

McBride D.R. - The Egyptian Foundations of Gnostic Thought

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (314 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 ---

GNOSTİK DÜŞÜNCÜNÜN MISIR TEMELLERİ Daniel Richard McBride Toronto Üniversitesi Din Çalışmaları Merkezi Lisansüstü Bölümü Felsefe Doktoru Derecesi gerekliliklerine uygun olarak sunulan bir tez © Telif hakkı Daniel Richard McBride'a aittir (1994)

--- SAYFA 2 ---

ii KISALTMALAR AJSL Amerikan Semitik Dilleri Dergisi BD Ölüler Kitabı BES New York Mısır Bilimi Semineri Bülteni BIFAO Doğu Arkeoloji Enstitüsü Bülteni BSFE Française d'Égyptologie Topluluğu Bülteni CdE Chronique d'Égypte CR Hristiyan Din CT Coffin Texts Ench. Enchoria EV Evangelium Veritatis FENHC Nag Hammadi Yazmalarının Faks Baskısı GM Göttinger Miszellen HTR Harvard Teolojik Revue JARCE Amerikan Araştırma Merkezi Dergisi Mısır JEA Mısır Arkeolojisi Dergisi JNES Yakın Doğu Araştırmaları Dergisi JRS Roma Araştırmaları Dergisi JSSEA Mısır Eski Eserleri Araştırma Derneği Dergisi JTS İlahiyat Araştırmaları Dergisi Keph. Kephalaia MB Münchener Beiträge MDÄIK Almanya'daki Mısır Enstitüleri MH Manichäische Handschriften MIFAO Doğu Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nün Anıları NHC Nag Hammadi Kodeksi NHS Nag Hammadi Çalışmaları NT Novum Testamentum NTS Yeni Ahit Çalışmaları OMRO Oudheidkundige Meddelingen, Rijksmuseum van Oudheden ve Leiden Or. Orientalia PB Papirüs Berolinensis 8502 PDM Papirüs Demoticae Magicae PGM Papirüs Graecae Magicae PT Piramit Metinleri RdÉ Revue d'Égyptologie RT Recueils ve Travaux

--- SAYFA 3 ---

iii VC Vigiliae Christianae ZÄS Zeitschrift für ägyptische Sprache ZDMG Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

--- SAYFA 4 ---

4 Bunlar Basileides'in Mısır bilgeliği eğitimi sırasında anlattığı mitlerdir ve onlardan böyle bir bilgelik öğrenerek bu tür meyveler verir. Hippolytus, Reddetme 7.27

--- SAYFA 5 ---

5 Bölüm I - Yorumlama Sorunları Birinci Bölüm Giriş ve Hermeneutik Prospektüs İskenderiye'de, bir merdivenle çevrelenen, şehrin merkezinde yükselen yapay bir dağ olan Panium'da olduğunu düşünüyor. Önünde Mareotis Gölü, sağında deniz, solunda açık arazi uzanıyor - ve gözlerinin hemen altında, kuzeyden güneye ve doğudan batıya uzanan, tüm uzunlukları boyunca korint başlıkları açısından zengin bir dizi revak sergileyen iki kesişen yolla kesilmiş düz çatılar karmaşası uzanıyor. Bu çift sütunlu yapının üzerinde yer alan evlerin pencereleri renkli camlarla donatılmıştır. Bunlardan birkaçının dış tarafı, dışarıdaki havanın içeri girmesi için devasa ahşap kafeslerle donatılmıştır. Mimari açıdan oldukça çeşitli anıtlar birbirine yakın bir yerde toplanmıştır. Mısır direkleri Yunan tapınaklarının üzerinde beliriyor. Dikilitaşlar, kırmızı tuğlalı mazgallar arasında mızrak gibi ortaya çıkıyor. Karelerin ortasında bir Hermes'in veya köpek başlı bir Anubis'in sivri kulakları görünüyor. Antonius avlulardaki mozaikleri ve tavandaki kirşlerden sarkan halıları görebiliyor. Daha sonra eski güzel Didymus'un yanında çalışmaya karar verdim. Kör olmasına rağmen hiç kimse onun Kutsal Yazılar hakkındaki bilgisinde ustalaşamazdı. Ders bitince koluma yaslanmamı isterdi. Onu Panium'dan Pharos'un ve açık denizin görülebildiği yere kadar yürüttürdüm. Ayı postuna sarılı Kimmerlerden, üzeri inek gübresine bulanmış Ganj'daki Gymnosophistlere kadar her ırktan insanı dirsekleyerek liman yoluyla geri dönüyorduk. Ancak vergi ödemeyi reddeden Yahudiler ya da Romalıları kovmak isteyen kışkırtıcı partiler yüzünden sokaklarda sürekli bir kavga yaşıyordu. Aslında şehir sapkınlarla dolu, Mani'nin, Valentine'in, Basilides'in, Arius'un takipçileri; hepsi tartışmak ve ikna etmek için sana yaklaşıyorlar. Konuşmaları ara sıra aklımdan geçiyor. İstedığınız kadar dikkat etmemeye çalışın, bu sinir bozucu. Gustave Flaubert 1 Flaubert'in Mısır'a ve bu dönemdeki İskenderiye sakinlerine ilişkin tanımındaki "oryantalleştirici" açıklamalar ve tarihsel özgürlükler açıktır²; yine de bu esere hayat veren sürrealizm ve lirizmin belki de aşırılıkları bir yana, anlattığı sahnede oldukça taze ve özgün bir şeyler var. Flaubert'in "vahşi şehvetliliği", hem Anthony'nin baştan çıkarıcı hareketlerini sergilediği vuruşlarda, hem de kendi içsel belirsizliğini dürüstçe ifade etmesiyle iyi okunmuş, tarihe takıntılı ve bu nedenle mitsel olarak adlandırılmıştır. Modern Gnostik Çalışmaların sahip olduğu kaynakların çok küçük bir kısmından bile yoksun olan Flaubert, "sapkın" Sitz'e daha keskin bir Mısır ve Doğu anlayışıyla yaklaşmaktadır; bu anlayıştan taviz verilmemektedir. 1Gustave Flaubert, *The Temptation of St. Antony*, çev. Kitty Mrosovsky (London: Penguin Books, 1983), 77, 63. 2 "Nerval ve Flaubert, Şark malzemelerini sürekli olarak geliştirdiler ve bunu kişisel estetik projelerinin özel yapılarına çeşitli biçimlerde özümlediler. Ancak bu, Şark'ın onların işlerine tesadüfi olduğu anlamına gelmez... Onların Şark'ı, içinde yaşanıldığı gibi kavranmadı, sahiplenilmedi, indirgenmedi veya kodlanmadı, estetik ve hayal gücü açısından bir sanat eseri olarak sömürülmedi. Olasılıklarla dolu geniş bir yer. Onlar için önemli olan, eğer istenirse Doğu'ya etkili bir şekilde hakim olmanın veya grafiksel olarak ortaya koymanın yolları değil, çalışmalarının bağımsız, estetik ve kişisel bir olgu olarak yapısıydı. Edward Said, *Oryantalizm*

(1978; yeniden basım, New York: Vintage Books, 1979), 181.

--- SAYFA 6 ---

Bu figürleri iyileştirecek, onları aşırı yaratıcı erken dönem Kilise ilahiyatçıları olarak ortaya çıkaracak, onlara "etkiler" başlığı altında şeffaf olmayan çalışma nesneleri olarak hizmet edecek 6 modern katılım retorik. Flaubert'e göre bu sesler umut verici çünkü onlara zamanları ve mekanları geri verilmiş; onlar, ne yetenekten, ne dünyevilikten, ne de tuhaf -hatta Doğulu demeye cesaret edelim- nedenlere ve düşünce sistemlerine bağlılıktan yoksun olmayan, tarihsel açıdan yetkin kişilerdir. Flaubert bizi, gerçek bir sosyo-tarihsel kavrayışla, belli bir romantik aşırılığın ve doğruluk eksikliğinin kolaylıkla affedilebileceğine ikna eder; Ancak hiçbir doğru ayrıntı, söz konusu tarihsel döneme ilişkin bağlantı veya "his" yetersizliğini maskeleyemez. 3 Bu çalışmanın ana etkilerinden biri, açıkça düalist olan Gnostik yayılımcı mitolojilerin, özlerinin çoğunu, doğası gereği dolaylı olarak düalist olan eski Mısır yayılımcı teolojilerinden aldığını göstermek için "Helenistik senkretizm" kavramını genişletmektir. 4 Her ne kadar geleneksel Mısır kozmolojileri, Helenistik ve Roma çağındaki çeşitli etkilere maruz kalma nedeniyle büyük ölçüde hafifletilmiş olsa da, teogoni hakkındaki temel bir anlayış, geniş bir mezhepler yelpazesinde büyük sistematik netliğin yanı sıra fantastik bir belirsizlik elde etti; bunların çoğu, Mısır'ın İslam tarafından fethine kadar hayatta kaldı. Karşılaştırmalı Din Araştırmalarında sıklıkla karşılaşılan skolastik ikilem, en azından yakın zamana kadar, Batılı sistemin antitezi olarak var olan oryantal senkretizmdir. İskender'in fethinin sonucu olan bu sözde "Helenistik dinin ana karakteristik özelliği" 5, artık bazı bilim adamları tarafından salt kümelenme veya çökmenin aksine, alttan destek sağlayan tutarlı yapılar, sinerjileri veya kaynaşmaları nedeniyle daha çok takdir edilmektedir. 6 Mısır'daki yayılımcı düşüncenin tamamıyla ilgili olarak, Helenistik kozmogonik yapılar, eski Mısır modellerinin bir devamı olarak görülmelidir. 7 Greko-Romen dönemindeki Mısır, Heimarmene hakkında daha geniş bir anlayışa sahipti ve düşüncedeki proto-Gnostik devrim, Mısır'ın artık 3 Schopenhauer tarafından yönetildiğini görüyordu. Schopenhauer'in ifadesiyle: "Hayatlarını okuyarak geçiren ve bilgeliklerini kitaplardan edinen insanlar, bir ülke hakkında seyahat açıklamalarından bilgi edinenler gibidir: çok sayıda şey hakkında bilgi verebilirler, ancak temelde ülkenin ne olduğuna dair bağlantılı, açık ve kapsamlı bir bilgiye sahip değildirler. Öte yandan, hayatlarını düşünerek geçiren insanlar, ülkeyi bizzat ziyaret etmiş olanlar gibidir: Oraya gerçekten aşına olan, onunla ilgili bilgiye sahip olan ve bu ülkede gerçekten kendini evindeymiş gibi hisseden kişilerdir." Parerga ve Paralipomena, cilt 2, çev. R.J. Hollingdale (Oxford: Clarendon Press, 1974), §262. 4 Burada ontolojik ve etik ikiliklerden bahsediyoruz; yani, "varlık"ları ve İyi ile Kötü'nün bölünmüş cisimleşmesi açısından iki farklı varlık düzenini varsayan bir gerçeklik görüşü. 5 Frederick C. Grant, Helenistik Dinler: Senkretizm Çağı (Indianapolis: Bobbs- Merrill, 1953), xiii. 6 Luther H. Martin, Hellenistic Religions (Oxford: Oxford University Press, 1987), 10: "Tutarlı bir şekilde tanımlanabilir herhangi bir kültürel biçimi, tesadüfi temasın yol açtığı yüzeysel alıntılara dayalı olarak anlamak yararlı değildir."

7L. Kákosy, bu sorunla doğrudan ilgilenen birkaç Mısırbilimciden biridir: "Her şey, Mısır'ın Gnosis üzerindeki etkilerine ilişkin yeni bir incelemenin, Mısır dininin daha sonraki dönemdeki tarihsel koşulları ve evrimi temelinde oluşturulacağına işaret ediyor." Le Origini Dello Gnosticismo: Messina Kolokyumu, 13-18 Nisan 1966, ed. Ugo Bianchi (Leiden: E.J. Brill, 1970), 240.

--- SAYFA 7 ---

7 yeraltı dünyasının şeytani gücü. Parçalı bir büyülü papirüs, zaman yılanı Uroboros'un çevrelediği bir dünyayla ilgili en önemli endişeleri kısa ve öz bir şekilde gösteriyor. Zararlı etkilerin iki sütunluk bir listesi, korunmamış büyülü bir çekiciliğin ardından ortaya çıkıyor: ölüm kabalık karanlık kötü akıl hastalığı nazar keder sefahat korku kölelik hastalık ahlaksızlık yoksulluk ağıt rahatsızlık belalılık boşluk kötü huyluluk acılık kibir (PGM CXXI.1-14) 8 Verilebilecek diğer birçok örnek arasında bu, yeraltı dünyası deneyiminin kapsamlı bir özetini, Helenistik kaygının bir duasını temsil ediyor. yeni kozmogoniler, eski dini mimariye uydurulabilecek yeni ilahi modeller. Burada öne sürülen tüm bunlar, Mısır rahipliğinin ve onların yardımcı sınıflarının bir bölümünde meydana gelmeye başladı. Büyülü papirüslerde kanıtlandığı gibi, Thebes yakınındaki eski Mısır tanrılarını yatıştırma ihtiyacı hisseden "sihirbazlar", o zamanın hala gelişen ve popüler Mısır tapınaklarına erişime sahipti. Bu, Ptolemaik Mısır'daki yeni dini duyarlılığın dışa dönük bir dinamiğini tasvir ediyor. İç çekirdekte, inşa edilmekte olan yeni tapınakların duvarları üzerinde Mısır metin geleneğini yeniden canlandırmaya yönelik büyük çalışma bir balonun içinde yürütülüyordu. Mısır, tarım reformu ve bilimsel gelişmelerin yanı sıra ayaklanma ve isyanla da girdap gibi dönerken, kalıtsal rahiplerden oluşan bu kayıtsız kadronun, inançlarının merkezi mimari mihenk taşlarını yeniden canlandırmaya kararlı bir şekilde odaklandıkları ve gerçek otokton firavun yönetiminin bir gün yeniden galip geleceğine şüphesiz inandıkları görülüyor. Bu çalışmada bu rahipler, ironik bir şekilde, bu kadar büyük bir girişim için gereken fon, iş gücü ve siyasi korumayı sağlayan Ptolemaios kararnameleriyle destekleniyorlardı. Ancak popüler dinin ön saflarında, zararlı Kader tarafından yönetilen yeni Mısır'a ilişkin sıkıntı arttı. Bu yeni dini gelişmeler kaçınılmaz olarak Mısır teolojisinin eski kuyularından kaynaklandı. Buradaki bir sinyal göstergesi, Maniheist düşüncenin Mısır'ın güney merkezindeki yaygın çekiciliğidir. İnceleyeceğimiz Mısır mitolojik yorumlarıyla bile, bu radikal düalist inancın Mısır'daki tüm sosyal tabakalara olan cazibesi, Mısır'daki dini mizacın, kötülük sorunuyla şiddetle ilgilenen birine doğru değiştiğini güçlü bir şekilde göstermektedir. Maniciler MS üçüncü yüzyılda bu geniş ve verimli topraktan pek çok taraftar edindiler. Burada yeni düalist ruh halini benimseyen ve dini uygulamalarında hem katı hiyerarşik hem de didaktik bir inanç vardı. Mani ve ekonomik olarak haklarından mahrum bırakılmış birçok Mısırlı rahip ve onların alt sınıflarının bu öğretiyeye çekildiğini, şüphesiz Mani inancının Mısır'da tezahür ettiği Mısır unsurlarını sağlamlaştırdığını hayal edebiliriz. Mısır dininin örtük düalizmi yeni biçimlere dönüştü. Çalışan sosyolojik hipotez 8Hans Dieter Betz, ed., The Greek Magical Papyri in Translation, cilt. 1, Metinler (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 316.

--- SAYFA 8 ---

Mevcut çalışmanın başlatıldığı nokta 8, Mısırlı rahibin Mısır Gnostiklerinin arkasında durmasıydı. Metinsel örtüşmelerin ve etkilerin şeması çıkarılabilirse, bunların üst üste bindirilmesinin sosyo-tarihsel bir örnek teşkil edebileceğini hissettim. Gnostik düşünceyi dini-teolojik bir ışık altında incelemenin ilgi çekici yanı, Mısır motiflerinin, mitolojik unsurların ve teogonik altyapıların her zaman mevcut olan çekim kuvvetidir. Arkaik Gnosis olarak tanımlanacak olan şey, onun daha sofistike ruhani kardeşi olan Helenistik Gnosis'in gösterdiği kadar ruh halindeki radikal bir değişikliği gösterir; ancak rahiplerden türeyen bu bakış açısı, Mısır dini deneyiminin eski sosyal yapılarından vazgeçmek istemeyen bir bakış açıсыydı. Gnostik Pistis Sophia'nın veya Jeu Kitaplarının altında yatan kozmogoni ve metodoloji, yeni kutsal metinlere erişimi olan bir iç seçkinlerin otoritesini ve hegemonyasını kuvvetle önerir; onların geleneksel rolü, ritüel ve ezberci anlayışın uygun şekilde ilettilmesidir. Mısır dindarlığının statik, içsel bileşeni, hiyeratik süreklilik içinde aktarılan eski kelimenin harfine sadık kalmaya çalıştı. Bu tezin temelinde, bu kutsal bölgelerin ötesindeki okuryazar sınıflar arasında devrimci bir değişimin meydana geldiği, muhafazakar rahiplik geleneğinin algılanan sınırlamalarıyla dinamik olarak ilgilenmeyi amaçlayan spekülative düşüncenin bir yan ürünü olduğu varsayımı yatmaktadır. Bu gruplar için Ma'at, firavun yönetiminin artık boş olan kabuğunda açıkça kendini göstermiyordu: onlar için imparatorun hiçbir giysisi olmadığı söylenebilirdi, daha doğrusu, bu durumda, İskenderiye'ye yerleşmiş uzaktaki bir Lagid'in Mısır teogonisinin daha derin emirlerini tam olarak yerine getirdiği görülemediğinden, giysilerin bir imparatoru yoktu. Kleopatra VII'nin, dilin kritik önkoşullarını kabul edip bunlara hakim olarak Mısır'ın çifte tacını giymeye çalıştığı söylenebilir. Bununla birlikte, bu kısa ömürlü tam Yunan ve Mısır sentezi serapının ötesinde, Kleopatra'nın ölümü ve oğlunun öldürülmesinin ardından Romalılar yönetimindeki Mısır'daki elle tutulur kötülük deneyimi, bazıları için, Mısır düşüncesinin geleneksel bileşenlerini yeni bir senteze çekecek şekilde eski mitosun yeniden yapılandırılmasını gerektirdi. Firavun Ma'at'ın mümkün kılan idealinin artık Roma yönetiminin baskıcı gerçekleri tarafından her yerde gözden kaçırıldığı görülmüyordu. Bazı rahipler İskenderiye'deki bir Ptolema kralının dini meşruiyetini zorlukla kabul edebildilerse, çok daha azı Mısır'ın orada olmayan bir lordu adına hareket eden Romalı praefectus Aegypti'ye inanabilirdi. Dini görüşlü edebiyatçılar arasında yüzeye çıkan bu ruh hali, hem yeraltı dünyasının takıntılı büyülu papirüsünde hem de daha sonraki Gnostik risalelerde ifadesini buldu. Mısır teogonik modellerinden yararlanma konusunda aynı belirgin eğilimi sergileyen daha felsefi bir Gnosis tarzı da vardı. Helenistik Gnosis, bizim adlandıracağımız gibi, Mısır tapınak bölgesinden uzaklaşarak agorada açık tartışmalara girerek, diğer dinsel modelleri dahil etme ve birleştirme konusundaki açıklığı ve dinsel otoriterliği küçümsemesiyle yapısının heterodoksluğunu sergiledi. Gnostik düşüncenin Mısır temelleri, Helenistik ve Roma zamanlarındaki metafizik düşüncenin çeşitli katmanlarıyla en büyük sentezini Helenistik Gnosis alanında elde etti. Burada artık gerçek anlamda Yahudi olmayan, okuma yazma bilen Yahudiler gibi aldatıcı ve belirsiz bir fenomenle karşı karşıyayız.

terimin anlamı, dini bağlantıları ve soyları itibarıyla artık Yunan olmayan Yunanlılar, artık "saf" Mısırlı olmayan Mısırlılar ve MÖ 100'den itibaren proto-Gnostik büyücüler ve rahiplerdi. MS 100'e kadar hepsi Gnostik düşüncenin evrimine katkıda bulunan kişilerdir. Her şeyden önce, okuryazar olan ve çok dilli olmasa da iki dilli olan "Yunan-Mısırlı"nın temel muamması varlığını sürdürüyor. Bir bakıma bu grup, skolastik "Yunan" ve "Mısırlı" kategorilerinin ikisini de temsil ediyor veya ikisini de temsil etmiyor; geleneksel düşünce tarzlarından ve hatta açık etnik ayrımlardan o kadar uzaklar ki.

--- SAYFA 9 ---

9 Gnosis, Helenistik dönemdeki en ileri meyvesiyle özü itibariyle devrim niteliğindeydi. Irenaeus, Gnostik düşüncedeki yıkıcı olana odaklanarak Heresioloji'nin tonunu belirledi⁹ ve Gnostik fenomen hakkında dönmeye devam eden tutumlar, geleneksel bir Klasisist'in "senkretik" felsefi poz verenler grubunu küçümsemesiyle desteklenen, esasen teolojik çıkarlar tarafından yönlendiriliyor. Patristik kınama ve şiddetli polemik, Gnostik kökenler veya teolojik motivasyonlar konusunda hiç de açık olmasa da, Gnostik düşüncenin yıkıcı niteliklerini kavramada oldukça doğruydü. Euhemerus'un laik-hümanist ateizminde ve Hakikat iddiaları konusunda Sofist/Şüpheli uzlaşmazlıkta geliştirilen, kendisi de yıpratıcı derecede antinomist olan Helenistik bireyciliğe bağlı olarak, şimdi, Hristiyan ortodoksluğunun gelişmesi etrafında toplamda bir son noktayı etkileyen çeşitli metafiziği ilerletmek için gizli doğu düşüncesinden yararlanan, Yunan felsefesi ve retorğinde iyi bilgili bir dizi ufuk açıcı düşünür ortaya çıktı. Zaman ve mekan, tarihin kendisi Gnostik soteriolojinin düşmanıydı ve bu nedenle toplumsal düzen, askeri işgal, siyasi hiyerarşi ve dini otoritenin hepsinin iyi'ye yönelik iddiaları yapıbozuma uğradı ve bunların ortak tarihsel işlevlerinin sadeleştirilmiş paradigması "yarı tanrısal" veya "arkontik" olarak görüldü. Jonas'ın ifadesiyle: Gnostisizm, tarih sahnesinde şimdiye kadar ortaya çıkan en radikal düalizm örneğidir... Benlik ve dünya arasındaki bir bölünme, insanın doğaya yabancılaşması, doğanın metafiziksel olarak değersizleştirilmesi, ruhun kozmik yalnızlığı ve dünyevi normların nihilizmidir; ve genel aşırılıkçı üslubuyla radikalizmin gerçekte ne olduğunu gösteriyor. 10 Bu çalışmada, temel düalist/yayılmacı görüşlerin Mısır'ın tarihsel öncülünü basitçe varsaymayı ve konuyu bu şekilde bırakmayı düşünmüyorum; daha ziyade, Mısır felsefi/teolojik düşüncesinin bu tarzının soyunda büyük miktarda doğrudan tarihsel bağlantının aslında geçerli olduğunu öne sürüyorum. Böylelikle, Mısır Gnostiklerinin ortaya çıkışı ve Mısır dini/felsefi motiflerinin Yunan-Roma Mısır'ındaki Gnostik düşünceye dahil edilmesi için sosyo-tarihsel bir model geliştiriyorum. Felsefi bir yorumbilgisi genellikle çeşitli belgelerin spesifik tarihlendirmesine ve soykütüğüne veya geçerli sosyal modellere göre yükselmez veya düşmez; çünkü bu spekülasyonların meydana geldiğini bilmek yeterlidir ve bu anlamda burada sunulan metinsel analizler kendi ayakları üzerinde durabilir. Bununla birlikte, ben Mısır dini düşüncesinin temel bir yönünün, en erken hanedan zamanlarından Mısır dini bağımsızlığının son aşamalarına kadar tarihsel evrimini belirlemekle ilgileniyorum ve Gnostik fenomenin bir kısmını Mısır tarihinin belirli bir aşamasında Mısır dini düşüncesinin bir tezahürü ve devamı olarak etkili bir şekilde bağlamsallaştırmak için yalnızca metinsel bir değerlendirmenin ötesine geçmemiz gerektiği açıktır. Benim iddiam, Mısır rahipliği ve ilgili dindar düşünceli sınıflardan evrimleşen Mısırlı Gnostiklerin, Gnostik düşüncenin mitolojik keşifleri için en temel teogonik çerçeveyi sağladığı yönündedir. 9Bkz. Gérard Vallée, Anti-Gnostik Polemikler Üzerine Bir Araştırma: Irenaeus, Hippolytus ve Epiphanius.

Studies in Christian and Judaism, no.1 (Waterloo: Wilfred Laurier Press, 1981), 29-33. 10Hans Jonas, "Geçmişe Dönük Bir Bakış", Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, Stockholm 20-25 Ağustos 1973 (Stockholm, 1977), 14.

--- SAYFA 10 ---

10 Mısır'da dualist grupların varlığı M.Ö. MÖ 100 - MS 400 iyice yerleşmiştir. Gnostikler, Hermetikçiler, Orta Platoncular, Maniciler ve Yunan, Kıpti ve Demotik büyülü papirüslerin şeytanlaştırılmış Lebenswelt'ini paylaşanların hepsi çeşitli akademik çevrelerden ciddi çalışmalar aldı. Ancak ben Mısır'daki bu grupları birleştiren ortak siyasi ve dini faktörleri takdir etmeye yönelik tarihsel ve felsefi bir pan-optik geliştirmek istiyorum. Dolayısıyla bu çalışma, öncelikle Mısır'daki düalist/yayılmacı düşüncenin soykütüğünü Eski Krallık'tan Yunan-Roma dönemine kadar detaylandıran bir "felsefe tarihi" olarak ilerliyor; yayılmacı yörüngeyi ortaya çıkarmak ve ardından bunun MÖ 100 dönemindeki nihai tezahürlerini geliştirmek amacıyla erken Mısır tarihinin geniş bir dönemini özetliyor. 400'den MS 400'e kadar. Aynı zamanda, sudurcu/düalist düşüncenin bazı temel yönlerinin altını çizmek için çeşitli kavşaklarda sosyo-tarihsel bir resim geliştirmeye çalışıyorum. Bölüm II, Mısır'daki düalizmin art zamanlı bir incelemesini sunuyor; yani, yorumlayıcı odağı esasen felsefi olmasına rağmen, yayılmacı ve düalist düşüncenin kronolojik sırayla temel bir takibi. Bu, şu anda Mısır'la sadece belirsiz bir şekilde bağlantılı olan Gnostisizm'in sürekli büyüyen bilimsel yapısının aksine, Mısır Gnostik düşüncesi olarak gevşek bir şekilde tanımlanacak şeyin iç kalıplarını ve yapısını derinlemesine araştırmak için gerekli bir hazırlık olarak görülüyor. Kısım III'ün odak noktası, Gnostik düşüncüyü, hepsi geleneksel Mısır düşüncesiyle ilgili olan çeşitli tematik filtreler aracılığıyla analiz ederken, yine uygun yerlerde çeşitli sosyo-tarihsel değerlendirmelerden yararlanarak eşzamanlı olarak analiz etmektir. Gnostikler, Helenistik Gnosis'in gelişiminde merkezi konumdadır ve o dönemde sınırlarını çeşitli ilgili benzer spekülasyonlar dizisiyle birleştirdikleri görülebilir; aynı şekilde, Bölüm II'de ayrıntıları verilen temel Mısır dini/felsefi bakış açısı, coğrafi/kültürel sınırlarının ötesine geçer ve Mısırlı Gnostikler Basileides ve Valentinus'ta olduğu gibi, Yunan filozofları Plutarch ve Plotinus'un yazılarında da kolaylıkla fark edilebilir. Bununla birlikte, Plotinus Mısır'da doğup büyümüştü, Plutarch oraya oldukça sempatik davranıyordu ve her ikisi de Mısırlı olan Valentinus ve Basileides, Yunan eğitiminden yararlanıyordu. Kritik bir hermeneutik sorun ve tüm tarihsel genişliğiyle ele alınması gereken bir sorun, Greko-Romen Mısır bağlamında "Yunan" ve "Mısırlı"nın ne anlama geldiği meselesidir. Helenistik İskenderiye'nin delikli kültürel sınırları göz önüne alındığında, herhangi bir özel yönde ayrıcalıklı bir kültürel kökene sahip olduğunu iddia etmek aptallık olacaktır, ancak başlangıçta sosyal, dilsel, felsefi ve bariz coğrafi nedenlerden dolayı Gnostik düşüncede çok güçlü bir Mısır varlığından kesinlikle şüphelenebiliriz. Bu tez, yukarıdaki tüm bilimsel parametreler dahilinde Gnostik düşüncenin Mısır temellerini göstermeyi amaçlamaktadır. Gnostik labirentteki ilk keşiflerimin neredeyse tamamen felsefi ve edebi-eleştirel olduğu söylenmelidir. "Gnostik kökenler" sorununun büyük ölçüde, Gnostik düşünce fenomeni üzerine getirilen bilimsel yorumbilimin bir ürünü olduğuna ve metin eksikliğinden dolayı konunun,

sosyolojik ve arkeolojik kanıtlar hiçbir durumda çözülemezdi. 11 Buna karşılık, Gnostisizmin ortaya çıkışıyla ilgili olarak genellikle MS ikinci yüzyılda ortaya çıkan büyük ölçüde Yunan, Pers, Yahudi ve tamamen Hristiyan soyağacı teorisi, geçen yüzyıldan bu yana bilim adamları arasında bir düzeyde fikir birliğine varmıştır; ancak bu hipotezlerin çoğunun a priori olarak 11See Geo'dan kaynaklandığı söylenmelidir. Widengren, "Les Origines du gnosticisme et l'histoire des Religions", Le Origini Dello Gnosticismo:Colloquio di Messina, 13-18 Aprile, 1966, 28-60.

--- SAYFA 11 ---

11 Bakışlarını "Gnostisizm" fenomenine çeviren bilim adamlarının geçmişi. Ayrı bir entelektüel/tarihsel yörünge tanımlamaya yönelik bu girişim, aynı zamanda bu dönemde genel olarak Gnostik düşünceye bir "izm" eklenmesini de haklı çıkaracak, çeşitli hipotezlerin bir arada var olmasına izin verdi. Sonuçta, bir "senkretizm" ile karşı karşıyayız ve özellikle bu olguya yönelik "Dinler Tarihi" yaklaşımı, oldukça küçümseyici bir şekilde, içinde ele geçirilmesi zor Gnostik'in herhangi bir açık tarihsel ışık altında esasen tanımlanamaz kaldığı gevşek bir kavramsal model üretmiştir. Bununla birlikte, rahatsız edici algı bende kaldı: Bu fenomenin odak noktasının çoğu, en büyük öğretmenlerinin çoğu, mevcut metinlerin dili Mısırlı. Eski Mısır dini düşüncesiyle bazı belirgin yakınlıkları fark ettiğimde, tüm bu olayla ilgili huzursuzluk duygusu yeniden yüzeye çıkmaya devam etti ve bunun buzdağının görünen kısmını temsil etmesi açıkça mümkündü. Bütün bunlar ilgimi Mısır'a yöneltmeye devam etti. 12 "Hristiyanlığın Kökenleri" çalışmalarının oryantalist varsayımlarını kabul etmek - her ne kadar yirmi yıl öncesine göre çok daha kapsayıcı olsa da - şimdi tekrar masada davetsiz misafirleri tımar etme ihtiyacının güçlü bir şekilde hissedilmesi nedeniyle giderek daha az haklı görünüyordu; ne de bu metin dizilimini tamamen yapısalcı bir tarzda ele almak ya da Thoreau'nun "düşünce, düşünceyi zamanın en geniş uçurumlarında hatasız masonlukla selamlar" şeklindeki özdeyişini hermenötik bir dogma olarak ciddiye almak uygun değildir. 13 Modern edebiyat-eleştirel teorisyeni Kenneth Burke'ün kapsayıcı görüşünü benimseyen "dramatistik bağlam", Gnostiklerin kendi özel metinsel stratejilerini takip ederken kullandıkları terministik ekranları üreten aşırı ısınmış siyasi matris - bu, bazen belirli bir coğrafi konumdan çok bir zihinsel durum olsa da, büyük ölçüde İskenderiye ve Mısır'da yer alabilir. Metodolojimdeki tarihsel olanak sağlayan bir süreç, bu metinlere dair felsefi anlayışımı serbest bırakmalıydı - Gnostiklerin Mısır'daki gerçek sosyo-tarihsel varlıklar olarak kabul edilmesi ve son olarak tanımlanması gerekiyordu. Kelimenin tam anlamıyla ve mecazi olarak Mısır teolojisinin egemenliğinin ve İskenderiye'nin asimile edici girdabının ötesinde yaşayan Gnostikler üzerine yapılan bir çalışma, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. 12 Alexander Böhlig'in *Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden: E.J. Brill, 1968), 133'teki "Gnostische Probleme in der Titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi" adlı bölümünün açılış konuşmasında yaptığı bir açıklama beni çok etkiledi: "Fakat her şeyden önce kimse şunu yapmamalı:" Gnostiklerin Mısır'daki bu temsillerinin oldukça rafine ve gelişmiş olduğunu ve bu nedenle Mısır teolojik düşüncesinin de bir katkı sağlayıp sağlamadığını sorgulayın, bu soruların yanıtlanmasını istedim. Veya Jan Zandee tarafından sunulan daha da çağrıştırmacı bir görüş, "Der Androgyne Gott in Ägypten ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers", *Religion im Erbe Ägyptens: Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig*, ed. Manfred Görg (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988), 278: "Eski Mısır tapınak kültürleri, Gnostisizmin Mısır'da yayıldığı zaman diliminde güçlü bir şekilde varlığını sürdürdü...

Mısır tanrılarının eski rahiplerinin de Gnostik Hareket'e katılıp inançlarının temsillerini yanlarında getirmiş olmaları mümkün." 13 Ioan P. Couliano'nun ufuk açıcı eserinde var olan oldukça göze çarpan bir kusur, *The Tree of Gnosis*, çev. H.S. Wiesner ve Ioan P. Couliano (1990; yeniden basım, San Francisco: Harper Collins, 1992). İronik ve trajik bir şekilde ileri görüşlü olan Couliano, burada benim sosyo-tarihsel odağımı istemeden de olsa bir açılış beyanı ile destekledi: "Bu kitap, dualizm ile toplum arasındaki bazı etkileşimleri göstermeyi amaçlayan belirsiz, romantik hipotezler üzerinde duramaz"(xvi), ancak iki sayfa sonra Gnostisizme olan ilgisinin totaliter bir rejim içinde geçirdiği yirmi iki yıldan kaynaklandığını kabul etmesiyle çelişiyordu.

--- SAYFA 12 ---

12 Gnostik düşüncüyü anlamamızı iki ana nedenden dolayı engelleme eğiliminde olan yaygın bilimsel yapılardan bahsediyorum. Birincisi, Gnostik düşüncenin felsefi özünün daha derinlemesine anlaşılmasına yeterince vurgu yapılmamıştır; bu başlı başına hareketin tarihsel/toplumsal sınırlarını büyük ölçüde tanımlayabilir. 14 Buradaki hermeneutik engeller, Dini mitolojiye, Ortodoksluğu sapkınlığa, Sistemi senkretizme, Bilimi büyüye ve Felsefeyi felsefe öncesi olana karşı geleneksel olarak yüceltmeleriyle yukarıda bahsedilen "Dinler Tarihi" gündeminden kaynaklanmaktadır; bunların hepsi anlayışlı olmaktan ziyade skolastik olma eğiliminde olan örtülü bir şekilde Batılı gündemi ortaya koymaktadır. Gnostik felsefenin özü ve özü, zamanın kutsal ineklerine uygulanan "yanlış okuma" ve "şüphe yorumbilimi", saygısız ve anarşik İskenderiye (en azından o zamanın Roma görüşüne göre), Eklektik Potamon, orada faaliyet gösteren şüpheciler Arius Didymus ve Arcesilaus, Euhemerus'un sürekli genişleyen din karşıtı polemik yay dalgasıyla ya da örneğin aletheia'ya yapılan eski Sofistik saldırı. Ayrıca, Gnostik düalizm ile Yunan Felsefesi arasında henüz sosyo-tarihsel bir pan-optik kapsamında değerlendirilmesi gereken bir takım bariz mizaç ve kavramsal örtüşmeler de vardır; özellikle Empedokles'ten Numenius'a kadar düalist, sözde "Orta Platoncu" filozofların tamamı ilgiyi hak ediyor. İkinci olarak ve benim açımdan bu, yukarıda belirtilen doğrultuda hareketin daha derin bir felsefi anlayışından kaynaklanmıştır; hareketi Mısır'da konumlandırmaya yönelik ciddi bir girişimde bulunulmamıştır; yani Mısır'la yalnızca coğrafi olarak bağlantılı değil, aynı zamanda onun binlerce yıllık dini düşünce ve ifadesiyle manevi olarak da bağlantılı. İskenderiye'nin metinsel ve tarihsel dikkat çekiciliği ve Mısır'daki Gnostik mezheplerin yükselişinden hemen önce ve onunla eş zamanlı olarak dönemin muazzam Helenistik mayasının akut bir Yunan-Mısır dini/felsefi kaynaşmasını içerdiği gerçeği göz önüne alındığında, bu açık ara en şaşırtıcı ihmaldir. Özellikle Mısır ile birlikte, yaklaşık. MÖ 525 - MS 300'de, yüzyıllar süren yabancı boyun eğdirme ve isyanın Mısır ruhu üzerinde oldukça derin bir dönüm noktası etkisi yaratmasını ve büyük ölçüde düalist mizacın ve spekülasyonun yükselişini açıklamasını bekleyebiliriz. Bu açık önermeyi kabul etmek şöyle dursun, bu alan, Gnostik metinlerin bize ulaştığı Mısır dilini haklarından mahrum etmiş ve tüm Nag Hammadi metinlerinin, tesadüfen tek bir el yazması bile hayatta kalmayan, tüm Nag Hammadi metinlerinin Yunanca orijinallerinin redaksiyonları olduğunu ikna edici olmayan bir şekilde iddia etmiştir. Durum böyle olabilir, ancak sosyo-tarihsel tablo çok dilliliğe olmasa da iki dilliliğe, kapalı bir Yunan dünyasına değil, iki dilliliğe işaret etmektedir ve Gnostik hareketin yükselişinde yalnızca Yunanca konuşanların yer aldığına dair daha büyük çıkarım, kanıtlanmamış olduğu kadar cesur da olan bir sosyo-tarihsel tezdır. Greko-Romen İskenderiye'yi ciddi şekilde inceleyen herkes, Lagid hanedanının yakın çevresinin ötesinde saf "Yunanlılardan" bahsetmenin ne kadar sorunlu olduğunu biliyor; Mısır'da Roma yönetimi altındaki metropollerin aşırı telafi edici iddialarına rağmen, Roma dönemine gelindiğinde bu etnik ayrım daha da bulanıklaşmıştı. 15 Bir etnik köken varsaymak için-

14 Giovanni Filoramo tarafından vurgulanan zekice bir nokta, A History of Gnosticism, çev. Anthony Alcock (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 144. Başka açılardan önemli olan bu çalışmada, Mısır düşüncesinin üstünkörü de olsa ele alınması konusunda kendi tavsiyesini almış olmayı dilerdim. 15 Yunanlılardan oluşan iç-eşli bir çekirdeğin, Mısırlılardan oluşan bir deniz arasında kendi kültürel bütünlüklerini korumaya çalışması pek de sürpriz değil. Bununla birlikte, karışık evliliğe ilişkin kanıtlar ve o dönemde "Mısırlı" statüsünden uzaklaşmaya yönelik çok güçlü bir siyasi saikin mevcut olduğu gerçeği göz önüne alındığında, Mısırlıların sayısının ve etkisinin şu şekilde olduğunu tahmin edebiliriz:

--- SAYFA 13 ---

Mısır'da yazılan Nag Hammadi metinleri için 13'e dayalı metinsel ayrıcalık, Mısır'daki Gnostik hareketi uygun bir cam şişeye koymaktır, çünkü orada Gnosis'in yükselişi ile Yunanca konuşmayan Mısırlıların önemli bir bölümünün gelişen Weltanschauung'u arasındaki bağlantıyı reddeder. Daha büyük sorun, Gnostiklerin, aslında o dönemde Mısır'daki tüm düalist grupların, yalnızca Yunan-Helenistik ruhta değil, Mısır ruhunda da meydana gelen derin bir düalist "dünya görüşü" metamorfozu sergilemesidir. Bu gerçek çok önemli. Bu gelişmeyi Yunan düşüncesinin haydut bir türü, asalak bir senkretizm veya eksantrik bir Hristiyan mutasyon veya etkisi olarak görmekte ısrar eden bir hermenötik, sosyo-tarihsel temelleri olmayan bir hermenötiktir. Tezimiz bizi, çağımızın ilk yüzyıllarındaki çıktılarının çoğunda Hristiyan olmayan olduğu kadar Yunanca da olmayan Mısır mitolojik şiir türü için Kıpti dilinin birincil olmasa da muhtemelen paralel bir kompozisyon dili olduğu düşüncesine götürecektir. İskenderiye Gnosis'i özellikle, Mısır'ın, aralarında Yunan dilinin de bulunduğu çeşitli kültürel unsurların asimilasyonunu doğrulamaktadır; bu, başlı başına Kıpti yazısının Hristiyanlık öncesi ilk gelişimi için gerekli araçları sağlamıştır. Bu çalışmada bir araya getirmem gereken disiplinler arasında belirgin bir koordinasyon ve işbirliği eksikliği var. Mısır'ın Gnostik düşüncedeki rolünü tamamen göz ardı etmese de küçümseme eğilimi, şu anda mevcut olan "Gnostik Çalışmalar"ın aracı ve amacı üzerinde bütünüyle bir etki yarattı. Gnostik metinlerin genel olarak ele alınmasında bu alan, büyük ölçüde, ölçsüz bir sosyo-tarihsel boşluk içinde işler. Bir Mısır fenomeni olarak Gnostik düşüncenin incelenmesi, açık bir araştırma gibi görünse de, büyük ölçüde açık bir sınır olmaya devam ediyor. Bazı önemli bağlantılar üzerine makaleler yazan az sayıdaki Mısır bilimci hariç¹⁶ ve bu gruplarda çalışanların bir avuç sınırlı akını da sınırlıydı. Bkz. Naphtali Lewis, *Life in Egypt Under Roman Rule* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 43. 16A.A. Barb, "Gizem, Efsane ve Büyü", *The Legacy of Egypt*, ed. J.R. Harris (Oxford: Clarendon Press, 1971), 161, Mısır biliminin bu meseleye ne kadar kolay bakabildiğini gösteriyor: "Sonuçta, temel Mısır zihniyeti dikkate alındığında, Mısır'ın, Gnostisizmin başka herhangi bir yerden daha fazla gelişip çoğaldığı ülke haline gelmesi yalnızca bir tesadüf değildi." Ayrıca bkz. C.J. Bleeker, "Gnostisizmin Mısır Arka Planı", *Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquio di Messina*, 13-18 Aprile, 229-37; Alexander Böhlig, *Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden: E.J. Brill, 1968); L. Kákosy, "Gnosis und Ägyptische Religion", *Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquio di Messina*, 13-18 Aprile 1966, 238-47; Pahor Labib, "Nag Hammadi Kütüphanesindeki Mısır Hayatta Kalmaları", *Nag Hammadi ve Gnosis: Birinci Uluslararası Kiptoloji Kongresi'nde okunan makaleler*, ed. R. McL.Wilson

(Leiden: E.J. Brill, 1978), 149-51; Frantisek Lexa, "La Légende Gnostique sur Pistis Sophia et le Mythe ancien Égyptien sur l'oeil de Ré", *Mısır Dininde*, cilt 1, no. 1-3 (Nisan 1933); Michel Malaise, "Isisme et Gnosticisme", *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvaine-la-Neuve (11-14 Mart 1980), ed. Julien Ries (Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1982), 47; Torgny Säve-Söderbergh, "Erken Hristiyanlık ve Gnostisizmdeki Pagan Unsurları", *Colloque Internationale sur les Textes de Nag Hammadi* (Laval: Les Presses de l'Université Laval, 1981), 71-85; Rachad Mounir Shoucri, "Hiyerogliflerden Haç'a, Mısır Felsefesi ve Hristiyan Gnosis'ine" (3. Uluslararası Mısırbilim Kongresi'nde sunulan bildiri, Toronto, 1982); Jan Zandee, "Der

--- SAYFA 14 ---

14 Gnostik Çalışmalar, 17 örneğin geç dönem Mısır dini düşüncesi ile Gnostik-Koptik ifade arasındaki edebi ilişkileri keşfetmeye veya Mısır'da belirli bir sosyo-politik zeminde ortaya çıkan son derece karmaşık Gnostik düşünce sorununu çözmeye yönelik çok az girişimde bulunuldu. Bu eksiklik zaman zaman kasıtlı bir eksiklik olarak ortaya çıkıyor, sınırları burada çakışan bir dizi metodoloji açısından genellikle basit bir ihmal gibi görünüyor ve bir bütün olarak düalist spekülasyonun modern bilimsel değerlendirmesinde var olan daha büyük engelleri doğrudan gündeme getirilmeden, çeşitli alanlardaki "Gnostik bağlantıları" basitçe tartışmadım. Yine de bu genel durumun, benim iddiamı destekleyen belirli unsurlar üzerinde çalışan bir dizi istisnai bilim insanının mükemmel çalışmasıyla büyük ölçüde hafifletildiği söylenmelidir; aslında bu tez onların kritik kavşaklardaki çalışmalarına dayanıyor ve bu olmadan mümkün olmazdı. Öyle bile olsa: panzehir bir yorumbilimin geliştirilmesinde aşırı derecede tutucu ve aslında alaycı olmasa da, "Gnostik Çalışmalar", özellikle Mısır Gnostik düşüncesinin incelenmesi, hala güçlü antipatiler tarafından şekillendirilen bir alandır. Genellikle dar teolojik ve felsefi kaygılar için bir iz sürücü atı olarak var olur; gerçek bir Potempkin metinsel köyü, ad Aegyptum'da var olan, ancak Aegyptos'ta olmayan Roma oryantalist İskenderiye anlayışıyla doğrudan karşılaştırılabilir. Bu nedenle, Mısır'da ilgilendiğimiz kök yayılımcı yapıların, Hristiyanlığın MS 4. yüzyılda Mısır'da yaygın olarak kabul edilmesinden binlerce yıl öncesine ait olması nedeniyle, tüm Hristiyan Kökenleri meselesini bir kenara bırakmak elimizdeki görevi basitleştirecektir. Mısır'daki Gnosis'i destekleyen Orta Platonik, Hermetik ve Mısır büyü kozmolojileri, Hristiyan etkilerinden tamamen yoksundur ve ayrıca Mısır'daki Maniheizm, polemiksel ve zorlu bir şekilde karşı karşıyadır. gelişen ortodoksluk. Christian Origins'in boğuştuğu sınırlı sayıda "kanonik" Gnostik risaleler dışındaki mevcut patristik kaynakların ve Gnostik eserlerin metinsel analizleri, Suriye'de bulunan sözde Gnostik "Thomas Okulu" hariç olmak üzere, çağımızın ilk yüzyıllarının dualist sistemleri üzerindeki Hristiyan etkisinin birçok yönden sınırlı ve çoğu zaman marjinal, kelimenin tam anlamıyla daha sonraki sinoptik İsa Efsanesinden çıkarılmış dünyalar olduğunu açıkça göstermektedir. Gnostik düşüncede kurtarıcının rolünün, ortaya çıktığı tüm gelişmiş kristolojilerden ayrı olarak oldukça açık bir şekilde mevcut olduğu da akılda tutulmalıdır. İsa'nın dahil edilmesi genellikle Gnostik sahnedeki oyuncular arasında destekleyici bir oyuncu olarak gerçekleştirilir ve rolü daha çok kurtarıcı bir kadın figürü tarafından üstlenilir veya en azından açıkça onunla paylaşılır. Bu açık dinamiğin alan tarafından pek tanınmaması yorumbilimsel bir konudur. 18 Kısacası, İsa'nın yalnızca Gnostik metafiziğe dahil edilmesi, Religion im Erbe Ägyptens'de tam bir Androgyne Gott in Ägypten ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers anlamına gelmez. 17Jan Helderma, "Isis as Plane in the Gospel of Truth?" Gnosis ve Gnostisizm'de, ed. Martin Krause (Leiden: E.J. Brill, 1981), 26-46; R. McL.Wilson "Gnostik Kökenler ve

Mısır Bağlantısı?" Din im Erbe Mısır'da; Douglas M. Parrott "Eugnostos ve 'Tüm Filozoflar'", Religion im Erbe Ägyptens'de ve "Gnostisizm ve Mısır Din", NT XXIX,1 (1987); Benno Przybylski, "Gnostikte Takvimsel Verilerin Rolü", VC 34 (1980): 56-70; Albert Torhout, Een Onbekend Gnostisch Systeem, Plutarchus' De Iside et Osiride (Lovanii: Studia Hellenistica, 1942). 18 PHEME PERKINS, "Nag Hammadi Kodekslerinde Tanrıça Olarak Sophia", Gnostisizmde Kadının Görüntüleri, ed. Karen L. King (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 102: "Hem gnostik mitlerin Hristiyanlaştırılması, hem de onları inceleyen bilim adamlarının çoğunun Yahudi veya Hristiyan "ataerkil ortodoksluğunun" dini sembollerini içselleştirmesi gerçeği

--- SAYFA 15 ---

15 tane şişirilmiş Hristiyan-Gnostik metin, bir tutam Yahudi sihirli isminin bir Yahudi-Gnostik risaleyi oluşturmasından daha fazlası değildir. Her nasılsa bu bariz nokta, Gnostik veya Hristiyan "inanan"ın tarihsel üstünlüğüne ilişkin bitmek bilmeyen tartışmada kaybolmuştur; bu tartışma şu anda Gnostik elyazmalarının çoğunluğuyla ilgili değildir. En temel Gnostik metinler Hristiyan etkisine göre şu şekilde sıralanabilir: 1. Hristiyan Olmayan Gnostik: Dünyanın Kökeni Üzerine Eugnostos Shem'in Açıklamaları Seth Zostrianos'un 3 Steli Norea Marsanes Düşüncesi Adem Allogenes'in Ruh Kıyameti Üzerine Tefsir 2. Marjinal Hristiyan Açıklamalarıyla Gnostik: Jeu Pistis Sophia'nın Kitapları Başlıksız metin Arhontların Hipostazı Mısırlıların Üçlü Risalesi İncili Büyük Seth Valentinianus Sergisinin 2. İncelemesi Trimorfik Protennoia 3. Geliştirilmiş Hristiyan Unsurlarıyla Gnostik: Hakikat İncili İsa Mesih Melchizedek'in Yahya Sofya'sının Apokrifonu 4. Gnostik Hristiyan-merkezli: Philip'in İncili Thomas Kitabı Yarışmacı Kurtarıcı Apokrifonu'nun Diyaloğu James 1st/2nd Apocalypse of James Apocalypse of Peter Gospel of Mary, Pheme Perkins'ten, "Sophia as Goddess in the Nag Hammadi Codices", Images of the Feminine in Gnosticism, ed. Karen L. King (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 102.

