford, 8-13 Eylül 1975). M. Krause tarafından düzenlenmiştir. NHS 7. Leiden: Brill, 1977. Sevrin, J.-M. Le dossier baptismal Séthien: Études sur la sacramentaire gnostique. BCNHE 2. Québec: Presses de l'Université Laval, 1986. ———. "Les noces Spirituelles dans l'Evangile selon Philippe." Muséon 87 (1974): 143-93. ———. "Pratique et öğretisi des sacrements dans l'Evangile selon Philippe." Th.D. diss. Louvain Katolik Üniversitesi, 1972. Shaw, G. Theurgy ve Ruh: Iamblichus'un Neoplatonizmi. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995. Sieber, J. H. "Nag Hammadi'den Tractate Zostrianos'a Giriş." 15 Kasım (1973): 233-40. ———. Zostrianos'a "Giriş" (NHC VIII,1). Nag Hammadi Kodeksi VIII'de. J. H. Sieber tarafından düzenlenmiştir. NHS 31. Leiden: Brill, 1991. ———, ed. Nag Hammadi Yazması VIII. NHS 31. Leiden: Brill, 1991. Silesius, A. Sämtliche Poetische Werke. H. L. Held tarafından düzenlenmiştir. 3 cilt. Münih: Carl Hansen, 1949. Simon, J. Histoire d l'école d'Alexandrie. 2 cilt. Paris: Joubert, 1843-1845. Sinig, Th. G. "Plotinus ve Augustine'in İlk Eserlerinde Gnostik Etkiler." Gnostikler ve Hristiyanlar Arasında Plotinus'un 73-97. Sayfaları: 25 Ocak 1984'te Amsterdam Özgür Üniversitesi'nde Düzenlenen Plotinus Sempozyumunda Sunulan Makaleler. Düzenleyen: D. T. Runia. Amsterdam: VU Uitgeverij/Free University Press, 1984. Smith, A. "1913'ten beri Porfir Çalışmaları." ANRW 2.36.2:717-73. ———. Porphyrii philosophi fragmenta. Leipzig: Teubner, 1993. ———. Porfir'in Yeni Platoncu Gelenekteki Yeri: Plotiniyen Sonrası Yeni Platonculuk Üzerine Bir Araştırma. Lahey: M. Nijhoff, 1974. Smith, J. Z. "Utanç Giysileri." HR 5 (1965): 217-38. 334 Kaynakça

--- SAYFA 350 ---

———. Harita Bölge Değildir: Dinler Tarihi Çalışmaları. SJLA 23. Leiden: Brill, 1978. Solmsen, F. "Aristoteles'in Madde Sözü." Didascalie'deki 393-408. Sayfalar: Vatikan Kütüphanesi Valisi A. M. Albareda Onuruna Çalışmalar. S. Prete tarafından düzenlenmiştir. New York: B. M. Rosenthal, 1961. Spöerri, W. Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Schweitzerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9. Basel: F. Reinhardt, 1959. Stead, G. C. "The Valentinianus Efsanesi Sophia." JTS NS 20 (1969): 75-104. Steel, C. Değişen Benlik: Geç Neoplatonizmde Ruh Üzerine Bir Araştırma: Iamblichus, Damascius ve Priscianus. Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 40.85. Brüksel: Palais der Academien, 1978. Stewart, J. A. Nikomakhos'a Etik Üzerine Notlar. New York: Arno, 1973. Repr. 1892 baskısı, Oxford: Clarendon Press. Strange, S. "Plotinus'un 'Varlığın Türleri Üzerine' İncelemesi." Ph.D. diss. Austin'deki Texas Üniversitesi, 1981. Sumney, J. L. "Eugnostos'un Mektubu ve Gnostisizmin Kökenleri." 31 Kasım (1989): 172-81. Szlezák, T. Platon ve Aristoteles in der Nuslehe Plotins. Basel: Schwabe, 1979. ———. "Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons 'Parmenides.'" En kai Plêthos: Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag'daki sayfalar 339-73. L. Hagemann tarafından düzenlenmiştir. Würzburg: Echter, 1993. Taormina, D.P. Plutarco di Atene. l'Uno, l'anima, le forme: saggio intro- duttivo, fonti, traduzione ve commento. Katanya: Università di Catania; Roma: L'Erma di Bretschneider. Centro di studi sull'antico Cristianesimo, Università di Catania, 1989. Tardieu, M. Écrits gnostiques: Codex de Berlin. Kaynaklar Gnostiques et Manichéennes 1. Paris: Cerf, 1984. ———. "Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les Ressources de Marius Victorinus." Res Orientales'deki 7-114. Sayfalar 9. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1996. ———. "Les trois stèles Seth." RSPT 57 (1973): 545-75. Kaynakça 335