--- SAYFA 16 ---

16 Elimizdeki diğer Gnostik metinler heterodokstur ya da yapıları itibarıyla basitçe sınıflandırılmaz, ne yayımlı ne de ikna edici bir şekilde Hristiyan ve her halükarda, yukarıdakilere karşıt olarak mevcut elyazmalarının küçük bir azınlığını bünyesinde barındırır. Burada vurgulanması gereken nokta, Gnostik Araştırmaların "Hristiyan olmayan" metinlere (kategori 1 ve 2) kıyasla "Hristiyan" risalelerden (yukarıdaki 3 ve 4. grup) yararlanma olasılığının dört kat daha fazla olduğudur. Buna ek olarak, yukarıdaki metinlerin küçük bir çekirdek grubu tartışmanın çoğunluğunu oluştururken, geri kalanı çok daha az dikkat çekiyor. Ek A'da bu dinamiğin tam bir gösterimi sunulmaktadır. Mevcut Gnostik metinlere çeşitli öğretmenler ve gruplar, özellikle de İskenderiye'deki Valentinus ve Basileides hakkındaki Patristik kanıtları ekleyebiliriz. Nag Hammadi külliyatı dördüncü yüzyılın sonlarına doğru gömüldü ve bu nedenle çok daha eski unsurları içeren ve yalnızca dörtte biri kadar ikna edici bir şekilde Hristiyan merkezli olan çeşitli metinlerin geç dönem koleksiyonudur; diğer birçokları, Hristiyan yorumlarından başka bir şey olarak görülmemesi gereken şeyleri göstermektedir. Bu, patristik kaynaklarla uyumludur: Ofite Gnostikleri (Irenaeus tarafından tanımlandığı gibi) detaylandırırken Werner Foerster, "İsa Mesih burada gereksiz değil mi?" 19. Ofite sistemi, İsa tasvirinde oldukça tipiktir: "Mesih bu dünyaya inerken, önce kız kardeşi Sophia'yı giydi ve ikisi de birbirlerini tazeledikçe sevindiler. Damat ve gelin olarak adlandırdıkları şey budur". 20 Karen L. King 21, S. Arai'nin ardından Yuhanna Apocryphon'unda (NHC II,1 ve IV,1) Mesih'in "gereksiz" olduğu sonucuna varır. 22 ve Hans-Martin Schenke 23. Mısırlıların İncili'nde Seth İsa'yı "giydi" (NHC III 64.1-3) 24; Trimorphic Protennoia'da eserdeki baş kadın aeon şöyle beyan eder: "İsa'yı giydim. Onu lanetli haçtan çıkardım ve onu Ebeveyninin meskenlerine yerleştirdim" (NHC XIII,1 5.12) 25; Üç Parçalı Risalede Logos Olarak İsa (NHC I,5), geleneksel Valentinianus Sophia'nın bariz bir birleşimidir ve bu büyük metin boyunca Logos'un işlevinin, onun felsefi 19Werner Foerster, Gnosis:A Selection of Gnostic texts, cilt. 1, The Patristic Evidence (Oxford: Oxford University Press, 1972), 86. 20Irenaeus, Adv. Haer. ben, 30.12. Trans. Werner Foerster, Gnosis: Gnostik metinlerden bir seçki, cilt. 1, 92. 21Karen L. King, "Sophia and Christ in the Apocryphon of John", Images of the Feminine in Gnosticism, 168. 22Sasagu Arai, "Zur Christologie des Apokryphons des Johannes", NTS 15 (1968-69): 302-18. 23Hans-Martin Schenke, "Gnostik Sethianizmin Olgusu ve Önemi", The Rediscovery of Gnosticism, cilt 2, Sethian Gnosticism, ed. Bentley Layton (Leiden: E.J. Brill, 1981), 588-616. 24NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. IV: Nag Hammadi Kodeksleri III,2 ve IV,2, ed. Alexander Böhlig ve Frederick Wisse (Leiden: E.J. Brill, 1975), 146. 25NHS'den Kipti transkripsiyon, cilt. XXVIII: Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII, XIII, ed. Charles W. Hedrick (Leiden: E.J. Brill, 1990), 432.

--- SAYFA 17 ---

17 oluşum 26; son olarak Pistis Sophia, İsa'nın en değerli öğrencisi Meryem'den daha az gelişmiş bir karakterizasyonunu sunar. Bununla birlikte, rollerin bu şekilde öne çıkarılmasından daha önemlisi, Hristiyan yorumlarına sahip orta grupların ana özelliği, aslında önceden var olan çerçeveye İsa'nın seyrek bir şekilde eklenmesiyle kozmogonik vurgudur. Hristiyanlık öncesi Gnostik eser Eugnostos ve onun İsa Mesih'in Sofyası'ndaki redaksiyonu, bu anlamda birinci ve ikinci grup arasındaki ana retorik ilişkiye işaret ediyor. Burada ileri sürülen sonuç, Gnostik düşünce üzerindeki Hristiyan etkisinin en iyi ihtimalle pek çok örnekten biri olduğudur; Nag Hammadi buluntusu gömüldüğünde, birçok örnekteki Pers ve Yahudi düşüncesinin etkileriyle aynı düzeydeydi. Bu terminus ad quem'e (ad quem) yaklaşan yüzyıllarda, Hristiyan mesajı daha açık bir şekilde, MÖ birinci yüzyıldan itibaren İskenderiye'de gelişen bir dizi derin gizemli ve antik sistem arasında yer alan, kıyametle ilgili İsa mezheplerinin dağınık bir takımıydı içinde yer alıyor. MS dördüncü yüzyıla kadar. Metinsel ve sosyo-tarihsel olarak, İsa'nın Mısır'daki dini öneminin bu yüzyıllarda Gnostik bir çevrede taşınması, tersinden çok daha güçlü bir şekilde savunulabilir. Yayılımcı sistemler, İsa mezheplerinin Mısır'da ilk ortaya çıkmasından önce binlerce yıl boyunca açıklanıp geliştirildi ve üçüncü ve dördüncü yüzyıllar öncesinde Hristiyan düşüncesinin Mısır'da yaygın bir güç olduğuna dair çok az kanıt var veya hiç yok; Gerçekten de, bu çağda "Hristiyanlık" kavramının kendisi, "Gnostisizm" hakkındaki olağan yüzeysel tartışmalar gibi, açık bir polemik önermesidir. 27 Hristiyanlık ilk iki yüzyılda hiçbir şekilde bir sistem olarak adlandırılmaz (Ortos doxa yoktu, bu da tam olarak Gnostik mizacın onun belirli yönlerini kolaylıkla asimile etmesinin nedenidir), fakat muhtemelen, öğretmek ve öğrenim görmek için Mısır'a giden öğretmenlerin olağan tarzı gibi kuzeyden gelen bir karizmatikler silsilesiydi; bunların çoğu, eğer Pavlus ve Yuhanna'yı gösterirse, oldukça ikici bir eğilime sahipti. Hristiyan Kökenleri'nin Hristiyan düşüncesi üzerindeki Gnostik etkisini kabullenmek meşru görevidir ve onlarınki Gnostik Çalışmalara geçerli bir katkıdır; ancak bu kaygıların alana hakim olmasına izin verildi ve sonuç, Gnostik olguya ilişkin önyargılı bir bakış açısı oldu; Celsus'un çoğu zaman aşırıya kaçan esprisi, bu bağlamda Hristiyanların Mesih'i Logos olarak kavramasını hicvediyor: "Hristiyanlar bu İsa'yı yalnızca Tanrı'nın oğlu olarak değil, aynı zamanda Logos'un ta kendisi olarak öne sürüyorlar; filozofların bildiği saf ve kutsal Logos değil, ama yeni bir tür Logos: kendisini en aşağılayıcı koşullarda tutuklatıp idam ettirmeyi başardı", R. Joseph Hoffmann, çev., Celsus, On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians (Oxford University Press, 1987), 64. 27 Bu zaman dilimi için sorulması gereken doğru soru, gevşek tanımlanmış bir "Gnostik" düşüncenin, kendini "Hristiyan" olarak tanımlayan kişi üzerindeki çok daha yaygın etkisidir. İskenderiyeli Clement, Orta Platonik ve Gnostik yakınlıkları ortaya koymasında özellikle öğreticidir. Bkz. S.R.C. Lilla, İskenderiyeli Clement: Hristiyan Platonizmi Üzerine Bir Araştırma ve

Gnostisizm (Oxford: Oxford University Press, 1971). Ayrıca Walter Bauer, Ortodoksluk ve Heresy in Earlyest Christian (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 53: "Böylece ikinci yüzyılın başında Mısır'da - bundan ne kadar önce olduğunu söyleyemeyiz - Yahudi Hristiyanların yanında Yahudi olmayan Hristiyanlar da vardı; her iki hareket de senkretik-gnostik temellere dayanıyordu... İlk kez İskenderiye piskoposu Demetrius'ta 'dini' Hristiyanlık gibi bir şeyi görüyoruz. 189'dan 231'e. Kesinlikle o zamandan önce orada zaten Ortodoks inananlar vardı ve topluluklarının bir lideri vardı. Ancak Demetrius'un göreve geldiğinde tek Mısırlı 'piskopos' olması gerçeğinden onların sayısının ne kadar az olduğunu görebiliyoruz.

--- SAYFA 18 ---

18 Bu çalışmanın ortaya çıkaracağı sosyo-tarihsel ve felsefi-metinsel kaygılar ve sonuçları büyük ölçüde Gnostik risalelerin sınırlı bir "kanonuna" dayandırılacaktır. 28 Benim görüşüme göre "Gnostisizm" terimin geniş anlamında mevcut olmadığından, Gnostisizmin kökenlerini tanımlama niyetinde değilim ve bu terim burada kullanılmayacaktır. 29 Helenistik çalılıklarda daha yakından incelendiğinde şekil değiştiren, hatta yok olan çok sayıda başka muhteşem yaratık vardır; ancak Gnostik hakkındaki görüş en yanıltıcı olanlardan biri olarak değerlendirilmelidir. Gnostik düşüncenin genel heterodoksluğu, bu modern bilimsel saplantıyı faydalı kılacak şekilde, herhangi bir doktrinsel düzenleme, din propagandası amaçlı öz-tanımlama veya siyasi ortak paradan kaynaklanan diğer retorik gündemlerle sınırlı değildir. Kanoniklik, dini otorite ve toplumsal praksis ile aranan yakınlaşma gibi eşlik eden fenomenlerle birlikte ortos doxa eğilimi, geleneksel değerlere karşı bireysel isyan ruhunu somutlaştıran Gnostik düşüncenin yüksek profilli bir özelliği olan Helenistik Gnosis'e dolaylı olarak iticidir. 30 Gnostik düşüncenin Mısır'da ortaya çıkışı, siyasi çalkantıların tarihsel dokusuyla karşı karşıya getirilmeli, daha özel olarak ise içten gelen bir 28Gnostik Çalışmalar, Hıristiyan Kökenlerinin temelde teolojik girdabına çekilmiştir. Kelimenin tam anlamıyla yüzlerce bilim adamı, tutarlı bir ortodoksluk, İsa'nın doğrudan öğretilerine kadar uzanan güvenilir bir metinsel-tarihsel süreklilik önerme girişiminde bulunmak amacıyla ilk dönem ortodoks propagandacı Eusebius'un izinden giden sentetik "Q" modeli üzerinde çalışıyor. Bu kriptoteolojik ortamda ortaya çıkan ve çoğunun mevcut çalışmada hiçbir işe yaramadığı tespit edilen "Gnostisizm" üzerine makale ve kitapların büyük bir yüzdesi, çağımızın ilk iki yüzyılında ortaya çıkan tarihsel tabloyu tarafsız bir şekilde ele almaktan aciz görünüyor. Bu tablo, dini sınırlar açısından tam bir kargaşa ve kafa karışıklığı tablosudur. Yukarıdaki amaç için Gnostik metinleri sahiplenirken, bu bilim adamlarının Hıristiyan düşüncesini, en azından Mısır'da, genelleştirilmiş bir "Gnostik" Weltanschauung'un bir alt kümesi olarak düşünmeleri de aynı derecede tatsızdır. Paul Johnson'ın A History of Christian (London: Penguin Books, 1976) adlı eseri bu dönem için normatif tarihlerin dar sıkıcılığından canlandırıcı bir ayrılışı sunuyor. 29 Durumu Morton Smith'in "The History of the Term Gnostikos", The Rediscovery of Gnosticism, cilt. 2, Sethian Gnostisizm, 798: "Akademik ayrıcalığımız gereği, eski kullanımı dikkate almaksızın, bazı okulları "gnostik" olarak tanıyoruz; dolayısıyla bu okulların sahip olduğu fikirler "tipik olarak gnostik" hale geliyor; dolayısıyla "gnostisizm" tanımlanacak ve ortaya çıkan "gnostisizm" tanımı bu okulların "gnostik" karakterini kanıtlayacaktır. Platon "formların en mükemmeli"nin en tamamen döngüsel olduğunu söylediğinden (Timaeus, 33b), araştırma programını Platonik açıdan mükemmel olarak tanımlayabiliriz". 30 Gnostik düşünce sorunu pek çok bilim adamı tarafından ustalıkla ele alınmıştır ve benim Gnostik mizaç olarak adlandırmayı tercih ettiğim şeyin özünü düalist bir dünya görüşünün oluşturduğu konusunda genel bir fikir birliği vardır. Bununla daha büyük bir ruh hali sorununu vurgulamayı amaçlıyorum.

Çağdaş "gnostik" filozof Emil Cioran'ın Fall into Time (Chicago: Quadrangle Books, 1970) adlı eserinde olduğu kadar The Hypostasis of the Archons'ta da mevcut olduğu gibi, genel olarak düalist düşünceyi harekete geçirir ve şekillendirir. Bu kök mizacın dikkate alınması, onu şekillendiren tarihsel faktörlerin doğrudan incelenmesine yol açmaktadır. Mısır'daki dualist ruh halini yaratan sosyal tarihin, Mısır tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğu ve bu şekilde ele alınması gerektiği yönündeki iddiam, yeni olmaktan çok uzak bir önermedir. Sosyo-tarihsel analizden neredeyse tamamen kaçınarak, örneğin Orta Krallık teolojik ifadesini veya sekizinci yüzyıl Doğu Avrupa Latince metinlerini incelemeye çalışmayı hayal etmek zor olurdu, ancak Gnostik Çalışmalarda durum tam olarak böyledir.

--- SAYFA 19 ---

19 Kötü kadere ve sert Roma yönetimine karşı kızgınlık. Her şeyden önce, Mısır bağlamında Ma'at'ın artık İki Ülke üzerindeki geleneksel firavun yönetiminde somutlaşmadığı yönünde umutsuz bir yeniden değerlendirme var. Tüm değerlerin Nietzscheci yeniden değerlendirilmesinin, gerçek bir pnömatis Übermensch'e elitist odaklanmasıyla bu şekilde ortadan kaldırılmasının, eğer terim Nazilerin suiistimallerinden arındırılabilirse, güçlü bir habercisi var. Helenistik Gnostik, bir tarihsel meşrulaştırma biçimini diğeriyle değiştirmeye çalışmayan, bunun yerine tarihsel sürecin kölelerini tamamen devirmeye çabalayan en büyük edebiyat devrimcisi olarak duruyor; bu, bir Entweltlichungstendenz'in, yani tarihsel ve toplumsal olarak konumlandırılacak olan dünyaya yabancılaşmanın bir sonucu. 31 İskenderiye'de, dünya sahnesinde tek bir zaman ve yerde yoğunlaşmış nadiren görülen bir dini spekülasyon çoğulculuğu gelişti; tarihsel koşulların kendisine dayattığı olağanüstü bir heterodoksiye bağlılığını borçlu olan egzotik bir kuluçka serası. İronik bir şekilde, sonuçta ortaya çıkan düalist ruh halinin çoğu, özellikle de onun merkezindeki Gnostik mizaç, tarih karşıtıydı. Romalılar, yüzyıllar boyunca şehir konseyi statüsünü inkar ederek İskenderiye'nin etkisini zayıflatmaya çalışırken, siyasi açıdan şüphesiz akıllı davrandılar. Yakın Doğu'daki genel düalist düşünce açısından Roma yönetimi, "arkontik" ile eş anlamlıydı; Roma satraplıkları ve valileri, şeytani bir Tarihsel Kuralın yozlaşmış ve "hilik" uygulayıcılarıydı. Gnostik mizacın suçladığı şey tam olarak zaman ve mekandı ve Gnostik düşünceye etiketlenen isim, bu mito-şiişel/mistik düşünce türünün tarih karşıtlığının, kendilerini tarihsel bir hareket olarak tanımlamaya yönelik herhangi bir girişimi engellediği ölçüde yanlış bir adlandırmadır; her ne kadar genel olarak Gnostik düşüncenin bazı alt kümeleri, göreceğimiz gibi istisnalar olarak mevcut olsa da. Bunun ışığında, Gnostik düşüncenin bazı nüanslarının bilinçli olarak mezhepçi olmasına rağmen, genel hareketin daha etkili bir şekilde edebi bir fenomen olarak ele alınabileceği söylenebilir. 32 Mısır'daki Gnostik düşüncenin sosyo-tarihsel temellerini oluşturmaya yönelik acil ihtiyacın yanı sıra, benim görevim aynı zamanda geç antik çağda Gnosis'in yükselişi için Mısır dini tarihinin erken evrelerindeki metinsel altyapıyı sağlamaktır. Ancak son tahlilde (sonuçta da görüldüğü gibi), yalnızca yüzeysel olarak eşleştirilebilecek çeşitli dini motifleri araştırmaya girişmek niyetinde değilim; Tarihsel ve felsefi analizler tamamlandıktan sonra, önümdeki antik metinler dizisine yaklaşımda modern edebiyat-eleştirel teorisinin belirli yöntemlerini uygulamak istiyorum. Batı'nın sınırlarını belirleyen çeşitli oryantalist varsayımların yapı sökümü (Edward Said), bilimsel bir söylemin verili bir metne dayatmaya çalıştığı kurgusal veya çarpıtılmış "yazar işlevi" (Michel Foucault), burada Gnostik pleromik ve demiurjik ontolojilerin (Paul de Man) eşdeğeri olarak dildeki sembolik ve metaforik kutuplaşma, Mısırlıların "felsefesizliği" ve Batı'nın "felsefesizliği". Hans Jonas gibi antitetik bir tarzda faaliyet gösteren Gnostikler, bunu Gnostik düşüncenin ana özelliği olarak görüyor. Ioan P. Couliano'ya bakınız.

Jonas'la röportaj, Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas (Roma: Lérma di Bretschneider, 1985), 146. 32Frederick Wisse tarafından vurgulanan bir nokta, "The Use of Early Christian Literatürünün Kanıt Olarak İç Çeşitlilik ve Çatışma", Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık, ed. Charles W. Hendrick ve Robert Hodgson Jr (Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 1986), 188. Wisse ayrıca MS 200'den önceki ortodoks ve sapkın ayrımların sahteliğine de dikkat çekiyor.

--- SAYFA 20 ---

20 "şiişsel metafizik" (Harold Bloom), modern fenomenolojiyi önceden haber veren herhangi bir "gerçek" nesnelleştirilmiş tarihsel Sitz'in Gnostik değersizleştirilmesi (Edmund Husserl), metinsel tefsirde tarihsel motifin politik/cinsel "ateşini" canlı tutmamızı talep eden söylemde iş başında olan bir toplumsal hegemonya kaygısı (Antonio Gramsci), bir metinsel ortamdan diğerine çeviri olanağı (George) Steiner) ve son olarak Edebiyatın radikal kötülükle ilgili daha büyük ilgisi (Georges Bataille), tüm bu "modern" kaygılar Gnostik metinlere götürülebilir ve alınmalıdır. Gerçekten de, o dönemde İskenderiye'deki şüpheli okulların varlığı ve Söz'e yönelik üstü kapalı Gnostik "yapısökümcü" yaklaşım, bizi yalnızca kendi modern hermeneutik gündemimize tam olarak dönmeye değil, aynı zamanda "hermenötiğin" ilk ortaya çıktığı zaman dilimine ve yere ait metinleri daha bütünüyle kabul etmeye zorlar. Bu edebi-eleştirel bakış açısı, bu çalışmanın doğal son noktasını oluşturuyor; ancak bu büyük girişimi, tam anlamıyla yerine getiremem. Gerçekten de, önümüzdeki hareketler sisteminin merkezi bir tarihsel ve mitolojik eksenden uzanmadığı gerçeği olmasaydı, kendime belirlediğim genel kapsam fazlasıyla geniş sayılabilirdi. Burada bahsettiğim "tarihsel" daha spesifik olarak varoluşsaldır ve oldukça basit bir şekilde insanın tarihsel süreçlerdeki kötülük deneyiminden doğar; mitolojik, ilahi panteonlarının veya felsefi metafiziğinin altında yatan yayılımcı yapıyı detaylandıran tüm metinleri ifade eder. Bu tartışmada, felsefi ve teolojik sonuçları ve değerleri olan fikirleri çağrıştırmak için çok kötülenen "mitolojik" kavramına hak veriyorum. Mısır'daki Gnostikler ve Maniheistlerle ilgilenirken, esas olarak, otokton bir Mısır metinselliğinin ve aynı zamanda onu destekleyen bir toplumsal tarihin varlığıyla ilgileniyorum; Genel olarak Gnostik ve Maniheist hareketin arka planı yalnızca yüzeysel olarak incelenecektir. Benzer şekilde, Orta Platonik ve Hermetik düşünce Mısır ve özellikle düalist içerik için ayıklanmıştır. Gnostik hareket buradaki ana odak noktasıdır ve Mısırlı öncülleri oluşturmayı önerdiğim şey onların yayılımcı teogonilerinin sınırları dahilindedir. Son olarak, Yunan muhakeme tarzının işlediği tanımlanabilir bir Doğu zemini incelenmelidir; çünkü Babil, Pers, Suriye, Yahudi ve Mısır gibi bir dizi eski uygarlık arasında hepsi uygundur, ancak en gurur verici yer Mısır'a gitmelidir. Yunan düşüncesi üzerindeki Mısır etkisi, Yunan yerleşimlerine izin veren ve bir yazı okulu kuran I. Psammetichus'un (M.Ö. 664-10) Yunan paralı askerlerini ithal etmesiyle başlamış,³³ Yunan yerleşimcilerin Mısırlılaştırılmasının hızla ilerlediği çağımızdan önceki son yüzyıllarda Ptolema dönemi İskenderiye'sinde en yüksek noktasına ulaşmıştı.³⁴ Aynı zamanda, Gnostik ve Orta Platoncu düşüncenin açık öncülerinin izini sürebiliyoruz. başka hiçbir yerde olmadığı gibi bu bölgede. Yunan, Kıpti ve Demotik büyülü papirüslerin tümü, Mısır'daki Roma egemenliğinin hemen öncesinde ve ilk aşamalarında ikili kozmolojilere yönelik ruh halinde yaygın bir değişim sergiliyor. Bu dönemin başlangıcına doğru (M.Ö. 200'den MS 400'e kadar) Kıpti, muhtemelen iş belgelerinin yanı sıra iki dilli Yunan-Mısırlı edebiyatçılar tarafından dini metinlerin tercümesi için kabaca geliştirildi.

Geliştirdiğim felsefi ve tarihsel tez, Gnosis'e ilişkin çok sayıda Helenistik araştırmada bulunan köken yayılımcı metafiziğinin Mısır Memfit, Hermopolitan ve Heliopolitan teolojilerine kadar izlenebileceğidir. Helenistik Dünyanın Sosyal Tarihi (Oxford: Clarendon Press, 1986).

--- SAYFA 21 ---

Bu özel dünya görüşünün en eski örneklerini sağlayan 21. Yayılımcı görüş ise ifadesini iki kutup arasında bulur: düalist ve monist. Elbette bu ayrım, göstereceğim gibi her zaman düzgün bir ayrım değildir. Ancak başlangıçta Stoacılığın monist idealizminin onu bu yelpazenin çok sağına yerleştirdiğini, radikal düalist Maniheist sistemin ise gidebildiği kadar "solda", hatta ölçeğin dışında olduğunu belirtebiliriz. Hafifletilmiş düalizmlerin çeşitli tonlarını temsil eden Mısır Gnostik düşüncesi, daha çok iki uç noktanın ortasında yer alır; Hermetizm ve Keldani sistemi, İskenderiyeli Philo ve Platoncular, Speusippus, Xenocrates, Harpocraton, Atticus, Plutarch, Ammonius ve Numenius'un düşünceleriyle birlikte merkezin solundadır - yani açıkça düalisttir - oysa diğer tarzlar sağa doğru yaklaşmaktadır ve hiçbir zaman Neo-Platonculuğun sonunda kendisini Plotinus döneminde anti-Gnostik olarak tanımlamaya çalıştığı zamanki kadar güçlü değildir. Bu çalışmada kullanılan terminolojilere ilişkin bir not. "Kozmoloji" burada modern felsefi anlamda metafiziğin bir dalını belirtmek için değil, evrenin tanımlayıcı bir modelini belirtmek için kullanılıyor. "Gnostik", bilinen Gnostik mezheplerle resmi bir niteliği veya bağlantıyı belirtmek için büyük harfle yazılacaktır; "Gnostik", Gnostik düşüncenin tarihsel olgularından ayrı olarak değerlendirilen genel bir eğilimi belirtir; "Gnosis", bu özel bilginin doktrinsel (daha dindar mezhepler için) ve tarihsel niteliklerini belirtir; "Gnosis" belirli idealize edilmiş eşzamanlı deneyime veya Kıpti veya Yunancadaki belirli bir metinsel referansa atıfta bulunur. Son olarak "felsefe" bu dönem bağlamında mitolojiyle aynı düzeyde kullanılmaktadır. Felsefenin daha resmileştirilmiş ve öz-bilinçli Batılı tarzlarına, Yunan Felsefesi, Modern Felsefe veya kısaca Felsefe olarak değinilecektir. O halde bu çalışmaya, tüm yayılımcı sistemleri ortak olarak tutan şeyin ne olduğunu tartışarak ve bu türden tüm spekülasyonların örtülü düalist itkisini ortaya çıkarıp tanımlayarak başlıyorum.

--- SAYFA 22 ---

Bölüm II - Mısır'da Suduncu ve Düalist Düşüncenin Tarihsel Tezahürleri İkinci Bölüm: Mısır'da Suduncu Teolojiler ve Proto-düalizm Mısır bilimi, Mısır'ın ilahi kavramlarını takdir etme konusunda yaklaşık son yüz yılda pek çok değişiklik geçirdi. Monoteizm, henoteizm, panteizm ve çoktanrıcılığın modern tanımları, Mısır dininin temel doğasına ilişkin uzun tartışmaları şekillendirmiştir. Elbette aynı yorumbilim Hinduizm'i tanımlarken de iş başındadır; örneğin Brahman'ın soyut ve uzak tek tanrılı doğası, görünürde "çok tanrıcılığı" uygulayan sıradan kişilerden çok Sanskrit alimleri ve Hindu teologları tarafından takdir edilmektedir. Aynı şekilde, Mısır düşüncesinde algıladığımız şekliyle anlaşılması güç teolojik konuların, sıradan bir insandan ziyade tapınak elitlerinin ilgi alanı olduğunu veya en azından bu elitlerin Mısır kozmolojisinin ana formölcülerini oluşturduğunu varsayabiliriz. 1 Elbette Mısır tarihinin herhangi bir aşamasında okuryazar olan insan sayısı nispeten azdı. 2 Bu seçkinlerin yazılı kayıtlarını ele alırken, ntr'yi "tanrı" olarak tanımlamakta çok temel bir sorunla karşı karşıyayız; bu, Mısırlılar için basitçe "hangi tanrıyı istersen" anlamına geliyordu. 3 Neo-tek tanrılı bir yorum, bu "tanrılığın" Mısırlılar tarafından çeşitli ilahi varlıkların varlığını sürdürdüğü ortak bir payda olarak kullanılmasından türetililebilir, ancak Mısırlıların tanrılarının soyağacına olan aşırı vurgusu, Mısır dininin modern Batılı anlamda tek tanrılı olarak yorumlanmasına kesinlikle izin veremez. 4 O halde, sayıları giderek azalan ilahi şahsiyetlerden, kendisi de muğlak bir şekilde tekil olan bir Kaynağa kadar izi sürülebilene, tanrıların teogonisi veya soykütüğüne ilişkin temel bir soru vardır. Başlangıçta, MS 200'deki Mısırlı Gnostik'in, aynı şekilde okuryazar seçkinlerin bir üyesi olduğunu, 2000 yıl önce Amun'un Mısırlı bir rahibi kadar, basıldığında hem "neo-tek tanrılı" hem de "neo-çok tanrılı" olduğunu belirtebiliriz. Her ikisi için de, kendi içinde gerekli ve iyi olan bir İlkel Kaynak kavramı hâlâ en derinlerinde bir Düzensizlik veya sapkınlık ilkesini gerektiriyordu ve her ikisi de, The Religion of the Ancient Egypt: Cognitive Structures and Popular Expressions, ed. Gertie Englund (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989), 8: "Tapınaklardan ve tapınak okullarından yayılan düşünceler her şeyi kapsayıcı ve açıklayıcıydı. Sistematik bir düşünce oluşturuyorlardı ve bu düşünce sistemi normatifti. Bu düşünceler Mısır düşünce tarzını temsil ediyordu. Aslında seçkinlerin düşüncesini temsil ediyordu ve bunun tüm topluma ne ölçüde nüfuz ettiği hala açık bir sorudur." 2Bkz. John Baines ve C.J.Eyre, "Okuryazarlık üzerine dört not," GM 61 (1983): 65-96. Yazarlar herhangi bir zamanda nüfusun %1'inin okuyabildiğini ve bu okuryazarlığın doğasının çok düzeyli olduğunu tahmin etmektedir. 3Erik Hornung, Eski Mısır'da Tanrı Kavramları: Bir ve Çok, çev. John Baines (1971; yeniden basım, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), 59. 4Hornung, Conceptions of God in Ancient Egypt, 53: "Mısır dininin, Mısır dininin,

Tanrı çokluğunu sonuna kadar koruyan bu inanç, en 'felsefi' tonlu söylemlerinde bile hiçbir zaman tek tanrılı bir din haline gelmemiştir.

--- SAYFA 23 ---

zamansal ve mekansal bir Kaynak ile yaratılmış dünya arasında. Her ikisi de aslında tamamen farklı koşullarda da olsa aynı yayılımcı çerçevenin savunucularıdır. 5 Her iki teolojik düşünür grubundan çıkarılabilecek yayılımcılığın felsefi arkitektöniğinin yanı sıra, bu özü itibarıyla okuyazar çabaların altında yatan toplumsal ezoterizm vardır. 6 Yayılmacılığı şu şekilde tanımlıyorum. Temelde tek bir anlayışa dayanmaktadır: Tüm gerçekliğin merkezinde tam bir Monad, Kaynak, Ana, İlk Sular veya Bir olmasına ve her anlamda ifade edilemeyecek kadar mükemmel olmasına rağmen, yine de farklılaşma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Kaynakta Düşüncenin, Sözü, Neslin veya Aklın katıksız gücü yoluyla bu ileri akma, "yayılma", hipostazlaşma, üreme veya yayılma, doğal dünyada doruğa ulaşan çeşitli daha küçük varlıkların, doğaların veya metafizik gerçeklik seviyelerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Bunlar, daha felsefi sistemlerde (örneğin nous, logos, dynamis vb.) belirli doğalar olarak anılır ve sayıları, eski Mısır'ın ogdoad'lara ve ennead'lere yaptığı vurgu ve kural olarak daha sonraki Pisagor sayı sistemleri ile sınırlıdır; "mitolojik" sistemler olarak adlandırılan sistemlerde (örn. Atum, Ma'at, Isis, Sophia, Barbelo, Seth, Anthropos vb.) daha kişiselleştirilmiş varlıklar olarak ortaya çıkarlar; buradaki "aeonlar" veya "syzygies" daha çok sayıdadır ve dramatik kişilikleri cinselleştirilmiş bir rol üstlenir. O halde vurgu, Farklılaşmamış'tan kaynaklanan farklılaşma için teogonik sürece duyulan ihtiyaç üzerinedir. Basitçe söylemek gerekirse bu ihtiyaç, uzaklaşma ihtiyacıdır. Kusursuz Olan'ın idealizminin, bir anlamda İlk Kaynakta temsil edilen mükemmel Varlık Durumundan daha düşük veya aşağı olması gereken bu dünyadan belirli bir uzaklıkta olduğu algılanır. 7 Dahası, insan yaşamındaki distelyolojik olgular (savaş, kıtlık, veba, hastalık vb.) yayılımcıyı eninde sonunda kötülüğün gerçekliğini düşünmeye ve teogoniden uzaklaşma sürecine onun varlığına dair bazı teoriler katmaya zorlar. O halde insanlık kötülükten etkilenmiştir çünkü hem mekansal hem de ruhsal olarak Kaynak'tan belli bir uzaklıkta bulunmaktadır (bir "Düşme" teorisi), eğer bozulmamış ruhsal varoluş durumunu yeniden kazanmak istiyorsa eninde sonunda buna geri dönmek zorundadır. Çeşitli ölçülerde, bedendeki yaşam, ruhsal varlığın daha yüksek düzeyine yükseltilmesi gereken enkarnasyonun daha düşük bir düzeyi olarak kabul edilir. Elbette Mısırlılar, ruhun yanı sıra fiziksel bedeninin de bunu başarabileceğine inanıyorlardı; Mısır'ın 5 Üç Gnostik risalesinin yalnızca son aşamalarında teogonilerindeki en yüksek diyeti "Gizli Olan" olarak adlandırdılar ve bu nedenle Atum'un apofatik lakapları paylaşmasına rağmen Amun ile özdeşleştirilmesi muhtemeldir. Bkz. Seth'in Üç Steli (NHC VII,5), Zostrianos (NHC VIII,1) ve Allogenes (NHC XI,3). 6 Bu anlamda, "hilik" lümpenmensch'e ilişkin Gnostik görüşün, Mısır rahipliğinin geleneksel dışlayıcılığıyla bir parçası olduğunu görebiliriz. A.A. Barb "Gizem, Efsane ve Büyü"152: "Mısır kültü ve ritüeli bir bütün olarak temelde ezoterikti; eğitimsiz ve okuma yazma bilmeyen kitlelerin küfür etmesini önlemek için fazlasıyla endişeli olan kalıtsal bir rahipliğin ayrıcalığıydı." 7Hans Jonas, "Gnostik Olguların Sınırlandırılması", Le Origini Dello'da

Gnosticismo:Colloquio di Messina, 93: "Başlangıç ne olursa olsun, ister bir, ister iki, ister üç 'kök' olsun, orijinal varlığın kriz tarihi şeylerin bölünmüş bir durumuna dönüşür. 'Kozmos' ile gerçeklik açıkça kutuplaşmıştır; kürelerin ve çağların yükselen, çok katlı yapısı kutuplar arasındaki yarıkların genişliğini görüntüler, onun çokluğu anti-ilahi olanın ayırıcı gücünü ifade etmeye hizmet eder ve dolayısıyla, dünyaya bağlı görüş için, Tanrı'dan uzaklık.

--- SAYFA 24 ---

otokton ifadeyle bunun değiştiği ve kurtuluşa giden yolda beden atılması gerektiği hissedildi. Yayılımcı düşünce görünüşte uyumsuz iki gerilimle doludur: düalist ve monist. Tekçi burada zor bir durumda, çünkü "inanılmaz talihin tüm sapanları ve okları", bu alt alemde bir miktar azalmış olmasına rağmen hala açıklanamaz derecede her şeye gücü yeten ve "olması gerektiği gibi" olan Kusursuz İrade ile uzlaştırılmalıdır. Eski Mısır görüşüne göre tanrıça Ma'at, evrendeki bu doğru düzen ilkesini ortaya koyuyor ve firavun yönetiminin Ma'at'ın vasisi olduğu görülüyordu. Mükemmel Kaynak ile kusurlu dünya arasındaki, Rudolf Otto'nun ifadesiyle "ötekilik" ile doğal dünya arasındaki tutarsızlık, bu görüşün en güçlü ve sistematik savunucusu olan Plotinus'un düşüncesinde hiçbir zaman uzlaştırılmadı. Bu kesinlikle (çünkü kendisi zamanının en yetenekli filozofu ve düşünürüydü) yayılmacılığın örtük olarak düalizme yaklaştığının bir göstergesidir. 8 Kendisi de Mısır'daki ilk günlerinde Pers düalistlerinin etkisindeki filozof Ammonius Saccas'ın Yunan-Mısırlı himayesi altındaki ve derslerinde pek çok Gnostik'in yer aldığı Plotinus, Mısır'ın bu eski soruna karşı verdiği klasik mücadeleyi temsil ediyor; Bu, Geç Dönem'deki yüzyıllar süren boyun eğdirme sırasında onu tıkayan karanlıktan arınmış, idealize edilmiş bir Mısır yayılmacılığını yeniden kurma girişimiydi. Plutarch, Numenius, Valentinus, Basileides, Carpocrates, Plotinus ve Hermetikçiler, hepsi de en eski Heliopolitan rahipliklerine kadar izlenebilecek doğrudan bir felsefi yörünge üzerinde çalışıyorlardı, esasen aynı teolojik problemler üzerinde çalışıyorlardı ve bunlara sudurcu teogoni ve açık ya da örtülü çeşitli düalizmlerle "verilen" olarak yaklaşıyorlardı. 9 Düalist için, monist idealizmin apaçık uygulanamazlığı, ona kendi başına özerk bir yaşam sağlayan daha radikalleşmiş bir kötülüğün tanımını gerektirir; bu da tam da Kaynak'tan yerleşik mesafe nedeniyle mümkün olur. Bu mesafe genellikle bu alanı Kaos, Düzensizlik, Derinlikler veya Uçurum yakınlarına taşır; bu, aynı şekilde Yaradılışın sonsuza kadar sınırlı kaldığı Nun'un farklılaşmamış sularından kendi yaratımını gerçekleştiren eski Mısırlı İlksel Yaratıcı kavramından türeyen tüm sistemlerde ortak bir özelliktir. Ruhun "aşağı" bir dünyaya inşi şeklindeki iki Plotinusçu kavram ve kozmosun mükemmelliğine verilen oldukça Stoacı övgüyle ilgili olarak J.M. Rist şu gözlemde bulunur: "İki konum uyumsuz olabilir, Plotinus'un hiçbir zaman çözemediği çatışan baskıların sonucu olabilir," Plotinus: The Road to Reality (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 112. 9S.S. Jensen, Dualizm ve Demonoloji: Pisagor ve Platonik Düşünce Demonolojinin İşlevi (Kopenhag: Munksgaard, 1966), 13, Yunan düşüncesindeki düalizm hakkında bilgiçlik taslayan bir tartışma sunar; bu tartışma, "saf akıl", "tamamen entelektüel güdüler", "yatkinlik mekanizmasının psikolojik arka planı" gibi aşırı rasyonelleştirilmiş kavramlarla doludur ve bunların antik dünyaya bakışı görünüşe göre daha önce tamamen terk edilmiştir. Kitabının ilk satırında belirttiği gibi, MÖ 500: "Tanrı ile insan arasında araçlar olarak iblisler doktrini, Pisagor okulundan MÖ 500 civarında ortaya çıkmış gibi görünüyor." Bir

Ölümler Kitabı'nı ya da Tabut Metinleri'ni duymadığını varsaymak gerekir: Biri onların resmi "aracı" statüsünü tartışsa bile, Mısır'daki ölümden sonraki yaşamdaki iblislerin ara aleminden ya da ruhun ilahi olana ulaşma girişimlerinde kritik görülen işlevlerinden kaçış yoktur. Bkz. Dimitri Meeks, "Génies, Anges, Démons en Égypte," Génies, Anges et Démons, Sources Orientales VIII (Paris: Éditions du Seuil, 1971).

--- SAYFA 25 ---

yaratıcı-tanrı Atum, Nun'un yaratıcı gücü olarak görülebilir,10 ancak bu, Nun'da bir ikilik yaratır; çünkü o, örneğin Atum'un hipostazı olan "tüm tanrıların babası" olmasının yanı sıra, sonsuza kadar kaos ve düzensizlikle ilişkilendirilir. Teogonik süreçteki mesafe, şimdilerde olduğu gibi, bir başka örtülü Mısır kavramı olan, kötülüğün asimile edilemeyecek kadar büyük bir canlılıkla faaliyet göstermesi nedeniyle kurtarılması mümkün olmayan ve bu şekilde sınırlandırılması ve defedilmesi gereken yeni Sınır sorununu içerir. Nun'da kötülüğün özerk gücü olan yılan Apep ile günlük mücadele, bu sınıra duyulan ihtiyacı tasvir ediyor. Geç Dönem'de Seth'le yapılan mücadele, bu sınırın kötülüğe karşı korunması ihtiyacını daha keskin bir şekilde tasvir ediyor; "Tanrı Seth'e Karşı Kitaplar ve Büyüler", Seth'i "rahimden çıkmadan önce kötülük tasarlayan, var olmadan önce çekişmeye neden olan kişi" olarak tanımlıyor. 11 En eski zamanlardan beri Seth, "kara toprak"ın sınırlarının ötesinde geniş bir ölüm bölgesi olan çölle ilişkilendirilmişti. Geç Dönem'de Seth'in son olarak Asya'ya sınır dışı edilmesi, oradan da Mısır'a girmek için ortalığı kasıp kavurması, Mısır'da düalist düşüncenin yükselişinden hemen önce Mısır dini düşüncesindeki bu eğilimin doruk noktasını gösteriyor. Seth tehdidi, Abydos'taki Osiris tapınağında her gün gerçekleştirilen bir ayin olan I. Nectanebo'nun saltanatına tarihlenen "Seth ve Konfederasyonlarının Devrilmesi Ritüeli"ne olan ihtiyacın temelini oluşturuyordu. 12 Ancak tüm sudur sistemleri teogoninin gerekliliği konusunda hemfikirdir. Ortaya çıkan dünya, kendi içinde kötü olarak kabul edilse de edilmese de, ya da sadece kötülük tarafından sonsuza kadar tehdit altında olsa da, soteriolojik görev aynıdır: Bu alemde Kaynağın Işığını onaylamak ve ölümden sonra ona geri dönmek, muhtemelen süreç içinde dünyayı veya onun bir kısmını kurtarmak. Bunun aksine, Maniheizm, kökten farklı bir düzene sahip yayılcı bir sistemdir, çünkü kesişmeyen, önceden var olan iki ebedi iyilik ve Kötülük alanını varsayar. Sudur bu iki coğrafi ve manevi karşıtlıktan doğar ve bir kesişmeye gerek yoktur. Kötülüğün, fiilen merkezi yayılcı konum olan İyî'nin içinde olası bir oluşumu yoktur. Bu son nokta, radikal ve hafifletilmiş düalist sistem arasındaki farkı açıkça tanımlar. Yol gösterici Maniheist düsturun "ikisi bir araya gelmeyecek" olduğu söylenebilirken, Mısır yayılcı düşüncesinin odak noktası teogoni ve diyalektik farklılaşma sürecidir. 13 10Brigitte Altenmüller, *Syncretismus in den Sargtexten* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975), 89. 11Siegfried Schott, *Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth. Urkunden des ägyptischen Alterums. Urkunden Mythologischen Inhalts I, Heft I* (Leipzig, 1929), 9. 12Donald B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books* (Mississauga: Benben Publications, 1986), 279. 13Jan Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten* (Heidelberg: Carl Winter) Universitätsverlag, 1975), 31: "Bazı düalist düşünceler kendi öteki dünyalığını, Varlığın uzlaşmaz bir karşıtı olan Kaos, Kötülük ve Yokluk kategorisi olarak kurarken, daha monist olarak türetilmiş anlayışlarda bunlar, çoğulluk ilkesinin oluşturduğu kurucu bir dünya ilkesi olarak, Varlığın aşkın Urgrund'u olarak görünürler.

diyalektik olarak bağlı. Assmann'ın ve benim de burada öne sürdüğüm gibi genel eğilim ikincisine doğru. Bu, Mısır düşüncesinin "birci" olduğunu kabul etmek anlamına gelmez; daha doğrusu, vurgulanması gereken şey onun kökten ikici olmadığı, daha sonraki Mısır Gnostik düşüncesiyle uyumlu bir gelişme olduğudur.

--- SAYFA 26 ---

Felsefi sonuçları olan mitolojik kavramları zorunlu olarak inceliyoruz ve inceleyeceğimiz metinler elbette bu resmi amaçlardan herhangi biri akılda tutularak oluşturulmamış olsa da, Mısır "mitini" felsefi değerden veya bu konuda tarihyazımsal değerden yoksun olarak görmek artık uygun değil. Mısır düşüncesinin felsefi olarak takdir edilmesini sağlama savaşı, Mısır Bilimi içerisinde gerçek anlamda verildi ve kazanıldı, ancak yine de yeniden vurgulanmaya değer. J. Mansfeld'in belirttiği gibi, "Mit ancak felsefe geldiğinde 'efsane' haline geldi"¹⁴ ve mitin felsefi sonuçları, Hans Jonas'ın Gnostik düşüncüyü, on dokuzuncu yüzyılın büyük Alman filologlarının dingsgeschichtliche Schule'sini takip ederek ünlü felsefi yeniden keşfinde olduğu gibi, geriye dönüp bakıldığında sonsuza kadar ortaya çıkar, ancak Schopenhauer'in Hint felsefesini yeniden keşfetmesi belki de dikkate alınması gereken en iyi emsaldir. Bu süreç şu anda Mısırbilimde orta aşamadadır. 15 Erik Hornung, Eski Mısır'da Tanrı Kavramları: Bir ve Çok adlı eserinin başında 19. yüzyıl Alman filozofu F.W. Schelling'den yararlanır. 16 Schelling'in Mit Felsefesine Giriş'inden Hornung şu pasajı aktarır: "Onlar [Mısır tanrıları] basit bir hoşnutsuzluk beyanı ile bir kenara atılamaz; iğrenç olsun ya da olmasın, onlar vardır ve var olduklarına göre açıklanmaları gerekir". 17 Bu pasajın bariz önemi, bir filozof olarak Schelling'in Mısır düşüncesini oldukça ciddiye alması ve Hornung'un bunu kendi çalışmasına bir giriş olarak kullanmasıdır. 18 Siegfried Morenz, Mısır felsefesine ilişkin önemli bir noktayı tespit ediyor: 14J. Mansfield. "Kötü Dünya ve Demiurge: Parmenides ve Empedokles'ten Lucretius ve Philo'ya 'Gnostik' Bir Motif", *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, ed. R. van den Broek ve M.J. Vermaseren (Leiden: E.J. Brill, 1981), 262. 15 Yirmi yıl önce yazan J. Gwyn Griffiths, bu ikisini sonuçlar açısından karşılaştırma eğilimini gösteriyor; bu durumda Sokratik Öncesi Thales'in felsefesini eski Mısır mitolojik figürü Nun'a dayandırdığı ihtimalini gösteriyor: "bunu mitolojiden türeterek, onu felsefi bir anlamda öncülük eden bir anlamda uyguladı, mitolojik bakış açısına karşıt", Plutarch's *De Iside et Osiride* (Cardiff: University of Wales Press, 1970), 428. Bununla birlikte, gerçek felsefenin temelde argümantasyon tarzlarıyla ilgili olduğu varsayımı, bu günlerde Felsefe bölümlerinin standart uygulaması olsa bile tamamen yanlıştır - Felsefe içgörüsüyle ilgilidir. Schopenhauer üzerine yakın zamanda yapılan bir çalışmanın gözlemlediği gibi: "Bir filozofun bize iletmesi gereken şeyle ilgili en önemli şeyin, onun sorunları öncelikle mantığın teknik sorunları olmadığı sürece onun argümanları tarafından ortaya konması söz konusu olamaz: bu sorun zaten onun öncüllerini stoklayan içgörülerde, yargılarda, algılarda, bakış açılarında, seçimlerde, formülasyonlarda vb. yatıyor olmalıdır." Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer* (1983; yeniden basım, Oxford: Oxford University Press, 1987), 39. Felsefe ve Mitolojinin sıklıkla ilerlediğini ve aynı anlayışlarla ilgilendiğini tartışmaya pek gerek yok. 16Hornung, Eski Mısır'da Tanrı Kavramları: Bir ve Çok, 16-17. 17F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythology*, *Zweite Abtheilung I* (1856;

yeniden basım, Darmstadt 1957), 24. Schelling, Goethe'nin "köpek kafalı tanrıları yüceltmek"ten bahsettiği bir cümlesine tepki gösteriyordu. 18Hornung'un Schelling'den bahsetmesi hiç de şaşırtıcı değil çünkü daha sonraki felsefesi, mistik yazıları Schelling üzerinde açık bir etkiye sahip olan Jakob Boehme'nin yazılarından yararlanmıştı. Bkz. F.W. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Doğasına İlişkin Felsefi Araştırmalar*, çev. James Gutman (1809; yeniden basım, La Salle, IL: Columbia University Press, 1986). Boehme'nin özü itibarıyla gnostik bir kaygıyı geliştirdiğini düşünmek de ilginçtir.