--- SAYFA 351 ---

Thedinga, F. "Plotin oder Numenius." Hermes 54 (1919): 249-78. Thomassen, E. "Gnostisizmde Felsefi Boyut: Valentinianus Sistemi." Sanat ve Bilimde Anlama ve Tarih bölümündeki 69-79. Sayfalar. R. Skarsten ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Acta Humaniora Universitatis Bergensis 1. Oslo: Solum, 1991. Thomassen, E. ve L. Painchaud. Le Traité Tripartite (NH I,5). BCNHT 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1989. Thomson, J. A. K. Aristoteles'in Etiği. New York: Penguin, 1955. Trakatellis, D. Eugnostos'un Aşkın Tanrısı. C. Sarelis tarafından çevrilmiştir. Brookline, Mass.: Holy Cross Ortodoks Press, 1991. Trautmann, C. "Organization communautaire et pratiques rituelles." Histoire et archéologie 70 (1983): 44-51. Tripp, D. H. "Filipus İncili'nin 'Ayinsel Sistemi'." Sayfa 251-60, cilt. Üç Bölüm halinde Studia Patristica XVII'nin 1'i. E. A. Livingstone tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Pergamon, 1982. Trouillard, J. La purification graphinienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. Turcan, R. Roma İmparatorluğu'nun Kültürleri. A. Nevill'in çevirisi. Oxford ve Cambridge, Mass: Blackwell, 1996. Turner, J. D. "Allogenes: Coptic Text, English Translation, and Notes." Nag Hammadi Kodeksleri XI, XI, XIII'deki 192-267. Sayfalar. C. W. Hedrick tarafından düzenlenmiştir. NHS 18. Leiden: Brill, 1990. ———. "Aydınlanmaya Giden Gnostik Üç Katlı Yol." 22 Kasım (1980): 324-51. ———. "Gnostisizm ve Platonculuk: Nag Hammadi'den Platonlaştırıcı Sethi Metinlerin Daha Sonraki Platonik Edebiyatla İlişkisi." Neoplatonizm ve Gnostisizm'in 425-59. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: SUNY Press, 1992. ———. Trimorfik Protennoyaya Giriş (XIII,1). İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi'nin 511-13. Sayfaları. J. M. Robinson ve R. Smith tarafından düzenlenmiştir. 3 boyutlu rev. ed. Leiden: Brill; San Francisco: Harper & Row, 1988. ———. "Gnostisizmde Ritüel." Sayfa 136-81, SBL Seminer Makaleleri, 1994. SBLSP 33. Atlanta: Scholars Press, 1994. [Bu ciltte gözden geçirilmiş versiyon.] 336 Kaynakça