--- SAYFA 27 ---

İki göreceli sıfat arasındaki dikkate değer bağlantıya dikkat edelim: "olan [ve] olmayan (intt wtt)". Bu, "her şey" anlamına gelir ve Yunan felsefesine itibar kazandıracak şekilde, var olmayanı resmi olarak hesaba katar. Ancak Mısırlılar felsefi düşüncenin dilsel önkoşullarını sağlamaktan fazlasını yaptılar; aynı zamanda gerçek felsefi akıl yürütme ve problem kurma tarzlarıyla da karşılaşırız. 19 Bu, Mısır düşüncesinin felsefi statüsüne ilişkin Mısırbilimciler arasında bulunabilecek en güçlü ifadelerden biridir ve Mısır düşüncesinin doğasında var olan bir takım ikiliklerden bahsetmek için uygun bir noktadır. 20 Horus ve Seth'in ayrılması, cenneti ve dünyayı sınırlandıran (ve daha sonra göreceğimiz gibi Horus'un Gnostik işlevinin - Sınır - ve Pleroma'nın ötesindeki tanrısal değişimlerin habercisi olan 21), dünya ve yeraltı dünyası ve en çarpıcı şekilde siyah ve kırmızıda, uzun süredir devam eden Mısır dünya görüşünün temel ikiliği: Nil'in karşı tarafına bakınca, uzunluğunun büyük bölümünde onlar [eski Mısırlılar] kendi dünyalarının sınırlarını görebiliyorlardı. her yıl biriken zengin kırmızı-kahverengi çamurun içinde. Bu dar verimli kuşağın ötesinde çoğunlukla kısır, yaşanması zor ve tehlikeli olan sarımsı kahverengi çöl vardı. Tarım ile çöl, doğurganlık ile kısırlık, yaşam ile ölüm, iyi ile kötü arasındaki ayrım bu nedenle açık ve tamdı ve Mısırlıya evreninin temel ikiliğine dair karakteristik farkındalığını veriyordu. Ölümle ve ruhun bundan sonraki yolculuğuyla fazlasıyla meşgul olan Mısır düşüncesi, cennete ve ölümler diyarına odaklanmıştı; ikincisi, coğrafi olarak batı çölünün 23 kenarı boyunca yer alan nekropollerle ve aynı zamanda dünya diskinin altında uzanan ilkel okyanus Nun ile ilişkilendirilen, kton tanrılarıyla bağlantılı bir tür arketipsel "alacakaranlık kuşağı"ydı. 24 Orta Krallık Tabut Metinleri zaman zaman ölümler diyarındaki ölümler için bir rehber işlevi görür, kötülüğün doğuşuyla ilgili olacak düşman güçler için yolları sınırlar ve şifreler sağlar ve onun düşüncesi, daha sonra inceleyeceğimiz gibi, Memfi teolojisinden çok sayıda türetme gösteren bir sistemi benimseyen İskenderiyeli Basileides'i (yaklaşık MS 132) oldukça anımsatır. 19Siegfried Morenz, Mısır Dini, çev. Ann E. Keep (1960; yeniden basım, Londra: Methuen & Co Ltd, 1973), 10. 20Ayrıca bkz. Erik Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrini (Kopenhag: Museum Tusculanum Press, 1984), 17 ve pasim. 21J.Gwyn Griffiths'in öngördüğü bir nokta, Plutarch's De Iside et Osiride, 60: "Seth-Typhon'a karşı mücadeleye başlangıçta dahil olan yaşlı Horus'tur... Gelecek dünyanın resmi ve vizyonu olarak yaşlı Horus (54, 373c) belki de Gnostik bir özelliktir." 22Cyril Aldred, Mısırlılar, rev. ed. (London: Thames and Hudson, 1984), 71. 23Morenz, Mısır Din, 207. 24Jan Zandee, Death As An Enemy: Göre Eski Mısır Kavramlarına Göre (Leiden: E.J. Brill, 1960), 94.

--- SAYFA 28 ---

karşılaştı. Bu da daha sonraki bir Gnostik ve Keldani meşguliyetiydi. Yeni Krallık'ta "Livres", güneşin bir yeraltı nehrinin üzerinde batıdan doğuya (gecenin saatlerini temsil eden) on iki bölümü geçtiği, ölümlerin yer altı diyarını tasvir eder. Hem Orta hem de Yeni Krallık metinlerinde yılanlar tarafından korunan kapılar vardır. Eski Krallık metinleri Mısırlıların ölümden sonra kendilerini yeryüzü tanrılarından (3kr.w), Geb'den kurtarma arzusunu gösterir ve hatta t3 kelimesi (lafzen "toprak" veya "toprak") ilahi uçuşun engelleyicisi olarak kullanılır. İblislerin düşmanca eylemleri, Mısır yeraltı dünyasının tüm tanımlarında bulunur ve eski Mısır kozmolojilerindeki Gnostik düşüncenin öncülerini geliştirmede bize açık bir ipucu sağlayan da bu özelliktir. Bu nedenle bu bölümün sonunda Mısır demonolojisi konusuna döneceğiz. Daha sonra Gnostik düşünceye yansıyan bir diğer önemli özellik, suçlarının kefareti mümkün olmayacağına karar verilen ölümlerin ateş yoluyla tamamen yok edilmesidir. Am Duat, Chepri'nin düşmanlarının dokuz yılan tarafından yakılmasını tasvir ediyor. Mısırlıların kaygısı, Maniheizm'de geliştirilen soteriolojik son oyunun tamamen aynısı olan, kurtarılamaz unsurların tamamen ortadan kaldırılmasıydı. Mısır görüşüne göre kötülüğün ölümsüz güçleri, Düzeni sınırlama ve yeniden canlandırma işlevlerini yerine getirdikleri aşırı kozmogonik derinliklerle sınırlıdır. 25 Gnostik düşüncede fiziksel ölüm ile ruhsal ölüm arasındaki ayrımın Mısır kökenli olduğu da görülebilir. MÖ 17. yüzyıldan kalma bir tıbbi metin olan Papyrus Smith, orijinal anlayışı muhtemelen Eski Krallığın başlarına kadar uzanan, fiziksel acı ve ölümün sadece bedensel çürümeden kaynaklanmadığını, aynı zamanda şeytani veya pnömatik etkiye atfedilebileceğini göstermektedir. 'Dışarıdan giren bir şey' ise, dışarıdaki bir tanrının nefesi veya ölümü anlamına gelir, onun (kendi) bedeninin ürettiği bir şeyin girişi değil. 26 İster radikal ister ılımlı olsun tüm Gnostikler için dünya, zalim bir güç sistemini, Anthropos'un pneuma'sının veya ruhunun hapsedildiği sanal bir hapisaneyi temsil eder. Son Dönem'in iyiyle kötü arasındaki kutuplaşmış mücadelesine karşı, ölüme karşı Mısırlı-Gnostik tutumun, ötesinde düşman güçlerin gizlendiği varoluşsal bir tuzak olarak geleneksel Mısırlı ölüm görüşünü somutlaştırdığı görülebilir. Verimli toprak ile çöl arasındaki keskin ayrımın Mısır ruhunda kozmogonik yansımaları olduğu söylenebilir ve Mısır'ın Düzen ideali, bu içkin Düzensizlik korkusunun bir sonucu olarak her zaman keskin alt tonlara sahipti. 27 Mısır firavun/Yaratıcı idealinin örtük monizmi hiçbir zaman bu temel unsurun üstesinden gelemedi. yok etme ve parçalama güçleri, yaratılış öncesindeki düzensiz kaos ve topyekûn yok etme tehdidi ile yeniden doğuşa aittir." 26Papurüs Edwin Smith, çev. John A. Wilson, Eski Mısır Kültürü (Chicago: Chicago University of Chicago Press, 1951), 57-58.

27Bkz. Günther Roeder, "Kosmogonische Vorstellungen in Ägypten – Die Kosmogonie von Hermopolis," Mısır Din 1 (1933), 2.

--- SAYFA 29 ---

Mısırlıların ölümü yaşamın düşmanı olarak görmesinden kaynaklanan bakış açısındaki düalizm. 28 Gnostik karşıtı ilk dönem Kilise polemikçisi Irenaeus (MS 185 Floruit), bazı Gnostik grupların, kutsal isimlerin listelerini içeren duaların okunduğu bir vaftiz süreci yoluyla ölüm noktasındaki insanları kurtarmaya çalıştıklarını bize bildirir. Ölmekte olan kişiye aynı zamanda arkonların engellerini aşmasını sağlayacak belirli şifreler de öğretilir. 29 Bu ayrıntılar elbette Mısır'a özgüdür; özellikle Saite döneminin sonlarına doğru, Ölüler Kitabı'nın (kelimenin tam anlamıyla Gün İçinde İlerleme Kitabı) düzenlendiği ve ilahi yargıya karşı kullanılan giderek artan sayıda büyü sözlerin ortaya çıktığı zaman. Belirgin Mısır etkilerine sahip büyü bir metin olan PGM IV, "Mithras Liturjisi", Gnosis'i arayan kişinin cennete yükselişini tasvir eder; bu, uygun şifreler, büyü sesleri ve çeşitli tanrılara yapılan çağrılar kullanılarak gerçekleştirilir. Bütün bunlar Mısır bağlamında oldukça gelenekseldir, ancak göklerde yapılan bu yolculukla ilişkili olarak tasvir edilen vecd hali, daha önceleri Mısır dinine yabancıydı³⁰, tıpkı sıkışık kalmış pneuma'nın havadar bölgelerde hak ettiği yere yükselmesine izin vermek için bedeni bir krizalit gibi atmayı öngören Gnostik görüş gibi. Eski Mısırlı ilahiyatçı, kozmogonik açıdan bedensel hayata dair çok daha olumlu bir görüşe sahipti, dolayısıyla kişinin fiziksel formunu öbür dünyada koruma arzusu vardı. Gnosis'in bu daha pratik görüşleri, gnosis'in içsel bir kazanım olarak görüldüğü ve kişinin ölümden sonra Pleroma'daki yerini güvence altına aldığı daha karmaşık formlarla karşılaştırılmalıdır. Çeşitli Gnostik risalelere göre bu bilgi, yeryüzünde yaşam ve ölümün bütünsel gerekliliğine ilişkin doğrudan bir vizyon ve kesinlik verir ve hiçbir kutsal törene veya parolaya gerek yoktur. Ancak bunun da kökleri Mısır soteriyolojisine dayanmaktadır; çünkü Mısır teolojisi "bilgi adamı" (rhw) ile cahil (ihmw) arasında ayrım yapar; Aynı zamanda Memfit Teolojisi, yaratıcının salt fiziksel olanın aksine ruhsal terimlerle "doğru olana hayat, günahkâra ölüm" dağıttığını tasvir eder. Daha sonra Gnostik düşüncede Arkaik ve Helenistik Gnosis arasında ortaya çıkan bir ayrılığa tanık oluyoruz (Bölüm 8'de tartışılmıştır). Arkaik Mısır soteriyolojisi kutsal metne, prosedüre ve dışsal yatıştırma vurgu yapar. Yunan felsefesi eğitimi almış bir grup ilahiyatçının etkisi altında, Gnosis'in daha sofistike bir biçimi, kurtuluşun içsel kaynaklara, bilmeye ve pnömatik olarak tanınmaya bağlı olduğunu düşünüyordu. Her iki teolojik eğilim de doğası gereği elitisttir ve bu temel özellik, burada geliştirilecek olan sosyo-tarihsel modelin merkezinde yer almaktadır. Görünüşte çok tanrılı olan Mısır karışımının dış alanı, büyük ölçüde Mısır'ın siyasi güç merkezleriyle aralıksız olarak ilişkilendirilen çeşitli rahip sınıflarının sosyo-tarihsel fenomenlerine dayanan nispeten istikrarlı bir düşünce merkezini gölgede bırakıyor. Bu katmanlar, Eski Krallık'tan Roma dönemine kadar binlerce yıl boyunca varlıklarını sürdüreceklerdi. Bütünüyle ele alındığında, bu "28 Zandee, Death as an Enemy, 1'in formüle edicileri:" Ölüm olmadan ölüme karşı zafer olmaz. Ölüm olur

sonsuz yaşamın temeli, potansiyel biçimindeki yaşam... bu tekçi anlayış, ölümün yaşamın düşmanı olarak görüldüğü düalist anlayışla tezat oluşturuyor. Bu ikili görüş, insanoğlunun doğal ölüm korkusundan kaynaklanan başlıca görüştür." 29Irenaeus, Av. Haer I, 21.5. 30Kákosy, "Gnosis und Ägyptische Religion", 243.

--- SAYFA 30 ---

Creed", kendi analitik tercihlerimize göre ifadelerinde belirli bir kesinlik ve tutarlılığa ulaşmayı büyük ölçüde ihmal etse de belirgin bir felsefi tutum sergiledi.³¹ Mısır yaratılış modellerinin başlangıçta tasarlandığı, sürdürüldüğü ve değiştirildiği süreç, hem felsefi hem de teolojik çabaları tarihsel bir arka plan karşısında birleştiriyor; zihnin bu göklere doğru uzanan mimari yapısının, zamanların sosyal, dini, politik, coğrafi ve esasen retorik toprağında kök saldığı söylenebilir. Sonuçta, Mısır dünyasına yönelik sürekli düzensizlik tehdidi, Ma'at'a olan derin takdirlerini sınırladı ve zayıflattı. Örneğin, II. Senwosret'in (M.Ö. 1906-1887) hükümdarlığında, Khekheperre-sonbu, insan toplumunun ahlaki değersizliğine, acılara ve felaketlere ilişkin kendi derin duygusu hakkında yazdı. geçen seneki gibi değil, bir yıl diğerinden daha ağır... Doğruluk dışarı atılıyor, kötülük meclisin ortasında. Tanrıların planları bozuluyor, onların fitratları hiçe sayılıyor... Bugün felaketler geliyor, yarın musibetler geçmiyor. Bütün ülke büyük bir kargaşa içinde olmasına rağmen kimse bu konuda sessiz. Mısırlılar arasında, kötülüğün içsel nedenlerinin, özellikle de insanın kendi içindeki gerçekliğinin tanınması.³³ Mısır düşüncesindeki bu örtülü düalistliğin ortaya çıkarılması sürecinin, bu travmatik dönemden itibaren ilerlediği görülebilir. Bu efsanede, yaşanan Re'nin gücü azalıyor ve sonuç, insanlığın ve insanlığın çoğunun yok edilmesidir. tanrının daha yüksek bir aleme çekilmesi.³⁴ Memfit Teolojisi, Mısırlıların evrenle ilgili katı bir materyalist görüşe sahip olmadıklarını, bunun yerine bir yanda psişik ve entelektüel/spiritüel, diğer yanda fiziksel olan arasında bir ayrım gördüklerini gösterir. Ptah tanrıları var eder, sonra kasabaları, tapınakları ve kutsal alanları ortaya çıkarır, bunun üzerine tanrılar tüm ağaçlar, taşlar, kil: böylece ortaya çıkmışlardır. İlkinde gerçekliği nesnel olarak, incelenilecek bir şey olarak takdir ederiz; ikincisinde onu öznel olarak, yalnızca deneyimlenebilecek bir şey olarak anlıyoruz. Bu ikilik Yakın Doğu düşüncesine yön vermiyordu." 32BM 5645, çev. Yazan: James H. Breasted, Eski Mısır'da Din ve Düşüncenin Gelişimi (1912; yeniden basım, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), 200-201. 33 Hornung, "Eski Mısır'da Bilinçdışının Keşfi" 17: "İnsan karakterinin artık bastırılamayan olumsuz özelliklerine dair bu yeni anlayış korkutucu." 34Bakınız Erich Hornung, Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh (Freiberg: Universitätsverlag, 1982).

35 James Henry Breasted'in hiyeroglif transkripsiyonu, "The Philosophy of a Memphite Priest", ZÄS 39 (1902): levha II, sütun 59.

--- SAYFA 31 ---

zekanın a priori olarak doğanın üstünde konumlandırılması. 36 Bu, Mısır düşüncesi ile maddenin göksel ilhamına ilişkin Hermetik doktrin arasında zorlayıcı bir bağlantı oluşturur. 37 İki alem arasındaki bu bölünme, Merikare Talimatında ifade edilen, insanlığın tanrılarla ilişkisinin özel doğasında vurgulanır: İnsanlara, Tanrı'nın sığırlarını sağlayın, çünkü onların arzuları üzerine göğü ve yeri yarattı. O, onların kendi bedeninden çıkan O'nun benzerleri olduğundan burunlarına yaşam nefesini verdiği suların açgözlülüğünü bastırdı. Onların kalplerinin yararı için gökte parlar; Onları beslemek için otlar, sığırlar ve balıklar yarattı. (130-34. satırlar) 38 Fiziksel beden duyulur yaratıma aitken, ruhsal unsurlar yukarıdan, kozmik zekanın anlaşılır alanından kaynaklanır. Ba ve Akh (genelde psişe ve pneuma) fizikselden serbest bırakıldığında ruhsal yaratıcılarına geri dönerler. Burada vurgulanması gereken nokta, insanoğlunun bu özel doğasının yaratıcıdan değil, Yaratıcının en yüksek teogonik seviyelerinden geldiğidir. 39 İnsanoğlunun özel doğası bu nedenle daha sonraki Gnostik mezheplerin yükselişinde kilit bir unsurdur, çünkü kendi içinde daha yüksek ve daha düşük kökenlerin çelişmesini öngörür. Felsefe üzerindeki daha sonraki etkisi açısından bu bölünmeye ilişkin değerlendirmesinde Iverson'la aynı fikirde olmak gerekir: Anlaşılır ve duyulur, manevi ve fiziksel varoluş arasında yapılan ayırmadan sorumlu olan temel düalizm, yalnızca Mısır'ın kozmolojik problemlere ve fenomenlere yaklaşımının anlaşılması için değil, aynı zamanda tarihsel olarak felsefi fikir teorisinin bir öngörüsü olarak da görülmesi açısından son derece önemlidir. 40 Mısır evrenindeki "distelyolojik" diyebileceğimiz şey, kozmolojilerindeki iki veriden ortaya çıktı; biri esas olarak dışsaldı, diğeri ise içeriden kaynaklanan tehdit. İlk durumda, Mısır'ın yaşam alanı, hareketsiz Rahibe'nin sınırsız karanlık suları ile çevrelenmiş bir "balon" gibi yüzüyordu. 41 Bu her şeyi kapsayan bölge, 36 Gizemler Üzerine: De mysteriis Aegyptiorum, çev. T. Taylor & A. Wilder (Chthonios Books), "Mısırlılar da aynı şekilde her şeyin fiziksel olduğunu söylemezler. Çünkü onlar, sadece evrende değil, bizde de ruh hayatını ve entelektüel hayatı doğadan ayırırlar. Akıl ve aklın kendi kendine var olduğunu kabul ederek, üretilmiş özlerin bu şekilde uydurulduğunu söylerler." VIII, 4.267. 37Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrini, 11. 38Çeviren: R.O. Faulkner, Eski Mısır Edebiyatı'nda, ed. William Kelly Simpson (New Haven, CT: Yale University Press, 1973), 191. 39Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrini, 16. 40Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrini, 16. 41 Allen, Mısır'da Yaratılış, 7.

--- SAYFA 32 ---

kozmozgoniyi doğururken, kaotik, hareketsiz varlığında düzensizlik tehdidini sonsuza kadar sürdürdü. Bu, Mısır spekülasyonundaki en yüce Gizemdir: Bu gökyüzünün üst tarafı nasıl tekdüze bir karanlık içindedir; güney, kuzey, batı ve doğu sınırları bilinmemektedir, bunlar Sularda içsel olarak sabitlenmiştir. Orada Ram'ın ışığı yok: Orada görünmüyor; güneyi, kuzeyi, batısı ve doğusu tanrılar ve akhlar tarafından bilinmeyen (yer), orada parlaklık yok. Ve gökten ve topraktan yoksun her yer Duat'ın tamamıdır. 42 Işığın karanlığa, üretken enerjinin içsellğe karşı ilk zaferi kesin bir zafer değildir. Mısır düşüncesinin tekçi olmasını engelleyen şey budur, çünkü karanlık ve düzensizlikten kaynaklanan tehdit sonsuza kadar devam etmektedir. 43 İkinci iç faktör, teogoninin kendisinde, bozucu, yok edici ve kafa karışıklığının tanrısı Seth biçiminde ortaya çıkar. Temel teogonik yapıyı tanımladıktan sonra bu konuya geri döneceğiz. Muhtemelen diğerlerinin tarihsel kök sistemi olan Heliopolitan sistemi, Atum'un ilk yaratma eylemini cinsel açıdan, ancak bir partner olmadan detaylandırıyor. Bu onanistik eylem, daha sonra Shu ve Tefnut'tan başlayarak erkek ve dişi hipostaz çiftleri arasında hayata geçirilen bir üreme ilkesini başlatır. Eylemin kendisi, düzensiz uçurumun, zaman öncesi bir durumun, yaratılış yoluyla doğal güçleri ortaya çıkarmak için bir katalizör bekleyen maddeden arınmış bir potansiyel durumunun arka planında gerçekleşir: Gökyüzü var olmadan önce, dünya var olmadan önce, sağlamlaştırılacak olan var olmadan önce, kargaşa var olmadan önce Uçurum'da doğdum (PT Utt. 486, §1040). 44 Yaratılış öncesi farklılaşmama durumu olan Nun'un sulu atıklarından, yaratıcı bir prensip teogonik bir süreci başlatır ve böylece bir düzen alanı kurar. 45 Atum, 42 Seti I'in kenotaph'ından, J.P. Allen, *Genesis in Egypt*, 1. 43 Helmer Ringgren, "Light and Darkness in Ancient Egypt Religion", *Liber Amicorum: Studies in Honor of Professor Dr. C.J. Bleeker* (Leiden: E.J. Brill, 1969), 144. 44 R.O. Faulkner, *The Ancient Egypt Pyramid Texts* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 173. 45 Bu, Plotinus'un Bir'in içinde ortaya çıkan yayılma ve zorunlulukla ilgili endişesini güçlü bir şekilde akla getiriyor. Rist şunu göstermek için yola çıkıyor: "Eğer yayılma Bir'in doğasından kaynaklanıyorsa ve Bir'in doğası Bir'in iradesinden kaynaklanıyorsa, o zaman yayılma bir tür özgür irade eylemi olacaktır ve Plotinus determinist bir evrenin prangalarından kurtulacaktır." Plotinus: Gerçekliğe Giden Yol, 76. Rist'in analizi Plotinus'un niyetinin muhtemelen bu olduğunu çok ikna edici bir şekilde gösteriyor. Bana öyle geliyor ki, her ne kadar bir Yunan sosyal çevresi içinde olsa da Mısır'da doğmuş ve eğitim görmüş olan Plotinus, Mısır'da Atum'un özgür iradesinin daimi tasvirini (Nun'da "farklılaştırma iradesinin" ilk ortaya çıkışı) bir süslemeyle geliştirdi; bunun sonucu Mısırlılar için deterministik olmayan bir evren (ya da tam tersi) ve onların bakış açılarında belirgin bir kadercilik eksikliği idi.

--- SAYFA 33 ---

Heliopolitan versiyonunda, önceden var olan kaotik bir durumun hiçliği içinde paradoksal olarak işleyen pozitif tamamlanma ilkesidir. Atum aynı zamanda esas olarak androjen olmasıyla erkek/dışının gizli kutupluluğunu da gerçekleştirir. 46 Belki de bu sistemin en önemli özelliği, ilksel yaratıcı gücün çift cinsiyetliliğine vurgu yapılması ve aşağıdaki gibi gerçekleşen her sonraki yaratıcı eylemde eril ve dişil enerjilerin dengelenmesidir: Nun ♀ ATUM (çift cinsiyetli) SHU - - - TEFNUT GEB - - - -NUT OSIRIS - - -ISIS SETH - -NEPHTHYS 47 Atum tarafından oluşturulan tanrılar grubu bir ennead oluşturur ve Farklılaşmanın ilk anı, Nun ve Atum'un androjenliğinde potansiyel olarak içerilirken ve Shu ve Tefnut'un doğuşunda çoğul forma ulaşırken, ennead'ın oluşumunun gelişmiş bir çoğulluğun kozmogonik zeminini oluşturduğu anlaşılmalıdır. 48 Bu izlenim, yalnızca belirli tanrıların, özellikle de Nephtys ve Seth'in değişken olması değil, aynı zamanda çeşitli kozmolojilerde tasvir edilen "enneadlerin" çoğu zaman dokuz numara olmaması ve kesin olarak söylemek gerekirse, nonary psd.t tarafından tanımlanmaması gerçeğiyle de desteklenmektedir. Örneğin Karnak'ın büyük enead'inde on beş tanrı vardı. 49 H. Brugsch tarafından erken ortaya atılan, bu "dokuzluluğun" aslında kare çoğul olduğu fikrini dikkate almak zorlayıcıdır: 32. Bununla aynı fikirde olmalıyız, çünkü farklılaşma ve nesildeki kritik an, Atum'un çift cinsiyetli Ebeveyn olarak Shu ve Tefnut'u doğurması ile gerçekleşir - bu üçlüğün karesi. 46 Cinsel olarak üretilmiş bir Heliopolitan tarzı Pleroma geliştiren çeşitli Gnostik metinlerde benzer bir belirsizlik vardır. aeon çifti. İlk Kaynak veya "Ebeveyn" muhtemelen çift cinsiyetlidir, ancak çeşitli anlarda bir eşi olduğuna dair ipuçları vardır. Bazı Valentinianus versiyonlarında, bu eşe Sige (Sessizlik) adı verilir ve bu, belki de fiili bir eş olarak farklılaşmamış bir Rahibe'nin (yani sessiz) rolünü yansıtır. Atum, Valentinianus'un düşüncesindeki aynı şekilde "kendi kendini doğuran" Gnostik figür Autogenes ile aynı seviyededir. 47 Bubast dönemine ait bir tabut metni, bu sürecin birinci şahıs anlatımını verir: "Ben iki olan birim (Atum). (Shu-Tefnut). Ben dört olan iki kişiyim (Shu-Tefnut-Geb-Nut). Ben sekiz olan dört kişiyim (Shu-Tefnut-Geb-Nut-Osiris-Isis-Seth-Nephtys)," Bir Amun rahibinin tabutundan. 22. Hanedan: Hermann Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (1941; yeniden basım, Berlin, 1956), 171. 48Winfried Barta, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit* (Münih: Deutscher Kunstverlag, 1973), 24: "Einem 'Neungötterkreis' standi damit ein 'Vielgötterkreis' gegenüber." 49Barta, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, Mısır düşüncesinde bilinen 84 ennead'ı listeliyor.

--- SAYFA 34 ---

çoğulluk fikrini etkili bir şekilde vurgular (hiyerogliflerde üç, çoğul 50'ye eşittir). Bir başka Heliopolitan varyant, Atum'un iki tanrıça Hathor-Nebet-Hetepet ve Saosis ile bir üçlü oluşturduğunu tasvir eder ve isimleri erkek ve dişi cinsel organlarını belirtebilir: htp "mutluluk" vb. ve iw.s-c3.s "büyüdükçe gelir". Aynı şekilde Shu ve Tefnut'un çıktığı Atum'un ağzı kelimesi de erotik edebiyatta vulvayı ifade eder. Orijinal gizli ikiliye, teogonik genişlemenin üçe ve ardından çeşitli ennead'lere, ogdoad'lara, hebdomad'lara vb. yapılan bu vurgu, çok sayıda Gnostik kozmolojinin tam kalbinde yer alır. Gnostik düşüncenin Mısır mitolojik öncüllerini oluşturmada eşit öneme sahip olan şey, belirsiz Seth figürüdür. Bu tanrının karanlık kökenlerine girmeye gerek yok, ancak belirgin bir asimilasyon eksikliğinin, Ombos yakınlarındaki Mısır'ın orijinal sakinlerinden kaynaklanmış olabileceğini söylemek gerekli değil. Eski Krallık'tan Greko-Romen zamanlarına kadar ayrı bir tanrı olarak kaldı ve sonunda kötülüğün kişileştirilmiş hali olarak Yunan Typhon'u olarak tanımlandı. 51 En eski zamanlardan beri Seth, Osiris ve Horus'un düşmanıydı ve olumsuz nitelikleriyle tanınıyordu. 52 Seth-hayvan belirleyicisi "normal düzenden farklı kavramları belirten" kelimeler için kullanılır 53 ve genel olarak Seth'in retorik varlığının huzuru bozduğu izlenimi vardır. Felsefi terimlerle disteliolojik (veba, hastalık, kürtaj, felaket, fırtına vb.) ilkelerini somutlaştırır. Teolojik terimlerle, kelimenin tam anlamıyla sosyal düzen ve adaletin sınırlarının ötesinde, çöldeki meskeniyle ilişkili kanunsuz bir varlık olan non serviam ruhunu somutlaştırır. Mısır metinlerinde genellikle güneşi ve ayı sonsuza dek tehdit eden karanlığın gücüyle ilişkilendirilir. 54 Seth'in en önemli teogonik işlevi, tanrılar arasındaki ayrılığın tezahürüdür. Hatırlanacağı üzere Seth ve eşi Nephthys, Osiris ve Isis'in yanında görünmektedir ve bu, hipostazların uyumunu kendi içinde bozmaktadır, çünkü Geb ve Nut tarafından önceki tek çift modelinin aksine iki çift üretilmiştir ve Seth, Nut'un yan tarafını kırarak bir darbe vurarak erken doğmuştur (De Iside 355E 55). Bunun beklentisiyle Isis, Nut'un rahminde Seth'in korkusuyla yaşar ve Seth kürtajla ilişkilendirilir. 56 Üstelik Seth ve Nephthys ilahi bir eş ya da çift oluşturmazlar ve Plutarch'a göre (De Iside 358B 57) Seth, cariyesi Thoeris tarafından terk edilir. Horus'la ilgili eşcinsel olay da yine bir başka örnek. Daha spesifik olarak, sıfatları somutlaştırıyor ve soyutlamayı ifade ediyor. 51W.B. Emery, *Archaic Egypt* (1961; yeniden basım, Hammonds Worth: Penguin Books Ltd., 1987), 120; Griffiths, *De Iside et Osiride*, 259: "Seth ve Typhon'un özdeşleştirilmesinin nedenleri çok uzakta değil. Her ikisi de tanrılar arasındaki yerleşik düzene karşı savaşın kahramanlarıydı, Typhon, Zeus'a ve Seth Horus'a karşı çıkıyordu." 52Jan Zandee, "Seth als Sturmgott", *ZÄS* 90 (1963): 155. 53te Velde, *Seth, the God of Confusion* (Leiden: E.J. Brill, 1977), 24. 54Griffiths, *De Iside et Osiride*, 487. 55Griffiths, *De Iside et Osiride*, 136-37. 56te Velde, *Seth, Karışıklık Tanrısı*, 29. 57Griffiths, *De Iside et Osiride*, 146-47.

--- SAYFA 35 ---

büyük teogonik sonuçları olan yıkıcı bir eylem. 10. Bölüm'de daha yakından detaylandıracağımız gibi, yüksek profilli Valentinianus Gnostik mitinin tüm ana bileşenleri burada kuruludur: teogonik süreçte bir kopukluk oluşana kadar İlkse Ebeveyn'den syzygie çiftleri yayılır; bu, yerleşik düzenden ayrı olarak bir partner olmadan var olan ve yasadışı bir cinsel eylemin ardından kürtajın gerçekleşmesine neden olan bir hipostaz etrafında yoğunlaşır. Osiris'in Seth tarafından öldürülmesi elbette mükemmel bir teogonik ayrışma eylemidir. Osirianizm, sadakat ve ihanet, aşk ve düşmanlık, başarı ve taklitçilik gibi dünyevi tutkulara dayanıyordu; Mısır tarihinin neredeyse her aşamasında, özellikle de popüler düzeyde, şüphesiz en güçlü olan bu temel mit, İyinin Kötüye karşı nihai zaferinden başka bir şey olmayan bir soteriolojiyi hayata geçirdi. Seth'in Osiris'i öldürmesinin ardından Horus ve Seth arasındaki mücadelede burada bir başka önemli çatışma daha bekleniyor. Horus'un kendisi, İsis tarafından eşi olmadan yalnızlık içinde dünyaya getirilir ve anne ve çocuk, Khemmis bataklıklarının simgelediği Abyss'in çok yakınında yaşarlar. Bu savaşın ayrıntılarına girmemize gerek yok. Seth'in Mısır'dan sürülmesi ve hadım edilmesi, kaos ile evren arasında bir sınır kurulmasını simgeliyor. Bu kritik kozmogonik olay, Mısır'ın dünya görüşündeki temel kutuplaşmayı tesis ediyor, çünkü Horus ve Seth'in ruhu tüm gerçekliğe nüfuz ediyor ve sonsuza kadar çekişme içindeler. Bu yine, Sophia'nın "biçimsiz kürtajından" ve ardından dünyanın tanrısız yaratılışından sonra "düşüşünde" merkezi bir Valentinianus mitolojik olayını öngörüyor. Büyük ölçüde rahatsız olan Pleroma, kendisini bu distelyolojik bölgeden ayırmaya koyulur ve sınırı oluşturmak için aeon Horus gönderilir. Yunanca horus'un sınır anlamına gelmesi, bu metinsel kaynaşmayı oldukça tesadüfi bir şekilde kolaylaştırdı. Geç Dönem'e ait büyümlü bir papirüs, Typhon'dan kaçabilmesi için kapının sürgüsünü açmak için Horus'tan yardım isteyen bir dilekçe sahibini tasvir eder: Açıl, açıl, ey bar, çünkü ben büyük Horus'um, Osiris ve İsis'in oğlu Archephrenepsou Phirinx'im. Ve tanrısız Typhon'dan hızla, hızla, bir an önce, bir an önce kaçmak istiyorum. 58 Horus ve Seth sonunda uzlaşıırken, Mısır tarihinin daha sonraki dönemlerinde, Seth'i kötülüğün kalıcı meskeni olarak atama eğiliminin olduğu daha Gnostik bir görüşe geçişi görüyoruz. 59 Bununla birlikte, Mısır kozmosunun günlük işleyişinde Seth'in gerekliliği, Seth'in, kaosun özü olan yılan Apophis'in aralıksız saldırılarına karşı güneş teknesinde Ra'ya kararlı yardımda bulunmasında açıkça gösterilmiştir. Apophis her zaman engellenir ama asla öldürülmez; o ve kaos yok edilemez. 60 Bu bağlamda "Re'nin seçilmiş" olarak Seth'in, Re'nin şiddet dolu bir yönü olarak görülmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Buna rağmen o bir nbd, kötü bir varlık olarak kalıyor ve Apophis'e karşı mücadelesinde "kafa karışıklığının kışkırtıcısı" (sd hnnw) olarak biliniyor. 61 58Griffiths, Conflict of Horus & Seth, 118From Papyri Osloenses (Oslo, 1925), I, 316ff. 59te Velde, Seth, Karışıklık Tanrısı, 67. 60Erik Hornung, "Chaotische Bereiche in der geordneten Welt," ZÄS 81 (1956): 28.

61Medinet Habu I, lev.32,5; 46,31. Bu referansı Velde'ye borçluyum: Seth, Karışıklık Tanrısı, 101.

--- SAYFA 36 ---

Heliopolitan ennead'inde hayata geçirilen yaratıcı ilke, son derece cinsel terimlerle, aslında tüm cinsel eşleşmelerin "aile içinde" gerçekleşmesi nedeniyle enest olarak tasvir edilmiştir. 62 Bu sürecin ilk seviyesi, prensip olarak farklılaşmanın temel gelişimi olarak görülebilir; erkek ve dişi ilksel Shu ve Tefnut çifti. Bu teogoninin ikinci seviyesi, Geb ve Nut'ta cisimleştiği şekliyle, fizik, yer ve gökyüzünün ilkel düzenlemesini içerir. Üçüncü düzey, Osiris, Isis, Seth ve Nephthys'te somutlaşan politik-tarihsel olan nomos'un kuruluşunu tasvir eder. 63 Bu son düzey Mısır devletinin kuruluşunun temelini oluşturur ve biz de burada tüm sürecin amacını tespit etmeye çalışıyoruz. Özünde teokratik olan Mısır devletinin gücü, daha geniş teogonik süreç içerisinde kendi meşruiyetini gerektiriyordu. 64 Gerçekten de, en azından Eski Krallık oligarşilerinde, üçüncü düzeyin altında dördüncü bir düzeyin var olduğu, gökteki emsallerinin üreme işlevlerini yansıtan kraliyet çifti açısından kendi güçlerini yukarıdaki arketipik düzeyin uzantıları olarak hayata geçiren "kraliyet ailesi" tarafından doldurulduğu söylenebilir. Her şeyden önce, ilahi teogoni, onların spesifik fiziksel varlıklarının cinsel kutuplarında yer almalıydı. Bu, dönemin güç siyasetinde güçlü bir kayırmacılığın reçetesi idi. 65 Heliopolitan sisteminin Mısır'ın doğal düzen deneyiminden ortaya çıktığı konusunda çok az şüphe olabilir. Güneş tanrısının her gün doğuşu bu terimlerle tasvir ediliyordu ve Nil'in çölün "kırmızı ülkesi" ile karşı karşıya gelen "kara ülke" kılıfıyla dramatik karşıtlığı, Mısır'ın, onun sanal bir çorak arazide ortaya çıkışının altında yatan kozmogonik bir ilke olarak doğurganlık deneyimini güçlendirirdi. Burada da Mısırlıların Uçurum hakkındaki görüşleri için deneysel bir zemin bekleyebiliriz. Her iki teolojide de yaratılış "ilk seferde" (sp tpy) gerçekleşmiştir; bu, Morenz'e göre sadece başlangıç anlamına gelmez... yalnızca başlangıç anlamına gelir. 62 Bunun, Morenz'in ifade ettiği gibi "kötü derecede duyusal" bir onanizm olarak görülmesine gerek yoktur, Mısır Din, 163. Morenz, msi fiilinin çeşitli uygulamalarda "ortaya çıkarmak" anlamına gelebileceğini göstererek bu imajı iyileştirmeye çalışır; ancak Heliopolitan'ın yaratılış görüşü, her şeyden önce erkek ve kadın güçlerinin cinsel eşleşmesini açıkça vurgulamaktadır. Mısır düşüncesinde msi "doğurmak" veya "katılmak" fiilinin kullanımına ilişkin daha ikna edici bir tartışma için bkz. Tobin, Teolojik İlkeler, 65. 63Kullanılan Yunanca terimler dışında, burada Tobin'in tartışmasını takip ediyorum, Teolojik İlkeler, 63-64. 64 Bunun daha modern bir versiyonu için, ana eseri Leviathan'ın egemenliği meşrulaştırmayı amaçladığı Thomas Hobbes'tan (1588-1679) bahsetmek isterim; bunu, çeşitli durumlarda iyi ya da kötü, her zaman anarşi ve düzensizliğe tercih edilen egemen yönetimin tezahüründe ilahi iradenin iş başında olduğunu varsayarak yapar. 65 Enest kraliyet ailesi arasında yaygındı, her ne kadar zorunlu olmasa da, bunun daha büyük teogonik süreci ritüel olarak hayata geçirmeye yönelik belirgin bir çaba olup olmadığını tespit etmek zordur. Eski Krallık'ta ilahi krallık konusuna ilişkin, bu alandaki yeni ve önemli bir çalışma şu sonuçlara varıyor: Barry J. Kemp, "Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period," Ancient Egypt: A Social History, ed. B.G. Trigger, B.J. Kemp, D. O'Connor, A.B. Lloyd (1983; yeniden basım, Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 73: "Herhangi bir işlevsel açıklama, bir bakıma krallığı destekleyen ve ana temalarından biri yaşayan kralın kişisini en yakın şekilde ilişkilendirmek olan Osiris-Horus-Seth motifiyle başlamalıdır. ülkesinin kraliyet atalarına olası bir yol açmak ve böylece kraliyet verasetinin tarihsel sürecinin her zaman merkezi ve yetkili bir mit bütünü içinde kucaklanmasını sağlamak."

--- SAYFA 37 ---

66 Yine Morenz'e göre bu ayrım önemlidir, çünkü eğer başlangıç bir olaydan kaynaklanıyorsa, esasen bir teogoni olan, tanrıların soykütüğü olan şeyin başlangıcından önce olaysız bir varoluş vardır: "Bu nedenle kaosun sadece karışık değil, aynı zamanda monoton olduğu da düşünülmelidir."⁶⁷ Doğurganlık ilkesinin neredeyse tamamen yokluğunu temsil eden Mısır'ın çöl deneyimi, siyasal iktidarın ilahi üretiminin arka planıdır. Nil kuruludur, 'Kafa karışıklığının Tanrısı' Seth çölün kendisinde yer alır ve onun meskeni, Hornung'un işaret ettiği gibi, düzen ile kaos, var olan ile var olmayan arasındaki sınırın aynısıdır.⁶⁸ Bu metafizik spekülasyonların zorunlu olarak politik bir çerçeveye dahil edilmelerinden önce geldiğini iddia etmeye gerek yok; Mısırlıları diğer dünya görüşlerinden izole eden geniş bir ölüm bölgesi tarafından oluşturulan yaratıcı bir düzenin Nil'e mutlak bağımlılığı, bu faktörler Mısır'ın doğal dünya düzenine bakışını derinden şekillendirdi ve en önemlisi, siyasi iktidar iradelerinin teogonik bir sürecin nihai sonucu olduğuna dair kesinlik hissi de Hermopolitan teolojisi, belirli temel Gnostik mitolojik unsurların ön izlemesinde son derece önemlidir. Dört çift sözde Heh veya Kaos tanrısı ana ayırt edici özelliştir.⁶⁹ Bir Tabut Metni sekiz tanrının "kaosta, uçurumda, karanlıkta" yaratılışını tasvir eder.⁷⁰ Bu sistemde Atum da aynı şekilde Nun'dan doğmuştur ve Shu ve Tefnut'u da ortaya çıkarmıştır. Böylece Nun, Nun'un ilkel okyanusunun tersine, altındaki karşı-cennet olan eşi Nunet'i elde etti ve Nun ve Nunet (ya da Yunanlıların ona verdiği adla Naunet), doğası aynı şekilde ana teogoninin çıkacağı ilkel maddenin doğasını tanımlamayı amaçlayan diğer üç çifti üstlenen Ogdoad'ın ilkel çifti haline geldi: Nun/Naunet. Huh/Hauhet Kuk/Kauket Amun/Amaunet (sulu uçurum) (biçimsizlik) (karanlık) (gizlilik) Heh-tanrılarında var olan fikirlerin iç içe geçmesi vardır; örneğin Nun'un hareketsiz veya tembel bir niteliği temsil ettiği görülürken, Huh genişleyen nitelikleriyle ⁶⁶Morenz, Mısır Din, 166. ⁶⁷Morenz, Mısır Din, 166. ⁶⁸Hornung, Conceptions of God, 158. ⁶⁹Mısır dilinde "kaos" anlamına gelen bir kelime yoktur; heh, "milyon" veya "çok" anlamına gelir ve bunların nitelikleri, bu sayısal bolluğun biçimsizlikten kaynaklandığını gösterir. Ltd., 1978), 78.

--- SAYFA 38 ---

biçimsizliğin varlığı, harekete işaret eder. ⁷¹ Daha sonra, nesnelerin yaratılmasında sekiz Kaos tanrısının iş başında olduğuna ilişkin bu temel görüşün doğrudan Gnostik düşünceye taşındığı gösterilecektir;⁷² aynı zamanda örneğin, daha sonra İskenderiyeli Gnostik Basileides'in düşüncesinde ortaya çıkan, yaşamın kökeninin bir yumurtadan olduğunu öne süren Hermopolitan önermedir. Şimdi Memfit Teolojisini incelemeye dönüyoruz. Gözler görsün, kulaklar duysun, burun hava solusun ve hepsi kalbe çıksın diye Ennead böyle doğdu. Bütün ilmin tam olarak elde edilmesine sebep olan O'dur. Kalbin düşündüğünü söyleyen dildir ve böylece tüm tanrılar doğmuş ve Ennead'i yerine gelmiştir. ⁷³ Şabakka taşından alınan yukarıdaki pasaj, "Memfit Teolojisi" olarak bilinen şey, Mısır yayılımcılığındaki bir devrimin özünde yer almaktadır. Metin, "her şeye değer verenin" bu süreç olduğunu ifade ederek devam ediyor. Bu metnin ortaya çıkışı Mısırbilimde ayrı bir tatmin duygusu uyandırıyor; çünkü bu, yalnızca Atum'un grafik ve basit Heliopolitan ennead nesline odaklanma ihtiyacını ortadan kaldırıyor. Yuhanna'nın müjdesindeki "Söz"ün öncüsü olmasının yanı sıra (ve Akhenaten ile bağlantılı olarak Mısır "tektanrıcılığı" hakkındaki her türlü hatalı tartışmanın bir parçası olarak), beyinsel Memphite Ptah onanistik Atum'u kapsar ve belin aksine kelimelerde var olan güç kavramı, Mısır devletinde yaygın bir kayırmacılığın statik güç dinamiklerinden daha dinamik bir retoriğe geçişi işaret ettiği görülebilir. Yetenekleri kanıtlanmış kişilerin, olağan aile bağlantıları olmasa bile, sözün gücünü kullanabileceği bir ortam. ⁷⁴ Bu anlamda çıkarılacak tarihsel sonuç, Heliopolitan sisteminin, aile yönetimini ve adam kayırmacı hegemonyayı yayılımcı olarak onaylaması açısından özü itibarıyla Eski Krallık olduğudur. Örneğin, Dördüncü Hanedanlığın tamamı boyunca, "çoğu aynı zamanda kralın binasından da sorumlu olan bir vezirler silsilesidir" ⁷¹Winfried Barta, "Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterscheid zu den Personifikation Hah und Nun", GM 127 (1992): 7-12. ⁷²On the Origin of the World (NHC II, 2-7) örneğin. ⁷³Breasted'den hiyeroglif transkripsiyon, "The Philosophy of a Memphite Priest", levha II, sütun 56. ⁷⁴John Baines, "Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions", JARCE XXVII (1990), 6-7: "Mısırlı seçkinlerin ilkel bir modeline kısıtlı bilgi için kanıt yerleştirmek için iyi bir kalkış noktası, bilginin bir güç aracı.... Dini merkezlere erişim ile dini bilgiye erişim arasında bir benzerlik olmasaydı şaşırtıcı olurdu.... Çoğu zaman yazılı materyallerle ilgili olmasına rağmen, bilginin büyük bir kısmı yazılı biçimde olmayacaktır. Yazıldığında gösterilenin bilineni ortaya çıkarmaması gerekir. Mısır'da tanımlanmayan ve mantıksız görünen şey, temel okuryazarlık bilgisini kimin edinebileceğine dair resmi bir kısıtlamadır; bu, tartıştığım daha karmaşık materyale erişim için bir ön koşul olacaktır..."

--- SAYFA 39 ---

"kralın oğulları olan projeler".⁷⁵ Bu eğilim sonraki üç yüzyılda azaldı ve Orta Krallık'a gelindiğinde prenslerin yönetimdeki önemi "daha da göze çarpmayan" hale geldi.⁷⁶ O halde Memfit sisteminin gelişiminin bu devletin dağılmasıyla yakından bağlantılı olabileceğinden şüpheleniyoruz. Elbette Mısır'ın Eski Krallık boyunca başkenti Memfis'te kaldı, ancak Dördüncü Hanedan'dan itibaren bu oldukça merkezi devlet dağılmaya başladı. "Eyalet valilikleri ve diğer makamlar kalıtsal atamalar olarak görülmeye başlandı"⁷⁷ O halde bunu, kendisi de akraba kayırmacı ve hatta ensest olan bir kozmolojiyi taklit eden bir toplumsal yapı için kaçınılmaz bir gelişme olarak görmek cazip gelebilir. Paralel güç merkezlerinin, kralın gücünü aşındıran soylular biçiminde ortaya çıkması, yönetimin kalıtsal halefiyetinin geniş bir krallığı merkezden yönetmek için gereken yeterlilik düzeyini üretmede başarısız olduğunu kesinlikle gösterir. ⁷⁸ Ayrıca, bu gelişmenin Kral'ın yakın çevresinin ötesindeki çeşitli sosyal sınıflarda büyüyen bir düşünce ve ifade özgürlüğü ortaya çıkardığına dair güçlü göstergelerimiz var. Hieraconopolis'in adayı Ankhtifi'nin otobiyografisi, Orta Krallık'a bu geçişi somutlaştırıyor: Ben, çözümün eksik olduğu yerde bulan, konuşması güçlü, düşünceleri toplanmış, üç adaya katılan biriyim. Çünkü ben, Yukarı Mısır'ın sessiz kaldığı korku gününde, halkın sessiz kaldığı bir zamanda konuşan eşi benzeri olmayan bir savunucuyum.⁷⁹ Birinci Ara Dönem'e yaklaşırken diğer kritik değişiklikler açıkça görülmektedir: Eski Krallık'ta kral, ölümden sonraki yaşamına göksel bir cennette kavuşmuştu, oysa bu yorum abartılmış olabilir ve ne olursa olsun, Eski Krallığın çöküşünü takip eden bir eğilimle karşı karşıya olabiliriz. Ba ("ruh") herkese uygulanmaya başlandı ve kralın mutlak teokratik gücü artık güçlü rahipler tarafından paylaşılıyordu. Bu bağlamdaki genel sorumuz: Memphite teolojisinin Eski Krallık Heliopolitan sisteminden sonraki yükselişi, otokratik, adam kayırmacı bir yönetimin doğasında olan siyasi başarısızlıklara bir tepkiyi mi temsil ediyor? (1965), ⁷⁷. ⁷⁶ Aynı eser, ⁷⁸. ⁷⁷ Aynı eser, 130. ⁷⁸ Aynı eser, 130-31: "Artık hızlı feodal hükümdarlar haline gelen eyalet valileri, artık derebeylerinin mezarının yanına gömülmek istemediler, bunun yerine ilçe başkentinde kendi mezarlıklarını yaptılar ve açıkça kendilerini pek çok küçük kraldan biraz aşağı görüyorlardı... merkezi otorite ayaklanmayı engelleyemeyecek kadar zayıflamıştı. anarşi dalgası oluştu ve Eski Krallık uygarlığı, onu yaratan siyasi sistemle birlikte çöktü." ⁷⁹Ankhtifi, Edfu'ya karşı en güneydeki üç adanın ittifakını kurdu. Miriam Lichtheim, Eski Mısır Edebiyatı, cilt 1, Eski ve Orta Krallıklar (Berkeley: University of California Press, 1975), 86.

--- SAYFA 40 ---

Kelimenin kendisi artık daha geniş bir insan sınıfının, politik ve ruhsal olarak, krallık klanın ilkel kan sınırlarının ötesinde kurtuluş bulmasını sağlıyor mu? Elbette Ankhtifi'nin konuşmasına yaptığı vurgu da bunu doğruluyor gibi görünüyor. 9.-10. Hanedanlık krallıkları üzerine daha sonraki bir inceleme olan Kral Merikare'ye Hitap Edilen Talimat, muhtemelen Miriam Lichtheim'a göre sözde epigrafik bir çalışmadır; bu çalışma için "On İkinci Hanedanlığın karşılaştırılabilir eserlerinde bulunan tam olarak sürdürülebilir bir kompozisyon tutarlılığı sağlanamamıştır"⁸⁰, altta yatan yükselen Memfit kozmolojisi mevcut olduğunda konuşulan söze olan ilgiyi tam olarak sergiler: Eğer konuşma konusunda becerikliyseniz, Kazan, Dil kralın kılıcıdır; Konuşmak her türlü kavgadan daha güçlüdür, Usta yenilmez... Bilge, soylulara okuldur. Onun bildiğini bilen ona saldırmaz, O yaklaşıncı suç işlenmez; Adalet ona damıtılmış olarak, atalarının sözleriyle şekillenmiş olarak gelir. Atalarınızı, atalarınızı kopyalayın, Bakın, sözleri kitaplarda kalır, Açın, okuyun, bilgilerini kopyalayın, Öğretilen usta olur. ⁸¹ Bu pasaj metnin başlangıcına yakın bir yerden alınmıştır. Belgenin en sonundan itibaren şu ifadeler yer alıyor: Çünkü Allah her ismi bilir. Krallığın tüm yasalarını belirleyen, ülkeyi yönetebilmeniz için size talimat veren ve sizi suçlayacak kimse olmadan bana ulaşmanıza izin veren konuşmamı ihmal etmeyin! ⁸² Burada aslında sade bir soyağacının aksine, dil aracılığıyla kral aracılığıyla işleyen ilahi gücün doğrudan bir tasviri vardır. ⁸³ Memfit teolojisi, kralın ve aslında onun soyundan geldiği Ennead'in tamamının gücünü koruma konusunda öğreticidir, ancak yine de sosyal için teolojik temelleri hazırlar. ⁸³ O halde yukarıdakileri, Heliopolitan'ın kralın kozmik soyağacına yaptığı vurguyu gösteren bir Eski Krallık piramit metniyle karşılaştırın: "Kralın annesi ona hamileydi, kendisi Aşağı Gökyüzünde olsa bile, Kral, gökyüzü var olmadan önce, dünya var olmadan önce babası Atum tarafından şekillendirilmişti [vs.]... çünkü Kral, Selket'in malikanesinde yaşayan yıldız tanrıçasının oğlu, Yok Edilemez bir Yıldızdır... Onun hizmeti, Kral'a hizmet edebilmeleri için tahtirevanındaki Kişi'ye bu Kralı övmüştür, çünkü Kral bir yıldızdır" (PT Utt. 571). Faulkner, Eski Mısır Piramidi Metinleri, 226-27.

--- SAYFA 41 ---

Devrim, duruma göre a priori veya posteriori olabilir. Yaptığı şey, üretken bir girişimin bir akıl ilkesi tarafından kapsandığı bir tür kozmogonik cerrahi operasyondur. Siyasi açıdan elbette bu, askeri ve ekonomik olduğu kadar manevi politika kararlarını da etkileyecek daha etkili bir fikir birliği oluşturma organı oluşturalardı. Rahiplerin artan gücü ve Orta Krallığın Büyük Çağı'nın doğuşu, beklenebilecek türden bir sonuçtur. Memfit teolojisinin kısmen felsefi bir inceleme, kısmen de siyasi manifesto olduğu hipotezinden hareket ediyorum. İkinci örnekte, kral ve ailesinde kendini gösteren mutlak gücün teogonik gerekçesini ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba olduğunu görüyoruz. Sözde açıkça ortaya çıkan bir güç aktarımında bir hesap verebilirlik ilkesi oluşturuldu; Böylece sözün koruyucuları kendilerini bir aracı, krallık gücünün ve onun ilahi soyağacının bağlamsallaştırılacağı veya paylaşılacağı retorik bir alan haline getirdiler. Gerçekte, Amerikan başkanının en azından teoride Kongre'ye karşı sorumlu olması gibi, kral da kısmen rahipliğe karşı sorumlu hale geldi. Buradaki sorumluluğun dinamikleri tamamen retordiktir; teolojik fikir birliği, yaratıcı insan düşüncesinin evrimini kapsayacak gerekli sosyal açıklıktır. Memfi teolojisinin veya buna benzer bir şeyin evrimi, Mısır'da dini düşüncenin gelişmesinde belki de kaçınılmazdı. Eski Krallık otokrasisinin çöküşünün ardından, yeni güç grupları, kral ailesinin adam kayırmacı droit de seigneur'unu sulandıran kozmogoninin avantajlarını görmüş olacaktı. 84 Daha önceki Heliopolitan sisteminin köklerinin Mısır'ın gerçek topraklarında, coğrafyasında ve krallık kültüründe olduğu söylenebilirse, Memfi Teolojisi Mısır zihninin mutlak firavun yönetiminin durağanlığından sonradan kısmi kurtuluşunu sembolize eder. Benzer şekilde, Akhenaten'in "ateizminin" felce uğratan ataleti, böyle bir rahip aydın sınıfının yeniden görevlendirilmesini gerektirdi. 85 Eski Krallığın çöküşünün ardından ortaya çıkan, çok tartışılan "öteki yaşamın demokratikleşmesi" - her ne kadar bu muhtemelen düzenli bir bölünme olmasa da - kelimenin tam anlamıyla Mısır teolojik ifadesinin bu nüansında sesini buldu, çünkü metinlerde yer alan özel bilgilere erişimi olan okuyucuları güçlendirdi. Gnostik düşüncenin kökleri burada bulunur ve onların ilahi olana mutlak erişim ve irfan yoluyla ölümden sonraki yaşam Pleroma'ya dönüş iddiaları, bu bağlamda Mısır'ın özlemlerinin en yüce yüceltilmesini temsil eder. Şimdi tüm tanrısallığın ortaya çıktığı görülen temeli, derinliklerinde sözde kaos tanrılarının bulunduğu Nun'un ilkel sularını incelemeye dönüyoruz. bu adamlar özel dini ayrıcalıklara sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Kanıtlara göre, bu ayrıcalıklara sahip olan tek insanlar onlardı (muhtemelen hak sahibi olan kral dışında)" 8. Yine de şu soruyu sormalıyız: Bu başrahipler sonuçta krallara ne kadar saygı duyardı?

Gerçek bilgiye sahip olmadan hakka kim sahipti? 85 Donald B. Redford, Akhenaten: The Heretic King (Princeton: Princeton University Press, 1984), 234: "Memphite Teolojisi ve Ptah ve Amun'a Yeni Krallık ilahileri gibi belgeler en yüksek başarıya sahip felsefi incelemelerdir. Akhenaten onları aforoz ilan ettikten sonra onların yerine ne koydu? Hiçbir şey! Eğer mitoloji (terimin en geniş anlamıyla) ilahi vahyin tek aracı ise, bunun dışında Mistiğin görüşüne göre Akhenaten'in savunduğu şey kelimenin tam anlamıyla ateizmdi."

--- SAYFA 42 ---

belli olmak. Nun, Ra'nın teknesindeki günlük periploi'sinde açıkça ortaya çıkan bilincin ve ışığın tam da koruyucusu olarak görülmelidir, ama aynı zamanda derinliklerinde düzensizliğin ve kötülüğün kıvranan varlığını da içerir: yılan Apep. İlksel sular kavramı tüm Mısır yaratılış modellerinde ortaktır. 86 Robert Wild'in yakın tarihli bir eseri olan *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*'de (87) ilkel Ur-Tanrı Nun'a ya da onun eşi Naunet'e neredeyse hiç gönderme içermemesi ilginç ve anlamlıdır. Bu, Mısır dini düşüncesinin modern Mısırbilimsel değerlendirmesinde Nun'un işgal ettiği tuhaf konumun hiçbir şekilde nadir olmayan bir örneğidir: orada, ama tamamen orada değil diyebilir. 88 Wild bu konuda kesinlikle yalnız değil. Siegfried Morenz'in eleştirel çalışması Mısır Din'i, tanrıların özelliklerini sıralayan ekinde ondan büyük bir tanrı olarak bahsetmez, ancak elbette Nun çalışma boyunca görünür, aksi takdirde bu tür görünümeler dizinde not edilir. Nun'un varlığı, Mısır tarihinin her döneminde o kadar yaygın ki, öylece kabul ediliyor ve belki de bu, kısmen bu rakama verilen önemin eksikliğini açıklıyor. Nun'un varlığı ilkeldi ve bu nedenle daha az ifade gerektiriyordu, ancak Mısırlılar su için kazdıklarında Nun'u arıyordu, kral öbür dünya diyarına yelken açtığı anda başvurduğu kişi Nun'du: bu mevcudiyet, dini ve dünyevi yaşamın temeli olarak tapınaklarda ve tarlalarda aktif olarak aranıyordu. Başlangıçta Nun'un Mısır'ın Batı'ya katkıda bulunduğu en önemli felsefi görüşlerden biri olduğu yönündeki görüşümü doğrulamak istiyorum. Sokrates öncesi Milet Thales'inin varlığın ontolojik temeli su olduğunu iddia ederken oldukça türetilmiş olduğunu söylemek kesinlikle abartı olmaz ve bu anlayışın Batı'da yüzyıllardır öğretildiği gibi Yunan felsefesinin gerçek başlangıç noktasını oluşturması bir tesadüf olarak değerlendirilemez. İçinde her şeyi barındıran bir Bir'in sabit parça teodisesini geliştirirken Nun'un esasen felsefi çelişkileri olan şeylerle ilk kez boğuşan Mısırlı Plotinus'tu: iyilik ve ışığın yanı sıra mükemmelden biraz daha az olan. Mısırlılar tarafından binlerce yıl boyunca geliştirilen Nun hakkındaki temel içgörünün izi, Jakob Böhme'nin "Yersiz" eserine ve ayrıca F.W. Schelling'in "derinliklerin iradesi"ne kadar takip edilebilir 89: Kaotik bir biçimsizliğin başlangıç durumu, içinde bir teogonin gizli tohumunu barındırıyordu; bu da kendisiydi. 86 O halde, aralarında Thales'in de (M.Ö. Aristoteles'e göre, "her şeyin ilk prensibi ve temel doğası sudur" ve "dünya su üzerinde durur." Diogenes Laertius, Thales'in "Mısır'a gittiğini ve orada rahiplerle biraz zaman geçirdiğini" bildirir, çev. R.D. Hicks (Diogenes Laertius, cilt 1; Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1972), 29; Proclus (Öklid Üzerine) "Thales'in Mısır'a giden ve bilimsel bilgiyi Yunanistan'a geri getiren ilk kişi olduğunu" iddia ediyor, çev. Philip Wheelwright *The Presocratics*, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960), 49. 87 Robert A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis* (Leiden: E.J. Brill, 1981). 88 Te Velde'nin şu sözlerinden daha iyi örneklendirilemez: "Rahibeye bazen tanrılar, ancak Nun ile Atum arasında bir ilişki söz konusu değil, çünkü Nun gerçek değil" "Mısır Tanrıları arasındaki ilişkiler ve çatışmalar, özellikle Heliopolis'in Divine Ennead'inde", *Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions*, ed. H.G. Kippenberg (New York: Mouton Publishers, 1984), 247. 89 Schelling, başında NUN bulunan bir "mitolojik tektanrıcılık" konusunda ilk Mısırbilimciler von Strauss ve Torney'i etkilemişti.

--- SAYFA 43 ---

bu derinliklerdeki asi özgürlük dürtüsü tarafından ateşlendi. Tanrılık, tanrıların teogonisi, bu donne'ye karşı yürürlüğe konur ve yokluğun sınırları boyunca ontolojik bir temel olarak işlediği için herkes ona geri gönderilmelidir. Nun, gizemli bir şekilde biçimle birleşen bir biçimsizlik ilkesi olarak, ilahi ve dünyevi tüm farklılaşmaların öncüsüdür ve hem biçimi hem de biçimsizliği aynı anda tezahür ettiren su imgesi, özellikle yaşamın “yeşillenmesi” ile ilişkilendirilebildiği için bu fikri kendi içinde mükemmel bir şekilde içerir. Nun'u 10. bölümde, özellikle de Gnostik metinlerde görüldüğü şekliyle daha yakından inceleyeceğiz, ancak şimdilik bu kavramı Mısır'daki yayılım teogonilerinin başlangıç noktası olarak incelememiz gerekiyor. Aynı derecede muğlak ve aynı şekilde Gnostik spekülasyonlara giren bir düşünce çizgisi, Mısırlıların iki kavrama sahip olduğu eski Mısır sonsuzluk görüşüyle ilgilidir. Nhh sonsuzluk, dünyevi varoluşun, fenomenolojik olanın, gerçek varlıklar aleminin döngüsel doğasıyla ilgilidir. Bunun aksine dt, yokluğun, yokluğun durağanlığını ifade eder. Ancak Hornung gibi biz de var olmayanın her şeye nüfuz ettiğini fark ettik ve bu nedenle nhh ile dt'nin iç içe geçmesini bekliyoruz. Heliopolitan teolojisinin yaygın çekiciliği ve süresi göz önüne alındığında, buna cinsel bir cila atmak uygunsuz değildir. Nhh birçok açıdan eril tanrısal zamansal bir niteliktir, dt ise yapısı itibarıyla daha statik ve pasif olan dişi bir arketiptir. Ancak cinsiyete dayalı geniş genellemeler yaparken dikkatli olmak gerekir: Re özü itibarıyla nhh iken, Geb görünüşte kapsayıcı dinamik nhh Nut'un altında pasif bir dt figürüdür. O halde Memfit teolojisinde (Ptah)-Nun ve (Ptah)-Naunet'in Atum'un ebeveynleri olarak tasvir edildiğini bulmamız tamamen buna uygundur. Eski Krallık'tan Orta Krallık'a kadar Nun'un artık "hareketsiz" bir dt figürü, ardından da dinamik bir nhh yaratıcısı olarak temsil edildiğini görebiliriz. 90 Bu noktada Nun'un işlevinin daha sonra İlk Düşünce, Kendini Yaratıcı, İlk Baba, Logos, Nous ve dişi Sige (sessizlik) gibi ilksel figürlerin İlk Kaynak'a bitişik ilk ayrı varlık olarak bulunduğu Gnostik kozmolojilerde ele alındığını belirtmekte fayda var. Bunun sonucu olarak, hem formda hem de formsuzlukta, varlıkta ve yoklukta aynı anda var olan bir tür yarı saydam varlığın görselleştirilmesidir. Nun'a göre, daha sonraki sayısız yayılmacı sistemde olduğu gibi, birden ikiye farklılaşmaya doğru ilk hareket öncelikle cinseldir ve bundan sonra tüm yaratım, cinsel farklılaşmanın ikiliğiyle aşılanır. Orta Krallık Tabut metinlerinde, İki Yol Kitabı'nda ve çeşitli büyülerde Nun'un benzersiz rolünün tanınması devam etti. Mısırlıların bu kadar zor bir prensiple ilgilenmesini sağlayan tek şeyin Nun'un onlar hakkındaki her yerde bulunan ve duyusal sezgisi olduğunu düşünmemek bizim için zor. Ama o zaman prensip aynı zamanda bir kişiliktir ve kişilik, örneğin mevsimsel su baskınlarında ve Ra'nın her sabah derinliklerden ortaya çıkmasında düzenli olarak kendini gösterir. Bu şiirsel/duyusal beğeniye Luksor yakınlarındaki III. Amenhotep zamanından kalma bir metinde görebiliriz: 90 Daha sonraki bir metinde bunlar, bir tanrıçaya duyulan şehvet dolu Rahibe'nin hikayesinde ilginç bir şekilde bir araya getirilmişti.

nehirde yıkanmak. Onu baştan çıkarmak için bir strateji tasarlıyor ama başarısız oluyor ve insan sorunun onun doğuştan gelen "içtenliği" olup olmadığını merak ediyor.

--- SAYFA 44 ---

Nun her mevsim havuzunda ne kadar güzel; sudan çok şaraptır, dolu bir Nil gibi, Sonsuzluğun Efendisinden doğmuştur. 91 Karnak'taki kutsal göl gibi mimari özelliklerin aslında Nun için teogonik ilerlemelerin çeşitli yeniden canlandırmalarının başlayıp bitebileceği sanal bir türbe olduğu sonucuna varmak açık bir sonuçtur. Yeni Krallık'ta İlahi İnek Kitabı, Re'nin "En Yaşlı Olan" ile konuşmasını ve kötü adamlarla nasıl başa çıkılacağı konusunda tavsiyesini istemesini, özellikle de Nun'un onları göndermeden önce ne söyleyeceğini duymak istediğini belirtmesini sağlar. Nun'un cevabı ilginçtir, çünkü aslında Ra'yı onu yaratandan daha büyük ve daha yaşlı olmakla nezaketle azarlar. 92 Buradan yola çıkarak, Nun'un ülkesinin temelde metafiziksel olarak görüldüğünü, hayat veren tüm "nemlerin" ve tanrıların güçlendirilmesinin buradan etkilendiğini varsayabiliriz. Ancak Nun, yaratılmış alemde hiçbir şekilde doğrudan tanrısal değildir, bu nedenle yüce güneş mimarı Ra'ya hatırlatmada bulunur. Ölüler Kitabı'na döndüğünüzde, Nun'un baştan sona iyi temsil edildiğini görmek hiç de şaşırtıcı değil. Seti I zamanından kalma Büyü 17, Nun'un statüsü hakkında oldukça açıktır: Kendi kendini yaratan Büyük Tanrı, sudur, o, Nun'dur, tanrıların babasıdır. (BD Büyüsü 17) 93 Kom Ombo'daki Ptolema tapınağındaki bu yazıtın tanıklık ettiği gibi, bin yıl sonra aynı görüş hakimdir: Büyük Rahibe, tanrıların babası, dünyanın yaratıcısı, diğerlerini yaratan 94 Gerçekten de, modern ziyaretçi olarak Bu tapınağa girdiğinde, tapınağın ana girişinin kemeri üzerinde yer alan, tapınağın yeniden inşasını finanse eden Ptolemaik kralların kartuşlarından bile daha büyük olan, en büyük görünen Nun'un adıdır. Nun'un teolojik/felsefi işleyişi, bazı ayrıntılarıyla geliştirilmesi gereken önemli bir konudur; çünkü teogoninin kendisinden kaynaklandığı bu Urstoff, ennead'ler, ogdoad'lar ve benzerleri kadar her yerde mevcut olan birçok Gnostik Sistemde esastır. Nhh ve dt ile ilgili bu ara açıklama, Mısırlıların bu dünyevilik ve öteki-dünyalılık anlayışının belirsiz doğasını göstermeye yönelik bir bakış açısıyla gerçekleştirilmiştir; bu, daha önce bahsedilen önemli bir Gnostik özellik olup, gelişimini kısmen Mısır demonolojisinin Geç Dönem'deki güçlenmesine borçludur. Daha sonra Mısır demonolojisini kısaca incelemek için dönüyoruz. 91J.F. Borghouts "Sihirli Metinler", Textes et langages de l'Égypte pharonique: cent cinquante années de recherches, 1822-197 (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1974), 9. 92Erich Hornung, Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh, 38, satırlar 29-48. 93Raymond O. Faulkner, The Ancient Egypt Book of the Dead (1972; yeniden basım, Austin, TX: University of Texas Press, 1990), 44. 94Adolphe Gutbub, Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo (Institut français d'Archéologie orientale du Caire, cilt 1 ve 2, 1973), 470.

--- SAYFA 45 ---

Mısır yeraltı dünyası, “kötülük yapanlar” (isfty.w), “katliamcılar” (‘dty.w), “ışkenceciler” (i3y.w), “öteki dünyanın efendileri” (nb.w d3.t), “isyancılar” (snt.w), “düşmanlar” (tsty.w) ve “kötü” gibi adlara sahip sayısız düşman varlıkla (iblisler veya kötü ruhlar) doludur. bir” (nbd) saymak gerekirse sadece birkaçı. Osiris ve Seth, diğer birçok büyük tanrıyla birlikte, bu alemde ölü ruhları engellemek ve onlara eziyet etmek için çalışan şeytani hizmetkarlara sahiptir. Çok sayıda cenaze metni, iblislerin adlarını ve onları etkisiz hale getirmek için gereken şifreleri ayrıntılarıyla anlatıyor, çünkü ölen kişinin durumunun gerçekten tehlikeli olduğu görülüyor. Bu alemdeki “düşmanlar” hem eril hem de dişil iblislerdir (hfty ve hft.t), bunların ebedi görevi ölü kişinin k3’ünü (ruhu, canı) tuzağa düşürmek ve tuzağa düşürmek gibi görünmektedir. 95 Yaşam ma’atla doluysen, Mısırlıların zihninde ölüm adaletsizlikle yakından ilişkilidir. 96 İnsanların ve tanrıların kötü eylemlerinin öbür dünyada doruğa ulaşacağı ve çözüme ulaşacağı görülüyor. Bu karar, cezanın dağıtılmasını ve her şeyin, kurtarılanlar ve kontrol altında tutulması gerekenler, bazen de telafisi mümkün olmayan şekilde yok edilenler olarak bölünmesini içermektedir. Daha önce incelenen kapsayıcı yayılımcı sistemlerin ayrıntılarının dışında, Mısır görüşündeki, ışığın ve karanlığın, iyinin ve kötünün eşliğinde ebediyen savaşı bir kozmolojinin statükosuna ilişkin bu güçlü duygu, daha sonraki Mısır Gnostik ifadesinin çekirdeği olarak görülmelidir. 97 Pasif meditasyona yatkın olmasa da, eski Mısırlı, ölüm ve öbür dünya hakkındaki güçlü duygulardan kaynaklanan bir şüphencilik ve inancı hemen açığa vuruyordu. 98 Buna paralel olarak Mısır sanatı, mimarisi ve bunların üzerindeki yazıtlar çok açık bir şekilde zamanı ve dolayısıyla ölümü aşma çabası olarak görülebilir. Heliopolitan teolojisinde cennete yükseliş, ruhlarla dolu ve Osiris tarafından yönetilen bir yeraltı dünyasının panoraması karşısında canlandırılır. Her gün geceye kadar dünyanın altından geçen güneşin bu alemden geçtiği görülüyordu ve hatta Ra’nın kutsal gemisi bile her gece yeraltı dünyasından geçerken saldırıya uğradı ve tehdit edildi. Re’nin güçleri bozulmadan her sabah yeniden doğuşu gibi, bireyin de birey olarak korunması ve çeşitli “ruhun maddeleri” (3h, b3 ve sw.t örneğin: ruh, ruh ve gölge) öbür dünyada işlev görebilmesi bekleniyordu. Sonsuzluktan sonsuzluğa, bu dünyadan diğerine yükseliş ölümle başlar ve ennead’i aşarken ruhun yaşamı ölüm anında yeniden olumlanmalıdır: Ben Atum’un oğluyum, Ma’et’nin arkadaşımı; Yukarı tırmanmaya geldim, Ennead’in zirvesine doğru ilerliyorum. 99 Mısır düşüncesinde yürürlükte olan temel düalizm, etkileri (hareketsizlik, bilincin sona ermesi, beden çürümesi) daha yüksek bir ilahi aleme başvurmada kalıcı nhh tezahürleri olarak görüldüğü sürece ölümü bir düşman olarak görür. Bu ölümden sonraki yaşam olasılığına, 95Zandee, Death as an Enemy, 218-19’a yakın bir şekilde ulaşılır. 96Morenz, Mısır Din, 189. 97Bkz. Ringgren, “Eski Mısır Dininde Işık ve Karanlık.” 98Morenz, Mısır Din, 196. 99CT II Spell 121. Faulkner, Eski Mısır Tabut Metinleri, 111.

--- SAYFA 46 ---

Ölen kişinin bir veya daha fazla tanrıyla özdeşleşmesi, şifreler ve iblisleri ve ölümler diyarındaki geçitleri tanımlama yeteneği ve erdemin gösterilmesi yoluyla, genellikle ölen kişinin ahiretteki yargılamadan önce yaptığı “olumsuz itiraflar” şeklinde gerçekleştirilir (“Öldürmedim, zina yapmadım” vb.). Ruh için sonsuz yaşam sorunu insanlar ve tanrılar için de aynıdır¹⁰⁰ ve burada kaderi elbette açıklanamaz bir şekilde aşağıdaki insanlığın soteriolojik telos’una bağlı olan insanlığın göksel imagosu olan Gnostik ilahi figür Anthropos’u önceden haber veriyoruz. Ayrıca, insanoğlu ister bir tanrının gözyaşlarından ister bir çömlekçi çarkından yaratılmış olsun, her ikisi de yaratılışın temel maddesine ilişkin Gnostik kavramlarda, hipostasisli ilahi maddeler ve nitelikler olarak ve bu maddelerin çeşitli yaratıcıların hileleri yoluyla oluşmasında bulunur. Mısır düşüncesinde insanlığın tarihi ve değeri, tanrıların teogonisini ve amacını yansıtır: Ennead bedeninizde birleştirilmiştir: imajınız, kişiliğinizde birleşen her tanrıdır. 101 100Zandee, Death as an Enemy, 7. 101Papyrus Leiden I 350, Bölüm 90. Allen, Genesis in Egypt, 51.

--- SAYFA 47 ---

Üçüncü Bölüm: İskenderiye Öncesi Platoncu Düşüncede Düalizm Mısır'ın erken dönem Yunan felsefi düşüncesi üzerindeki etkisi meselesinin tamamı bu çalışmanın odak noktasının dışındadır ve ben erken dönem Yunan felsefesindeki genel düalist unsurların izini sürmekten başka bir şey yapmayacağım. 1 Geç Dönem Mısır dini ifadesinin bazı özel bileşenleriyle birlikte, muhtemelen Helenik çağda Yunan düşüncesine giren ve daha sonra Helenistik dönemde Mısır'a dönen orijinal bir Mısır anlayışına tanık oluyoruz. 2 Bu süreç, B.H. Daha önce Mısır düşüncesine güçlü bir Hermetik bağımlılığı ve Yunan felsefesi ve dini üzerinde doğrudan Mısır etkisini savunan Stricker'i kabul etmek gerekir. 3 Dikkat edilmesi gereken önemli nokta, Yunanistan'ın Mısır'la etkileşiminin olduğu bir dönemde Yunan düşüncesinde dualist kozmolojilerin formüle edilmesidir. 1 Örneğin, Erik Iverson'un Mısır ve Hermetik Doktrini, 53 sonuçlarını takip ederek, güçlü bir Mısır etkisinin verili olduğunu düşünüyorum: "İlgili doktrinlerin büyük çoğunluğunun yalnızca Mısır metinlerinde diğer kaynaklarda ortaya çıkmalarından çağlar önce kaydedildiğini görmekle kalmadık; aynı zamanda birçoğunun klasik yazarlar tarafından aktarıldığını ve Mısır felsefesinin tipik bir örneği olarak tanımlandığını da gördük. Bu kaynakların özdeş kavramları tanımlamalarındaki genel mutabakatı, bunların göreceli doğruluğunu teyit etme eğilimindedir ve bizim özel bakış açımız açısından özellikle önemlidir, çünkü bu, aslında Mısırlı ve Yunan bilim adamları arasında doğrudan bir fikir alışverişinin gerçekleştiğini gösterir. 2 Olasılık yollarından yalnızca birini anmak gerekirse, astrolog ve matematikçi Knidoslu Eudoxus figürü ilk ve en önemli olarak M.Ö. dördüncü yüzyılda öne çıkar. Eudoxus'tan Plutarch tarafından De Iside et Osiride'de diğer antik kaynaklarda olduğundan daha fazla bahsedilir ve bu yedi alıntıdan altısı Mısır diniyle ilgilidir. Diogenes Laertius'a göre (Seçkin Filozofların Yaşamları, 8.87), Eudoxus, "hekim Chrysippus'la birlikte, kendisini rahiplere tavsiye eden Agesilaus'tan Nectanabis'e tavsiye mektuplarını yanında taşıyarak Mısır'a gitti. Orada sakalı ve kaşları tıraşlanmış olarak bir yıl dört ay kaldı", çev. R.D. Hicks, Diogenes Laertius, cilt. 2 (Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), 401, 403. 3Bkz. The Corpus Hermeticum, Mnemosyne, ser. IV, cilt. II, 1949; ayrıca "De Brief van Aristeas," Verhandelingen d. Nederl. Akad., Afd. Letterkinde, N.S. 62, hayır. 4, 1956. Bazı bilim adamlarının çalışmalarına rağmen, Yunan felsefi düşüncesinde, hatta Hermetica'da Mısır zeminini kabul etme konusunda güçlü bir bilimsel isteksizlik mevcut: bkz. Flinders Petrie, Üçüncü Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi İşlemleri, 1908 ve Hristiyanlıktan Önce Mısır'da Kişisel Din, 1909; Franz Cumont, L'Egypte des Astrologues, Bruxelles, 1937; Philippe Derchain, "L'Authenticité de l'Inspiration égyptienne dans le 'Corpus Hermeticum'", Revue de l'Histoire des Religions 161 (1962): 175-98; ve François Dumas, "Le Fonds égyptienne de l'hermétisme", Gnosticisme et Monde Hellenistique, 3-25, hepsi olumlu görüşte

Hermetik düşüncenin Mısırlı temellerini destekleyen kanıtlar. Mısır ve Hermetik Doktrini'nden Erik Iverson, çeşitli Hermetik metinlerdeki, özellikle de Hermetik külliyattaki en Gnostik ifade olan Poimandres'teki güçlü Mısır varlığını ayrıntılarıyla anlatıyor. Garth Fowden, Mısır Hermes: Geç Pagan Zihnine Tarihsel Bir Yaklaşım (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), Hermetik düşüncenin Mısır temelleri için gerçekten çok güçlü bir örnek ortaya koyuyor.

--- SAYFA 48 ---

artıyordu. Mısır kralı I. Psammetichus (M.Ö. 664-10), ordusunda Yunan paralı askerlerini çalıştırdı ve bu askerleri hizmetleri karşılığında iki parça toprakla ödüllendirerek ilk Yunan topluluklarının Mısır'a yerleşmesine izin verdi. Diodorus'a göre, Psammetichus Yunanistan'la ticareti teşvik ediyordu ve "Helenlerin o kadar büyük bir hayranıydı ki oğullarına Yunanca eğitimi verdi"⁴ Herodot, Yunanlılara kral tarafından iyi davranıldığını ve saygı duyulduğunu ve aynı zamanda bir tercümanlar okulu kurduğunu kaydeder. 5 Düalist Yunan felsefesinin etkisinin bu dönemde gelip gelmediği, mevcut metinlere dayanarak kanıtlanamaz. Her halükarda, Mısır'ın MÖ 331'de İskender tarafından fethedilmesi tartışmalı bir konudur. Yunan dini ve felsefi düşüncesinin tamamını, Mısır'ın dünya görüşüyle giderek daha fazla etkileşime gireceği Mısır'a geri dönülmez bir şekilde getirdi. Bu bölümde şu filozoflara odaklanacağım: Presokratikler: Parmenides (M.Ö. 500-450) Empedokles (M.Ö. 484-424) Atina Akademisi Başkanları: Atina'da Speusippus (M.Ö. 367) Atina'da Xenocrates (M.Ö. 356) Beşinci yüzyıla dönüyoruz. M.Ö. Demiurjik faaliyetleri içeren dualist kozmolojilerin felsefi keşfinin ilk açık örnekleri için. Parmenides'te, kozmosun oluşumunda bir tanrıça figürünün rolü hemen dikkat çekiyor ve insanların görüşlerinin "sözlerimin aldatıcı yapısından" etkilendiğini belirtiyor. 6 Bu tanrıça, Simplicius'un Parmenides'e göre, diğer tanrıları yarattığını ve "insanların ruhları üzerinde güç sahibi olduğunu ve bu ruhları görünenden görünmeyene, sonra da tam tersi yöne gönderdiğini" 7 ve "korkunç doğumun" doğrudan sorumlusu olduğunu söylüyor. 8 Mansfeld'in işaret ettiği gibi, farklı bir tanrıçayla, muhtemelen Dike (Adalet) ile ilişkilendirilebilecek Ananke (Zorunluluk) ile karşı karşıya olduğumuza dair bir öneri var. Bu tanrıça, şair denilen ruhun içinden geçmesi gereken "Gece ve Gündüz Kapıları"nı korur. Tanrıçanın, şairin geçmesine izin vermesi için ikna edilmesi gerekiyor ve Mansfeld, bunu Mısır'ın ruhun yükselişiyle ilgili dini görüşleri ile ilişkilendirirken oldukça haklı. 9 Mansfeld, Parmenides'te Gnostik düşüncenin diğer bazı öncüllerini listeler: 4Diodorus Siculus I. 67.9, çev. C.H. Oldfather (1933; yeniden basım, Loeb Classical Library, 1989), 235. 5 Boardman, *The Greeks Overseas*, 131. 6Fr.28B8, 53f; J. Mansfeld, "Kötü Dünya ve Demiurge: Parmenides ve Empedocles'ten Lucretius ve Philo'ya 'Gnostik' Bir Motif", *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, eds. R. van den Broek ve M.J. Vermaseren (Leiden: E.J. Brill, 1981), 265. 7Phys.39, 20f'de; Mansfeld, "Kötü Dünya ve Demiurge", 266-67. 8Fr. 28B10,4; Mansfeld, "Kötü Dünya ve Demiurge", 268. 9 Mansfeld, "Kötü Dünya ve Demiurge", 274-75: "Onların (şairlerin) ne söyledikleri bize söylenmiyor, ancak ima açık: ne söyleyeceklerini biliyorlar. Bu dikkate değer bir olay, bildiğim kadarıyla, bilimsel bir çalışma değil

--- SAYFA 49 ---

1) Fiziksel alem, Varlığın mükemmelliğinden daha aşağı düzeydedir. 2) Buna "bir şey oldu" ve asıl hatanın detaylandırılmasından ilahi güçler sorumludur. 3) Teogonik genişlemede (benim ifadem) çok sayıda tanrı söz konusudur. 4) Dünyanın inşasında doğrudan rol oynayan tanrıça, alt alemde yer almaktadır. 5) Soteriolojik bir "yüksek dil" ortamına da odaklanıldığını ekleyeceğim tanrıça "emirleri". Parmenides'te ortaya çıkan bir başka önemli motife de dikkat çekmek isterim: birincisi, şair "bilen bir adamdır" (Fr. 28B1,3) ve Mansfeld'in ifadesiyle "ona inisiye olmadan önce 'inisiye' denir"¹⁰ ve bu kesinlikle Gnostik pnömatik olanı önceden haber verir. Parmenides ve muhtemelen "şair arkadaşları" bu geçişe doğrudan erişime sahipken, diğerlerinin bu şairlerin geride bıraktığı dile bakması gerekiyor. "Gnostik elitizm"in bu habercisi ile birlikte ele alındığında, tanrıça ve kelime üzerindeki kozmogonik vurgu özellikle dikkat çekicidir. Parmenides'çi tanrıçanın muğlak ikili yönü, Empedokles tarafından açıkça daha aşağı bir varlığa, kötülüğü temsil ettiği düşünülen Nefrete dönüştürülür. Sevgi ve Nefret, Parmenides'te daha yüksek bir tanrısalığa bağlıyken, bizzat Empedokles'in kozmosunun ikili çerçevesidirler. Empedokles'e göre, Nefret ve Sevginin iki gücü "tek Bir"den ortaya çıkıyor ve 22. parça, Mısır'ın Düzensizliğin Sınırladığı Düzene yaptığı vurguyu akla getiriyor: "Her şey uyum içinde bir araya geldikçe, Nefret en dıştaki bölgeye çekildi".¹¹ Bu düalizm 29. fragmanda daha da geliştirildi: Nefret girdabın en alt derinliğine düştüğünde ve Aşk tam merkezine ulaştığında, her şey tek bir bütün olacak şekilde bir araya geldi. Bu birlik birdenbire değil, birleşenlerin istekleri doğrultusunda, bir kısmı bir yönden, bir kısmı başka bir yönden geldiği için sağlandı. Ancak karışan şeylerin yanı sıra, karışmamış pek çok şey de vardı; aslında bunların hepsi Strife'in elindeydi; çünkü Strife henüz onlardan tamamen çemberin en dış sınırına kadar çekilmemişti, ancak bazı şeylerden ayrılmış, bazılarında ise kalmıştı.¹² Düzensizliğin teogonik bir varlık olarak var olduğuna dair Mısırlıların aynı görüşünde olduğu gibi, Empedokles'te de Nefretin nihai olarak ortadan kaldırılabilmesine dair hiçbir anlam yoktur, hatta onun Bütün'ün iç içe geçmesinin gerekli olduğu görülmektedir. Şunu da vurgulamakta fayda var... belki de Mısır irfanıyla ilgili bazı bilgileri vardı. Bu spekülasyon olarak kalmalı. Gnostik düşüncede bulunanlarla paralellik bu nedenle daha az şaşırtıcı değildir; her ne kadar -genel olarak en olası açıklama olduğu gibi- Gnostikler çok sayıda kapıyı Mısır dininden alıp onları Ölüler Diyarı'ndan Cennetlere aktarmış olsalar bile."¹⁰ Ayg., 276. ¹¹Çev. Wheelwright, The Presocratics, 131. ¹²Aynı yerde, 132.

--- SAYFA 50 ---

Sokrates öncesi düşünce, başka yerlerde olduğu gibi burada da insanı "tanrıçaların" veya "güçlerin" ne anlama geldiğine dair muğlak bir anlayışla karşı karşıya bırakır; yani bunlar mitolojik olarak mı yoksa felsefi olarak mı ele alınmalı? Yunan felsefesinin ilk formülasyonlarının bu bakımdan kolaylıkla birbirinden ayrılmayacağı açıktır. İnsanların ruhları iblislerdir ve Nefretin meşum sancıları ile birlikte daha büyük bir kozmik uzlaşmayı engeller veya geciktirir. 13 90. parçada Empedokles tuhaf bir şekilde gnostik bir ağıt yakıyor: "Şeref ve mutluluğun hangi yüksek yerinden düştüm ve şimdi burada, dünyadaki ölümlülerin arasında dolaşıyorum?" 14 93.15. parçada Dünya "bu alçak çatılı mağara" olarak anılıyor ve 94. parçada dualist duygunun en net görüntüsünü görüyoruz: "Ben ne yazık ki, tanrılardan kaçan bir kaçağım ve çılgın Nefretin insafına kalmış bir gezginim". 16 Gnostik düşünceyi güçlü bir şekilde öngören önemli bir özellik, çift yönlü yaratıcı bir tanrıçayla yakından bağlantılı olan kötü bir tanrının varsayılmasıdır. Bu güce neikos veya oulomenon adı verilir ve bu, Nefret veya Felaket (Cicero'da Discordia olarak anılır) olarak tercüme edilebilir. Bu güç, insanoğlunun düşüşünden, sürgün edilmesinden ve Kadere olan bağlılığının devam etmesinden sorumludur. Bu varlık, insanların ve daimonların ruhları için Sevginin (eros) gücüyle sonsuz bir mücadeleye girer. Mansfeld'in genel analizi çok etkileyici olmasına rağmen, bir bakıma Mısır'la ilişkilendirilecek olan ve açık ara en çok sayıda olan Gnostik hafifletilmiş düalist sistemlerin ana itici gücünü takdir etmekte başarısız oluyor. Mansfeld, Yunan demiurjik spekülasyonlarını şu şekilde parçalıyor: I İyi dünya: - iyi Demiurge (Platon, Stoacılar) - Demiurge yok (Aristoteles) II Kötü dünya: - kötü Demiurge (Yunan temsili yok) - Demiurgos yok (Epikürcüler) 17 "Kötü dünya/kötü Demiurgos"un herhangi bir Yunan düşünce okulunda temsil edilmediği yönündeki bu takdir, iki açıdan oldukça açıklanamaz. Empedokles'in "kötü Tanrısı" 18 buna, Bölüm 6'da inceleyeceğimiz Xenocrates, Ammonius (Sachus değil), Plutarch, Numenius ve Atticus gibi bir dizi Orta Platoncu da eklenmelidir. Wheelwright, The Presocratics, 141. 15 Aynı eser, 141. 16 Aynı eser, 142. 17 Aynı eser, 313. 18 Bildiğim kadarıyla daha önce yeterince vurgulanmayan şey, bu düşüşe, bu sürgüne ve insanın devam eden kaderine Nefret'in, yani Empedokles'in kötü Demiurge'sinin neden olduğu ve neden olmaya devam ettiğidir" (orijinal vurgu). Mansfeld, "Bad World and Demiurge", 286. 19 Ve böylece, eğer Dillon'ın The Middle Platonists'i (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977) Platon'un Presokratik düalist öncülerini (Parmenides ve Empedokles indeksinde yer almıyor) görmezden gelmekten suçluysa, Mansfeld de bu iki önemli filozof-şairin Orta Platoncu ardılarını belirtmemekten suçludur.

--- SAYFA 51 ---

"kötü Tanrıça" kavramını Gnostiklerle eşitliyor ki bu da fazlasıyla basit bir yaklaşımdır. Özellikle Demiurgos'un kendi başına kötü olmadığı, daha ziyade cahil, sınırlı kaynaklarla elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışan veya basit kibirden suçlu olarak görüldüğü hafifletilmiş Valentinianus sisteminde çok sayıda örnek vardır. Diğer benzer Gnostik tanrısal tasvirler çoktur. Çeşitli Platoncu düşünürlerin aşağıdaki açıklamalarında, zamanın Yunan filozofları arasındaki başlıca etkinin Timaeus olduğunu aklımızda tutmalıyız. 20 Speusippus (M.Ö. 407-339) iki karşıt ilkenin varlığını kabul etmiş ve bunların İlk Kaynaktan tüm farklılaşmaların "tohumları" veya "güçleri" olarak işlevlerini vurgulamıştır. 21 Belirsiz ikili tüm teogonik tezahürleri gerçekleştirir ve Speusippus'un Bir kavramı, Bir'in tüm değerlerin ötesinde bir "boş" kalması anlamında Parmenides'i hatırlatır. Kötü olan ve İyiye karşılık veren maddi bir ilke olan maddede, "belirli bir ikna edici zorunluluk"²² aracılığıyla çokluk sağlanır. Daha düşük seviyelerde, sırasıyla dördüncü ve beşinci Ruh alemlerinde ve fiziksel dünyada, bu sorun bir yan ürün olarak ortaya çıkar. 23 Burada önemli bir nokta, Speusippus'un Bir'i Aklın üstüne koyması ve dolayısıyla "sadece Aristoteles'le değil, Plotinus'a kadar tüm resmi Platonizm'le de çelişmesidir". 24 Bu noktada pek çok Gnostik kozmolojiyle aynı fikirde olduğunu eklemek yeterlidir. Xenocrates, MÖ 339'da Speusippus'un doğrudan varisi olarak Atina Akademisi'ne başkanlık etti. Hiç şüphe yok ki o, ayrımın Yunan tarafında Gnostik düşüncenin en derin felsefi öncüsüdür. 25 Düşüncesindeki pek çok ayrıntının Keldani sistemi ve Gnostik Trimorfik Protennoia (NHC XIII,1) ile uyumlu olduğu görülebilir. Xenocrates'e göre bir Monad, tüm gerçekliğin merkezinde yer alır; muhtemelen aşkın değildir ancak kozmolojik alem içindedir; Keldani sisteminde de bulunan bir belirsizliktir. Bunun altında Dyad, bir kadın 20Dillion, The Middle Platonists, 8: "Cumhuriyet, Phaedrus, Thaetetus, Phaedo, Philebus ve Laws'dan seçilmiş metinlerle desteklenen Timaeus, Orta Platonik dönemde en önemli tek diyalog olarak kaldı." 21Aynı yerde, 12. 22Aynı yerde, 14. 23Aynı yerde, 17: "alt tabakaya tamamen hakim olmada kaçınılmaz bir başarısızlık." 24Aynı yerde, 18. Pace Simone Pétrement, Ayrı Bir Tanrı: Gnostisizmin Hristiyan Kökenleri, çev. Carol Harrison (1984; yeniden basım, New York: HarperCollins, 1990), 32, şunu iddia ediyor: "Ancak, 'bilinmeyen Tanrı' ifadesinin Platon'da ya da Numenius'a kadar olan Platoncularda bulunmadığı gerçeği ortadadır." Bu tam ifade kaynaklarımızda mevcut olmayabilir, ancak ima ettiği felsefi konum kesinlikle mevcuttur. Pétrement, kökleri Parmenides'e kadar uzanan bu kavramın anlamını tamamen yanlış yorumluyor. Bu açıkça bir zamansal ilerleme sorunu değil, tanrıyı (kendi hegemonik yorumbiliminin ısrar ettiği gibi "gerçek tanrı") "şimdiye kadar bilinmeyen" olarak gösterme meselesi değil; fenomenolojik olanın ötesinde, dilin onu ifade etme yeteneğinin ötesinde tarif edilemez bir kaynağın tasviri. Bu, eski Mısır'ın Atum, Amun ve Ptah kavramlarına kadar uzanır; Parmenides, Speusippus ve İskenderiyeli Eudorus'ta (yaklaşık MÖ 60), Keldani Kahinlerinde ve çok sayıda Gnostik metinde bulunur.

²⁵Jensen, Dualism and Demonology, 103, Xenocrates'i Platon'un göreceli düalizmine karşı duran mutlak bir düalist olarak görüyor.