--- SAYFA 352 ---

Kaynakça 337 ——. "Sethian Gnostisizmi: Bir Edebiyat Tarihi." Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık'ta 55-86. Sayfalar. C. W. Hedrick ve R. Hodgson tarafından düzenlenmiştir. Peabody, Mass: Hendrickson, 1986. ——. "Nag Hammadi'den Sethian Gnostik Anlaşmalarının Tipolojileri." Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur sınıflandırmasının 169-217. sayfaları: Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 22 Septembre, 1992. Düzenleyen: L. Painchaud ve A. Pasquier. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters, 1995. Turner, V. W. "Arada ve Arada: Geçiş Ayinlerinde Sınır Dönemi." Semboller Ormanında: Ndembu Ritüelinin Yönleri. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967. Unnik, W.C. van. "Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften." TZ 17 (1961): 166-74. Vacherot, E. Histoire eleştirisi de l'école d'Alexandrie. 3 cilt. Paris: Lagrange, 1846-1851. Repr., Amsterdam: Adolf M. Hakkerty, 1965. Van den Broek, R. "Eugnostos ve Aristides on the İnaniılmaz Tanrı." Yunan-Romen Dünyasında Tanrı Bilgisi'nin 202-18. Sayfaları. Düzenleyen: R. Van den Broek, T. Baarda ve J. Mansfeld. EPRO 112. Leiden: Brill, 1988. ——. Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı üzerine çalışmalar. NHMS 39. Leiden: Brill, 1996. Van den Broek, R., T. Baarda ve J. Mansfeld, eds. Greko-Romen Dünyasında Tanrı Bilgisi. EPRO 112. Leiden: Brill, 1988. Van Winden, J. C. M. Calcidius on Matter: Doktrini ve Kaynakları. Philosophia Antiqua 9. Leiden: Brill, 1959. Vigne, D. "Enquête sur Basilide." Recherches ve Tradition'ın 285-313. Sayfaları: Mélanges patristiques, Toulouse Katolik Enstitüsü Fakültesinde onursal profesör olan Henri Crouzel, S.J. tarafından sunulmaktadır. A. Dupleix tarafından düzenlenmiştir. ThH 88. Paris: Beauchesne, 1992. Wachsmuth, C. ve O. Hense, eds. Stobaeus Antolojisi. Berlin: Weidmanns, 1884-1912. Repr., 1958. Waldstein, M. Yuhanna'nın Apocryphon'u: Helenistik Yahudilik Akımında Meraklı Bir Girdap. Taslak versiyonu. Wallis, R. T. Neoplatonizm. Londra: Duckworth, 1972. Wallis, R. T. "Bilmemenin Manevi Önemi." Klasik Akdeniz Maneviyatı'nın 460-80. Sayfaları: Mısır, Yunan, Roma. A. H. Armstrong tarafından düzenlenmiştir. Dünya Maneviyatı 15. New York: Crossroad, 1986.

--- SAYFA 353 ---

Wallis, R.T. ve J. Bregman, eds. Neoplatonizm ve Gnostisizm. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: SUNY Press, 1992. Westerink, L. G. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo I. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1976. Whitaker, E. C. Documents of the Baptismal Liturgy. Londra: SPCK, 1970. Whittaker, J. ve P. Louis, eds. ve trans. Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1990. Williams, M. A. "Geç Antik Çağda Negatif Teolojiler ve Demiurjik Mitler." Sayfa 20-46, SBL Seminer Makaleleri, 1997. SBLSP 36. Atlanta: Scholars Press, 1994. [Bu ciltte yeniden basılmıştır.] ——. "Gnostisizmi" Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Ortadan Kaldırmaya Yönelik Bir Argüman. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996. Wilson, R. McL. Philip İncili: Giriş ve Yorumla birlikte Kıpti metninden çevrilmiştir. New York: Harper & Row, 1962. Wire, A. Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII ve XIII'deki Allojenlere "Giriş". C. W. Hedrick tarafından düzenlenmiştir. NHS 28; Leiden: Brill, 1990. Wolfson, E.R., Parlayan Bir Spekulum sayesinde: Ortaçağ Yahudi Tasavvufunda Vizyon ve Hayal Gücü. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994. Wundt, M. "Platons Parmenides." Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 25 (1935): 24-26. Wurm, K. Substanz und Qualität: Ein Beitrage zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 ve 3. Quellen und Studien zur Philosophie 5. Berlin ve New York: de Gruyter, 1973. Ysebaert, J. Yunan Baptismal Terminolojisi: Kökenleri ve Erken Gelişimi. Graecitas Christianorum Primeva 1. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1962. Zandee, J. Plotinus'un ve Bazı Gnostik Yazıların Terminolojisi, Temelde Jung Kodeksinin Dördüncü İncelemesi. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 11. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Insituut in het Nabije Oosten, 1961. Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Cilt 3, ii(5). E. Wellmann tarafından revize edilmiştir. Leipzig: O. R. Reisland, 1923. Zintzen, C. Damascius, Vitae Isidori Reliquiae. Bibliotheca Graeca et Latina suppletoria 1. Hildesheim: G. Olms, 1967. 338 Kaynakça