--- SAYFA 52 ---

“Tanrıların Annesi” olan prensip. 26 Bu dişi dünya ruhu, kötü ve düzensiz bir prensip olan, şeytani güçlerle dolu ay altı Hades olan Belirsiz İkili içinde veya ona karşı faaliyet gösteren Monad tarafından hak sahibi kılınmıştır. Bu ve “üçlü ayrımlarla meşgul olma”²⁷ aynı zamanda Xenocrates’i “Keldanilerle” ve Gnostiklerle - özellikle Tripartite Tractate ve Trimorphic Protennoia - ilişkilendirmek için ikna edici kanıtlar sağlar. Daha da ilgi çekici olanı, Xenocrates’in “bilgi” (epistême) ile duyu-algı (aisthêsis) arasında yaptığı ayrımıdır; bu ayrım, Trimorphic Protennoia’da (NHC XIII,1.36.2)²⁹ tam paralelliğini bulur: “Ben kararlılığım (aisthêsis) ve Bilgiyim”. “Bilgi”, metin boyunca Gnosis’in eşanlamlısı olarak kullanılan Kıpti COOYN’denir. Protennoia düşüncesi algıda bir ses (aisthêsis) olarak ve örneğin “Tarif Edilemeyen Sessizliğinde saklı” (37.23 & 29)³⁰ bir kelime olarak mevcuttur. Her iki spekülasyonda da anlam, ay altı alemin fenomenolojisine dayanan bir tür alt bilginin olduğu ve dişil prensip tarafından açığa çıkarılan daha yüksek bir bilginin, üst görünmeyen alemlere ait özel bir bilginin olduğudur. Xenocrates’in “gerçek sophia’nın insanlar tarafından elde edilemeyen bir bilgi biçimi olduğu” şeklindeki özdeyişi de ilginç bir yankı uyandırmaktadır. 31 Pronnoia, nous, logos, archai ve telos gibi diğer spesifik terimler de benzer uygulamaları nedeniyle dikkate değerdir. Son olarak, yüce tanrının yaratılışı öne çıkardığı şeytani düzensizlik ilkesi, Mısır’ın Heliopolitan kavramlarını oldukça anımsatıyor. Plutarch’ın İsis ve Osiris miti hakkındaki raporu açıkça Xenocrates’ten etkilenmişti³² ve bu görüşün Mısırlılardan türetilmesi bu nedenle daha da güçlendirilmiştir. Platon Akademisi’nin doğrudan ardılları olan bu iki filozof, Orta Platoncu hareketin gerçek anlamda bir parçası değildir³³ fakat Platoncu düalizmlerin devamı üzerinde uyguladıkları bariz etki açısından önemlidirler. Yunanların doğudaki güçlü Pers imparatorluğuyla entelektüel ilişkisi İskender’den önce gelen bir faktör olmasına rağmen, doğunun kültürel ve daha spesifik olarak dilsel açıdan fethi, açıkça yeni bir etkileşim dönemi dönüm noktası yarattı. Yunanlılarla Yunanlı olmayanlar arasındaki büyük entelektüel çapraz dölleme, bu geniş çaplı girişimin dağılmasının ardından daha sonra İskenderiye’ye ve Doğu Akdeniz’in diğer önemli şehirlerine devredilecek olan, başlangıçta geniş ölçüde bilinçli bir sentez ve asimilasyon eylemiydi: Böylece farklı etkilerle isteyerek delinmiş olan Helenizm, Helenistik oldu. Xenocrates’in Atina Akademisi’nin başkanı olarak görev süresinin sekizinci yılında İskender, MÖ 331’de İskenderiye’yi kurdu ve onun dualisti olduğundan şüphe edilemez. XXVIII, 404. 30 NHS’den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 406. 31Dillon, The Middle Platonists, 37. 32Ibid., 26. 33Dillon tarafından c. MÖ 80 c’ye. MS 220, Orta Platoncular, 1.

--- SAYFA 53 ---

yeni doğan Ptolemaik devletin edebiyatçıları arasında görüşler yayınlandı. Bu sıralarda Doğu’nun kutsal kitaplarının çoğu, yeni imparatorluğun ortak dili olan koine Yunancasında yerini buluyordu. Akademi içindeki değişimin durumu, Xenocrates’in M.Ö. 314’teki ölümünün ardından Akademi’ye başkanlık eden halefi Polemon’un yönetimi altında, Xenocratian dualizminden daha örtülü bir Stoacı hamleye geçişte görülebilir: Polemon’un öğrencilerinden biri Stoacı Zeno’ydu. Arcesilaus ve daha sonra Carneades, MÖ 2. yüzyılda Yeni Akademi’de şüpheli yöntemin üstünlüğünü tesis ettiler ve bu nedenle, nispeten kısa bir süre içinde bu akademik tahtın kontrolü için yarışan tüm önemli felsefi yarışmacılara sahibiz. 34 İşte bu noktada İskenderiye, gelişen düalist düşünce tablosunda ön plana çıkmaya başlıyor. İskender’in imparatorluğunun parçalanmasıyla birlikte, Yunan kültürünün kaynaklarıyla doğudaki bağlantılar MÖ 2. yüzyılın başlarında çok daha zayıf hale geldi. Antik dünyanın entelektüel ve ekonomik takas merkezi olmaya ideal bir şekilde uygun olan İskenderiye, İskender’in yabancı unsurlarla sentez yapma çabasının özellikle başarılı sonucunun meyvelerini göstermeye başlıyordu. Ptolemaiosların araştırma konusundaki tutkusu, ünlü kütüphanelerin kurulmasıyla sonuçlandı ve orada yürütülen entelektüel araştırmalar, aynı zamanda, Farsça Ahura Mazda’dan, hatta Ashoka’nın uzak diyarından gelen Budist metafizik iddialarına kadar çeşitli dini unsurların senkretik bir asimilasyonunu da içeriyordu. 35 34 Dillon’ın çalışmalarında bu şüpheli etki çok daha azdır ve onun döneme ilişkin genel değerlendirmesini zedeler. Gnostik düşünce, Hermetizm, Keldani Kehanetleri ve hatta “Pers etkisi”, ne kadar üstünkörü de olsa bir ölçüde dikkat çekerken, “şüpheli geleneğin Orta Platonculuk’ta neden yeri olmadığını” sormak gerekir (Orta Platoncular, 43 - Dillon’ın kendisi bu soruyu yanıtlamaz). 35 Hint kralı Ashoka’nın Budist elçilerinin İskenderiye’ye, Mısır’da dinsel heyecanın arttığı bir dönem olan MÖ 200 civarında geldiği kesin görünüyor. Bkz. Samuel K. Eddy, Kral Öldü: Helenizm’e Yakın Doğu Direnişi Üzerine Çalışmalar 334-31 M.Ö. (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1961), 278.

--- SAYFA 54 ---

Dördüncü Bölüm: İskenderiye'deki Yunan-Mısır Sentezi İskender burayı ziyaret edip bölgenin avantajlarını görünce, şehri liman üzerinde güçlendirmeye karar verdi. Yazarlar, o zamandan beri şehre gelen iyi şansın bir işareti olarak, temel çizgilerinin çizildiği sırada meydana gelen bir olayı kaydederler. Mimarlar kapalı alanın çizgilerini tebeşirle işaretlerken tebeşir tükendi; ve kral geldiğinde, kahyaları işçiler için hazırlanan arpa küspesinin bir kısmını sağladılar ve bu sayede eskisinden daha fazla sayıda sokak da döşendi. O halde bu olayın iyi bir alamet olarak yorumlandığı söyleniyor. 1 Strabon'un MÖ 331'deki kuruluşundaki İskenderiye'yi tanımlaması böyle başlar. Aslında bu bölümde İskenderiye ve Memphis edebiyatçıları arasındaki entelektüel gelişmelere odaklanacak olsak da, bu tür başarıları mümkün kılan refahın ekonomik temellerini gözden kaçırmamalıyız. Roma'nın fethinden önce bile, iç kesimlerden gelen mısır ticareti, Roma vatandaşlarını beslemek için İskenderiye'den nakledilmek üzere kanaldan yukarıya doğru çıkıyordu. 2 Liman, antik dünyanın en büyük ticaret merkezi haline geldi ve Diodorus'a göre Ptolema döneminin sonunda dünyanın en büyük şehriydi. 3 Ptolemaios Mısır'ı, Mısır ve İskenderiye'deki ilk Yunan bilimsel ve ekonomik reformlarının bir sonucu olarak dünyanın şimdiye kadar gördüğü en güçlü ticari ekonomik güçtü; yeni imparatorluğun merkezi olarak, çok uluslu bir nüfus da dahil olmak üzere malların ve fikirlerin takas merkezi haline geldi. Önemli bir Yahudi cemaati şehrin doğu kısmına yerleşmişti⁴ ve Persler de şehirde askeri sömürgeciler olarak görülüyorlardı. İskenderiye'ye yerleşen yabancılarla ilgili yasalar görünüşe göre hoşgörülüydü ve Ptolemaios yönetiminin ilk yüzyılında Yunanlılar ile Mısırlılar arasında büyük bir uçurumun mevcut olması muhtemel olmasına rağmen, 5 Ptolemaios göçmenlerinin de aynı şekilde olması muhtemeldir. 1The Coğrafyası Strabo VIII, çev. H.L. Jones (1932; yeniden basım, Loeb Classical Library, 1967), 17 1.6. 2Bu limana muhtemelen bir mısır tanrısına gönderme yapan "Eunostus" adı verildi. ÖĞLEDEN SONRA. Fraser, Ptolemaios İskenderiye, cilt. 1 (Oxford: Oxford University Press: 1972), 26. Roma fethinden sonra Mısır, imparatorluğun tahıl ihtiyacının üçte birini karşılıyordu. 3Diodorus Siculus'a göre, Augustus zamanında İskenderiye'de 300.000 özgür insan (muhtemelen toplam 500.000 civarında) vardı. Mısır'ın nüfusu 7 milyonu; 100 yıl sonra İskenderiye hariç 7,5 milyona çıktı. Ayrıca bkz. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 91, Lewis, Greeks in Ptolemaic Egypt, 26. 4Victor Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jewish (New York: Atheneum, 1970), Filistin'den Mısır'a Yahudi göçünün tarihsel olarak İskender'in kendisiyle bağlantılı olamayacağına işaret ediyor; daha ziyade Ptolemy I (323-283) döneminde meydana gelmiş gibi görünüyor. 5İlk noktaya gelince, Fraser'in varsayımı Ptolemaiosların yetenekli Yunanlıların akınını teşvik ettiği yönündedir; Ptolemaic Egypt, 52. İkinci nokta, Fraser'ın Ptolemaios yönetiminin açılış evrelerinin Helenik saflığında ısrar eden modelinin bir parçasıdır. kesinlikle

--- SAYFA 55 ---

özellikle çok eski zamanlardan beri Mısırlı kadınlarla evlilikler yapıyordu⁶; Lagid yönetiminin ikinci yüzyılında bu kesinlikle yaygın bir toplumsal olguydu. Mısır kültürünün en başından itibaren Yunanlıları neredeyse kelimenin tam anlamıyla baştan çıkardığı söylenebilir. ⁷ Bu "baştan çıkarma", göreceğimiz gibi, karşılıklı evlilik olgusundan çok daha fazlasıyla ilgilidir; öyle olsa bile, daha eksiksiz bir kültürel kaynaşma için gerçek olasılığı yaratan şey, kan bağlarının karışmasıdır. Bu, İskender'in uzaklara yayılmış imparatorluğunun birleştirici unsuru olarak uygulamaya çalıştığı sosyolojik bir dinamikti. En azından Mısır'da Ptolemaiosların nihai çöküşünün tohumlarını atması ironiktir. Bu bölümde, hem Mısır'daki Gnostik mezheplerin yükselişinin önkoşullarını tarihsel ve toplumsal olarak bağlamsallaştırma amacıyla, hem de kökleri Ptolema döneminden gelen birçok Gnostik metnin karakteristik Mısır-Helenistik metinlerarasılığını anlamak amacıyla, bu çok nüanslı Mısırlaştırma sürecini anlamak kritik görevimizdir. Yunanlıların ara sıra Mısır'a yönelik küçümsemesi, her zaman bu komşu kültürün antikliğine duyulan hayranlık duygusuyla hafifletilmişti; Strabo, Mısırlıların çabuk öfkelenen ve yabancılara düşman olduklarını düşünürken Polybius, İskenderiyelilerin nezaketinden etkilenmişti. Mısırlılar ise tüm yabancıları, özellikle de MÖ 525'ten 332'ye kadar ülkeyi (zaman zaman çok büyük bir direnişle karşılaşmaksızın) zapt eden Persleri hor görüyorlardı. Burada, Yunan etkisinin İskender'in Mısır'a gelişinden çok önce zaten açıkça görüldüğünü vurgulamak gerekir; Ptolemaios dönemi bu kültürel etkileşimi büyük ölçüde yoğunlaştıracaktı. ⁸ Ancak yabancılara yönelik bu genel antipati, Yunanlılarla etkileşime giren ve özellikle de Yunanca dilini öğrenen Mısırlıların giderek genişleyen bir grubu arasında her zaman hafifledi. Her şeyden önce, İskender'in gelişi Mısırlılar arasında daha kararsız bir tutumu harekete geçirdi; çünkü yabancı egemenliğine karşı daha önceki direnişleri esasen dinseldi ve Perslere karşı aşırı nefretleri İskender'in zaferini kolaylaştırdı. İskender'in maiyeti arasında Mısır şehri de ilk aşamalarında tamamen Yunan'dı. İktidardaki Makedonlar ile sokaktaki Mısırlı adam arasında muhtemelen bir uçurum olsa da, soru bu bölünmenin sosyal hiyerarşide yukarıdan aşağıya doğru olup olmadığıdır. Fraser'ın argümanı ilk etapta kaynakların sessizliğine (Ptolemaic Egypt, 70) ve İskenderiye'deki Mısırlılar hakkında üstü kapalı olarak oryantalist bir görüşe dayanmaktadır. ⁶Eddy, The King is Dead, 313, karışık evliliğin başlangıçta Yunan şehirlerinde (İskenderiye, Naukratis ve Ptolemais) yasaklandığını, ancak bu eğilimin üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren geliştiğini (İskender'in karışık evliliğin gerçekleşmesi konusundaki ısrarı göz önüne alındığında ilginç bir gelişme) belirtir. ⁷Tcherikover, Helenistik Medeniyet ve Yahudiler, 20, erken Ptolemaik dönemdeki Yunan yerleşiminin önemli olmasına rağmen, yedi milyon yerli Mısırlıya karşı aslında bir şansı olmadığına dikkat çekiyor; Mısırlılaştırma sürecinin çoğunlukla karşılıklı evlilik yoluyla kontrolsüz ilerlediğini söylüyor: "askerler için yerel halkın evli kadınları vardı. nüfus ve kadınlarla birlikte Mısır isimleri, dili, dini ve gelenekleri aile hayatlarına girdi. Bu tür karma ailelerin çocukları normalde annenin peşinden gidiyor." Ayrıca, Yunan kadınlarının koca seçiminde (en azından kalıtsal haklar söz konusu olduğunda) kesinlikle hiçbir söz hakkına sahip olmadıklarını ve bu nedenle Yunan kadınları ile yerli Mısırlı erkekler arasındaki karşılıklı evlilik olgusunun nadir olması gerektiğini de belirtmek gerekir. Mısırlı kadınların ise seçme şansı vardı. Bkz. Alan B Lloyd, "Geç Dönem", Antik Mısır: Sosyal Bir Tarih, 311-14. ⁸Morenz, Mısır Dini,,244.

--- SAYFA 56 ---

Smatutefnakht'ın, rahiplerle barış yaparak ve batı çölündeki Amun kehanetine danışarak Mısırlıların dini duygularını yatıştırma yönündeki sonraki çabalarında İskender'e rehberlik ettiğini tahmin edebiliriz. Ancak Yunan ve Mısır kültürünün daha sonraki kaynaşmasının temel taşı İskenderiye'nin kuruluşuydu. Yeni idari merkezin gücünü sağlamak için bölgeye çekilen yerel Mısırlı nüfusun yerinden edilmesinin ve ilk Yunan satraplıklarının acımasız yozlaşmasından sağ çıkmanın neden olduğu acıların ötesinde, şehrin refahı tüm Mısır'ın sosyal ve ekonomik yaşamını değiştirmeye ve ona egemen olmaya başladı. Daha müreffeh bir yaşam vaadinin cazibesine kapılan binlerce Yunan göçmenin gelmesiyle, ilk aşamalarda şehir, tüm sınır kasabalarının doğasında olan vahşiliği sergilemiş olmalı. Polybius ve Strabon'un İskenderiye'deki Yunanlıların ahlaksızlığı ve sorumsuzluğu hakkında kınayıcı sözleri vardı. 9 MÖ ikinci yüzyılın başlarında. İskenderiye ile Yunan kültürünün kaynakları arasındaki bağ, İskender'in imparatorluğunun parçalanmasının ardından kopmuştu. Bu, Yunan-Mısır evliliklerinin giderek artan sosyal etkileriyle birlikte, İskenderiye'de kültürel mozaikten daha çok bir eritme potasına, sınırdaki Helenistik eyalet başkentinden Mısır'da bağımsız bir şehre geçişi sınırlandırıyor, ancak hiçbir zaman tamamen Mısır'a ait değil¹⁰, ancak yabancı istila tehdidi Mısırlılar ve onların Yunan yöneticileri için ortak bir cephe yarattı. 11 Bu noktada (M.Ö. 2. yüzyıldan itibaren) yöneticilerin Makedon kökenlerinin izini sürmekte hâlâ "saf" oldukları, buna karşılık alt Yunan tabakalarının kırsal bölgelerdeki karşılıklı evlilikler yoluyla giderek Mısırlılaştığı varsayılmaktadır. 12 Mısırlılaştırma dini düzeyde de hızla ilerliyordu. 13 Mısırlılar, algılanan Yunan barbarlıkları karşısında kendi kültürlerinin üstünlüğüne inanmaya devam ettiler. 14 ve aslında bir Ptolemaios saray tanrısı olan, Yunan ve Mısır dini fikirlerinin aşılmasıyla yaratılan, 9Polybius'un dini temellerini oluşturmaya yönelik bir girişim olarak yaratılan Yunan-Mısır tanrısı Sarapis'i reddettiler. F.W. Walbank (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1972), xxxiv.14, 1-5; Strabon: xvii.1.17. 10 Daha sonra Romalıların adlandıracağı gibi, Alexandria ad Aegyptum - Mısır'ın İskenderiye'si, burada değil. 11Filopatros (M.Ö. 221-204) Mısır krallığını Seleukos kralı Antiochus'a karşı savundu ve 217'de Raphia'da kesin bir zafer kazandı. Yirmi bin Mısırlı bu savaşta etkili oldu ve kendilerine yeni bir askeri güven kazanarak geri döndüler. Altı ay içinde Delta'da büyük bir isyan başlatıldı ve tüm Mısır'a yayıldı ve herhangi bir kesin çatışma olmaksızın bir tür sade gerilla harekâtı olarak yaklaşık otuz yıl sürdü. Çekimsel ve asimile edici etki, etkileşimlerinin ürününün en az Yunan kadar Mısırlı olduğunu gösteriyor. Bu hiçbir yerde din meselelerinde olduğu kadar doğru değildi. Mısır Hermes'i, 14.

14Karşılıklı antipatiler vardı; Yunanlılar Mısır'ın gömme uygulamalarından ve hayvanlara tapınmasından tiksindirirken, Mısırlılar da Yunanların çocuk öldürme uygulamasından dehşete düşmüşlerdi.

--- SAYFA 57 ---

emperyal birlik. Bu kısmen Mısırlı rahip Manetho ile Yunan rahip Timotheus arasındaki erken ilişkinin sonucuydu. Manetho burada büyük ilgi görüyor çünkü MÖ üçüncü yüzyılda Mısır'ın antik dönemi hakkında Yunanca kitaplar yazıyor, böylece tek dil bilen Yunan entelijansiyasına Mısır düşüncesine dair dışarıdan biri tarafından değil, bir Mısırlı tarafından yazılan doğrudan içgörüler sağlıyordu. 15 Lagid kralının rahip danışmanları olarak Manetho ve Timotheus, aslında Yunan ve Mısır dinsel düşüncesinin daha sonraki kültürel kaynaşmasını öngördü ve kolaylaştırdı. Heliopolis'te iki dil bilen bir başrahip olan Manetho, Yunanlıların kültürel olarak "Mısırlaştırılmasını" teşvik etmek için kesinlikle mükemmel bir konumdaydı. 16 Sarapis'in Mısırlılar arasında tutunma konusundaki başarısızlığı, şüphesiz Manetho tarafından da öngörülmüştü, bu Yunan-Mısır tanrısının Yunanlılar tarafından güçlü bir şekilde kabul edilmesiyle ve Yunan tanrılarına olan ilginin azalmasıyla paralellik gösteriyordu. 17 Giderek artan sayıda Yunanlı aslında Mısır tanrılarına yöneliyordu ve bu süreçte yarı Helenleşmiş olmasına rağmen İsis belirgin bir şekilde öne çıkıyor. 18 Ancak İskender'den önce bile Mısırlı tüccarlar İsis'in yurt dışında Yunan tanrıçası eşdeğeri olarak değil, kendi şartlarına göre kabul edilmesini teşvik ediyorlardı. 19 İsis özellikle kadınların ilgisini çekiyordu ve onların Helenistik dünyadaki itibarını etkili bir şekilde yükseltiyordu. 20 İsis'in kadınların statüsü üzerindeki özgürleştirici etkisi, Oxyrhynchus'ta bulunan ve "kadınların gücünü erkeklerinkine eşit kıldığını" ilan eden, MS 2. yüzyıldan kalma İsis'e ait uzun bir ilahide mükemmel bir şekilde ifade edilmektedir. 21 15 Manetho'nun çalışmaları Ptolemy Sôter (Ptolemaios hanedanının ilk kralı, 305-283) tarafından desteklenmiştir ve altta yatan retorik amaç, I. Antiochus (281-261) için yazan Babil'deki Marduk rahibi Berossos'un yazılarında yansıtılmıştır. "Manetho ve Berossos'un eserleri, her biri kendi ülkesinin büyük antikliğini ilan etmeye çalışan iki kral Ptolemy ve Antiochus arasındaki rekabetin bir ifadesi olarak yorumlanabilir." Manetho, Aegyptiaca, çev. W.G. Waddell (1940; yeniden basım, Loeb Classical Library, 1980), x. 16 Manetho'nun yaşamının ayrıntıları hakkında oldukça fazla belirsizlik olsa da Serapis'in kuruluşundaki rolü şüphe götürmez görünüyor. Kartaca'daki Serapis tapınağının kalıntıları, kaidesinde adı yazılı mermer bir büst bulunmuştur. Manetho, xiii. 17 Ben, Heliopolis'teki (Mısır metinlerinde geçen) hiçbir Mısırlı rahibin, Mısırlı inanan kitlelerini kasıtlı olarak Yunan dini duygularıyla bir senteze doğru hedeflemeyeceğini öne sürüyorum; daha ziyade, Manetho'nun aslında yabancılar için bir ön oda yaratmaya çalıştığı, belki de Mısır dininin büyük salonuna girişlerini kolaylaştırmaya çalıştığı daha muhtemeldir. 18 "O, Afrodite ve Venüs, güzellik ve aşk tanrıçası olabilir. Üç egemenliğin (cennet, dünya ve cehennem) hükümdarı olarak hüküm süren Zeus'un eşi Hera'nın (kendisi o zamanlar Sarapis'le özdeşleştirilmiştir) kraliçelik makamını üstlenebilir... Ona, Tüm Doğanın Büyük Anası olarak tapınılabilir. O, Bilgeliğin (Sophia) ve Felsefenin kişileştirilmesi." TEKRAR. Witt, Isis in the Graeco-Roman World (Londra: Thames and Hudson, 1971), 20. 19 Fraser, Ptolemaic Alexandria, 260. 20 Sarah B. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity (New York: Schocken Books, 1975), 219.

21P.Oxyrhynchus 11.1380. 214-16, çev. Pomeroy, Tanrıçalar, Fahişeler, Eşler ve Köleler, 219.

--- SAYFA 58 ---

Bireye yönelik artan ilginin bir parçası olarak Yunan kadınlarının özgürleşmesi, Helenistik çağdaki dikkate değer toplumsal gelişmenin bir parçasıydı. Dördüncü yüzyıldan itibaren giderek artan sayıda kadın her düzeyde örgün eğitim alıyordu. Yunan tarihinde ilk kez sivil meselelerde yer alıyorlardı (örneğin yargıç olarak görev yapıyorlardı) ve sivil onurlar alıyorlardı. Bu aynı zamanda sanata olan etkileriyle de paralellik gösteriyordu. İskenderiye ortamında kadın şairler Errina ("dahi kız"22), Locri'li Nossis ve Tegea'lı Anyte özellikle dikkate değerdir. Gnostisizm'de dişil olana odaklanmanın öncülünü M.Ö. üçüncü yüzyılda İskenderiye'deki kadın şairlerin ortaya çıkışında bulduğunu tahmin edebiliriz. 23 Birinci şahıs kadın anlatıcının edebi kullanımı eski metinlerde son derece nadirdir ve bu cihazın Ptolemaik ve Gnostik İskenderiye'de ortaya çıkışı güçlü bir şekilde tarihsel bağlılığı akla getirir. 24 Gnostik hareketin sınırları içinde, aslında Yunan eğitimi almış kadınlardan oluşan önemli sayıda dini lider ortaya çıktı. Ptolema dönemi İskenderiye'sinde kadınların artan etkisindeki önemli bir faktör, yukarıdan aşağıya, güçlü ve oldukça acımasız Ptolema kraliçelerinden ve onların İsis ve diğer çeşitli tanrılarla olan ilişkilerine kadar uzanıyordu. 25 Mısırlı kadınların karşılıklı evlilik yoluyla etkisi yukarıya doğru uzanıyordu; Mısırlı kadınlar geleneksel olarak sosyal açıdan Yunan meslektaşlarından daha özgürdü. 26 Yukarıda sözü geçen, 22Fraser, Ptolemaic Alexandria, 566. 23Bkz. King, Gnostik düşüncede dişiliğin olumlu ve olumsuz yönlerini tartışan Images of the Feminine in Gnosticism. "Dişil olana odaklanmak" derken, burada Helenistik özgürleşmenin öngördüğü şekliyle kadınların hareket içindeki sosyolojik rolüyle ve ayrıca kadın tanrıalarının öne çıkan görünümüyle ilgileniyoruz. 24İsis aretolojilerinin gelişiminde Memphis'in önemi için bkz. Jan Bergman, Ich Bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1968). 25 Özellikle Kleopatra kendisini "yeni İsis" olarak temsil ediyordu, Witt, Isis in the Graeco-Roman World, 147. 26 Mısırlı kız çocukların bebek öldürmeye maruz kalmaması bir yana, Mısırlı kadınlar Yunan kadınları kadar erken evlenmiyorlardı (Yunanlıların erken ergenlik döneminin aksine geç), on iki yaşlarının ötesinde bir kurios'a (vasi) maruz kalmıyorlardı, kocalarını seçebiliyor, boşanma başlatabiliyor, toprak sahibi olabiliyor ve satabiliyorlardı. yasal davalar. Bu, Eski ve Orta Krallık edebi kaynakları olan Gay Robbins, Eski Mısır'daki Kadınlar (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993) kadar geriye doğru doğrulanmaktadır. Kadınların rollerine ilişkin çok dar bir bakış açısına sahip olan Antoinette Wire, Mısır'daki durumu şu şekilde marjinalleştiriyor: "Her ne kadar bir kadına, bu kadar bağlantılı olduğu erkekler aracılığıyla daha geniş bir kamusal statü kazandırılmış olsa da, bu statü, bu rollerin etkili bir şekilde işleyişinden kaynaklanıyordu ve büyük ölçüde onlar aracılığıyla uygulanıyordu. Bir Kleopatra'nın ara sıra bireysel istisnası veya Mısır'da toprak sahibi kadınların bölgesel istisnası, yalnızca diğer her yerde kuralın ne olduğunu vurguluyor." Bkz. Antoinette Clark Wire, "Kadınların Asketizminin Toplumsal İşlevleri

Gnostik Çalışmalarda şaşırtıcı derecede yaygın olan bu görüş, Mısır ortamını, Gnostisizm'deki "dişillik imgeleri" için belki de en kritik Sitz im Leben olarak pek iyi anlamıyor veya kurmaya çalışmıyor. Kadınların özgürleşmesi, İskenderiye'de Helenistik bir olguydu.

--- SAYFA 59 ---

Birey, kadınların iktidar siyasetinde ve dinde birey olarak “keşfedilmesini” içeriyordu. 27 Bu duygunun ifadesi belki de şiirlerinin çoğu aşkla ilgili olan epigramist Gadara'lı Meleager'in (Ürdün, MÖ 100 civarı) eserlerinde doruk noktasını bulmuştur. Epigramlarının aldığı çeşitli biçimlerde (yüz tanesi hayatta kaldı), kadınlığa olan sevgisi neredeyse dini bir methiye düzeyine ulaşıyor. Helenistik sanat, kadınların erotizmine yeni bir ilgiyi ortaya çıkardı. Ptolema dönemi kraliyet kadınlarının etkisiyle birlikte, sofistike kadınlardan oluşan fahişe sınıfı da kadın ve kadın cinselliğine ilişkin algıları etkiledi. Ptolema döneminde İskenderiye yakınlarındaki Eleusis'teki Dionysos şenliklerinde ortaya çıkan açık bir çapkınlık belki paralelini daha sonraki çapkın Gnostik mezheplerin yükselişinde bulurken, 28 daha önemli bir bağlantı sadece erkek ve kadın cinselliğini de içeren bireye odaklanmada bulunur. Pek çok Gnostik mezhep, erkek-kadın cinselliği potasını ruhsal kurtuluşun en kritik bileşeni olarak ele aldı. Madeline Scopello, Gnostik romandaki kadın kahramanlar ile Helenistik romandaki kadın kahramanlar arasındaki benzerlikleri detaylandırıyor ve "gnostik romanlarda, Helenistik romanlarda bilinmeyen, fahişelik ile bekaret arasında bir gerilim olduğunu" belirtiyor. 29 Bu bağlamda Yahudi bilgelik literatürüyle güçlü bir bağlantı kuruluyor ve onun genel sonucu, Gnostisizmin kendi çevrelerinde kültürlü kadınları, özellikle de fahişe sınıfını kapsadığı yönünde. Bütün bunlara rağmen İskenderiye, geç Helenistik çağda Yunan kültürünün genel olarak yaygın düşüşünü yansıtıyordu; en azından bazı Klasikçiler tarafından çizilen tablo böyledir. 30 Bu Yunan-Mısır kültürel kaynaşmasını bir “gerileme” olarak gören Helen merkezli bakış açısını bir kenara bırakarak, şimdi kültürel denklemin Mısır tarafına odaklanıyoruz. Mısırlı kadınların üstün statüsü Mısır'da yaygın bir tarihsel gerçeklikti: her iki faktör de daha sonraki ifadelerini Gnostik harekette buldu. 27 Michael Grant, *From Alexander to Cleopatra: The Hellenistic World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1982), 204: "Bu tutum değişiminin kültürel arka planı, hem edebiyatta hem de sanatta güçlü bir şekilde yansıyan, kadınların yalnızca trajedilerdeki uzak figürler olarak değil, aynı zamanda gerçek ve çekici kişiler olarak da ilginç olduğu ve görünüşleriyle ve kadınsı güzellik standartlarıyla ilgili endişelerin her türlü tanınmayacak kadar arttığı muazzam yeni bir keşifti." 28 Hersiolog Epiphanius'un ifadesi genel olarak belirli ayrıntılar açısından oldukça şüphelidir, ancak onun "liberal" Mısırlı Gnostik kadınlarla bir tür karşılaşması olduğundan şüphe etmek için hiçbir neden yoktur (Panarion XXV 2,7). 29 Madeline Scopello, "Nag Hammadi Kütüphanesindeki Yahudi ve Yunan Kahramanlar", *Gnostisizmdeki Dişillerin Görüntüleri*, 81. 30 Fraser'in Ptolemaik İskenderiye'deki tezi, İskenderiye yaratıcılığının "altın çağını" M.Ö. 3. yüzyıldaki Yunan göçmenlerinin bir ürünü olduğu yönündedir. Bunu takiben, "göçmenlerin yerini aşağı düzeyde, yerel olarak yetiştirilmiş bir entelektüel sınıf aldı" (717). Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Fraser büyük ölçüde sessizliği (M.Ö.

[607]). MÖ 1. yüzyılın ortalarında bazı felsefi okulların (Fraser'in ifadesiyle) "yeniden canlanması". İskenderiye'deki bir kütüphane, Roma fethinden sonra bile bozulmadan kalan bir kütüphaneye bağlantılı olarak açık bir şekilde devam eden bir yaratıcılığa işaret ediyor. Sezar'ın İskenderiye'deki kütüphanenin önemli bir bölümünü yanlışlıkla yaktığı yönündeki geleneksel görüşün tamamen reddedilmesi için bkz. Luciano Canfora, *The Vanished Library* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1987), 81-82.

--- SAYFA 60 ---

Mısır birliğinin MÖ 217'deki Raphia savaşında gösterdiği güçlü gösterinin ardından ve ardından gelen uzun Mısır isyanının kararlılığıyla karşı karşıya kalan Yunanlıların Mısırlılara olan saygısı arttı. Neredeyse tüm Ptolema dönemi boyunca sürekli isyanlar karşısında hanedan, Mısır'ın bu konudaki inatçılığını yatıştırma çabasıyla giderek daha fazla Mısırlılaştı. 31 Tapınaklar Mısır kültürel yaşamının merkezi haline geldi; yalnızca onlar vergiden muaftı ve petrol üretebiliyorlardı. Düzenli rahip sinodları MÖ 197'de İskenderiye'den Memfis'e taşındı. güç dengesinde bir değişimin sinyalini veriyor. 32 Yarı Yunan, yarı Mısırlı Dionysos-Petosarapis M.Ö. 169 yılında Yunanlılar arasında isyan etmeye başladığında. (adının kendisi iki kültür arasındaki azalan fay hattını gösteriyor), Mısırlılar arasında hızla yayılan bir isyan³³, rejimin para birimi Mısır tanrılarının sembolleriyle ortaya çıkıyordu, bu da kültürün para birimindeki değişimi yansıtıyordu. Mısırlı rahiplerin propagandası, halkın genelindeki Helen karşıtı tutumun kısmen sorumlusuydu. 34 Mısırlıların uzlaşmazlığının özü ma'at'a olan inançtı. Devasa anıtları ve tapınakları tarafından güçlü bir şekilde vurgulanan kültürün bu açıdan katıksız değişmezliğinin, Yunanlıların Mısır tanrılarına yönelmesine güçlü bir şekilde katkıda bulunduğu söylenebilir. Karışık evlilik bu gelişmenin temel sosyal dayanaklarını oluştururken, ikinci yüzyıla gelindiğinde giderek artan sayıda "Yunanlı"nın aslında Mısır topraklarında doğup büyüdüğü ve doğal olarak kendilerini anayurtları olarak Mısır ile özdeşleştirdikleri de önemlidir. "Mısırlılaştırma" farklı düzeylerde farklı sonuçlar yarattı. Aslında bu zamanların toplumsal mücadelelerinin çoğu bir sınıf savaşını çağırıştırıyor, dolayısıyla zaman zaman iki ırk da aynı tarafta yer alıyor. Alt sınıflar düzeyinde Mısırlılaştırma, Mısır dini inançlarını benimseyen Yunanlıların kısmen kültürlerarasılaşmasını içeriyordu; Ancak alt sınıf Mısırlıların büyük çoğunluğu Helenleşmeye tamamen direndi. İdari düzeyde, Yunanlıların yanında Yunan-Mısırlılardan ve Mısırlıların yanında Mısırlı-Yunanlılardan oluşan bir yarı kast grubu oluşturuldu; her iki taraf da sanki merkeze doğru ilerliyordu. Mısır'ın dini duygularını Ptolemaios'un yatıştırması, ayrıcalıkların Mısır rahiplerine de tanınmasını içeriyordu ve Memphis'teki din adamları, Mısırlı rahipler tarafından Ptolemaik kralların onuruna yazılan iki kararnamenin karşılaştırılmasında bunun açık bir örneğinin bulunabileceği netleştikten sonra büyük ölçüde Ptolema yanlısı hale geldi. İlki 238 yılında III. Ptolemy onuruna, ikincisi ise V. Ptolemy onuruna MÖ 196 yılında yazılmıştır. İkinci mektup, Ptolemaiosların güçlü bir yerli rahipliği yatıştırmak için artan çabalarını ayrıntılarıyla anlatıyor. M.M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 366, 374. 32Dorothy J. Crawford, "Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis", *Studies on Ptolemaic Memphis, Studia Hellenistica* 24, ed. Willy Peremans (Louvain, 1980), 19. 33Diodorus'a göre (XXI.15a) Dionysos kitleleri isyana kıskırtmıştır ve adından da anlaşılacağı gibi onun iki dilli olduğunu varsayabiliriz.

34Eddy, *The King is Dead*, 274-275: "Mısırlılar, tüm insanlığın hukuku ve insan kültürünü dünyanın dört bir yanına gönderilen Mısır kolonilerinden öğrendiğini bile iddia etti.... Atina'nın Mısırlılar tarafından Sais'ten kurulduğu söyleniyordu. medeniyet."

--- SAYFA 61 ---

Rejim, Memphis'teki dini gücün kalıtsal geçişini desteklemeye kararlıydı ve bu gücün yüzyıllar geçtikçe büyüdüğü görüldü. Memphis'teki başrahip bir tür etnarşi ya da gölge kral haline geldi; bu, Ptolemaioslar'ın gözünden kaçması muhtemel olmayan bir siyasi gerçeklikti. 35 MÖ 164'ten itibaren bu rahipliklere Yunanlılar da dahil olmaya başladı. 36 İlk bakışta, bu "Yunanlıların" yalnızca stolist (bir tür tapınak koruyucusu-rahip sınıfı) olmalarına veya bir tür yedek öğrenci olmalarına izin verildiği ve bilim adamları ve entelektüellerden oluşan uzman sınıfa hemen girmelerine izin verilmediği varsayılabilir. Bununla birlikte, "Yunanca" yanlış bir isimdir, çünkü burada büyük ölçüde Yunan-Mısırlılarla, yani iki dilli bir evde ve mahallede doğup büyüyenlerle ve daha sonra bu dili öğrenmiş olan saf Yunanlılarla karşı karşıya değiliz. Bu tür kişilere, gerçek adaylar olarak Yaşam Evi'nin en içteki kutsal alanlarına erişim izni verilmediğini varsaymak için hiçbir neden yoktur; aslında bu dönemde ülkedeki en yüksek rahiplik makamı, başrahip Psenptaïs'in oğlu Petubastis (MÖ 120-75) ve II. Euergetes'in kızı Yunan prensesi Berenice tarafından işgal edilmişti ve kendisi de bu olgunun bir örneğiydi. 37 Hem kendisi hem de babası, Memphis'teki Yüksek Rahipler olarak, hanedanlığın siyasi açıdan zayıf olduğu bir dönemde Ptolemaiosların prestijini ve meşruiyetini pekiştirdiler. 38 Petubastis 105-104 yıllarında 16 yaşındayken tapınağa getirildi ve babası Psenptaïs'in MÖ 87 veya 86'da ölmesi üzerine muhtemelen 34 yaşında başrahip oldu. 39 Petubastis "kral adına kararnameler ve emirler" yayınladı; aynı zamanda "İskenderiye'deki çeşitli hiziplerin faaliyetlerinin yarattığı siyasi kaostan Mısır'ın gerçek efendisi olarak çıkıyor". 40 Memphis'in gerçek bir ikinci kralı olarak Yunan kralının bu damadı, Euergetes'e Kom Ombo ve Edfu'da kral adına yürütülen devlet destekli çalışmaların ilerleyişi hakkında rapor vermiş olmalı. Kuşkusuz o da, Ptolemaioslar dönemindeki dokuz öncülünün yaptığı gibi, eski Mısır metinlerini onarma işine girişmişti. Demotik olduğu kadar hiyeratik ve hiyeroglif konusunda da son derece yetenekli olmasaydı, bu kadar yüksek bir makama ulaşmış olması pek mümkün değildir. Aynı şekilde, bu ruhani hükümdarın, Mısır dini düşüncesinin sözünü Yunancaya, en azından doğrudan koruması altındaki Yunan rahipleri için olmasa bile, ciddi amacı ve ilgisi olan herkese yaymaya büyük bir ilgi duyduğu düşünülebilir. Petubastis'e ait demotik dikilitaş ne yazık ki parçalıdır, ancak oğluna ithaf edilmiş bir dikilitaş 35Dorothy J. Crawford, "Helenistik Memphis'te Ptolemy, Ptah ve Apis" 31: "Memphis artık kral ve başrahip arasındaki özel ilişkiyle diğer Mısır tapınaklarından ayrı duruyor". Ayrıca bkz. Reymond ve J.W.B. Barns, "İskenderiye ve Memphis: Bazı Tarihsel Gözlemler" Or. 46 (1977): 1-33, ayrıca E.A.E. Reymond, Memphis'ten Bir Rahip Ailesinin Kayıtlarından, cilt 1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981). 36Eddy, Kral Öldü, 319 37Petubastis'in babası Psentaïs'e, Petubastis'in kendisine ve Psentaïs adlı oğluna verilecek sıra sayılarıyla ilgili bazı tartışmalar vardır. Tartışmamam Memphis'teki tüm rahipliğin daha geniş soyağacıyla ilgili olmadığından bunları bir kenara bırakmayı seçtim. 38Reymond ve Barns, "İskenderiye ve Memphis,"16-19

39Charles Maystre, Les grands prêtres de Ptah de Memphis (Freiburg,İsviçre: Universitätsverlag, 1992), 192-93. 40Reymond ve Barns, "İskenderiye ve Memphis", 21.

--- SAYFA 62 ---

Psenptaïs, Yunan krallarının Mısır dini uygulamalarına katılmak için ne kadar çaba harcadıklarını ve aynı şekilde Memfis'in yüksek rahiplerinin İskenderiye'deki Yunan kralıyla olan yakınlığını da anlamlı bir şekilde vurguluyor: Adı Rakotis (İskenderiye) olan Aqa'nın batısındaki deniz kıyısındaki Yunan krallarının ikametgahına gittim. Yukarı ve Aşağı Mısır'ın Kralı, İki Ülkenin Efendisi, tanrı Philopater Philadelphus Neos-Dionysus, sarayından sağ salım çıkarak, İat-Oudjat'ın hanımı İsis'in tapınağına geldi. Ona çok sayıda ve büyük tekliflerde bulundu. İsis tapınağını savaş arabasının üzerinde bırakan kral, arabasını kendisi durdurdu. Başıma her türlü gerçek ve değerli taşlardan oluşan, ortasında (?) bir kralın kalbi bulunan güzel bir altın taç taktı. Onun peygamberi olarak adlandırıldım. Kasabalara ve adaylara bir kraliyet fermanı yayınladı ve şunları söyledi: "Büyük işçi şefi Psenptaïs'i, doğru sözlüyü, peygamberim yaptım" (BM 886 [1026]). 41 Gnostik düşüncenin yükselişinin önemli bir önkoşulu burada yaratıldı; çünkü Petubastis'in öncü grubu, Mısır'ın yanı sıra kelimenin tam anlamıyla o zamanın "güç dili" olan Yunanca'yı da akıcı bir şekilde konuşuyordu. Yunancadan alınan sözcüklerin liberal kullanımıyla birlikte konuşulan Kıpti dilinin evrimi, beklenebilecek doğal bir sonuçtur. Bu sözlü olgunun Yunan alfabesini kullanan yazılı bir ortama dönüşmesi, 6. Bölüm'de daha yakından incelenecek olan doğal bir sonuçtu. Tam iki dillilik, bu konuları ele almaya zaten yatkın olan bir grup arasında Yunan ve Mısır felsefi ve dini düşüncelerinin daha sonra kaynaşmasının temelini oluşturdu. 42 Bu dönemde İskenderiye'deki Mısır dini yaşamı hakkında çok az şey biliyoruz, 43 ama Mısırlıların da kendi mahkemeleri olduğu için bu yaşamın aktif olduğunu tahmin edebiliriz. 44 Yunanlılar için yukarıda bahsedilen Sarapis kültünün dışında, İskender'in cesedini merkeze alan bir hanedan kültü de vardı. 45 Dionysos-Yeraltı-Osiris senkretizmi yapılmış ve Yunanlılar Bast'ı Artemis'le ilişkilendirmiştir. Ahura-Mazda Pers dininin 41Charles Maystre, *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*, 412'de bir miktar temel kazandığına dair kanıtlar vardır. 42Bkz. François Dunand, "Les Syncrétismes dans la Religion de l'Egypte Romaine", *Les syncrétismes dans les Religions de l'antiquité*, ed. François Dunand ve P. Lévêque (Leiden: E.J. Brill, 1975), 152-85, burada daha önceki Ptolema dönemi dinamikleri de tartışılmaktadır. 43Fraser, tahmin edilebileceği gibi, bu nedenle "dini faaliyet eksikliği" olduğu sonucuna varıyor (Ptolemaic Alexandria, 189), bunun nedeni bölgenin belirli bir tanrıyla ilişkilendirilmemesidir. Bununla birlikte, MÖ 1500 civarında III. Ramses tarafından bölgede bir kale kurulduğuna dair bazı kanıtlar var ve İskender'in gelişinden önce Rakotis tepesinde İsis'e ait bir türbenin bulunabileceğine dair bazı kanıtlar var; Her halükarda, Mısırlıların zaman zaman İskenderiye'den nefret etmelerine rağmen buranın yabancı topraklarda görüldüğünü gösteren hiçbir kanıt yok. Bunun dışında, Mısır'ın kültürel dayanıklılığına dair sahip olduğumuz tüm kanıtlara rağmen, Fraser'ın öne sürdüğü gibi Mısır nüfusunun İskenderiye'de kültürden arındırılmış robotlar olarak var olması pek olası değil. 44Aynı yerde, 54. 45İskender'in cesedi, Babil'den yola çıkarak Ptolemy tarafından "kaçırıldı".

Makedonya ve "kendi" şehrine getirildi. Bu, şehri Mısır'ın gözünde firavunların güç merkezi olarak meşrulaştırmayı amaçlayan kurnazca bir hareketti. Olayda bu yalnızca asgari düzeyde başarılı oldu.

--- SAYFA 63 ---

MÖ üçüncü yüzyıl İskenderiye (46) ve İskenderiye'de düzenlenen Kore-Aion festivali üzerinde olası bir Zervanite etkisi tespit edilebiliyor. 47 Şehrin doğusundaki Eleusis köyü, adını Yunanistan'daki ünlü Eleusis gizemlerinin yaşandığı yerden almıştır ve burada her yıl oldukça coşkulu bir festival düzenlenirdi. 48 İsis belki de Ptolema dönemi İskenderiye'sinde en iyi kanıtlanmış tanrıdır ve İskenderiye'nin kuruluşundan önce Rakotis tepesinde kendi tapınağı olan daha eski bir İsis kültü olabilir. Yahudilik elbette şehrin doğu kesiminde güçlü bir şekilde mevcuttu, ancak Mısırlı olmayan/Yunan tanrılarına dair kanıtlar çok azdır ve şu anda İskenderiye'de "Tanrıların Annesi ve dualarımızı işiten Kurtarıcı" ve "Tanrıların Annesi, Erişilebilir Olan" olarak anılan Frig bereket tanrıçası Kibele ile sınırlıdır. 49 Son olarak, Hint kralı Ashoka'nın Budist elçilerinin Mısır'da dinsel heyecanın arttığı bir dönem olan MÖ 200 civarında İskenderiye'ye geldiği kesin görünüyor. 50 İskenderiye'de gizem kültürlerinin varlığı önemli bir faktör olmalı ve İsis kültü en önemlileri arasında yer almalıdır. Bu Mısır tanrıçasının Helenleştirilmesi, onun Yunan ve Roma dünyalarının en ücra köşelerinde kabul edilmesiyle sonuçlandı. Burada en güçlü haliyle kaderini ortaya koyuyor. Onun "Heimarmene'yi fethediyorum. Heimarmene bana itaat ediyor" beyanı, Gnostik The Thunder: Perfect Mind'deki kadın konuşmacının birinci şahıs konuşmasını güçlü bir şekilde öngörüyor: "'Gerçek' ve 'Kötülük' olarak anılan benim." (20.7-8 51) Her iki kadın figürü de aslında astrolojik determinizme olan yaygın inancı çürütüyor. Gnostik metinde kadın konuşmacının açıkça ifade ettiği oksimoronik nitelikler, 46 Dioscorides'e göre: Fraser, 279. Ayrıca, "Callimachus'un öğrencisi Hermippus'un Zerdüşt'ün yazıları üzerine bir yorum yazdığı ifadesi, eğer doğruysa, kütüphanede Farsça metinlerin çevirilerinin de çalışılabileceğini göstermektedir." Fraser, Ptolemaic Alexandria, 330. 47Zervanizm, içinde karanlık ve aydınlık ilkelerinin (Ahura Mazda ve Ahriman) kapsandığı, dolayısıyla Yunan Koresi ve Mısır Aion'u ile algılanan bağlantının yer aldığı daha yüksek bir Zaman birliğine odaklanan Zerdüştlük'ün bir koluydu. 48 Satyrus'a göre. Strabon, orada kadın ve erkekler tarafından uygulanan "ahlaksızlıkları" kınamaktadır ve Walter Burkert, kanıtların yetersiz olduğunu kabul ederken şu sonuca varmaktadır: "İskenderiye festivali, önceden bir inisiyasyon olmadan bir tapınakta gerçekleşmiş gibi görünüyor; gizemli bir kutlama değildi, daha ziyade Mısır ortamına aitti." Bkz. Walter Burkert, Ancient Mystery Cults (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 38. Burada yanıtlanmayan soru elbette Mısırlıların katılımının olup olmadığıdır. 49Fraser, Ptolemaic Alexandria, 277. Burada, bazen Ekklesia veya Barbelo olarak adlandırılan ve "Aeon'ların Anası" olarak anılan ilkel dişi aeonlardan birinin daha sonraki Gnostik mitinden etkilendiğine dair bir öneri var. 50Eddy, The King is Dead, 278. 51The Coptic Gnostic Library'den Kipti transkripsiyon, cilt. XI: Nag Hammadi Yazmaları V, 2- 5 ve VI, ed. Douglas M. Parrott (Leiden: E.J. Brill, 1979), 250. Bu metindeki çeşitli pasajlar ile İsis'in sözleri arasındaki yakın benzerliğin etkileyici bir sunumu,

Rose Horman Arthur, The Wisdom Goddess: Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents (Lanham, Maryland: University Press of America, 1984) adlı kitabında.

--- SAYFA 64 ---

Sophia mitiyle tutarlı olan dualistik tanrıça anlayışı. 52 Ve böylece yüksek Sophia, Heimarmene'nin (Kader) üzerinde yükselirken, onun alt yönü esaret altında tutulmaya devam ediyor. Bu, şeytanlaştırılmış bir kozmos anlayışını benimsemeye başlayan bir çağda İsis geleneğinin evrimini pekala temsil edebilir. 53 Her durumda, 11. Bölüm'de daha yakından inceleyeceğimiz gibi, İsis'in Gnostik Sophia/Barbelo figürünün evrimi üzerinde önemli bir etkisi olduğu düşünülmelidir. 54 Mısır'da İsis kültü en güçlü şekilde İskenderiye ve Memphis'te gelişmiştir. Diğer spesifik mezhepleri uzun uzadıya ele almak yerine, dinlerin aksine gizem kültürlerinin ortak özelliklerine dikkat çekmek daha önemlidir. İlk etapta böyle bir gruba katılmanın içerdiği gönüllülük kritik öneme sahipti: 55 Tarikatlar inzivaya çekilerek faaliyet gösteriyordu ve bir inancın yayılmasıyla hiç ilgilenmiyorlardı. 56 İç elit bir grup usta arasında, doğrudan bazı temel mitlerin daha derin öneminin aktarılmasıyla ilgili olan "bilme" ile ilgili temel bir kaygı vardır. 57 Bir diğer önemli özellik ise herhangi bir sapkınlık veya aforoz kavramının tamamen bulunmamasıdır. 58 Yukarıdaki faktörlerin tümü Gnostik mezheplerin temel özelliklerini temsil eder ve bu nedenle İskenderiye'deki Gnostik düşüncenin öncüleri arasında sayılmalıdır. Ancak çok önemli bir fark vardır ve bu, genel olarak gizem kültürlerinin sunduğu belirsiz soteriolojilerde kendini gösterir; Bunu mitlerinin merkezi haline getiren Gnostiklerin aksine, gizem kültürleri ruhun kurtuluşu konusunda yalnızca çok zayıf bir ilgiye sahipti. 59 Bu inananlar mozağının ortasında, Yunanistan'da ortaya çıkan ve İskenderiye'de mevcut olan felsefi gelenekler vardı. Buradaki başlıklar şöyle olmalıdır: "İsis, aslında Doğanın dişil ilkesidir ve her nesil biçimini alıcıdır, buna uygun olarak Platon tarafından nazik hemşire ve her şeyi kabul eden olarak adlandırılır ve çoğu insan tarafından sayısız isimle anılır, çünkü Aklın gücü nedeniyle kendisini bu şeye yönelir veya O, her şeyin ilki ve en baskın olanına karşı doğuştan bir sevgiye sahiptir ve bu, iyilikle özdeşdir ve o bunu arzular ve onun peşinden gider; ancak kötülükten gelen kısımdan kaçınmaya ve reddetmeye çalışır, çünkü onlara hem yer hem de büyüme aracı olarak hizmet eder. İsis, daha sonraki Sophia gibi, eros ve thanatos'un gücünü temsil ediyor. 53 Bu da, kadın konuşmacının Yunanlılara hitabında ve Yıldırım: Mükemmel Zihin'de Mısır'la özdeşleşmesinde öne sürüldüğü gibi, bu tanrıça geleneğinde bir bölünmeye yol açmış olabilir. 54 Hippolytus'a göre (Her. 5,14,6-7), Peratae adı verilen Gnostik bir grup, İsis'e tanrının sağ gücü ve günün on iki saati olarak tapınıyorlardı. Ayrıca bkz. Jean Doresse, Mısır Gnostiklerinin Gizli Kitapları (1958; yeniden basım, Rochester, VT: Inner Traditions Int., Ltd., 1986), 273-74. 55 "Gizem inisiyasyonları, çok tanrılı din içinde, örneğin Hristiyan sistemi içinde Santiago di Compostela'ya yapılan hac ziyaretiyle karşılaştırılabilir, isteğe bağlı bir faaliyetti", Burkert, Ancient Mystery Cults, 10. 56 Aynı yerde, 45. 57 Aynı yerde, 76. 58 Aynı yerde, 48. 59 Aynı yerde., 87.

--- SAYFA 65 ---

İskenderiye Kütüphanesi'ne (60) ve etimolojik olarak Musalara tapınma için bir kült merkezi olan onunla ilişkili Mouseion'a odaklanın. Kaynaklar burada hangi çalışmanın yapıldığını doğrudan görmemize izin vermese de, bunun filoloji ve bilimde daha ileri düzey çalışmalara temel olarak kataloglama ve kopyalamayı, kesinlikle öğretimi ve ders vermeyi de kapsadığını kesin bir güvenle söyleyebiliriz. Amacımız açısından önemli bir nokta, eski Mısır metinlerinin muhtemelen orada tercüme edilmiş olmasıdır. 61 İlk olarak, Ptolemaiosların eski Mısır gelenek ve göreneklerine büyük saygıları olduğu ve Memphis'teki başrahibin Ptolemaiosların Valisi olarak görev yaptığı görülüyor. 62 Bu bağlamda, yukarıda adı geçen Başrahip Psenptaïs'e, Euergetes II'ye yaptığı yardımın karşılığında muhtemelen Yunan prensesinin eli verildiğini belirtiyoruz. Helenistik dünyanın felsefi grupları arasında temel bir bölünme mevcuttu. MÖ dördüncü yüzyılda. Yunan felsefi düşüncesinin merkez üssü hala Atina'ydı ve bu durum, Atina'nın MÖ 88'de Mithradates tarafından yağmalanmasına kadar devam etti, ardından Akademi İskenderiye'ye taşındı (yaklaşık MÖ 76). İskenderiye'de çeşitli felsefi gelenekler, birbiriyle çatışan mezhepler biçiminde iyi bir şekilde temsil ediliyordu ve üzerinde durduğumuz temel bölünme, Stoacılar ve Şüpheciler arasında var olan bölünmedir. İskenderiye'deki Gnostik düşüncenin temel felsefi atası olarak üzerinde duracağımız şey Şüpheciliktir. Şüphecilik, Stoacı geleneksel bilginin mükemmelliğin temel temeli olduğu fikrine derinden düşmandı (areté 63) ve güçlü bir şekilde MÖ 3. yüzyılda Yunanistan'daki Akademi'den yayılıyordu; bunun prestiji yakın zamanda Şüpheci Arcesilaus tarafından yeniden tesis edilmişti. 64 Olasılığa yer veren, ancak mutlak kesinliğe izin vermeyen epistemolojik bir belirsizlik teorisi, Ascalonlu Antiochus ve onun geç Ptolemaik dönemin entelektüel mirasçıları, her ikisi de İskenderiyeli olan Potamon ve Arius Didymus tarafından benimsendi. Potamon Eklektik Okulun kurucusuydu (65) ve Arius, Augustus'un İskenderiye'ye muzaffer girişi sırasında "ruhani danışmanıydı". 66 Pyrrho'nun eski şüpheci okulu, İskenderiye'de MÖ 50-40'ta Knossuslu Anesidemus tarafından yeniden canlandırıldı: ilk kitabı Pyrrhoneian 60 Tzetzes ve Epiphanius iki kütüphane olduğu konusunda hemfikir. Tzetzes'e göre "Saray kütüphanesi"nde birden fazla başlık içeren 400.000 simmigeis parşömeni ve tek eserden oluşan 90.000 amigeis parşömeni bulunurken, "dış kütüphane"de 42.800 eser bulunuyordu. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 329. Bkz. Luciano Canfora, The Vanished Library, 183-89. 61Fraser, Ptolemaic Alexandria, 330. 62Reymond ve Barns, "Alexandria and Memphis", 15 63Etimolojik nedenlerden dolayı, areté'nin sıklıkla çevrildiği gibi "erdem"in modern enflasyonu yerine "mükemmellik" olarak çevrilmesinde ısrar edeceğiz. 64A.A. Uzun, Helenistik Felsefe: Stoacılar, Epikürosçular, Şüpheciler, 2. baskı. (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986), 94. 65 "Her okulun öğretilerinden seçilen bir hareket" Fraser, 490. Fraser, Antiochus'un eklektizminin etkisinin Roma dönemine kadar uzandığını, özellikle de öğretileri aracılığıyla bize ulaşan Cicero üzerindeki etkisini belirtir.

Batı hümanizminin tanıdık inancı. 66Başarılarından biri Augustus'un Kleopatra'nın sarayı Sofist Philostratus'u bağışlamasıydı. Fraser, Ptolemaios İskenderiye, 490.

--- SAYFA 66 ---

Argümanlar, Stoacı felsefi ve fiziksel doktrinlere yönelik bir saldırıydı. 67 Neo-Şüphecilik, Ptolemaiosların düşüşünden çok sonra da esasen bir İskenderiye felsefesi olarak kaldı. Burada Stoacı-Şüpheci ayrımının bir bakıma zemin seviyesine kadar uzanmış olması gerektiğini varsaymak önemlidir; bunun yalnızca kütüphaneyle birlikte çalışan küçük bir grup düşünürle sınırlı bir dizi anlaşılması güç argüman olmadığını, aynı zamanda Helenistik anti-determinizmin yaygın gelişiminin de tanık olduğu gibi, kozmostaki sıradan kişinin rolüne yönelik "içgüdüsel" bir yanıtı temsil ettiğini. Roma döneminde büyük dini hareketlerin yükselişi, modern akademik söylemde oldukça basit bir şekilde "monist" ve "dualist" dünya görüşleri olarak özetlenen dünya görüşlerindeki bu bölünmenin net bir resmini bize sunuyor. Bir tarafta, kozmos örneğinde etkili olan Stoacı İlahi Akıl kavramı vardı - "her şey olması gerektiği gibi" bu duyguyu ifade ediyor ve radikal bir ilahi-aşağı dünya ayrımı yok: Stoacılar için "tek katlı bir sistemdi". 68 Şüpheci bu tutumu yapısöküme uğratar ve bu dönemin resmi Şüphecilerinin her zaman Sofist öncüllerinin gölgesinde, öznellik, birey ve retorik üzerine kendi vurgularıyla hareket ettikleri unutulmamalıdır. Bu, Stoacı idealizmin kötülenmesinden, kozmosu şeytanlaştırmaya ve radikal kötülük problemini öncelikli mesele haline getirmeye yönelik kısa bir adımdır. Bu bölünmenin daha sonraki bir gelişimini ortaya koyan ortodoks-Gnostik bölünme, kozmostaki Stoacı İlahi Akıl idealinin en aşağılık antitezine, zararlı bir zalim güç sistemine indirgendiği Maniheizm'in olağanüstü yükselişinde şiddetli bir monist/dualist çatışması haline geldi. Maniheizm'in kendiliğinden çekiciliği, bu dünya görüşünün taban düzeyinde sahip olduğu yaygın desteği gösterir ve 9. Bölüm'de gösterileceği gibi, Mısır da Maniheizm'in en aşırı biçiminde radikal bir düalizmin büyümesi için verimli bir zemindi. Felsefi düzeyde bu bölünme, bireyin deterministik ve iradeci anlayışları arasında, dolayısıyla kozmist yanlısı veya kozmist karşıtı olan sembolik bir dünyada gerçekleşen bir ayrım olarak kendini gösterir. Örneğin Epikuros'un felsefesi, İsis kültünün yaptığı gibi astrolojik determinizmi reddetmesi anlamında kozmistlik karşıtıydı. Üçlü Risale'den bir pasaj (muhtemelen İskenderiye'de ve kesinlikle Mısır'da yazılmış geniş bir Gnostik çalışma) bu ayrımı çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır: Başka türde (açıklamalar) ortaya koymuşlardır; bazıları, var olanların varlıklarının ilahi takdire uygun olduğunu söyler. Bunlar, yaratılışın düzenli hareketini ve temelini gözlemleyen insanlardır. Diğerleri bunun uzaylı bir şey olduğunu söylüyor. Bunlar çeşitliliği, kanunsuzluğu ve kötülüğün güçlerini gözlemleyen insanlardır. (109.5-15) 69 67Fraser, yine olumsuz kanıtlara dayanarak Pyrrhonizm'in üçüncü yüzyılın ortalarında "yok olduğunu" iddia ediyor. Bunun için doğrudan bir kanıt yok ve felsefenin tüm Ptolema dönemi boyunca canlı ve iyi durumda olduğu çok daha muhtemel görünüyor. 68E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (London: W.W. Norton & Company, 1965), 13. 69Koptik transkripsiyon, NHS, cilt. XXII: Nag Hammadi Yazması I (I:5): Üç Parçalı Risale, cilt. 1, ed. Harold W. Attridge ve Elaine H. Pagels (Leiden: E.J. Brill, 1985), 290.

--- SAYFA 67 ---

MS 118 civarında yazan Plutarch, Stoacı tekçiliğe karşı çıkıyor ve oldukça Gnostik eğilimlere sahip bir dizi Platoncu filozofun duruşunu gösteriyor: Ne Demokritos ve Epikuros'un yaptığı gibi evrenin kökenlerini cansız cisimlere yerleştirmemeliyiz, ne de Stoacıların yaptığı gibi karaktersiz maddenin yaratıcısı olarak her şeye hükmeden ve her şeye hükmeden tek bir akıl ve tek bir takdiri varsaymamalıyız; çünkü Tanrı'nın her şeyden sorumlu olduğu, kötü olan her şeyin ortaya çıkması veya Tanrı'nın hiçbir şeyden sorumlu olmadığı yerde iyi olan herhangi bir şeyin gelmesi imkansızdır. (De Iside 368B) 70 Bölünmenin Şüpheli tarafında öne çıkan bir özellik, erkek ya da kadın olsun, bireye üstü kapalı bir odaklanmadır. Pyrrhoncu Şüphelilik, Sofist aydınlanmayla ve özellikle Protagoras'ın düşüncesiyle yakın bir bağlantı sergiledi. 71 Helenistik çağda kadınların özgürleşmesine ilişkin daha önceki tartışmamıza bir anlığına dönecek olursak, İskenderiye'deki çeşitli Şüpheli düşünce tarzlarının, geleneksel değerlerin reddi anlamına gelen kadınların katılımını dışlamak yerine, kadınları desteklediğini varsayabiliriz: Daha önceki Sofistik Aufklärung ile bağlantı zaten belirtilmişti ve kadın hakları konusunu ilk gündeme getirenler Sofistler oldu. 72 Epikuros'un Stoacı doktrinleri reddetmesi aynı zamanda kadınların eşit olarak mezhebe kabul edilmesini de içeriyordu. Kadın filozof Hipparkhis de aynı şekilde Kinik ilkelere göre yaşadı. Stoacılar ise cinsiyetler arasında eşitlik önermediler ve kadınları rasyonel varlıklar olarak kabul etmeyi reddettiler. Klasik dönemin değerlerini baltalayan Şüphelilere karşı, kurucuları Zeno'yu (MÖ 335-263) takip eden Stoacılar, bu değerleri güçlendirmeye ve özellikle kadınlar için annelik ve evliliğin geleneksel rolünü yeniden öne çıkarmaya niyetliydi. 73 Stoacılık genel olarak bir toplumsal muhafazakarlık felsefesi idi. Sofistlerin radikal öznelciliği, hakikatin göreliliğini ilan etti⁷⁴ ve Atina'da Perikles'in himayesi altında, gezgin sofistlerin sağladığı farklı bir bakış açısı enternasyonalizmi yarattı. Bu özellik, İskender'in yönetimi altında Doğu'da ortaya çıkan daha sonraki Helenistik çağın ayırt edici özelliği haline gelecekti; gerçekten de genç Şüpheli Pyrrho, doğudaki seferlerinde İskender'le birlikte seyahat etti. Protagoras'ın tanrıların varlığına ilişkin itirazı daha da derinleşiyor. 70Griffiths, De Iside et Osiride, 188-89. 71Uzun, Helenistik Felsefe, 79. 72G.B. Kerferd, The Sophistic Movement (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 159: "Sofistik hareketin yeni düşüncesinin, kadınların Yunan toplumlarındaki hakları ve konumuyla ilgili soruların sorulmasına yol açması şaşırtıcı değil". Bu arada, Yunan metinlerinde köleliğe yönelik ilk örtülü kınamanın (Platon ve Aristoteles'in hiçbir yerinde bulunmayan), Sofist Gorgias'ın öğrencisi Alcidas'a ait gibi görüldüğünü de belirtelim. 73Yunan şehirlerindeki doğum oranlarının düşmesiyle ilgili endişeler konusunda bkz. Pomeroy, Tanrıçalar, Fahişeler, Eşler ve Köleler, 132. 74Bkz. Protagoras'ın ünlü vecizesi: "İnsan her şeyin ölçüsüdür: olanların, olanların; olmayan şeylerin ise olmadıkları" (çev. Wheelwright, The Presocratics, 239).

--- SAYFA 68 ---

Theodorus'un Cyrenean felsefesinde⁷⁵ İskenderiye'de agnostisizmin ortaya çıkmasında ve ayrıca geleneksel dini inançlara yönelik edebi saldırısında geniş kapsamlı etkilere sahip olan Euhemerus'un (M.Ö. 298'de öldü) ateizminde aşırı bir gelişme yaşandı. 76 Euhemerizm'in daha sonraki yükselişi ile Sofist hareket arasında da bir bağlantı vardı. 77 Gelenekçiliğin yukarıda belirtilen baltalanmasıyla bağlantılı olarak, Kinik hareketin kurucusu Diogenes, toplumsal hukuku karıştırmanın bireye fayda sağladığını gördü,⁷⁸ ve Epikürosçular, takipçilerini siyasi liderlerle herhangi bir ilişkiye girmemeye çağırarak siyasi sistemleri reddettiler. 79 Daha sonra bu antinomianizmin kanıtını özellikle İskenderiyeli Gnostik bir şahsiyette ararken, Carpokrates ve oğlu Epiphanes'e dikkat çekiyoruz: Ancak o (Epiphanes), insanların öğrenme konusundaki yetersizliklerini dizginleyemedikleri için yasaların onlara ihlal etmeyi öğrettiğini söylüyor. Çünkü yasaların özel mülkiyeti, ilahi yasanın kardeşliğini kesip kemirdi... 'Benim' ve 'senin'in yasalar aracılığıyla getirildiğini ve (insanların) artık topluluk içinde ne toprağın, ne mülkün, ne de evliliğin meyvelerinden yararlanamayacaklarını söylüyor. Alexandria'lı Clement, Strom.III,2.7.2 80 Her şeyden önce, Sofist göreliliğin aşındırıcılığı, dünyayı onaylayan teolojiler ve felsefeler tarafından benimsenen geleneksel dünya görüşünü yıktı ve daha belirgin bir şekilde laik hümanist odaklı bir göreci bakış açısı oluşturdu. 81 75 "Tanrılara gelince, onların ne var olduğunu, ne var olduğunu, ne de varsalar ne biçimde olduklarını bilmenin bir yolu yok. Çünkü bu tür bir bilginin önündeki engeller çoktur, konunun belirsizliği ve insan yaşamının kısıtlılığı da dahil" (çev. Wheelwright The Presocratics, 240). Protagoras'ın çokça yanlış anlaşılan bu açıklaması, ateist yaklaşımın aksine ılımlı bir agnostik tutumu açıkça ortaya koymaktadır. 76 "Euhemerus'un, kendi teolojisinin geleneksel inançlara karşı açık bir propaganda olarak kullanılacağını farkına varmadığına inanmak zordur" Fraser, Ptolemaic Alexandria, 294. 77 Aynı yerde, 294. 78 Nereli olduğu sorulduğunda verdiği meşhur cevap, "Ben evrenin bir vatandaşıyım", zamanın bu "liberal" gruplarıyla ilişkilendirilen türden enternasyonalist bakış açısını canlı bir şekilde ifade etmektedir (Diogenes Laertius, 6, 6, 10). 63; Loeb cilt 2, 65). 79 Grant, İskender'den Kleopatra'ya, 243-44. Burada şunu belirtmek gerekir ki Epikürosçular, sosyal ve politik olarak denklemin "liberal" tarafında yer alırken, aslında birçok eleştirel açıdan, özellikle de dünyayı onaylayan ampirizm açısından felsefi ayrımın Stoacı tarafında yer alıyorlardı. 80 Foerster, Gnosis: Gnostik Metinlerden Bir Seçki, cilt. 1, 39. 81 Özellikle, retoriğe odaklanmak, etkili olduğu gibi, iş başında olduğu iddia edilen saf felsefe kavramının kendisinden kaçınarak, bunun yerine psikolojik güdüler ve söylem dinamikleri sorunuyla ilgilenerek, hakikat iddialarını baltalamada etkili oldu. George Kennedy, The Art of Persuasion in Greek (Yunanistan'da İkna Sanatı, Princeton University Press, 1963) adlı eserinde benzer bir noktaya değinmektedir: "Retorik, antik entelektüel yaşamda zaman zaman felsefeden daha büyük bir liberalleştirici güçtü. Tüm soruların olmasa da birçok sorunun iki tarafı olduğunu gösterdi"²³.

--- SAYFA 69 ---

Bu, temel düzeyde, fenomenolojik kesinliğin önkoşullarına saldırı yoluyla başarıldı. İskenderiye'de açıkça ortaya çıkan ve sürdürülen bu gelenek, İskenderiye'deki daha önceki şüpheciler kadar Stoacı dünya görüşünü küçümseyen Helenistik Gnosis'in özüne kadar yolunu buldu. 82 Bunun kanıtı olarak yine İskenderiyeli Carpokrates'in ataerkil anlatımına dönüyoruz: Onlar (Carpokrates ve takipçileri), davranışın yalnızca insanların görüşüne göre iyi ve kötü olduğunu söylüyorlar... iman ve sevgi yoluyla (insanlar) kurtulurlar. Diğer her şey önemsizdir; insanların görüşüne göre kâh iyi, kâh kötü sayılır. Irenaeus, Av. Haer. I,25.4-5 83 Biraz daha ileri giderek Irenaeus, öne sürdüğümüz felsefi bağlantıyı doğruluyor: Kendilerine gnostik diyorlar. Ayrıca bazıları boyalı, bazıları da başka malzemelerden yapılmış resimler var ve bunların, İsa'nın insanlarla birlikte olduğu dönemde Pilatus tarafından yapılan Mesih'in şekli olduğunu söylüyorlar. Bunları taçlandırıyorlar ve dünya filozoflarının, Pisagor'un, Platon'un, Aristoteles'in ve diğerlerinin imgeleriyle ortaya koyuyorlar. Irenaeus, Av. Haer. I,25.6 84 Metni bu yakınlığın uzun bir tartışmasıyla doldurmak gibi bir niyetim yoktu, ancak Karpokrates'in göreceliği Jonas'ın da belirttiği gibi Sofist Gorgias ve Protagoras'ı büyük ölçüde anımsatıyor. 85 Bu yörüngedeki her iki gelişmenin de örtülü görelliliği keskindir; aradaki fark, Gnostik filozofun bu görelliliği açıklamak için bir metafizik geliştirmiş olmasıdır. Gnostik düşüncenin bu felsefi yönünün başlangıcını tamamen Yunan düşüncesinin daha erken ortaya çıkışına borçlu olup olmadığı. 82 Her iki hareket de duruşları nedeniyle zulme maruz kalacaktı. Gnostiklere yapılan zulüm iyi bilinmektedir; dördüncü yüzyıla gelindiğinde eserleri Mısır'da yakılıyordu; yalnızca bulundurmamak bile Roma hukukuna göre cezai bir suç sayılıyordu. Burada, Sofist harekete karşı daha önceki Yunan direnişinde güçlü bir benzerlik var. Kerferd, The Sophistic Movement, 164-65: "Bu gelenek [Sofistik ateizm], Protagoras, Sokrates, Phidias, Anaksagoras, Euripides ve Theodorus gibi bu tür görüşlerin savunucularına karşı dinsizlik (asebeia) nedeniyle bir dizi kovuşturmanın açıldığı ve bazı vakalarda kovuşturmanın sürgünle ve hatta ölümle sonuçlandığı söylenen başka bir gelenekle birleştirildi. Protagoras'ın geleneğine göre, tanrılarla ilgili yazdığı kitabın herkesin önünde yakılması emredildi. Bütün bunlarda bir miktar abartı ve hatta bir dereceye kadar kurgu olması muhtemeldir. Ancak kanıtların bir bütün olarak göz ardı edilmesi pek mümkün değildir. 83Foerster, Gnosis: Gnostik Metinlerden Bir Seçki, cilt 1, 37-38. 84Aynı yerde, 38. 85Hans Jonas, The Gnostic Religion (1958; yeniden basım, Boston: Beacon Press, 1963), 272, Carpocrates'ten alınan yukarıdaki pasaj üzerine: "Bu, bazı klasik Sofistlerin akıl yürütmesinden başka bir şeyi hatırlatmasa da, bu tür "insan görüşleri"nin kaynağı üzerine daha derin bir Gnostik düşünce, argümanı şüpheciden metafizik bir argümana dönüştürür ve onu dönüştürür. karşıtlığa karşı kayıtsızlık: Nihai kaynağın insani değil tanrısal olduğu ve dolayısıyla doğa düzeniyle ortak olduğu bulunmuştur.

--- SAYFA 70 ---

Sofist aydınlanmanın mı, yoksa sadece bir “sempatik rezonans” vakası mı olduğunu, mevcut kanıtlar göz önüne alındığında kesin olarak söylemek imkansızdır. En azından olası tarihsel bağlantının koşulları mevcut. Bu felsefi gelişmelerin yanı sıra, bir önceki bölümde kökenlerini incelediğimiz Orta Platoncu düşünceye özgü düalizm de vardır. Bir dizi Platoncu filozofun Mısır'da düalizmin yükselişiyle paylaştığı ortak sempatik yankı son derece önemlidir ve 7. Bölüm'de geliştirilecektir. Kleopatra'nın Yunan ve Mısır kültürünü devlet düzeyinde kaynaştırma girişimi Roma yayılcılığı karşısında başarısız oldu. Bu, onun aradığı kaynaşmanın aslında mevcut olmadığı, hatta okur-yazar sınıflar arasında yaygın olmadığı anlamına gelmiyor. MÖ 30'daki Roma fethinin ardından Mısırlı köylülerde yaşanan değişiklikler yine de felaketti; aslında Augustus'un çıkardığı ve iki yüz yıldır sürdürdüğü yasalar toplumsal hareketliliği engellemek için tasarlanmıştı. 86 Mısır nüfusu özellikle sert muameleye maruz kalıyordu ve İskenderiye pek çok durumda bunun en büyük darbesini üstlendi. "İskenderiye'nin açık sözlü ve saygısız halkı" algılanan kararsızlıkları, değişkenlikleri, yıkıcılıkları ve Roma otoritesine saygı duymamalarıyla dikkat çekiyordu. 87 Roma'ya yönelik bu düşmanlık ikinci yüzyılın ortalarına kadar, belki de Septimius Severus'un 199-200'de şehre bir Konsil vermesine kadar devam etti. 88 Bu duygunun canlı bir ifadesi, bir birey ya da küçük bir grup ile İmparator arasındaki küstahça meydan okumanın ifade edildiği duruşmaların kelimesi kelimesine kaydı olduğu iddia edilen The Acts of the Pagan Martyrs 89'da bulunur. Bunun, muhtemelen İskenderiye merkezli, sivil gururu ve Roma karşıtı duyguları ifade eden, zamanın kapsamlı bir yeraltı edebiyat hareketinin (eserleri kaybolmuş olan) ucunu temsil ettiği sonucuna varabiliriz; bu haliyle aynı zamanda daha geniş Mısır milliyetçiliğinin bir ifadesi olacaktı. Bu süre zarfında İskenderiye sokaklarında birçok halka açık gösteri meydana geldi ve Roma'da taht taliplerine her zaman destek verildi ve bu kaçınılmaz olarak misillemelere yol açtı; en kanlısı MS 215'te Caracalla tarafından yapıldı. 90 Bu gelişmelerdeki önemli özellik, Yunan-Mısır ve Mısır-Yunan'ın Roma yönetimine karşı ortak ittifakıdır. İskenderiye dışında Mısır direnişi arttı; en ciddi isyan, MS 172'de Boukolia bataklıklarında meydana geldi ve önemli ölçüde Mısırlı bir rahip tarafından yönetildi. Bu ayaklanma aslında Roma birimlerini yenilgiye uğrattı ve neredeyse ele geçirdi.⁸⁶ "Nüfus tabakalarını mümkün olduğu kadar farklı ve değişmez tutmak için: böl ve impera" Lewis, *Life in Egypt Under Roman Rule*, 32. 87 Aynı yerde, 197. 88 Augustus'un İskenderiyeli Yahudilere uyguladığı kısmi muamele, Yahudiler ile İskenderiyeliler arasındaki ilişkileri kötüleştirdi. Philo, MS 38'deki büyük pogrom hakkında yazmıştı; diğerleri bizim tarafımızdan yalnızca vatansever ve propagandacı İskenderiye literatüründen biliniyor; bunların parçaları, bilim adamları tarafından *Acta Alexandrinorum* olarak bilinen papirüslerde hayatta kaldı. Şehirdeki huzursuzluğun büyük bir kısmı bu sürtüşmeden kaynaklandı, ancak bunun başlı başına Yahudi karşıtlığı olmadığını vurgulamak gerekir; daha ziyade, Roma yönetimini onaylamadıklarını Yahudiler aracılığıyla Roma'nın himayesi altında algılananlar olarak ifade eden vatandaşları yansıtıyordu.

89 Herbert A. Musurillo, ed. *Pagan Şehitlerinin İşleri* (Oxford: Clarendon Press, 1954). 90 Lewis, *Roma Yönetimi Altında Mısır'da Yaşam*, 201.

--- SAYFA 71 ---

İskenderiye'ye önce Suriye garnizonu müdahale etti. Bu olay Mısır'daki önemli bir olguyu göstermektedir. Mısırlıların Yunanlılardan farklı olarak bir rahip sınıfı vardı. Üst sınıflar Ptolemaios yönetimi altında çözüldüğü ve Roma yönetimi altında yeniden ortaya çıkmalarına izin verilmediği için, rahiplerin gücü Romalılar tarafından çeşitli şekillerde kısıtlanmış olsa da, doğal olarak Mısır'ın kültürel ve ulusal özelemlerinin deposu haline gelen de bu rahipler sınıfıydı. Ptolemaioslar tarafından kısmen asimile edilmeleri nedeniyle bu sınıfın önemli bir kısmı Yunan şehirlerinde yoğunlaşmış ve bunun sonucunda ortaya çıkan iki dillilik, İskenderiye ayaklanmalarında şüphesiz önemli bir rol oynamıştır. MS 115'te Kirene'de bir Yahudi isyanı patlak verdi ve daha sonra İskenderiye'ye sıçradı ve şehrin tüm bölümleri harap oldu. Bu huzursuzluk döneminin ortasında İskenderiye'de bir dizi önemli Gnostik öğretmenin ortaya çıktığı vurgulanmalıdır (örneğin Valentinus c. 140). Gnostiklerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan bu noktada, metinsel kanıt eksikliği nedeniyle işler en zor ve zayıf hale gelir. Ancak MÖ 30'dan itibaren bu kritik zaman dilimi için bir model tasarlamaya çalışalım. Şu ana kadar sıraladığımız tüm kanıtlarla uyumlu olan ikinci yüzyılın sonuna kadar olan bir tarih. İlk olarak, İskenderiye'deki iki dilli Mısırlı rahip sınıfı, ilk başlangıcından bu yana, bazılarını tartıştığımız diğer çeşitli entelektüel hareketlerle şüphesiz temas halindeydi. İskenderiye'nin Nil vadisinden psikolojik ve fiziksel uzaklığı, şehirdeki kültürel çeşitliliğin zenginliğinden beslenen bu grubun çeşitli yönlerde "mutasyona uğramasını" kolaylaştırıyordu. Bu, başkentin ağırlıklı olarak Mısırlı nüfusunda meydana gelen değişiklikleri yansıtıyordu; ancak bu noktada "Yunan" ve "Mısırlı" terimlerinin giderek bulanıklaştığını bir kez daha vurgulamak gerekir. Fars ve Essene düşüncesinin düalizmleri kritik bir etki sağlamış olabilir⁹¹ ve önemli bir toplumsal grup arasında Stoacı dünya görüşünün yapısökümü, bunun yerine daha hayati bir teolojikleştirmeyi, eskiye dayanan, ancak kötülük sorunuyla daha doğrudan ilgilenen yeni bir dinsel bilinci gerektirebilirdi. Bu son mesele en önemli meseledir ve zamanın önde gelen düşünürlerinin kazanımları, bir katalizör olarak hareket etme yetenekleri açısından hiç şüphesiz kritik öneme sahip olsa da, bu yalnızca kamuoyunun zemindeki yükselişi göz önüne alındığında mümkündür: hareketleri yaratan şey bu karşılıklıdır. Bu nedenle, bir yüzyıl sonra Maniheizm'in yükselişinin temellerini açıkça sağlayan tabandaki dualistik duygunun, büyülu papirüslerde ve Gnostik risalemizde açıkça görüldüğü gibi, bu süre zarfında Mısır'da mevcut olduğunu not ediyoruz. Kutsal Eugnostos (NHC 91). Özellikle de Essenelerin Roma karşıtı teolojisi. Essene düşüncesinin ikici yapısı iyice yerleşmiştir ve burada ayrıntılandırılmasına gerek yoktur; ancak şunu söylemek gerekir ki, Ölü Deniz Parşömenlerinden türetilen bu grubun bütünlüğü, birçok Helenistik yörüngede olduğu gibi, artık sorgulanmaktadır. Yahudi ve Pers etkileşiminin spekülasyona tabi tutulması gerekir.

ilkinin Babil'deki sürgünü sırasında Zerdüşť düalizmlerinin Yahudi düşüncesine girmesi için bir kanal yarattı. Her şeyden önce, birçok Gnostik metinde Yahudi açıklamaları vardır ve şehrin güneyindeki Mareotis Gölü kıyısında yaşayan Therapeutae'lerin yaptığı gibi, İskenderiye'deki Yahudi cemaatinin rolünün de incelenmesi gerekmektedir. İskenderiye'de Perslerin varlığı ve kütüphanedeki dini metinlerin muhtemel tercümeleri zaten belirtilmişti.

--- SAYFA 72 ---

III,3 ve V,1), MÖ 1. yüzyıla tarihlenebilmektedir. 92 Bizim bakış açımıza göre en ilginç değişiklikler, kısmen kültürel ayrımı aşmış eğitilmiş Yunanlılardan oluşan rahip sınıfının iki dilli torunları arasında meydana gelmiş olabilir. Özellikle, şüpheli Pyrrhon'un öğrencisi olan Hecataeus'un (c. M.Ö. 300) Ptolemaik yönetimin çok erken bir aşamasında, iki dilli olduğu pek söylenemese de, bu kültürlerarasılaşmaya yardımcı olmak için güçlü bir retorik ivme sağladığını belirtmeliyiz. Diodorus'a göre Mısırlılar Üzerine çalışması dört bölüme ayrılıyordu: yerli kozmoloji ve teoloji; Mısır coğrafyası; yerli yöneticiler; ve gümrük. Bütün bunlarda, aktardığı ayrıntıların doğruluğu arzulanan çok şey bıraksa da, onun asıl ilgisi Mısır kültürünün ve sosyal kurumlarının eskiliğini ve üstünlüğünü göstermekti. Yine de Hecataeus, Manetho ile birlikte erken Ptolemaik dönemde Mısır düşüncesinin Yunan dünyasına yayılmasında ve İskenderiye çağının dünyevi ve karşılaştırmacı ruhunun desteklenmesinde etkili oldu. 93 İskenderiye'deki kütüphanenin yakınında bulunan bu grup 94, Gnostik mizacını aşıl原因 "enternasyonalist" perspektifin gelişimini kolaylaştırmış olacaktı. Kentin daha sonraki Roma karşıtı duyguları, kendi dünya karşıtlığını artıracaktı ve bu noktada yabancı yasalarla ilgili olarak temelde Mısırlı olan anarşik mizaçları⁹⁵, antik çağda bilinen en anarşik antik eğitim kentiyle mükemmel bir uyum içinde olacaktı. Gnostik çapkınlık ve çilecilik, anarşist mizacın yatağından doğmuştur. 96 İskenderiye ile Memfis arasında büyüyen bağı, özellikle de soyları tüm Ptolema dönemi boyunca kesintisiz olarak devam eden ve güçleri giderek artan kalıtsal yüksek rahipleri inceleme fırsatımız olacak. Kültürel mirasları ve düşünme tarzları bakımından Mısırlı olan bu grup, İskenderiye'deki çeşitli entelektüel gelişmelere, özellikle de Yunan felsefi düşüncesine maruz kalmaları nedeniyle derinden radikalleşmiş olmalı. Yunan-Mısır unsurlarının paralel Gnostik etkileşimi, farklı fikirlerin salt birikiminden çok daha fazlası olan bir sinerjiye, bir kaynaşmaya yol açtı. Büyülü papirüslerde ortaya çıkan düalist metinselliğin gücüyle, düalist dünya görüşlerine yaygın bir geçiş. 92 Bu nokta 7. Bölüm'de ayrıntılı olarak anlatılıyor. 93 "Manetho, İskenderiye çağında uluslararası bir ruhun büyümesine tanıklık ediyor." Manetho, vii. 94 Her ne kadar şehirde olmasa da doğal olarak burada odak noktasının bu olduğu varsayılıyor. Nil kıyısındaki diğer Yunan şehirlerindeki antika meraklılarının kütüphanelerini beklendiği gibi satın alma, ödünç alma ve kopyalama yoluyla kurduklarını gösteren metinsel kanıtlar var. Bir kitapçının İskenderiye'den alması gereken kitapların listesini gösteren bir metin var. Buradaki talepler arasında çeşitli filozofların tüm eserleri ve On the Uses of Parents Lewis, Life in Egypt Under Roman Rule, 61 başlıklı ilginç bir inceleme ne yazık ki kaybolmuştu. 95 Bu anarşizm sadece büyük şehirlerle sınırlı değildi, köylülerin Roma vergileri ve ayınlar nedeniyle evlerinden kaçmaya zorlandığı kırsal alanlara da yayıldı. Çalışmanın büyük çapta reddedilmesi de o zamanların ortak bir özelliğiydi. Age., 203-204.

96 Kurt Rudolf, Gnosis, çev. Robert McLachlan Wilson (Yeniden basım; 1977, San Francisco: Harper & Row, 1983), 255: "Açıkçası çapkın ve çileci çıkarımlar başlangıçtan itibaren ve hemen hemen eşzamanlı olarak ortak "anarşist" birikimden çıkarılmış ve farklı yoğunluk derecelerinde uygulanmıştır."

--- SAYFA 73 ---

antik dünyada bu dönüşümün “ısıısını” sağlıyordu. Bu türle ve Hermetica'yla olan çok sayıda Gnostik örtüşme bir sonraki bölümde incelenecektir. Roma sömürge ağı içinde iki büyük kültür hayatta kalmak için mücadele etti ve her ikisi de İskenderiye'de ortak amaçlarını buldu. Ortodoks Hristiyanlığın yükselişi ve onun Roma devleti ile kasıtlı olarak kaynaşması, Mısır'ın otokton dini duygularının tamamen yok edilmesiyle sonuçlanacaktı; Yunan dünyası Romalılaşmaya karşı direnecek ve aslında ondan daha uzun süre dayanacaktı. Ancak bu erken Yunan-Mısır sentezi, her iki kültürden de fikirlerin Roma'ya aktarılmasına olanak tanıdı; aynı zamanda Yunan ve Mısır düşüncesinin kaynaşmasının ürünü olan felsefelerin, özellikle de Hermetikçilerin, Neo-Platonistlerin ve Gnostiklerin (Maniheizm de buraya dahil edilebilir) doğuşuna olanak tanıdı; bunların hepsi Roma dünyasında büyük etkiye sahipti. 97 Bildiğimiz başlıca Gnostik öğretmenlerin çoğu ve kesinlikle patristik yazarların ağır bir şekilde hakaret ettiği kilit kişiler Mısırlıydı. Romalı sapkınlık bilimci Hippolytus, Refutatio'yu (Tüm Sapkınlıkların Reddi) ikinci yüzyılın sonlarında veya üçüncü yüzyılın başlarında yazdı. İskenderiyeli Basileides'in sistemini uzun uzadıya anlatan Hippolytus, en anlamlı iddiasını son cümleye saklıyor: "Bunlar, Basileides'in Mısır bilgeliği eğitimi sırasında anlattığı mitlerdir ve onlardan böyle bir bilgeliği öğrenerek bu tür meyveler verir". 98 Buna Plotinus'un Hippolytus'tan yaklaşık elli yıl önce Gnostiklere yönelik suçlamasını (yine Roma'da yazılmıştır) ekleyebiliriz. Bu sıralarda Roma ile İskenderiye arasındaki savaş hatlarının teolojik ve felsefi temelde genişletildiği açıktı. 99 Bu dönemin öncesinde ve bu döneme kadar uzanan büyümlü papirüsler, yeraltı dünyası güçleriyle ve Heimarmene'nin (Kader) düşman doğasıyla meşgul olan Mısır-Yunan düşünce kaynaşmasını temsil ediyor. İskenderiye, entelektüel seçkinlerin çeşitli dinsel ve felsefi unsurları yeni bir sistem içinde özümsemeye yönelik çabalarını temsil ettiği için, bu yeni sistem birey üzerinde yeni bulunan içsel odaklanmayla cesaretlendirilmiştir, aynı şekilde büyümlü papirüsler de Mısır rahipliğinin eski metodolojilerini ortaya koyar. Hermetik ve Neo-Platoncu düşüncenin Roma dünyasında yayılması iyice kanıtlanmıştır. Maniheizm Kuzey Afrika boyunca İspanya ve İtalya'ya, Doğu boyunca Çin'in güneyine kadar yayıldı. Baskın bir Gnostik mezhep seçmek gerekirse, Valentinianizm'in, Irenaeus'un Tüm Sapkınlıklara Karşı (M.S. 180-192) adlı anıtsal eserini yazdığı dönemde güney Galya'da ve Fırat Nehri kıyısında kiliseleri vardı. 98VI, 27. Çev. Catherine Osborne, Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987), 309. 99 Birinci yüzyılda Mısır'da herhangi bir tür "ortodoks" Hristiyan yörüngesi önermek için yalnızca Markos'un geleneği vardır; Clement ve Origen'de hiç bahsedilmediği göz önüne alındığında bu gelenek göz ardı edilebilir. Bell 81, ikinci yüzyılın ortalarından itibaren Orta Mısır'da "önemsiz olmayan bir Hristiyan unsurunun" mümkün olduğunu ileri sürer; ancak bu dönemde Mısır'da Gnostik düşüncenin hakimiyetinin doğrulanması gerekir ve aslında bunun etkisi, Clement ve Origen'in yazılarında, Mısır'dan oldukça farklı olarak bulunabilir.

Zamanın ana akım Gnostik yazarları - bu “Hristiyanlar” muhtemelen Gnostik-Hristiyanlardı. Hippolytus'un ifadesi, İskenderiye hairesis'inin ortodoks kınamasından kaynaklanan bir Roma-İskenderiye kutuplaşmasını ortaya koyuyor. Gnostikler, dördüncü yüzyılda ve sonrasında zulümler başlayana kadar 'seçim yapmakta' özgürdü.

--- SAYFA 74 ---

Metin, dini uygulama ve uygun prosedür üzerine harici odaklanma. Şimdi çevireceğimiz şey büyümlü papirüslerdir.

--- SAYFA 75 ---

Beşinci Bölüm: Büyülü Papirüs Büyülü papirüsleri analiz etmeye başlarken, her şeyden önce bu belgelerin ortaya çıktığı sosyo-tarihsel bağlamı vurgulamalıyız, çünkü bilim adamlarının bugüne kadar büyük ölçüde ihmal ettiği Hermetica'nın yanı sıra Nag Hammadi bulgusu olarak da adlandırılan bulgularla yapılması gereken bir bağlantı vardır. 1 Yunanca yazılmış ama aynı zamanda önemli sayıda Demotik metin içeren ve çok sayıda Kıpti açıklama içeren Mısır sihirli papirüsü, Jebel al Tarif'te gömülü Gnostik koleksiyonundan nehrin yaklaşık 113 km yukarısında (nehirin büyük yayına doğru karadan gidilirse yaklaşık 60 km) Thebes'te saklandı ve her iki önbeldek de MS dördüncü yüzyılın sonlarına doğru gizlendi. The Ogdoad Reveals the Ennead'de (NHC) Jebel al Tarif'te gömülü hermetik bir metin olan VI,6), Hermes Tat'a (=Thoth) talimat verir: "Ey oğlum, bu kitabı hiyeroglif karakterlerle turkuaz stelleri üzerine yazmak uygun..." (NHC VI,6.61.18) 2. PGM XII.121, Tentyra'nın (Dendera) belirli bir Zminis'inden söz eder ve metinsel referansların bu yakın coğrafi yakınlığı, burada ele alacağımız zorlayıcı tematik örtüşmeleri güçlendirir. bu bölümde inceleyin. Büyülü papirüslerin Nag Hammadi bulgusuna olan coğrafi ve tarihsel yakınlığını vurgulamak önemlidir, çünkü bu muhtemelen onların kompozisyonunun benzer heterojenliğini kısmen açıklamaktadır. Her iki koleksiyonu da derleyenlerin felsefeye, teurjiye ve geleneksel Mısır mitolojik düşünce tarzlarına kalıcı bir ilgileri vardı. Buna eşlik eden şey, her iki grubun da iki dilli olmasıdır. Bu son husus elimizdeki görev açısından önemlidir, çünkü biz sadece Gnostik yakınlıkları göstermek istemiyoruz, fakat bu kavramların çoğunun eski Mısır düşüncesine kadar geriye doğru izlenebileceğini göstermek istiyoruz. 3 Bu bölümde büyümlü papirüslerdeki bir dizi tematik unsur Gnostik düşünce için bir kanal veya arka plan olarak oluşturmayı öneriyorum. Her iki kütüphane için de terminus ad quem (öyle görünüyorlar) orijinal kompozisyonun çok daha erken bir tarihe alınmasına olanak tanıyor. 4 Büyümlü papirüsler ile Hermetik düşünce arasındaki bağlantılar (1Fowden, The Egypt Hermes, 170) dikkate değer bir istisnadır. "Thebes zulasının ihmal edilmesi, onun geç antik büyü ve erken dönem simya araştırmalarında işgal ettiği baskın konum ve şimdi tam tersi istismara maruz kalan Nag Hammadi kütüphanesi ile benzerlikleri göz önüne alındığında daha da şaşırtıcı oluyor." 2NHS'den koptik transkripsiyon, cilt XI, ed. Douglas M. Parrott, 366-67. Ayrıca Fowden, The Egypt Hermes, 170, bu referans ve dilsel değerlendirmelere dayanarak Nag Hammadi koleksiyonunun tamamının bu bölgeden bir kişiye veya gruba ait olduğuna inanıyor. 3Wilfried Gutekunst, "Wie "magische" ist die "Magie" im alten Ägypten? Einige theoretische Bemerkungen zur Magie - Problematik," La Magia in Egitto al Tepi dei Faraoni, eds. Alessandro Roccati ve Alberto Siliotti (Rassegna Internazionale di Cinematografia Archeologica Arte e Natura Libri, 1987), 77-98, Mısır düşüncesindeki "sihir"in daha geniş Mısır dini yelpazesinde kırılmış bir renkten başka bir şey olmadığını, pratik teolojiyle ilgili olduğunu göstermede W. Westendorf, H. te Velde ve E. Drioton'u takip ediyor. 4 Gnostik metin Kutsanmış Eugnostos (NHC III,3), bazı kaynaklara göre tarihlendirilmiştir.

MÖ birinci yüzyıla kadar kesinlik ("Eugnostos ve 'Bütün Filozoflar'", Din kitabından)

--- SAYFA 76 ---

Fowden, hem Thebes ön belleğinin hem de Nag Hammadi külliyyatının, Hermetica'da izini sürdüğü "teknik ve felsefi yaklaşımların birbirine kenetlendiğini gösterdiğini" önemli bir noktaya vurgu yapıyor. 5 Büyülü papirüsler, yeraltı dünyasının korkunç bir önem kazandığı Mısır'da yeni bir dini dünya görüşünün yükselişini gösteriyor. Bu belgelerin yalnızca uyumsuz parçalardan oluşan bayağı bir alçakgönüllü karışımı gösterdiğini varsaymak temel bir hatadır. Büyülü metinler artık başlı başına bir tür dini yeraltı dünyası olarak görülüyor; Antropoloji ve sosyoloji alanındaki son çalışmalar, büyü olgusunu, dini deneyimin sürekli yelpazesinde yer alması gereken bir dini düşünce kipi olarak görmektedir. 6 Büyünün nasıl tanımlanacağı konusunda henüz bir fikir birliğine varılmamış olsa da, A. Segal'in "Helenistik Büyü" adlı makalesi, dini "sihir" olgusuna modern hiyerarşik yaklaşımdaki hermeneutik tuzakları ustaca detaylandırmaktadır. 7 Büyülü papirüsler bize, geleneksel Mısır teolojisinin bir bölümünün geçirmekte olduğu dönüşüm sürecine, özellikle de belirgin bir düalist dünya görüşünde kendi teürjik eğilimlerinin güçlenmesine doğrudan bir bakış sunuyor. Bunun sonucu, ileri süreceğim gibi, Mısır'daki Gnostik düşünceyle aynı zamana denk gelen bir dinsel dürtünün temelidir. Hans Dieter Betz, Yunanca büyü metinleri çevirisinin girişinde bunların içeriğini şöyle anlatıyor: Materyal Yunan-Roma Mısır'ından geldiği için şaşırtıcı derecede geniş bir dinsel ve kültürel çoğulculuğu yansıtıyor. Buradaki metinler büyük bir çeşitlilik gösterse de, Yunan büyü papirüsleri boyunca Mısır dininin güçlü etkisi şaşırtıcı değildir. Yunanca, Demotik veya Kipti dillerinde ifade edilen bazı metinler yalnızca Mısır dinini temsil eder. Diğerlerinde ise Mısır unsuru Helenistik dini kavramlar tarafından dönüştürülmüştür. Metinlerin çoğu çeşitli dinlerin karışımıdır - en önemlilerini saymak gerekirse Mısır, Yunan, Yahudi... Bununla birlikte, bu senkretizm'in heterojen öğelerden oluşan bir karmaşadan daha fazlası olduğunu açıkça belirtmeliyiz. Aslında bu, birleşik dini tutum ve inançlar sergileyen, tamamen yeni bir dindir. Örnek olarak yeraltı dünyasının tanrı ve tanrıçalarının son derece önemli rolünden bahsedebiliriz. Bu yeraltı tanrılarının rolü Mısır dininde ya da bir dereceye kadar eski Yunan dininde yeni değildi; ama ölümler diyarının ve onun tanrılarının onun en önemli ilgi alanlarından biri haline gelmesi, Yunan büyü papirüslerindeki Helenistik senkretizmin karakteristik özelliğidir... Dinleri papirüslere yansıyan insanlar, insanlığın kaçınılmaz olarak evrenin güçlerinin kaprislerine bağlı olduğu konusunda hemfikirdir. 8 im Erbe Ägyptens), Betz tarafından sunulan büyü metinler ise "çoğunlukla MÖ 2. yüzyıldan MS 5. yüzyıla kadardır." Yunan Büyülü Papyri, xli. 5Fowden, Mısırlı Hermes, 172. 6Bkz. Christopher.A. Faraone ve Dirk Obbink, Magika Hiera (New York: Oxford University Press, 1991), vi. 7Alan Segal, "Helenistik Büyü", Gnostisizm ve Helenistik Dinler Üzerine Çalışmalar, ed. R. van den Broek ve M.J. Vermaseren (Leiden: E.J. Brill, 1981), 349-411. 8Betz, Yunan Büyülü Papirüsü, xlv, xlvi, xlvii.

--- SAYFA 77 ---

Janet Johnson, Demotik büyüğü papirüslere eşlik eden girişinde, demotik metinlerin ağırlıklı olarak Mısır içeriğine ve metodolojisine dikkat çekerken, aynı zamanda Yunan papirüslerinin benzer Mısır niteliklerini de vurguluyor. 9 Her şeyden önce, metinlerin üretiminde yer alan yazıcıların iki dilliliği ortadadır ve Johnson'ın "her ne olursa olsun, Yunan durumunu abartma ve Yunan etkisine çok fazla atfetme konusunda dikkatli olunması gerektiği" yönündeki sonucu, Nag Hammadi külliyesi için de aynı şekilde uygulanabilir. Bu Mısır duyarlılığı senkretik faaliyetlerle meşgul olan bir duyarlılıktır. Amun, Khepri, Heh-tanrılar, Nephthys, Isis, Thoth ve Re gibi Mısırlı figürlerin yanı sıra, birkaçını saymak gerekirse, Yunan panteonundan çeşitli tanrılar ve en önemlisi, bu dönemde Yahudi büyücülere verilen yüksek itibardan kaynaklanan yaygın yüzeysel Yahudi etkisi vardır. 10 PGM XII, 201-69 Mısırlılara, Yahudilere, Yunanlılara, başrahiplere ve Partlara çağrıda bulunarak bitiyor. 11 Bu sadece retorik bir gösteriş olarak görülse de, koleksiyonun gerçek tematik içerikleri aksini iddia ediyor. Yapıları daha "senkretik" olsa da, Yunan-Mısırlı büyücünün dini özelemleri ile devam eden geleneksel düşünce tarzları arasında büyük bir uçurum olmadığını belirtmek önemlidir. MS birinci yüzyılın ortalarına tarihlenen Birinci Khamuas Hikayesi, F. L. Griffith'e göre, "Mısır'ın bize miras bıraktığı en güzel hayal eserlerinden biridir".¹² Hikaye, Setne Khamuas'ın, Thoth'un eliyle yazıldığı söylenen kutsal bir metni özenle aradığını tasvir eder. Khamuas'la ilgili çeşitli hikayeler bu kitabın gücünü detaylandırıyor ve Khamuas'ı (Setne) hiç de kahramanca bir şekilde tasvir etmemekle birlikte, bu geleneksel hikayenin, tapınak bölgesinin ötesinde büyüğü kullanımlara sunulan kutsal metinlerin yeni sahiplenilmesine karşı bir uyarı olarak kullanılmış olması mümkündür. Her halükarda metinde bazı Yunan etkileri görülüyor. Büyüğü papirüsleri tematik olarak analiz ederken, Mısır'ın genel varlığı her yerde mevcut olduğundan ve kapsamlı bir şekilde detaylandırılmasına gerek olmadığından, çoğunlukla Gnostik düşünceyle en azından bir miktar ilgisi olan otokton Mısır unsurlarıyla ilgileneceğiz. 13 Nun Nun figürü koleksiyonun her yerinde bulunur; burada Re'ye değinilen ve onun ilkel uçurumdan görünüşü açıkça muhafaza edilen PGM III'te olduğu gibi: 9Aynı yerde, lv. 10William M. Brashear, *Magica Varia* (Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1991), 22. 11Betz, *The Greek Magical Papyri*, 163. 12F. L. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* (1900; yeniden basım, Osnabrück: Otto Zeller Verlag, 1985), 14. 13Özellikle bir papirüsteki Mısır teolojik varlığına derinlemesine bir bakış için bkz. Jan Bergman, "Ancient Egypt Theogony in a Greek Magical Magical Papyrus (PGM VII, ll. 516-521)", *Studies in Egypt Din*, M. Heerma van Voss ve diğerleri. ed. (Leiden: E.J. Brill, 1982), 28-37.

--- SAYFA 78 ---

Ey tanrıların tanrısı, dünyanın efendisi, kendi ilahi ruhunla evreni bölen; İlk doğanlardan itibaren, çalkantılı sulardan özenle yaratılmış olarak ortaya çıktınız. 14 "Uçurumdaki büyük tanrı" tipik bir lakaptır ve bunu daha ileride, Re'ye ve güneş teknesindeki diğer figürlere odaklanan bir pasaj olan PGM III.633-690'da buluruz. Bu metin Kıpti dilinde yazılmıştır ve geçici olarak MS birinci yüzyıla tarihlendirilmektedir. 15 PGM IV, 1596-1715'te, Re'nin güneş teknesindeki 12 yolcu, gece yolculuğunun 12 saatlik yolcusu olarak tanımlanır ve her biri sırasıyla belirli bir hayvan ve Mısır tanrısı olarak tasvir edilir. R. Merkelbach ve M. Totti bunun muhtemelen M.Ö. 2. veya 1. yüzyıla tarihlenen astrolojik-mistik bir kitaptan geldiğini düşünüyor. 16 Apophis'in güneş teknesine saldırısının motifi Kıpti büyü metinlerinde de görülür. 17 Maskelli figürü Nun olarak tanımlanır, 18 ve bu ilahi figür aynı zamanda Zarazaz olarak da tanımlandığı Gnostik Pistis Sophia'da görülür (Kitap IV, 365.2) 19. Nun'dan çeşitli ilahi figürler çıkar ve aslında Mısır'da "Nun'dan çıkan benim" kutsal bir büyü olarak yazılmıştır: PHIRIMNOUN [A]NOX. 20 Nun'un tanrısallığı yaratan uçurum olarak işlevi, Dünyanın Kökeni Üzerine'deki şu pasajda olduğu gibi Gnostik düşüncede bulunur: Artık Gerçeğin Aeon'unun içinde hiçbir gölge yoktur (ve) zayıflamamıştır, çünkü ölçülemez Işık onun her yerindedir. Ama onun dışı, Karanlık olarak adlandırılan ve Karanlığa hükmeden bir Gücün ortaya çıktığı gölgedir. Daha sonra gölgeye "Başlangıcı olmayan Kaos" adı verilecek olan Güçler. Ondan, tanrıların her bir [cinsi] tüm dünyayla birlikte yukarıya doğru çiçek açtı [.....], böylece gölge ilk Çalışma'yı takip eder. Hakkında konuştuğumuz Pistis'in içinden Derin (Kıpti NOYN) olarak tezahür etti. (NHC II,5 98.25-99.2) 21 14Betz, The Greek Magical Papyri, 32-33. 15Christine Harrauer, Meliouchos: Studien zur Entwicklung religiöser Vortellungen in griechischen synkretischen Zaubertexten (Wein: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1987), 71. 16Reinhold Merkelbach ve Maria Totti, Abrasax: Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts, Band 1, Gebete (Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1990), 105. 17William H. Worrell, "A Coptic Wizard's Hoard," AJSL 46 (1930): 261. 18Harrauer, Meliouchos, 22 n.18. 19NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt IX: Pistis Sophia, ed. R. McL. Wilson (Leiden: E.J. Brill, 1978), 730. 20PGM XXI.25; Betz, The Greek Magical Papyri, 259. 21NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt.XXI: Nag Hammadi Codex II,2-7, ed. Bentley Layton (Leiden: E.J. Brill, 1989), 30. Alexander Böhlig, "Urzeit und Endzeit in der Titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi", Mysterion und Wahrheit (Leiden: E.J. Brill, 1968), 135-48, bu metinde Mısır ile olan bağlantılara başka şekilde dikkat çeken ancak herhangi bir çizim yapmayan Nun'la bağlantı.

--- SAYFA 79 ---

Nun tarafından sınırlanan teogoni fikrinin dış gölge olarak ifade edildiğine dikkat çekiyoruz. Pistis'in Nun ile ilişkilendirilmesi PGM XII.229'da da ifade edilmektedir: "Ben insanlarda bulunan imanımdır (Pistis) ve kutsal isimleri bildiren, her zaman aynı olan, uçurumdan çıkan oyum". 22 Nun'un büyüğü papirüslerde ve Gnostik düşüncede ortaya çıkışı Bölüm 10'da daha ayrıntılı olarak incelenecektir ve Valentinianus'un Bythos figürünün bu tartışmada büyük ölçüde yer aldığından burada yalnızca bahsetmek yeterlidir. 23 Hermopolitan Ogdoad PGM XXI. 1-29, Nun'un kadın mevkidaşı Naunet ile Hermopolitan Ogdoad'ın diğer üç çiftiyle birlikte tasvir edildiği bir örnek sunar: Heh ve Hehet, Kuk ve Kauket, Amun ve Amaunet, birlikte "sekiz muhafız" olarak anılırlar. 24 Gnostik metinlerde, genellikle sekiz ya da on iki olarak numaralandırılan Kaos tanrıları, 11. Bölüm'de incelenecek olan çeşitli metinlerde bulunur. Bu bağlantıda özellikle ilgi çeken ilahi bir figür, Mısır b' n kkw ("karanlığın ruhu"), Hemopolitan tanrısı Kuk'un bir karşılığı olan BAINCHOOCH'tur. 25 BAINCHOOCH figürü Gnostik Pistis Sophia'da (Kitap IV 356.22 ve 381.25-382.5) görülür; burada ölen kişinin ruhu için gelen ve ona Amentiy'e kadar eşlik eden bir tanrı olarak tanımlanır. PGM V.19, BAINCHOOCH'tan "ateş ve kardan önce ortaya çıkan... ışığı ve karı getiren kişi" olarak söz eder 26 ve benzer bir bağlantı, ruhun "don ve kar yerlerine" götürüldüğü Pistis Sophia'da da sürdürülür (Kitap IV 376.20 ve 380.5) 27. Ruh daha sonra "karanlığın etrafında dönen büyük ejderha suratlı arkonun yargılanacağı güne kadar dış karanlığa" götürülür. (IV.380.10-13) 28, Mısır'da ölümlerin Nun ve Apophis diyarına yaptığı gece yolculuğunu oldukça anımsatan olayların tasviri. 22Betz, The Greek Magical Papyri, 162. Ayrıca Merkelbach, Abrasax, 172'de belirtilmiştir. 23 PGM XII.229'da Nun'un Valentinianus Bythos'la bağlantısı Merkelbach, Abrasax, 172'de belirtilmiştir. 24Betz, The Greek Magical Papyri, 259. Ogdoad aynı zamanda PGM XIII.791'de de benzer şekilde detaylandırılmıştır. 25Betz, The Greek Magical Papyri, 18; Merkelbach, Abrasax, 96; Harrauer, Meliouchos, 79, Terrence DuQuesne, A Kıpti Başlatma Yakarışı, Oxfordshire Communications in Egyptology II. Thame Oxon: Darengo, 1991), 19. 26Betz, The Greek Magical Papyri, 101. 27NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt IX, 752, 760. Harrauer, Meliouchos, 80, Bainchooch'un işlevlerini, ilksel Kaos tanrısı Kuk'tan (Karanlık) türetilen bir çağrışım olan sert hava tanrısı Seth ile tanımlar. 28Koptik transkripsiyon, NHS, cilt IX, 760.

--- SAYFA 80 ---

Benzer bir şekil PGM XIII.809'da görülmektedir: BAINPHNOUN, b' n p3 Nwn (Nun'un ruhu"), Göksel İnek Kitabı'na (281. ayet) dayanılarak Re olarak tanımlanacaktır: "Nun'un ba'sı Re'dir".29 Hermopolitan Ogdoad'ın Roma zamanlarına kadar hala kayda değer bir teolojik öneme sahip olduğunu belirtmekte yarar var. Örneğin Karnak'taki Opet tapınağı tam olarak Bugün tapınağa girildiğinde, iç tapınağın önündeki en büyük kabartma duvarı Hermopolitan ogdoad'ı tasvir ediyor. Tüm kabartma duvarına hakim olan 1,2 metre yüksekliğindeki paneller üzerinde sekiz tanrı yer alıyor ve iç tapınağın ana girişinin her iki yanında belirgin konumlarını alıyorlar. Opet tapınağı görünüşe göre Roma döneminde hamileler için çok popülerdi. Mısırlıların "her tanrının çıktığı su dolu uçurum" ile hamilelik ve doğum arasında kurduğu bağlantıyı hayal etmek hiç de zor değil. Yine Dünyanın Kökeni Üzerine Gnostik de bu ilişkiyi şöyle tasvir ediyor: Sonra gölgeden gelen safra, Kaos'un bir parçasına döküldü, o günden beri sulu durum ortaya çıktı ve tıpkı doğumdan sonra çocuk doğuran kadında olduğu gibi, içinde batan şey Kaos'ta açıkça ortaya çıktı. aynen öyle, madde Gölge'den çıkıp bir kenara atıldı (NHC II,5 99.11-20) 30 Tapınak XII. Ptolemy (M.Ö. 80-51) döneminde onarıp yeniden inşa edildi ve ayrıca Augustus döneminde de bazı yeniden inşalar gerçekleştirildi. Mısır, dinsel konulara ilgi duyan tüm Yunan-Mısırlılar tarafından "ogdoad şehri" olarak bilinmiş olmalı ve Ptolemaioslar eski şehrin sınırları içinde Ptah için bir tapınak inşa ettiler. 'Eşsiz' veya Musa'nın Sekizinci Kitabı olarak adlandırılan Kutsal Kitap", Musa'nın "gizli ay duası", "Musa'nın Onuncu Gizli (Kitabı?)", "Musa'nın Büyük 29H.J. Thissen, "Ägyptische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri", Religion und Philosophie im Alten Ägypten, eds. Ursula Verhoeven ve Erhart Graefe (Leuven: Uitgeverij Peeters), 293-302. 30NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXI, 32. 31Günther Roeder, "Kosmogonische Vorstellungen in Ägypten – Die Kosmogonie von Hermopolis," Mısır Din 1 (1933): 12. 32Bkz. Morton Smith, "The Eighth Book of Moses and How it Grew (P. Leid. J 395)," Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia (Napoli: centro Internazionale per lo studio di papiri ercolanesi, 1984), 683-93.

--- SAYFA 81 ---

"Adı" ve "Musa'nın Başmelek (Kitabı?)".33 Son metin, aynı şekilde kaosun doğasıyla ilgilenen ve kaosun yedi kuvvetini listeleyen Dünyanın Kökeni Üzerine Gnostik risalede (NHC II,5 & XIII,2) anılmaktadır. PGM XIII'deki yedi yayılım, tanımlanamayan bir yaratıcı tanrının ifadelerinin bir sonucu olarak artzamanlı olarak görünür: 1. Phos-Auge (Işık-Işıma: Reherakhty) 2. Sulu Uçurum (Rahibe) 3. Nous-Phrenes (Zihin-Zeka: Thoth) 4. Genna-Spora (Üretici Güç-Üreme: Amun) 5. Hermes-Moira (Adalet-Kader: Ma'at) 6. Kairos (Zaman: nhh/dt) 34 7. Psyche (Ruh: b3/k3) IAO (Demiurge) Mısır yazışmaları listeleniyor ve Heliopolitan sisteminin Memphite'e asimilasyonu öneriliyor. Ptaht'ın egemenliğinde ortaya çıkan bu yeni yaratım dinamiğinin altında memphite Ptaht'ın söz yoluyla yaratıldığı ve progeneratif Heliopolitan sisteminin tüm görevlilerinin olduğu gibi bırakıldığı hatırlanacak. Mozaik metinler, her ne kadar burada eksikler olsa da, çeşitli tanrılar üreten bir dizi yedi ifadenin görünümünü, mevcut metnin ortaya çıktığı yerden çok uzakta olmayan Esna tapınağında bulunur.35 Yine, Dünyanın Kökeni Üzerine Gnostik, aynı "Mozaik" kaynaktan oldukça farklı olarak en yakın bağlantıyı yansıtır. Yedi gök ve onların dışı karşılıkları listelenir ve bunların yaratılışı "sözlü ifade ilkesi" ile gerçekleştirilir (100.15). 36. Yaldabaoth'un (IAO) "Tanrı benim ve benden başka var olan yok" (103.11) 37 ile övündüğü için bu metinde tipik Gnostik demiurjik kibir gelişimini bulmak şaşırtıcı değildir. 37. Bunun PGM XIII'de IAO'nun üzerinde bir tanrı olasılığından dehşete düşerek "Ben bu adamdan daha güçlüyüm" dediğini görmek oldukça önemlidir. PGM III.145'te sihirbaz kendisini "Ata Adem" olarak tanımlar ve tanrıya şu şekilde hitap etmeye devam eder: Bana gelin, [beni] dinleyin, en adil olanı, gerçeğin koruyucusu, adaletin kurucusu; ben tanıştığınız ve 33Betz'in bilgisini ve kutsal ifadesini bahsettiğin kişiyim, The Greek Magical Papyri, 172 n.2 34 Dışı syzygy "Kraliçe" (ay). Betz, The Greek Magical Papyri, 178 n.51. 35 Bkz. Serge Sauneron, Esna V: Les Fêtes religieuses d'Esna (Kahire: Imprimerie de l'Institut français d'archeologie orientale, 1962), 268-69, NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt XXI, 34. 37Aynı eser, 40. 38Betz, The Greek Magical Papyri, 178.

--- SAYFA 82 ---

tüm yaşanan dünyayı kontrol ettiğiniz en büyük adınız; NN eylemini benim için gerçekleştir. 39 Bu, iki bakımdan son derece ilginç bir pasaj. Öncelikle, İsis'in, güneş tanrısının en gizli adını öğrenmek için onu zehirlediği mitinden yararlanıyor gibi görünüyor. Bu efsane, Valentinianus mitinin önemli bir özelliğini oluşturduğu için 12. Bölüm'de daha yakından incelenecektir. İkinci olarak, yaratıcının Adem'e göre daha aşağı konumda olması, Gnostik risalelerin Sethian grubu olarak adlandırılan grubun ortak bir özelliğidir; Adem'in Kıyameti'nde Adem'in oğlu Seth'e "Biz büyük ebedi meleklerle benziyorduk, çünkü bizi ve onunla birlikte olan güçleri yaratan tanrıdan daha yüceydik" demesi gibi. bu pasaj "burada, ilk insanın yaratıcı-tanrıdan daha üstün olduğu Gnostik antropos mitinin tamamen belirli bir yönünün temelini oluşturuyor gibi görünüyor". 41 PGM IV.1635-1715 Nun/Re için bir ilahidir "parlayan Helios... tüm tanrıların lideri, Mısır'ın başlangıcını ve tüm yaşanan dünyanın sonunu kontrol eden, okyanusta çiftleşen PSOI PHNOUTHİ NINTHER" 42 Metin Güneş tanrısı Re'nin 12 saatini güneş teknesindeki yolcular olarak sunar ve çeşitli tanrılarla (onlar aracılığıyla) ilişkilendirilir. hayvanlar): 1. saat kedi / Re zafer ve zarafet 2. saat köpek / Anubis'in gücü ve onuru 3. saat yılan / Thoth 43 onur 4. saat bok böceği / Khepri gücü 5. saat eşek / Seth-Typhon gücü ve cesaret 6. saat aslan / Öğle vakti güneş tanrısı başarı, görkemli zafer 7. saat keçi / Osiris'in ruhu cinsel çekicilik 8. saat boğa / Osiris'in ruhu 44 her şey (başarılacak) 9. saat şahini / Horus'un başarısı ve şansı 10. saat babun / Thoth 11. saat aynak / Hermes-Thoth 12. saat timsahı / Sobek 39Ibid., 22. 40NHS'den Kıpti metin, cilt.XI: Nag Hammadi Kodeks V, 2-5 ve VI, Papyrus Berolinensis 8502 1 & 4, ed. Douglas M. Parrott (Leiden: E.J. Brill, 1979), 154. 41Harrauer, Meliouchos, 45. Bu bağlantı için Dr. Harrauer'e minnettarım. 42Betz, The Greek Magical Papyri, 68. Bu sıfat, PGM III.144-45'te ortaya çıkan bir varyasyon olan "Agathodaimon, tanrıların tanrısı"nın eşdeğeridir: PSOEI O PSOEI O PNOUTE NENTERTEROU, p3 şy '3 p3 şy '3 p3 ntr n3 ntr.w tr.w, "İyi"nin eşdeğeri Daimon, İyi Daimon, Ey tüm tanrıların tanrısı!", Betz, The Greek Magical Papyri, 22. Nun'un "tüm tanrıların babası" olduğu bu pasajlarda açıkça tanımlanabilir. 43Bu özdeşleştirme daha dolambaçlı. Bkz. Merkelbach, Abrasax, 118. 44 "Mendes'in keçisi, Memphite Apis-boğası gibi, Osiris'in ruhunun enkarnasyonudur." Merkelbach, Abrasax, 119.

--- SAYFA 83 ---

Bu yayımlarla ilişkili becerileri veya nitelikleri listeliyorum, çünkü bana öyle geliyor ki bunlar Valentinianus'un düşüncesinde ortaya çıkan aeon türlerini yansıtıyorlar (bkz. Ek B). Valentinianus düşüncesindeki ilk ogdoad, tanrının hipostatik niteliklerini geliştirme konusundaki ilgisinden dolayı mitolojik figürlerden vazgeçer: Bythius (Derin) Sige (Sessizlik) Nous (Zihin) Aletheia (Gerçek) } İlkel Ogdoad (8 kişilik grup) Logos (Kelime) } Zoe (Hayat) Anthropos (İlk Adam) Ekklesia (Kilise) Burada ilgi çekenler diğer bileşenleri Ennoea (Fikir) ve Charis (Lütuf) olan üçlü bir tanrıça gibi görünen aeon "Sige"dir. 45 Charis, PGM IV'te ilk saatin bir niteliği olarak ortaya çıkıyor ve tesadüf muhtemelen tam da bu olsa da, tamamen mitolojik olandan, çağlar boyunca artzamanlı olarak açığa çıkan tanrının doğaları ile daha derin bir ilgiye doğru ilerleyen Gnostik düşüncenin doğuşuna işaret ediyor. Mısır tanrısından Yunan dilinde ifade edilen bir niteliğe doğru olan bu hareket her iki sistemde de kendini göstermektedir. Kutsal Sesler Büyülü papirüslerin belki de en karakteristik özelliği kutsal seslere, genellikle palindromlar oluşturan sesli harflere, şifreli ilahi isimlere ve benzerlerine sürekli başvurulmasıdır. Muhtemelen MÖ 1. yüzyılda yaşamış olan 'Demetrius' adlı biri tarafından yazılmış, geç Helenistik veya erken Roma eseri De elocutione. veya C.E. şunu belirtmektedir: "Mısır'da rahipler, tanrıları öven ilahiler söylerken, sırasıyla söyledikleri yedi sesli harfi kullanırlar; ve bu harflerin sesi o kadar ahenkli ki, insanlar flüt ve lir yerine onu dinlerler". 46 Platon daha önce kutsal ses ile kozmosun yapısal nitelikleri arasındaki karşılıklılığın kökenini Thoth'a tanımlamıştı: ... Mısır'daki geleneğin Theuth adı verilen belirli bir tanrı için iddia ettiği gibi, bazı tanrı ya da tanrıdan ilham alan bir insan, ses sesinin sınırsız olduğunu keşfetmişti. Bu sınırsız çeşitlilikteki sesli harflerin bir değil birden fazla olduğunu keşfeden ilk kişi oydu ve The Tripartite Tractate'de (NHC I,5) bunlardan sanki ayrı dönemlermiş gibi bahsediliyor. 46Demetrius, De elocutione, W.R. Roberts'ta, Demetrius on Style (Cambridge: At the University Press, 1902), 105.

--- SAYFA 84 ---

yine dile getirilmeyen ama bir tür ses çıkaran başkaları da var ve onların da bir numarası var. (Philebus 18 b,c.) 47 Aynı şekilde Plotinus, çağların akılları tarafından algılanan düşünce ve görüntülerin "gerçekliğini" anlatırken şöyle der: Mısır'ın bilgeleri de sanırım bunu ya bilimsel ya da doğuştan gelen bilgilerle anladılar ve bir şeyi akılcıca ifade etmek istediklerinde, kelimelerin ve önermelerin sırasını takip eden, sesleri ve felsefi ifadelerin telaffuzlarını taklit eden harf biçimlerini kullanmadılar; resimler çizerek ve tapınaklarına belirli bir şeyi yazarak, anlaşılır dünyanın söylemsizliğini, yani her görüntünün bir tür bilgi ve bilgelik olduğunu ve söylem veya teslimiyet değil, hepsi bir arada bir ifadeler konusu olduğunu ortaya koydular. (Ennead V.8, 6-9). 48 Apuleius, Madauralı Lucius Apuleius'un Dönüşümleri kitabının XVIII. bölümünde, Lucius'un Roma'da İsis kültüne girişi anlatılır. Yaşlı bir rahip, hiyeroglif parşömenlerden yapılan ayinleri yasaklar; bu sırada inisiye, tanrıçanın ayaklarına götürülür ve söylenen sözü aşan özel gizli talimatlar verilir. 49 Tüm bu güvenilir ve masalcı tezahürlerde sözün yaratıcı gücünün izi, en güçlü ifadesiyle Memfi teolojisine kadar uzanmalıdır ve çeşitli yeraltı dünyası ennead'leri ve ogdoad'larının tasvirinin yanı sıra, ilahi güçleri ses aracılığıyla manipüle etmeye yönelik teurjik girişim, büyü, büyülü papirüslerde ifade edilen dini deneyimin merkezi bir özelliğini oluşturur. Burada yer alan hiçbir büyü, kutsal seslere ve ilahi isimlere başvurmadan tamamlanmış sayılmaz. Mevcut Gnostik metinlere kısaca dönersek, Pistis Sophia, Books of Jeu ve The Untitled Text'in yanı sıra yedi Nag Hammadi risalesinin kutsal sesler kullandığını görüyoruz. 50 Gök Gürültüsü Kusursuz Zihin sesli harflerin ardışıklığını doğrudan kullanmazken, teogonik bağlamda dile odaklanma, yaratma eylemini şu sözle anlatan Memphite Ptah'ı mükemmel bir şekilde yansıtır: Ben çok yönlü sesin sesiyim ve birçok yönün sözüyüm... Ben her şeye erişilebilen işitmeyim, kavranamayan konuşmayım. Ben sesin adiyim ve ismin sesiyim. Ben mektubun işareti ve bölünmenin tezahürüyüm. (14.12 & 20.28-35) 51 Benzer şekilde, Hakikat İncili burada Mısır'ın temel kaygısını anlatmaktadır 47 Çev. Dorothea Frede, Platon, Philebus (Indinapolis: Hackett Publishing Co., 1993), 11. 48Plotinus V: Enneads V. 1-9, çev. A.H. Armstrong (Loeb Classical Library, 1984), 257. 49Lucius Apuleius, The Golden Ass, çev. Robert Graves (1950; Yeniden Basım. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1986), 231-42. 50Dünyanın Kökeni Üzerine (II,5), Mısırlıların İncili (III,2), Sekizinci ve Dokuzuncu Söylem (VI,6), Şem'in Açıklamaları (VII,1), Zostrianos (VIII,1), Marsanes(X,1), Trimorphic Protennoia (XIII,1). 51Koptik transkripsiyon, NHS, cilt XI, 236, 250, 252.

--- SAYFA 85 ---

Bu, O'nun çağlar boyu, sonunda [harfleri] olarak indirdiği yaşayan kitabın bilgisidir; bunların nasıl sesli harf veya sessiz harf olmadığını, böylece kişi onları okuyup boş şeyler düşünebilsin diye, aksine bunların yalnızca onları bilenlerin söylediği gerçeğin harfleri olduğunu ortaya koyar. Her harf tam bir kitap gibi tam bir <düşünce>dir, çünkü bunlar Birliğin yazdığı mektuplardır. (NHC I,3 22.38-23.15) 52 Bu, tapınaktaki kutsal kitapların işlevlerini anlatan Yeni Krallık Mısır dini eseriyle karşılaştırılabilir: Bu günde “Çalışmanın Sonu” kitabı yapılır. Büyüleri bozan, komploları birbirine bağlayan, komploları durduran, tüm evrene gözdağı veren gizli bir kitaptır. İçinde hayat var, içinde ölüm var.... İçerideki kitaplar, bu tanrının onlar sayesinde yaşaması ve düşmanlarına galip gelmesi için “Re'nin yayılımlarıdır”. 53 Marsanes, kutsal seslerin doğası ve işleyişi üzerine geniş bir söylem sunuyor ve kısa bir alıntı bunu açıklamaya hizmet edecek: [Yarı sesli harflerin] sesleri, sessiz seslerden (ünsüzlerden) üstündür. Çift olanlar ise değişmeyen yarım ünlülerden üstündür. Fakat esen olanlar, sessizlerin (ünsüzlerin) esen olmayanlarından daha iyidir. Ortadakiler de içinde bulundukları kombinasyonları [kabul edeceklerdir]; onlar iyi olan şeylerden habersizdirler... [Biçim] yoluyla onlar, [tanrıların] ve meleklerin isimlendirmesini <oluştururlar>, her biçime göre birbirleriyle karıştırıldıkları için değil, yalnızca (çünkü) iyi bir işleve sahip oldukları için (NHC X 26.28-27.18) 54 Benzer bir bağlantı Demotik büyü papirüsler ile Gnostik Kitaplar arasında da yapılabilir. Evet. Her iki durumda da kutsal formüllere aralıksız yapılan atıflar, zaman zaman oldukça benzer olan sözcüklerden ve kişi adlarından yararlanır; genellikle adları aynı sessiz harfle başlayan bir dizi ilahi görevliyi içerir. Örneğin, Leiden Demotik büyü papirüsünde şu isimlerin çağrıştırıldığını görüyoruz: Bakhukhsihukh, Babel, Baoth, Bumai, Bouel, Bolboel, Boel, Bibiou, Basaethori, Blakmo, Brak, Bampre, Brias, Balbok, vb.; Jeu'nun Gnostik Kitaplarında benzer isimlere sahibiz: Beoio, Beozaz, Borathoz, Baochazaio, Evangelium Veritatis'ten Kıpti transkripsiyon, eds., Michel Malinine, Henri-Charles Puech ve Gilles Quispel. (Zürich: Rascher Verlag, 1956), 14, 16. 53Philippe Derchain, Le Papyrus Salt 825: Rituel pour la conservation de la vie en Égypte (Bruxelles: Palais des Académies, 1965), 57-62; 75-78; 83-85. Metin Yeni Krallığa tarihleniyor, c. 1300. M.Ö. 54Kıpti transkripsiyon, Nag Hammadi Studies, cilt. XV, 296, 298.

--- SAYFA 86 ---

Borezazai, Basazaz, Baothioza, Baozaeeze, Bezazou, Berzaesa, Bozazapoz, Baozazzaz, Barcha, vb. 55 Aşağıdaki örneklerde gösterildiği gibi majikal diyagramların kullanımı aynı zamanda Jeu'nun Gnostik Kitapları ile Magical papirüsler arasında da ilişkilendirilebilir: Şekil 1 56 Şekil 2 57 Jeu'nun Gnostik Kitapları yanlarında toplam 63 majikal diyagram içerir. metnin yanı sıra metnin kendisinde kullanılan sayısız sihirli sembol. Figurae magicae'nin izinin Mısır tapınaklarının resimli rulolarına kadar uzanabileceğine dikkat edilmelidir. 58 Şifreli ilahi isimlerin kullanımı, bazen gördüğümüz gibi bir dizi Mısır kelimesi veya bir tanrı (referans) haline gelen “Ogdoad” kavramı ve palindromlar, daha yüksek güçlere teürjik hitapta standartlaştırılmış bir tarz oluşturur. PGM IV.714 tipik bir yakarışı aktarmaktadır: Selam olsun, Ey Tanrım, Ey suyun Efendisi! Selam sana, ey yeryüzünün Kurucusu! Selam sana ey rüzgârın hükümdarı! Ey Parlak Aydınlatıcı, PROPROPHEGGE EMETHIRI ARTENTEPI THETH MIMEO YENARO PHYRCHECHO PSERI DARIO PHRE PHRELBA! NN meselesiyle ilgili beş vahiy, efendimiz. 59 Buna, Pistis Sophia'da öğrencileriyle birlikte okyanusun yanında duran manevi öğretmen olarak Gnostik İsa'nın tezati verilebilir: 55F.LI. Griffith ve Herbert Thompson, ed., The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, (904; yeniden basım, New York: Dover Publications Inc., 1974), kısa not; Violet McDermot, ed., NHS cilt. XIII: The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex (Leiden: E.J. Brill, 1978), kısa not. 56 Betz, The Greek Magical Papyri, 149. 57 NHS cilt. XIII, 50. 58Samson Eitrem, Münchener Beitr.19 (1934):248-49; Nicholas Horsfall, “The Origins of the Illustrated Book of the Dead,” Aegyptus 63 (1983): 202. 59Betz, The Greek Magical Papyri, 52.

--- SAYFA 87 ---

Duy beni Baba, sen tüm babalıkların babası, sen sonsuz Işık: aeiouo, iao, aoi, oia, psinoth, thernops, nopsiter, zagoure, pagoure, nethmomaoth, nepsiomaoth, marachachtha, thobarrabau, tharnachachan, Chopochothora, ieou, sabaoth (Kitap IV 353.8-12) çekiciliği, formülü, sihirli kelime oyunları ve Sabaoth figürü, Pistis Sophia'yı aynı dini çevreye bağlıyor. Bize, Mısır ve Yunan kavramlarını ve tanrılarını kendine mal etme konusunda büyü yönelimli zihnin işleyişine dair içgörü veriliyor; örneğin, Gnostik İsa tarafından IAO'dan sonra çağrılan şifreli tanrısal "Psinother" gibi. Psinoth ayrıca PGM IV.828'de yukarıda belirtilen büyü'nün en sonunda, yine Pistis Sophia'da adı geçen Nopsith ve Thernops ile birlikte görünmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi PGM IV, çeşitli Mısır tanrılarının hayvanlar şeklinde ifade edilen on iki saatle yazışmasını ayrıntılarıyla anlatır; Pistis Sophia da aynı şekilde, yüzü her saat başı bir hayvandan diğerine değişen bir cetvelin bulunduğu on iki zindanı listeler (IV.317.16-319.10). 61 Aynı derecede ilginç olan, Yunanca psi'nin "en büyük", dolayısıyla Mısır'da da "tanrının oğulları" anlamına gelen Psinoth'ın "en büyük tanrı" olarak benimsenmesidir. 62 Aynı zamanda Mısır kulağına gelen psi sesi de "dokuz" (Kıpti ΠCI) olarak kayıtlıydı; bu sayı, Mısırlıların duyarlılığındaki çoğulluğun özünü ifade ediyordu. 63 Yunan horusunun (sınırının) Mısırlı Horus'a tahsis edilmesinde olduğu gibi, bu kültürel kaynaşmanın ardındaki iki dilli zihniyet tamamen yeni bir orta yol yaratmaya çalıştı: Valentinianus'un düşüncesindeki aeon Horus, tanrının şeffaf olmayan bir dinamiği olmadığı gibi, Mısır mitinin tam gelişmiş figürü de değildi. Aynı şekilde, bu iki dilli dindarlık, doğal olarak Yunanca psi'yi büyüklük olarak, "dokuzluluğu" ifade eden Kıpti ΠCI ile birleştirerek Ψ ve Mısır p3š3'ün bir sentezini elde etti. BAINCHOOCH, Psinoth veya Teilouteilou64 gibi isimlerin gizli dilsel özellikleri, büyüsel düşüncede Mısır'ın dini hassasiyetlerine yapılan bu göndermeyi doğrulamaktadır. Gnosis Majikal metinlerdeki ilahi olanın özel bilgisini edinme araçlarının Gnostik düşünceyle bir takım önemli bağlantıları vardır. Pleroma yükselişi ve manevi öğretmenin öğretmek üzere geri dönüşü, "Mithras Ayini" olarak adlandırılan PGM IV.482'de bulunur. Yazar gizemler hakkında yazıyor 60Kıpti transkripsiyon, NHS, cilt IX, 706. 61Ayrıca bkz. DuQuesne, A Coptic Initiatory Invention, 21 62Betz, The Greek Magical Papyri, 54. 63Bkz. Harrauer, Meliouchos, 81 n.88. Pistis Sophia (I.126.6-10), "bu gizemlerin adlarının yorumlanması" olarak alınması gereken bir dizi kutsal sesi listeler. Listelenen üçüncüsü Ψ'dir. 64Bkz. Jan Quaegebeur, "A propos de Teilouteilou, nom magique, et de Têroutêrou, nom de femme," Ench 4 (1974): 19-29.

--- SAYFA 88 ---

Büyük tanrı Helios Mithras'ın baş meleği tarafından bana açıklanmasını emretti, böylece bir araştırmacı olarak tek başıma cennete yükselebilir ve evreni görebilirim. 65 Gnostik Zostrianos'ta, "ebedi ışık"tan bir melek Zostrianos'a hitap eder Her birinin içinden (yukarıdaki büyük ebedi çağlar) gelin ve geçin. Yaşayan bir [ırk..]'a vaaz vermek ve layık olanları korumak ve seçilmişlere güç vermek için onlara başka bir [zaman] geri döneceksin, çünkü sonsuzluk mücadelesi büyüktür ama bu dünyada zaman kısadır" (NHC VIII, 1.4.13-20) 66 Benzer şekilde, Şem'in Gnostik Açıklamaları, irfana ulaşmada ilahi bir figürün yardımıyla yalnız bir üstadın yükselişini tasvir eder. Şu tanımlamayla başlıyor: Majestelerinin iradesine göre Derdeke'a'nın bana açıkladığı şey, Şem. Bedenimdeki düşüncem beni ırkımdan uzaklaştırdı, oradaki tüm dünyevi alemin üzerinde parıldayan Işığa yakın bir yere götürdü, ama sanki uykudaymış gibi düşüncem karanlığın bedeninden ayrılmıştı. Bu iki örnekte Gnostik usta için saf bir yaşam ve perhiz, adaya yedi gün boyunca "et ve banyodan uzak durmaya" yönlendiren PGM IV.732'de de görülmektedir. Gnostik inceleme The Testimony of Truth, birçok bakımdan ilginç bir metindir. Metnin kaynağı güçlü bir şekilde 2. yüzyılda İskenderiye'de yer almaktadır 68 ve metin anti-ortodoks, hatta antinomisttir. Genel olarak, aynı zamanda bir dizi diğer Gnostik mezhepleri de suçluyor. Özel olarak bir pasaj, irfana talip olan kişinin münzevi seyrini çok açık bir şekilde ortaya koyuyor: Ve o, tüm yere akan ve onu ele geçiren Güç üzerinde düşündü ve o, yukarıda kabul edilmeye layık olacağı güne kadar kendi içinde sessiz kalmaya başladı. her yere katlanır Ve onların altında ezilir ve tüm kötülüklere katlanır ve herkesin kendisini eşit hale getirmesine karşı sabırlıdır 65Betz, The Greek Magical Papyri, 48. 66Koptik transkripsiyon, NHS, cilt.XXXI: Nag Hammadi Codices VIII, ed. 67FENHC'den Koptik transkripsiyon, (Leiden: E.J. Brill, 1972), 7. Bu özellik aynı zamanda The Apocryphon of John (NHC II,1, III,1, IV,1 & BG 8502,2), Asklepius (NHC VI,8), The Discourse on the Eighth and Ninth (NHC VI,6), Allogenes (NHC XI,3) ve Pistis Sophia'da da görülmektedir. (Askew Codex). 68Pearson, NHS, cilt XV, 120.

--- SAYFA 89 ---

hepsi de kendini onlardan ayırıyor. Ve tam ve kutsal olabilmesi için, her kimse dilediğini kendisine getirir. (NHC IX,3 43.29-44.19) 69 Birinci yüzyılda Mısırlı bir rahip olan Chaeremon'un tanıklığı, Gnostik ve majikal arzuların yanı sıra dikkate alınması gereken önemli bir tanıklıktır. Büyülü papirüslerde Mısır mitolojik unsurlarının güçlü varlığı, özellikle tanrıların ve kutsal hayvanların tanımlanması, inisiyeller için standartların belirlenmesi ve rüyaların veya vizyonların yorumlanması, Chaeremon'un rahiplik ortamından pek uzak sayılabilecek faaliyetlerdir. 70 Oldukça örtüşme olduğuna dair bir kanıt kesinlikle ileri sürülebilir ve Chaeremon'un Mısır rahipliğini idealleştirme konusundaki şüphesiz arzusunun kabul etsek bile, onun rahiplik münzevi uygulamalarına ilişkin ifadesinin ana fikrinin, zamanın rahipliğinin gerçek "saf" yaşamını yansıttığından şüphe etmekten başka bir şey yapamayız. 71 Chaeremon tarafından anlatıldığı şekliyle Mısırlı rahiplerin münzevi ibadetlerinin uzun ve çok ayrıntılı bir açıklamasının sonunda Porphyry şu ilginç yorumu yapar: "Fakat geri kalanlar - rahipler, tapınak (?) taşıyıcıları, tapınak bekçileri ve yardımcılardan oluşan kalabalık - tanrılar için aynı arınma ayinlerini uygular, ancak bu kadar büyük bir doğruluk ve öz kontrolle değil." 72 Bu tam olarak Mısır rahip hiyerarşisinin alt sınıfıdır; burada bir tür Yunan geçmişine sahip iki dilli Mısırlıların "revizyonistler" olarak durmasını bekleyebiliriz; aslında Chaeremon'un bu sınıfın iç rahip çevresinden daha az saf olduğunun anlaşılmasını istediği açıktır. 73 PGM III.583-610 74, irfan için tanrıya oldukça belagatli bir yakarış içerir ve bütünüyle Hermetik Asklepios'ta bulunur; ayrıca Nag Hammadi külliyyatında diğer iki Hermetik risale Asklepios (NHC VI,8) ve Sekizinci ve Dokuzuncu Konuşma (NHC) ile birlikte "Şükran Günü Duası" (NHC VI,7) olarak ortaya çıkar. VI,6). 75 Oldukça tuhaf bir irfan yeme kavramı, hem yedi sesli harfin altın bir lamelden yalandığı PGM XIII.910'da hem de Gnostik uygulamada, 69 NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XV., 152, 154. 70 Mısır rahiplerinin dindarlığının güzel bir örneği, MÖ 350-330 civarında yaşayan Hermopolisli bilge Petosiris'in mezarının duvarlarında bulunur. Yazıtlar şuna tanıklık ediyor: "Tanrının ruhu her gece ruhumdaydı ve şafak vakti onun istediğini yaptım. Adaleti uyguladım [Ma'at], kötülükten nefret ettim." Serge Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt* (Londra: Evergreen, 1960), 13. Porphyrius (MS 233-304), On Perhiz kitabında Mısırlı rahipler hakkında yazarken, "onların yaşamda ve giyimde sadeliği, ölçülülüğü, kemer sıkmayı, adaleti ve bağlanmamayı nasıl uyguladıklarını..." (IV, 6-8) anlattı. 71 "Hiçbir şey hayatta kalanların temel gerçekliğini gölgeleyemez." Fowden, *The Egypt Hermes*, 54. 72 Chaeremon, Fragment 10, 17. 73 Büyülü papirüslerin yazarları ile ilgili olarak, A.A. Barb, iki dilli bir bağlamda revizyonist rahiplik faaliyetleri hakkında tam olarak bu noktaya değiniyor: "Demotik metinler Mısırlı bir rahip veya katipten başka kimse tarafından yazılmış olamaz; Kıpti metinler muhtemelen vicdansız keşişlerin kazançlı bir yan işiydi." "Gizem, Efsane ve Büyü," 160. 74 Betz, *Yunan Büyülü Papirüsü*, 33-34. 75 Bkz. Fowden, *The Egypt Hermes*, 83.

--- SAYFA 90 ---

Hippolytus'a göre bazı Gnostikler irfanlarını "içtiler". 76 Bu Tabut Metnindeki başlıkta olduğu gibi çok sayıda Mısır öncülü vardır: Bu büyü yazılı olarak yedi kutsal göz üzerinden söylenmelidir: bira ve sodayla yıkanmak ve adam tarafından sarhoş olmak. (CT II Büyüsü 341) 77 Büyülü papirüs ve Gnosis'in Mısır'da ortaya çıkışıyla eşzamanlı bir örnek, The First Tale of Khamuas'ta bulunabilir. Bu Greko-Romen demotik edebi destanında Mısır prensi Neneferkaptah, büyük güce sahip büyü bir kitabı ele geçirir. Küçük erkek kardeşi bir noktada Neneferkaptah'ın yaptıklarını şöyle anlatıyor: Ona bir parça yeni papirüs getirilmesini sağladı; (üzerine) önündeki her kelimeyi ruloya yazdı, hepsini. Onu biraya batırdıktan sonra suda eritti, çözündüğünden emin oldu, içti, içinde ne olduğuna göre biliyordu. 78 İlahi Şahsiyetler Büyülü papirüslerdeki IAO, Sabaoth, Adonai ve Abrasax figürleri Gnostik kozmolojilerle açık bir bağlantı oluşturur. PGM III.146, çağrılan tanrısal tanrıların tipik bir örneğini sunar: Tanrı IAO, tanrı Abaoth, 79 tanrı Michael, tanrı Souriel, tanrı Gabriel, tanrı Raphael, tanrı Abrasax Ablathanalba Akrammachari, egemen tanrı Iaoil, egemen tanrı Chabra(ch) 80 Bu tanrıların ilk üçü Gnostik gezegen çok uzun zaman önce, sonraki dördü Yahudi baş melekleridir. 81 Büyülü papirüslerdeki diğer listelerden (örneğin PGM X.45) açıkça görülüyor ki yedili grup muhtemelen burada olağan gezegen/sesli harf düzenlemesinde vurgulanıyor, Abrasax ayrı duruyor. Yahudi büyü uygulamalarının, yukarıdaki gibi bir dizi Yahudi ilahi şahsiyete ya da belirli tanrıların 76Elenchos V 23,3 (s.125, 24 W) aracılığıyla Yahudileştirilmesinde tercüme ettiği prestijin olduğu açıktır. Epiphanius'un bazı çapkın Gnostik cinsel uygulamalar hakkındaki ifadesi de buraya dahil edilmeye uygun olabilir. 77Faulkner, The Ancient Egypt Coffin Texts, 276. 78Griffith, Stories of the High Priests of Memphis, 25-26. 79Harrauer buradaki boşluğu şu şekilde tercüme ediyor: [Saba]oth, Meliouchos, 45. 80Betz, The Greek Magical Papyri, 22. 81Harrauer, Meliouchos, 46.

--- SAYFA 91 ---

isim sonlarının değiştirilmesi. 82 Yahudi unsuru, Eski Ahit zamanındaki Yahudi dininden değil, Helenistik senkretik Yahudilikten - özellikle de büyük ihtimalle İskenderiye 83'ten - kaynaklanmaktadır. 84 Yahudi gibi görünen ilahi şahsiyetlerle dolu Yahweh karşıtı kozmoloji fenomeni, yalnızca bu şekilde olmasa da, hem Büyülü papirüsler hem de Gnostik düşünce, özellikle de Seth Gnostisizm'i tarafından kısmen paylaşılmaktadır. Büyülü papirüslerde her yerde bulunan Abrasax figürü ve kozmik yumurta (örneğin PGM III.145) İskenderiyeli Gnostik Basileides'in düşüncesinde bulunur (bkz. Ek B). Irenaeus (adv. haer. I 19,1 & 4), Hippolytus (Refut. 7 26,6), Epiphanius (Panar. 24.76) ve Pseudo-Tertullian'ın (adv.omn.haer. I.4) raporları, Basileides'in düşüncesinin doğası konusunda hiç mutabakata varmasa da, Abrasax'ın Basileides'in bir eseri olmadığı, onun için toplandığı konusunda hemfikirdir. diğerleri arasında numerolojik nedenler. Papyrus Carlsberg'in 52 Yunanca bölümünde "Uçurumun cezalandırıcı baş başları Chla, Achla ve Achlamou"dan bahsediliyor. 85, Pistis Sophia'daki Kaos'un cezalandırıcı arkonlarını hatırlatan: "Şimdi Authades'in yayımları, Pistis Sophia'nın Kaos'tan yükseltilmediğini anlayınca, hemen geri döndüler ve ona çok eziyet ettiler" (I.47 85.14-17) 86. Papyrus Carlsberg'in Kıpti kısmı, aslan suratlı bir tanrıyı, Petbe'yi, intikam ve intikam tanrısının yaşadığını tasvir ediyor. Nun (Geç Dönem Kader tanrısı Pshai de demotik bir büyü papirüste Nun'da yaşıyormuş gibi sunulur 87). Pistis Sophia'daki kaos tanrısı Authades'in adı ("kendi iradesiyle") kibirli bir inatçılık ilkesini anlatır. Bu güç, aslan suratlı olarak tanımlanır, "yarısı ateş, diğer yarısı karanlıktır, yani Yaldabaoth" (I.32 46.14-17) 88. Papirüs Carlsberg 52 89'da derinliklerin tanrısı olan Arioth, Pistis Sophia'da (IV.140.362) kadın arkon Ariuth olarak da karşımıza çıkar. Son olarak Pistis Sophia'nın Dış Karanlık'ı kuyruğu ağzında dünyayı çevreleyen büyük bir ejderha olarak tanımladığını ve Uroboros'un ortak motifinin PGM VII.590'da resimli olarak sunulduğunu söyleyebiliriz. 82 Brashear, Magica Varia, 22 n.5: "Yunan ve Kıpti büyücüler metinlerine neredeyse her türlü kökü, kelimeyi veya ismi serpiştirerek ve -el, -ath veya -oth sonlarını ekleyerek semitik bir hava kattılar." 83Harrauer, PGM III.43ff'deki pasajı "kesinlikle... İskenderiye'den" olarak tanımlıyor. Senkretik unsurlar, özellikle de Harrauer'in tanımladığı Babil yeraltı dünyası tanrıçası bu sonuca varılmasına izin veriyor. Meliouchos, 54. 84Betz, "Yunan Büyülü Papirüslerinde Büyü ve Gizem", Magika Hieria, ed. Christopher A. Faraone ve Dirk Obbink (Oxford: Oxford University Press, 1991), 249. 85Brashear, Magica Varia, 40. 86Koptik transkripsiyon, NHS'den, cilt. IX: Pistis Sophia, ed. Carl Schmidt (Leiden: E.J. Brill, 1978), 170. 87PDM xiv.30; Betz, Greek Magical Papyri, 197. Ayrıca bkz. H.J. Thissen, "Ägyptische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri", 300. 88NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. IX, 92 89Brashear, Magica Varia, 40.

--- SAYFA 92 ---

Kuluçka Rüyalara aracılığıyla gizemli olana doğrudan erişim olgusu, büyülmü papirüslerde görölür (örn. PGM I.1 & 37; IV.3205; VII.232, 407 & 727-39; XII.121-43) ve büyöcünün güçlü becerilerinden biri olarak kabul edilir. Bu işlev aynı zamanda Geç Dönem'de açıkça kanıtlandığı gibi Mısır rahip yaşamının da kritik bir özelliğidir. Gnostik Carpocrates ve Simon, rüyalar aracılığıyla irfanı da içeren büyülmü sanatlarla ilgili algıladıkları uygulamaları nedeniyle Irenaeus ve Hippolytus tarafından saldırıya uğradı. 90 MS 130 civarında oğlu Epiphanes ile birlikte İskenderiye'de faaliyet gösteren Mısırlı bir Gnostik olan Carpocrates, "sihir uyguladığı, imgeler ve büyülmü sözler kullandığı, ayrıca filtreler kullandığı ve iksirleri sevdiği ve tanıdık ruhlara, rüya gönderen ibislere başvurduğu... şu anda bile bu dünyanın prensleri ve yöneticileri üzerinde hüküm sürme gücüne sahip olduğunu ilan ettiğı" için suçlanıyor. Basileides de aynı doğrultudadır. 91 Kısacası, İskenderiye'de bildiğimiz en etkili Gnostik öğretmenlerden ikisi, Mısırlı düalist majisyenin tüm normal uygulamalarını uygulamakla suçlanıyor. Şu ana kadar incelediğimiz metinsel yakınlıklar, Gnostik ve büyöcünün paylaştığı sempatik ruh hali ile birlikte göz önüne alındığında, Irenaeus'un tanıklığının ana itici gücüne güven duyulmalı. Bu inceleme kapsamlı olma iddiasında değildir ancak büyülmü papirüslerde sağlam bir Gnostik rezonans oluşturmak için elimizdeki görev için yeterlidir ve bunun tersi de geçerlidir. Özellikle büyülmü marifet tarafından kapsandığı dönemeçlere dikkat çektik. Bu irfan, "geleceğe yönelik ilahi planların önceden bilinmesinden, bilimsel olarak kabul edeceğimiz çeşitli şeylere kadar, sihirbazı ilgilendiren hemen hemen her şeyi içerir". 92 Burada özel bir büyü (bu konuda Betz tarafından da alıntılanmıştır) göze çarpmaktadır: Ben Thouth'um, uyuşturucu ve harflerin kaşifi ve kurucusuyum. Gel bana, toprağın altındaki sen; benim için uyan, yüce iblis, Yeraltı İsimli [Nun] iblis... Ben, NN, tüm insanların, Mısırlıların, Suriyelilerin, Yunanlıların, Etiyopyalıların, her ırktan ve insandan, beni sorgulayan ve konuşup konuşmasalar da sessiz olsalar da görüş alanıma gelenlerin akıllarında ne olduğunu baştan sona öğreninceye kadar tanrı veya tanrıçanın kehanet vermesine izin vermeyeceğim, böylece onlara ne olduğunu, olup bittiğini ve onlara ne olacağını anlatabilirim ve Onların becerilerini, hayatlarını, uygulamalarını, işlerini, isimlerini, ölenlerinin ve herkesin isimlerini biliyorum ve mühürlü bir mektubu okuyabilir ve onlara (içindeki) her şeyi gerçeğıyle anlatabilirim. 93 Bir irfan bağlamında geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilgisine yapılan atf, Valentinianus'un ünlü formölünü büyük ölçüde hatırlatır: 90Irenaeus I.XXIII & I.XXV; Hippolytus Haer.6.26 91Ad.Haer. I.XXIV.5 ve I.XXV.3, çev. A. Roberts ve J. Donaldson, İznik Öncesi Babalar, cilt. 1 (New York: Scribner's Sons, 1913), 350; ayrıca Clement, Strom. III.2=§5.2-9.3 ve §10.1 92Hans Dieter Betz, "Yunan Büyölmü Papyri'sinde Yetkili Geleneğin Formölasyonu", Self-Definition in the Greco-Romen World, cilt. 3, Yahudi ve Hristiyan Kendini Tanımlama, ed. Ben F. Meyer ve E.P. Sanders (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 164-65. 93PGM V.247-303; Betz, Yunan Büyölmü Papirüsü, 106.

--- SAYFA 93 ---

Özgürleştiren şey, kim olduğumuzun, ne olduğumuzun bilgisidir; neredeydik, nereye atıldık; nereye doğru hızlanacağız, nereden kurtulacağız; Doğum nedir ve yeniden doğuş nedir? 94 Gnostik düşünceyle örtüşmeler çok sayıda olsa da, 95 bunların Gnostik öncül olduğunu öne sürece kadar çok olmadığı sonucuna varmak doğru olur. 96 Bu metinsel temelde kanıtlanamaz ve bu nedenle Gnostik ve majikal düşüncenin iç içe geçmesi için sosyolojik bir hipotez geliştirmemiz gerekir. Fowden'ın, Gnostik, Hermetik ve majikal düşünceye sahip entelektüel bir seçkinlerle karşı karşıya olduğumuza dair gözlemini tekrarlayarak başlayacağım. 97 Yunan büyü düşüncesi belki de Mısırlı benzerini (geleneksel rahiplik işlevlerinin saygıdeğer bir yönü) etkilemeye M.Ö. 6. yüzyıl gibi erken bir tarihte başlamış olabilir. 98 Daha sonra Yunan felsefesinin etkisi de arttı⁹⁹; Ayrıca Mısır ve Yunan düşüncesi arasında yakın işbirliğine sahne olan simyanın gelişiminden de bahsetmemiz gerekir. 100 Her şeyden önce, bana öyle geliyor ki, modern akademik saplantıyı senkretizme aşan şey, iki dillilik olgusudur. Senkretizm'in kendi başına, genellikle kültürel olarak karışık olduğu varsayılan belirli bir sosyal grup tarafından üstlenilen kaprisli bir çaba olarak görülmesine gerek yoktur; bu daha çok köklü iki dilli sosyal yaşamın doğal bir sonucudur. İki aktif günlük dille büyüyen bir kişi, genellikle diğerinin pahasına ilgili kültürlerden birine katılma seçeneğine sahip değildir; ikisini sentezlemek zorunda kalır. Simpliciores'in temel düzeyinde bu, gelenekler ve dini törenler için bir norm bulmayı içerir; Burada ele aldığımız seçkinler düzeyinde, yeni bir dünya görüşünün temellerini oluşturabilecek her geniş mitolojik/teolojik arkitektoniğin bağlantı noktalarını keşfetmeyi gerektiriyor. Bu sentezin güçlü ve zayıf yönleri bu çıkarmadan ancak kısmen anlaşılabilir. Bir kişinin anlayışını şu veya bu belirli 94Exc.Theod'a dayandırmanın ana sorunlarından biri. 78.2, çeviri Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 45. 95Pace Brashear, "Genel olarak bakıldığında, büyülü papirüslerdeki Gnostik unsurların nispeten az ve çok uzak olduğunu" iddia ediyor (*Magica Varia*, 23), ki bu da elbette onun ifadesinde "Gnostik" in ne anlama geldiği sorusunu akla getiriyor. Çok genel bir düzeyde, büyülü papirüsler, yeraltı dünyasının güçlerini tasvir etmeleri ve bu düşman engelleri aşmalarında onlara rehberlik edecek bir bilgi arayışı açısından güçlü bir şekilde Gnostiktir - bu, ayrıntılardan oldukça farklıdır: Bu anlamda Gnostik ne kadar Gnostiktir? 96 Brashear'ın, yukarıda kendi davasının abartılmasıyla bağlantılı olarak vurguladığı bir nokta. Gnostik ve majikal düşüncenin iki yörüngesi birbirini dışlamıyor ve Brashear bu ayrımı çok ileri götürüyor. *Magica Varia*, 23. 97Fowden, *Mısır Hermes*, 191. 98Betz, "Yunan Büyülü Papirüslerinde Büyü ve Gizem", 249. 99Betz, "Yunan Büyülü Papirüslerinde Yetkili Geleneğin Formülasyonu", 163. 100François Daumas, "L'alchimie at-t-elle une Origine égyptienne?", *Das Römisch- Byzantinische Ägypten* (Mainz am Rhein: Phillip von Zabern, 1983), 116: "simyanın doğduğu ortam Yunan-Mısır ortamıydı ve... edebiyat ve ulusal bilim, onun parçası olan yazarlar için kolayca erişilebilirdi."

--- SAYFA 94 ---

Helenistik çağdaki grubun en önemli özelliği, tanımların her zaman bir şekilde sentetik olmasıdır ve aynı zamanda bu zamanlarda sosyal ve mitolojik sınırların değişken değişimi göz önüne alındığında da olabilir. Metinler veya sıklıkla ortaya çıktıkları şekliyle gömülü metinler, her zaman modern eğilimin a posteriori net yörengelere olan eğilimini bulanıklaştıran etkiler tarafından "kirlenir". "Senkretizm", etkili bir şekilde açıklığa kavuşturmadan çok, bu olguya ilişkin modern akademik hayal kırıklığının sinyalini veriyor. Senkretizm denilen şeyin altında yatan gerçek dinamik olarak iki dilliliğin en kritik alt kümesi redaksiyondur. Bu dönemde çok kültürlü dini/felsefi meselelerle boğuşan entelektüel seçkinler (kendileri de Mısır'da okuryazar olan az sayıdaki insan içinde daha küçük bir grup), doğal olarak geleneksel düşünce kalıplarını birleştiren yeni mitolojik sınırlar açıyordu. Helenistik bireye yeni keşfedilen odaklanma, onun mitsel sentez hakkını garanti altına aldı. Aynı şekilde, böyle bir "senkretist" in daha önceki bir metni daha sonraki bir redaktör tarafından ele alınabilir ve hiçbir vicdan azabı olmadan yeniden işlenebilir; "pagan" bir Gnostik metin olan Kutsal Eugnostos'un (NHC III,3) ana metne katıksız bir ekleme yoluyla İsa Mesih'in Sofyası'na (NHC III,4) dönüşümüne tanık olun: Her iki metnin de Jebel al Tarif'te yan yana korunmuş olması, redaksiyon sürecinin kendisinin de kesinlikle bu şekilde gerçekleştiğini gösterir. metinleri korumak için gömen antik antikacılar tarafından takdir edilmektedir. Bu nedenle, Mısır'daki Gnostiklerin önemli bir bölümünü, 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Yunan-Mısır arası evlilik ve iki dillilik olgusuyla yakın ilişkiye yerleştirmek çok önemlidir. Büyülü papirüslerin yazarları kısmen aynı çevreden geliyordu. Ve böylece Kıpti dilinin sihirli metinlerde ortaya çıkışı, bu kaynaşmanın dilsel tarafında önemli bir gelişmedir ve Kıpti dilinin bu entelektüel seçkinlerle birlikte gelişmesi sorunu artık gündeme getirilmelidir.

--- SAYFA 95 ---

Altıncı Bölüm: Kıpti Dilinin Gelişimi Öğrencilere Kıpti dilini tanıtmak için şu anda kullanılan ana ders kitaplarından biri ve kesinlikle türünün en yeni yayını T.O. Lambdin'in Sahidic Coptic'e Giriş 1 Her ne kadar mükemmel bir çalışma olsa da, öğretmeyi amaçladığı dilin gerçek sosyal kökenlerine dair oldukça belirsiz bir görüş sunuyor. Kariyerinin başlarında Lambdin, W.F. Edgerton, 2 Mısır dilinin seslendirilmesindeki sorunlara odaklandı ve Edgerton'un "Paleo-Koptik" evresi ile Kıpti dilinin yazılı bir yazı olarak gerçek yükselişi arasındaki gelişim dönemini belirtmek için "Proto-Kıpti" terimini uyguladı. Lambdin, bu sentetik dil modelinin geliştirilmesinde gerçek tarihsel zaman dönemleriyle uğraşma probleminden kaçındı. 3 Bununla birlikte, yirmi beş yıl sonra yazdığı Introduction to Sahidic Coptic (Sahidic Coptic'e Giriş) adlı eserinde Lambdin, Kıpti yazısının MS ikinci yüzyılda İskenderiye'deki ilk Hristiyan din propagandacıları tarafından Kutsal Kitabı Mısırlı kitlelere sunmanın bir yolu olarak kullanıldığını belirtir. Burada "istihdam edilen" ile kastedilen tam olarak muğlaktır: Mısır dili için Yunan alfabesinin kullanımının Hristiyan din propagandacıları tarafından başlatıldığına mı işaret ediyor? Yoksa Kıpti dilinin zaten yerleşik bir yazı olduğu gerçeğinden mi yararlandılar? 4 1Thomas O. Lambdin, Sahidic Coptic'e Giriş (Macon, GA: Mercer University Press, 1983). 2William F. Edgerton, "Mısır dilinde Vurgu, Sesli Harf Kalitesi ve Hece Bölümü," JNES 6 (1947): 1-17. 3Thomas O. Lambdin, "The Bivalence of Kıpti ETA ve İlgili Sorunlar in the Mısır Dilinin Seslendirilmesi", JNES 17 (1958): 181, n.23I: "'Sonraki' kelimesini yalnızca göreceli anlamda kullanıyorum, çünkü Edgerton'un Paleo-Koptik biçimleri Mısır dili tarihinin herhangi bir belirli dönemine atamasına karşı çıkıyorum. Belirttiğim gibi, Paleo-Koptik biçimler temsil eder Bir kelimenin Kıpti ve Mısır yazıları arasında sentetik bir ilişki vardır ve biz bunların belirli bir dönemdeki konuşma biçimleri olarak gerçekliğini belirleyecek konumda değiliz, hele bunun doğru olması durumunda gerekli olan değişikliklerin eşzamanlılığını gösterecek konumda değiliz." 4 "Hiyeroglif yazısı... hiyeratik ve demotik el yazısı türevleriyle birlikte, M.S. 2. yüzyılın sonuna kadar Mısır dilinin yazılmasında tek araç olarak kaldı. O dönemde, merkezi İskenderiye olan Kilise misyonerleri, ülkeyi Hristiyanlaştırma görevlerini kolaylaştırmak için İncil'in Yunancadan Mısırcaya tercümesini üstlendiler. Üç bin yıllık hiyeroglif yazı sistemini muhtemelen bir o kadar da terk ettiler. "kafir" çağrışımları konusunda karmaşıklık ve kusurlar vardı ve bunun yerine Yunan alfabesinin değiştirilmiş bir biçimini kullanmayı seçtiler. Lambdin, Sahidic Kıpti'ye Giriş, vii; vurgu eklendi. Lambdin, açıkça, Kıpti dilinin tamamen bir Hristiyan olgusu olarak ortaya çıktığını iddia ediyor ve bu gelişmeyi, Mısır'da yaygın bir Hristiyan varlığına ilişkin hiçbir metinsel kanıt sağlamayan bir zaman dilimine bağlıyor. Lambdin'in genel amaçları dilsel olduğundan, geleneksel hikayeyi öne sürdüğü (ve alıştırmalarında Kıpti pasajlarına tek bir "sapkın" metin bile dahil etmekten özenle kaçındığı) için belki de affedilmeli; öyle değil, Alan K. Bowman, Firavunlardan Sonra Mısır'da (Warwickshire, İngiltere: University of California Press, 1986),

157-58, aynı görüşü ileri süren kişi.

--- SAYFA 96 ---

Bölüm 5'te incelenen mevcut kanıtlar kesinlikle ikincisini doğrulamaktadır. İlk olarak, çağımızın en azından birinci yüzyılına kadar uzanan Kıpti büyü metinlerine sahibiz. 5 Ayrıca, MS ilk üç yüzyıla ait, sıklıkla Kıpti sözcüklerin ve açıklamaların kullanıldığı, Yunanca ve Demotik büyü metinlerinden oluşan oldukça geniş bir seçkiye sahibiz. 6 Birinci yüzyılın sonları ve ikinci yüzyılda Mısır'da Yunanca konuşan bazı Hristiyan toplulukların bulunması muhtemel olsa da, MS üçüncü yüzyılın ortalarına kadar kayda değer bir Hristiyan varlığına ilişkin kanıta sahip değiliz; Mısırlı kitlelerin büyük din değiştirmesi dördüncü yüzyılın ortalarına kadar gerçekleşmedi. 7 A. Harnack, C. Schmidt, J. Maspero, H.I. Bell ve G. Bardy, P.E. Kahle şu sonuca varıyor: "Mısır'da Demetrius (patrik MS 188/9-231) ve İskenderiyeli Clement'in (MS 217'de öldü) zamanından önce Hristiyanlığa dair hiçbir kanıt yok". 8 Bunu dikkate aldığımızda, Kıpti dilinin, yalnızca dilin aşaması değil, aynı zamanda yazının kullanılmasının Mısır'daki Hristiyan din propagandacıları tarafından yaygın olarak kullanılmasından önce de var olduğu sonucunu çıkarabiliriz. 9 O halde, Hristiyanlaşmış Mısır'da daha da gelişmesinden önce Kıpti dilinin bir "pagan" fenomeni olarak varlığına ilişkin pratik bir hipotez geliştirmek, ona geçici bir zaman dilimi ve yer atamak ve özellikle Mısır Gnostik metinlerinin incelenmesi için bazı çıkarımlar ortaya koymak istiyorum; Bağımsız Mısır dini düşüncesinin uzun bir geleneğinin mirasçıları olarak, bu metinlerin okur yazar kişiler tarafından derlenmiş olması beklenebilir. 5Bkz. Paul E. Kahle, Bala'izah: Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt (Londra: Oxford University Press, 1954), 252, bu metinlerin "MS birinci yüzyılın sonuna doğru" tarihlendiğini; ayrıca Werner Vycichl, Dictionnaire Étymologique de la Langue Copte (Leuven: Édition Peeters, 1983), bazı metinlerin MS 95-130 arasına, diğerlerinin ise MS 100 civarına tarihlendiğini; Tito Orlandi, "Kıpti Edebiyatı", Mısır Hristiyanlığının Kökleri, ed. Birger A. Pearson (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 52, bu metinlerin MS birinci yüzyıldan dördüncü veya beşinci yüzyıla kadar tarihlendiğini; Helmut Satzinger, "Sahidik Lehçenin Kökeni Üzerine", 2. Uluslararası Kıpti Çalışmaları Kongresi'nin Eylemleri, eds. Tito Orlandi ve Frederick Wisse (Roma: C.I.M., 1985), 311: "Genel olarak S'nin (Sahidik) Yukarı Mısır'daki koine rolünü Hristiyanlığa borçlu olmadığı, aksine bu işlevi çok daha erken bir zamanda üstlendiği kabul edilir"; C.W. Goodwin, "Yunan karakterli bir Mısır metni üzerine" ZÄS 6 (1868): 18-24, Demotik'ten alınan altı harfin eklenmesiyle Yunan alfabesiyle yazılmış bir Mısır horoskopunun ayrıntılarını verir. Verilen gezegen konumlarına dayanarak metin kesin olarak MS 154'e tarihlenebilir. 6Bkz. Betz, The Greek Magical Papyri. Bu metinlerden bazılarının Eski Kıpti versiyonlarından kaynaklandığı belirlendi. Ayrıca F. Ll. Griffith "Stobart Koleksiyonunun Eski Kıpti Horoskopu," ZÄS, v.38, 1900, 71-93 ve "Eski Kıpti Metinlerinin Tarihi ve Hristiyan Kıpti ile ilişkisi," ZÄS 39, 1901, 78-82. 7Kahle, Bala'izah, 257; özellikle bkz. H.I. Bell, "Roma döneminde Mısır'da Hristiyanlığın kanıtı," HTR XXXVII (1944): 185ff. ve Gustave Bardy Les premiers temps du

christianisme de langue copte en Égypte, Mémorial Lagrange (Paris, 1940), 210: "Dördüncü yüzyılın başında Mısır kiliselerinde Kıpti unsurunun temsil edildiği belirlenebilirse, muhtemelen zayıf bir azınlık olarak kaldığı ve Mısır'daki Hristiyanlığın esas olarak Helenizm'e sıkı sıkıya bağlı olduğu görülüyor." 8Kahle, Bala'izah, 257-58. 9 MS 451'deki Kadıköy Konsili'ne kadar Yunancanın resmi amaçlarla kullanıldığı ve aslında Mısır Kilisesi'nin ana dili olduğu unutulmamalıdır. Bkz. Kahle, Bala'izah, 264.

--- SAYFA 97 ---

Mısırlılar Mısır dilinde ve yalnızca Yunanca değil. Çağımızın ilk üç yüzyılında kullanımı azalan yerli Mısır yazısı olan Kıpti ile Demotik arasındaki dilsel ilişki son derece zor bir alandır ve burada derinlemesine incelenmeyecektir; bunun yerine Demotistler ve Kıptologlar tarafından geliştirilen bir takım temel dilbilimsel sonuçlar, bu metinlerin bağlamsallaştırılabileceği geçerli bir sosyo-tarihsel modeli desteklemek için kullanılacaktır. 10 Erişilebilir metinsel kanıtlar açısından, ilk değerlendirmemiz yukarıda bahsedilen Kıpti büyüğü papirüsler olmalıdır. Kahle şu sonuca varıyor: "Yunanca harflerle yazılan sözde Eski Kıpti metinlerin, özellikle büyü söz konusu olduğunda, kelimelerin tam olarak telaffuzunu ortaya koymak veya Demotik dilindeki belirsiz pasajları açıklığa kavuşturmak yönündeki acil bir arzuyu karşıladığı açıktır". 11 Bu bağlamda transkripsiyon sisteminin kendisi, Kahle'ye göre, tamamen bireysel temelde yapılan izole girişimleri devre dışı bırakacak kadar gelişmiştir. 12 Bununla birlikte, sözcükleri tam olarak seslendirme ihtiyacının yalnızca Yunan-Mısır ortamında anlamlı olduğunu, çünkü ünlü olmayan yazıların ana dili konuşanlar arasında herhangi bir kafa karışıklığına neden olmadığını belirtmek isterim. Dile bir pencere açılmasını gerektiren Yunan duyarlılıklarının ve bunu sağlamayı arzulayan Mısır duyarlılıklarının sosyo-tarihsel modeliyle karşı karşıyayız. Adydos'ta bulunan ve MÖ 2. yüzyıla tarihlenen graffiti biçiminde, Mısır alfabesini Yunan alfabesine aktarmaya yönelik ilkel girişimleri gösteren kanıtlar var. Şekil 3 13 10Ben esas olarak Kurt Sethe'nin "Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptische Sprache," ZDMG 79 (1925): 290-316 adlı orijinal sonuçlarını takip ediyorum. Ayrıca bkz. Satzinger "Sahidik Lehçenin Kökeni Üzerine". 11Kahle, Bala'izah, 252-53. Bu dinamik Demotik büyüğü papirüslerde eylem halinde görülebilir. Janet H. Johnson, The Greek Magical Papyri'nin girişinde, eski Mısır hiyeratik yazısının bu metinlerdeki Yunanca pasajlardan çok daha yaygın olduğunu belirterek benzer bir noktaya değiniyor: "ve Eski Kıpti dilinde en çok büyüğü isimlerin yazılması ve muhtemelen doğru telaffuzu belirtmek için açıklamalar yapılıyor (geleneksel Mısır yazılarının kısaltılmış doğası ve çok eski olması göz önüne alındığında bunu yapmak çok zor olurdu)," Betz, The Greek Magical Papyri, lvi. 12Kahle, Bala'izah, 253. Kahle, bu tahminin yayınlanmamış materyale dayandığını belirtiyor. 13 Paul Perdrizet ve Gustave Lefebvre, Les Graffites Grecs du Memnonion d'Abydos, Inscriptions Graecae Aegypti, cilt. III no.74 (1919; yeniden basım, Chicago: Arles Publishers Inc., 1978), 13.

--- SAYFA 98 ---

Perdrizet/Lefebvre tarafından tarihlendirilen bu örnek ca. MÖ 200-100, yanlış bir başlangıçla başlar: birinci satır G'yi kaçıır ve bu nedenle daha sağlam bir elde yeni bir satır başlatır. Yunan tarihi Lε “5. yılda” eklenir ve bu satırın sonunda “Urgonaphor” adı görünen “firavunun 5. yılı” bulunur. Metni, Thebaid'de başarılı bir isyana öncülük eden, Haronnophris ve Hurgonaphor¹⁴ olarak da bilinen firavun Harmakhis'in beşinci yılı olan MÖ 202 yılına tarihlendiriyorum. Bu duvar yazısını gören ilk Mısırbilimci Pierre Lacau, 3. ve 4. satırları Kipti dilinde tercüme etmiştir: “İsis'i Osiris'le birlikte gördüm, Amun-Re'yi, Tanrıların Kralı, Büyük Tanrı'yı gördüm” ve buna temelde katılmamız. “NOM” ters bir MN'dir, Amon-Ra'daki “L” Yeni Krallık'tan itibaren ortak bir özelliktir, SONTHER nisw ntrw'den “Tanrıların Kralı”nın Yunanca karşılığıdır ve sondaki ω “büyük” anlamına gelen bir son ektir. Ancak sözlü biçimi hâlâ sıkıntılı. Açıkça nitelikseldir ve Με, “sevmek” fiilinden türetilmiş gibi görünmektedir. Bu, Mısır bağlamında retorik olarak işe yaramıyor çünkü kral ile tanrılar arasındaki bağlantıyı tanımlamak için kullanılan normal bir ifade değildi: “sevilen” başka bir fiili gerektiren bariz seçimdir. Lacau açıkça bu nedenle M'yi N olarak almayı seçmiştir ve böylece NAY fiilinin niteliğini görebiliriz. Yunanca-Mısır dilsel etkileşiminin bu şekilde doğrulanması, Mısır'daki gerçek bir Yunan-Mısır kültürel/ekonomik etkileşiminin, muhtemelen MÖ 750-656 gibi erken bir tarihte bile çeşitli nedenlerden dolayı Mısır dilinin Yunan alfabesine dönüştürülmesi ihtiyacını doğurduğunu göstermektedir. I. Psammetichus'un hükümdarlığı sırasında.¹⁵ O halde, MÖ 650'den itibaren Yunan-Mısır etkileşimine dayanan bir toplumsal model geliştirmeyi öneriyorum. MS 384'e, yani Mısır'daki ilk Yunan yerleşimlerinin dönemi, Ptolema ve Roma zamanlarına kadar uzanan, sonunda Mısır yazısı olarak Demotik'in yerini Kipti'ye bırakan dönem. ¹⁶ Bu aşamaya ¹⁴Bowman, Mısır Firavunlardan Sonra, 30 adını vereceğim. ¹⁵Mısır kralı I. Psammetichus ordusunda Yunan paralı askerlerini görevlendirdi ve bu askerleri hizmetleri karşılığında iki parça toprakla ödüllendirerek ilk Yunan topluluklarının Mısır'a yerleşmesine izin verdi. Diodorus'a göre, Psammetichus Yunanistan ile ticareti teşvik ediyordu ve “Helenlerin o kadar büyük bir hayranıydı ki oğullarına Yunanca eğitimi verdi” Diodorus Siculus I, I.67.9. Herodot, aynı zamanda bir tercüman okulu kuran kral tarafından Yunanlılara iyi davranıldığını ve saygı duyulduğunu kaydeder. Bkz. Boardman, The Greeks Overseas, Bölüm 4. Bu okulun, Yunanca'yı Mısırca'ya çevirmenin yanı sıra, en azından konuşulan Mısır dilini Yunan alfabesine çevirme girişiminde bulunabileceğini varsaymanın makul olduğuna inanıyorum. Gerçek dilsel etkiye ilişkin en eski yazılı kanıt, Abydos'ta bulunan bir Kushi yazıtı biçiminde mevcut olabilir. Jill Kamil'in çalışması, Coptic Egypt: History and Guide (Cairo: The American University in Cairo Press, 1987), 22, burada “Mısır dilini alfabetik olarak Yunanca yazmaya yönelik ilk girişim, zayıf ama önemli, Abydos'taki Kushi hanedanına tarihlenen bir yazıtta günümüze kadar gelmiştir.” Bu yazıt için herhangi bir not veya daha fazla açıklama verilmemiştir ve henüz izini bulamıyorum.

¹⁶Tarih MÖ 650. Mısır'a Asurluların serbest yönetimini geri getiren yukarıda adı geçen I. Psammetichus'un (664-10) saltanatına çok iyi bir şekilde benziyor ve Mısır'daki Yunanlıların sayısını ilk kez bu dönemde duyuyoruz. Bu, muhtemelen faydalı Kushi yazıtı ile birlikte, erken Kipti için sosyal olanakların başlangıcını işaret ediyor. Boardman,

--- SAYFA 99 ---

"Erken Kipti" ve işe yarayan bir hipotez olarak Ptolemaik zamanlara, özellikle de önemli sayıda Yunanlının oldukça dikkate değer derecede Mısırlılaştığı Ptolemaik yönetiminin sonraki dönemine bakmalıyız; bu tür derin Yunan-Mısır kültürel kaynaşması, Yunan alfabesini kullanan Mısır dili için sistematik bir yazı yaratmaya ivme kazandıracaktı. Benim tanımladığım şekliyle Erken Kipti dönemi, 1000 yıl boyunca Mısır'ın yazı dili olan (yaklaşık MÖ 650 - MS 450) Demotik dilinin yükselişi ve düşüşüyle çağdaştır. 17 Kipti dilinin ana gelişimi sırasında, Demotik Mısırlılar arasında kullanılan yazıydı. Hiyeratik'ten gelen bu el yazısı yazısı, Erken Kipti dilinin son aşamalarına (M.Ö. 100 - MS 384) kadar kullanılmaya devam etti ve böylece, geç Ptolemaik ve Roma dönemlerinde aynı dil için radikal biçimde farklı iki yazının yan yana var olduğu ilginç bir fenomenle karşı karşıyayız. 18 Ptolema Dönemi'ne ait, çoğu henüz yayınlanmamış olan Demotik materyal üzerine yapılan bir çalışma, Mısır dilinin, hem bize ulaşan metinlerin miktarı hem de metinsel uygulamalarının geniş yelpazesi açısından bu yazılı formda güçlü bir ifadeye ulaştığını göstermektedir. 19 Bizi ilgilendiren şey, iki dilli Ptolemaik bir toplumsal tabakada Yunanca ve Demotik dillerin örtüşmesidir; pek çok örnekten yalnızca birini aktaracağım. 20 Yurtdışındaki Yunanlılar, 129f. MS 384 tarihi, Mısır "paganizminin" sona erdiğinin sinyalini veren Theodosius'un fermanıyla Mısır tapınaklarının kapatıldığını işaret ediyor. 17Bkz. Lewis, *Life in Egypt under Roman Rule*, 82: "Demotik... ikinci yüzyılda kaybolmaya başladı, ancak bundan sonraki yaklaşık iki yüz yıl boyunca kalıntıları elimizde kalacak." Ayrıca bkz. Cockle'in Yunanca ve Demotik dillerdeki arşiv kayıtlarının incelendiği "MÖ 30'dan Septimius Severus'un Hükümdarlığına Kadar Greko-Romen Mısır'daki Devlet Arşivleri" başlıklı makalesi *JEA* 70 (1984): 106-122. Ayrıca Janet H. Johnson, *The Demotic Verbal System* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), 1, Demotic'in yükselişini Psammetichus I'in (yaklaşık 664-610) hükümdarlığına tarihlendirir. Mevcut son tutarlı Demotik metin üçüncü yüzyıla tarihlendiğinden, bunu Theodosius'un fermanıyla birlikte Erken Kipti döneminin sonunu tanımlamak için de kullanıyorum, çünkü bu noktada Kipti, vulgata ait yazı dili olarak Demotik'i geçmeye başlıyor. 18 Elbette, bu dönemde sınırlı kullanımda olan çok daha fazla değişken vardı; özellikle Ptolemaik, tapınak hiyerogliflerinde canlı bir rönesans ve Clement'in belirttiği gibi bazı hiyeratik biçimleri: "Mısırlılar arasında eğitim görenler, her şeyden önce 'epistolografik' olarak adlandırılan Mısır harfleri türünü; ikinci olarak, kutsal katipler tarafından kullanılan 'hiyeratik' türü öğrenirler; son olarak ve son olarak, Kısım birincil harflerle harfiyen ifade eden ve kısmen sembolik olan 'hiyeroglif' türü, sembolik yöntemde, bir tür taklit yoluyla 'gerçekten' konuşur, ikinci tür mecazi olarak yazar ve üçüncüsü belirli muammalar aracılığıyla tamamen alegoriktir. *Stromata* V 4, 20.3; 20D parçası, Pieter Willem van der Horst'tan, *Chaeremon: Mısırlı Rahip ve Stoacı Filozof* (Leiden: E.J. Brill, 1984), 35. Diodorus Siculus'un

MÖ 1. yüzyıl, Mısırlı rahiplerin o dönemde hâlâ oğullarına hiyeroglif veya hiyeratik yazıyı (Demotik yazıyla birlikte "kutsal" olarak anılır) öğrettiklerinden bahseder; Diodorus Siculus I, 81.1-6. 19 Çok sayıda düzyazı (büyük ölçüde hukuki ve ekonomik) metinlerin yanı sıra, Demotik dilde yazılmış, son aşamasında olan Mısır bilgelik edebiyatı türüne sahibiz. Bkz. Miriam Lichtheim, *Uluslararası Bağlamda Geç Mısır Bilgelik Edebiyatı* (Freiburg, İsviçre: Universitätsverlag, 1983). 20 Ben esas olarak Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, 124-39'dan yararlanıyorum.

--- SAYFA 100 ---

Kephalas'ın oğlu Dionysios, M.Ö. 2. yüzyılın son yıllarında yaşadı. Ailesinde Mısırlı unsur çok önceden öne çıkmıştı ve ona iki dilli bir eğitimin avantajı verilmişti. Sonuç olarak o, o zamanın herhangi bir yazarı kadar Yunanca ve Demotik yazdı ve ailesi, Mısır isimlerini kullanmalarına ve aileler arası Mısır dilini konuşmalarına rağmen, Yunanca isimlerini korumaktan büyük gurur duyuyordu. Dionysios, Ptolemaios devletinin ordusunda görev yaptı (babasının yaptığı gibi, dolayısıyla bu ayrıcalığa sahipti), ancak aynı zamanda yerel ibis tanrısının kültünde rahiplik görevi de üstlendi. Bu örnek, Ptolema döneminin ikinci yarısına özgü olan, Yunan-Mısır kültürel etkileşiminin oldukça dikkate değer derecesini göstermektedir. Bu noktadan itibaren, sistematik bir Kıpti alfabesi geliştirmek için gereken maddi ve esas olarak dini motifler için, bir miktar kesinlik ile, öncelikle İskenderiye ve Memphis'teki okuryazar Yunan-Mısırlılardan ve iki dilli Mısırlılardan oluşan iki dilli katmanlara bakabiliriz. 21 Dionysios'un Mısır'da bir rahiplik görevine sahip olması anlamlıdır. Mısırlılardan farklı olarak, en azından Ptolemaik dönemde, Yunanlılar hiçbir zaman bir rahip sınıfı geliştirmemişlerdi. Kahle'nin, Kıpti dilinin formülasyonunun, Kıpti dilindeki pasajları açıklığa kavuşturmak, özellikle de kutsal seslerin doğru bir şekilde transliterasyonunu gerçekleştirmek için "acil bir ihtiyaçtan" ortaya çıktığı yönündeki hipotezini hatırlıyoruz; bu, Mısır'ın artık iki dilli bir ortamda ortaya çıkan dini kaygısının özüdür. Dionysios'un vakası ve elimizdeki diğer benzer vakalar, yalnızca bu dönemde Yunan kökenli Mısırlılar tarafından elde edilen iki dilliliğin tam düzeyini göstermekle kalmıyor; en önemlisi, diğer kaynaklardan bildiklerimizi - önemli sayıda Yunan soyundan gelenlerin Mısırlı eşleri aracılığıyla ve Mısır dinine gerçek ve aktif katılım yoluyla "Mısırlılaştırıldığını" canlı bir şekilde doğruluyor. Kahle'yi takip ederek, Kıpti dilinin bir dereceye kadar, dünyevi meselelerden çok dini konularla ilgilenen nispeten küçük bir Yunan-Mısır sosyal sınıfının ezoterik ihtiyaçlarından ortaya çıktığını, belki de ilgileri açısından Dionysios tarafından temsil edilenden daha bilimsel ve ezoterik bir sınıfın ve Aşağı Mısır'la, özellikle İskenderiye ve Memphis'le ilişkilendirilecek bir sınıfın ortaya çıktığını varsayıyorum. 22 Bu gelişmenin yanı sıra, dönemin kamu hizmetlerinde idari amaçlarla Mısır karakterlerini Yunancaya çevirmeye yönelik daha yaygın bir ihtiyaç vardır. Başlangıçta Kıpti dilinin hem Yunanca hem de Demotik harflerle yazan ve zihinleri Yunan kültürüne açık olan iki dilli Mısırlılar tarafından geliştirildiği açıktır. 23 Biz 21Pace Fraser, Ptolemaios İskenderiyesi. Fraser, İskenderiye'deki Mısırlılar arasında bu dönemde "dini faaliyet eksikliği" (189) olduğu, çünkü bölgenin belirli bir tanrıyla ilişkilendirilmediği sonucuna varır. Bununla birlikte, MÖ 1500 civarında III. Ramses tarafından bölgede bir kale kurulduğuna dair bazı kanıtlar var ve İskender'in gelişinden önce Rakotis tepesinde İsis'e ait bir türbenin bulunabileceğine dair bazı kanıtlar var; Her halükarda, Mısırlıların zaman zaman İskenderiye'den nefret etmelerine rağmen buranın yabancı topraklarda görüldüğünü gösteren hiçbir kanıt yok. Bunun dışında, her şeyle birlikte, aşırı derecede olası değildir.

Mısır'ın kültürel/dinsel kararlılığına dair elimizdeki kanıtlara bakılırsa, İskenderiye'deki Mısırlı nüfus, Fraser'ın öne sürdüğü gibi, kültürden arındırılmış robotlar olarak mevcuttu. 22Bkz. Kákosy, "Gnosis und Ägyptische Religion", burada Gnosis ile İskenderiye arasındaki ilişkinin Gnostik çalışmaların en erken dönemine kadar uzandığı görülmektedir. "Bu dönemde İskenderiye sadece Yunan kültürünün ve bilgisinin kalesi değil, aynı zamanda özellikle doğu dinlerinin de önemli bir rol oynadığı uluslararası bir merkezdir" 238. 23Philippe Derchain, "Miettes: Homere à Edfou", RdÉ 26 (1974): §3, 15-19, bir hiyerogram arkadaşının Horus mitinde İlyada'ya yaptığı imalara dikkat çeker. Ptolemaios döneminin sonlarında,

--- SAYFA 101 ---

Bununla birlikte, M.Ö. birinci yüzyılda İskenderiye’de “Mısırlı” teriminin sürekli olarak akılda tutulması gerekir. Mısır’ın birçok nüansı var. Bahsettiğimiz iki dilli tabakalar büyük ölçüde, aile soyları bölünmenin bir tarafına ya da diğer tarafına uzanan Yunan ve Mısırlı torunlardan oluşuyordu, ancak bazıları muhtemelen melez bir Yunan-Mısır sosyal sınıfını temsil etmeye başlamışlardı. 24 MÖ ikinci yüzyılda Mısırlı kâhinlere tanınan ayrıcalıklara dikkat çekti. Rafia savaşı’nın ardından. Yaklaşık 164 M.Ö. Bu din adamlarının önemli bir kısmı Ptolema yanlısı oldu, ancak bunun Aşağı Mısır’da daha fazla geçerli olduğunu varsayabiliriz. Bu zamandan itibaren bu rahipliklere üyelik Yunanlıları da kapsamaya başladı ve bu kesinlikle Kıpti dilinin gelişimi için belirleyici bir aşamanın başlangıcına işaret etmiş olmalı. 25 Bu grup, Dionysios örneğinde görülebileceği gibi, Mısır’ın yanı sıra, kelimenin tam anlamıyla dönemin iktidar dili olan Yunanca’yı da akıcı bir şekilde konuşuyordu. Yunancadan alınan sözcükleri özgürce kullanan, konuşulan bir Mısırlının evrimi bunun doğal sonucuydu ve bu konuşma olgusu, az çok sistematik bir Kıpti yazısının ortaya çıkışından hemen önce gelmiş olmalı. Dahası, eğitilmiş bir sınıfın tam bir iki dilli olması, daha önce gördüğümüz gibi, bu konuları ele almaya zaten yatkın olan bir grup içinde Yunan ve Mısır felsefi ve dini düşüncesinin daha sonra kaynaşmasına temel oluşturdu. Örneğin J. Yoyotte’nin önemli çalışması, "Yunan 'kültür adamları' ile Edfu'nun hiyeroglif arkadaşları arasındaki işbirliğini" kanıtlıyor. 26 Bunun somut bir sonucu şu: "Benim için önemli olan gerçek, eğer daha önce anlatılanların sağlam temellerini kabul edersek, bize bu kadar kapalı görünen bu Mısır din adamı dünyasında birdenbire, Yunan dünyasına doğru bir açılım, çatışma içinde yaşadığına inanmaya alışkın olduğumuz bir kültüre yönelik bir ilgi buluyoruz." 24Eddy, The King is Dead, 313, karışık evliliğin başlangıçta Yunan şehirlerinde (İskenderiye, Naukratis ve Ptolemais) yasaklandığını, ancak bu eğilimin üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren geliştiğini belirtiyor. Ayrıca bkz. Victor Tcherikover, Helenistik Medeniyet ve Yahudiler (New York: Atheneum, 1970), burada erken Ptolemaik dönemdeki Yunan yerleşiminin önemli olmasına rağmen, yedi milyon yerli Mısırlıya karşı aslında bir şansı olmadığını vurguluyor. Mısırlılaştırma süreci, çoğunlukla karşılıklı evlilik yoluyla, kontrolsüz ilerledi, "askerler yerel nüfustan kadınlarla evlendi ve kadınlarla birlikte Mısır isimleri, dili, dini ve gelenekleri aile hayatlarına girdi. Bu tür karma ailelerin çocukları normalde annelerini takip etti". 20. Etnik sınırları tanımlama girişimiyle ilgili sorunların ayrıntılı bir tartışması için bkz. Koen Goudriaan, Ethnicity in Ptolemaic Egypt (Amsterdam: J.C.Gieben, 1988). 25 Kahle ve Satzinger’in Aşağı Mısır’da yönetici sınıfa ait bir Sahidik lehçesi önermelerini takip ederken, kral ile gölge kral veya etnarşi arasında kurulan bu edebi eksenin, Kıpti dilinin gelişimi için beklediğimiz gerekli retorik ortamı yarattığını da belirtmeliyiz. Çünkü bu eksen katı etnik kutuplaşmalar arasında yaratılmadı.

Yunanlıların Mısır rahipleri arasına dahil edilmesiyle mükemmel bir şekilde sembolize edilen, eğitilmiş sınıflar arasında meydana gelen kültürel kaynaşmayı anlatıyor. Örneğin, Ptolemy VI (180-145) döneminde Bergama yerlisi Herodes, Khnum Peygamberinin rahiplik makamını elinde tutuyordu. Ptolemaik zamanlardaki Memphis’in özel doğası için bkz. Crawford ve diğerleri, Studies on Ptolemaic Memphis; Reymond ve Barns, "Alexandria and Memphis: some Historical Observations" ve Reymond, From the Records of a Priestly Family from Memphis: cilt 1. 26Jean Yoyotte, "Bakhthis. Religion égyptienne et culture grecque à Edfou", Religions en Égypte hellénistique et romaine (Paris:: Presses universitaires de France, 1969), 127-41. "Nahthis dosyası, Edfu’da son iki yüzyıldaki varlığın varlığını ortaya koyuyor

--- SAYFA 102 ---

Bu gelişme, her ne kadar bir bakıma daha alt toplumsal düzeylere doğru kırılmış olsa da, ilk kez MS birinci yüzyılda bu dönemden kısa bir süre sonra Kipti, Demotik ve Yunanca'da ortaya çıkan büyük metinlerinde bulunabilir.²⁷ Mısır'ın konuşulan bir lehçesinin, MÖ ikinci ve birinci yüzyıllara ait Abydos'taki duvar yazılarında açıkça gösterilen erken dönem kısmi ama sistematik transkripsiyonu, bu toplumsal koşullardan büyük bir ivme kazanmış olmalı; Mısır düşüncesinin daha evrensel bir biçime dönüştürülmesi için şimdi mevcut olan bu yöntem, o zamanlar İskenderiye'deki Ptolemaios kütüphanelerinde yürürlükte olan modus operandi'dir. Bu nedenle, Kipti dilinin MÖ 164'ten itibaren sistematik gelişimine siyasi açıdan özellikle elverişli olan belirli bir Ptolemaik dönemi hedef alacağım. ve sonrasında, Yunanlıların önemli sayıda Mısır rahipliğine ilk kez katıldığı yaklaşık dönem. Yunanlılar arasında Mısırlılaştırma düzeyi M.Ö. birinci yüzyılda yeni zirvelere ulaştı ve kendisinden hemen önce gelen zayıf hükümdarların dualarında bulunması gereken karakter kararlılığı nedeniyle Mısır'ın son Yunan hükümdarı VII. Kleopatra'nın hükümdarlığına çekiliyoruz. Tüm Lagidler arasında yalnızca o, salt siyasi çıkarların ötesinde bir Yunan-Mısır kaynaşmasını ortaya koymaya çalıştı ve tüm Ptolema hükümdarları arasında Mısır dilini öğrenen tek kişi oydu (inanılmaz bir başarı!) ve bunda Yunan zihninin Mısır dindarlığı tarafından baştan çıkarılmasını mükemmel bir şekilde simgeliyor. Gerçekten de Kleopatra kendisini "yeni İsis" olarak tanıtmıştı. 28 Onun Mısır diliyle ilgili kendi çalışmasının Yunan karakterlerinin kullanılması yoluyla gerçekleştiğini tahmin edebiliriz. Eğer durum böyle olsaydı, muhtemelen eyaletteki tüm üst kademelerin Mısırcı öğrenmesi konusunda gayretli olurdu ve Kipti alfabesi bu görevi büyük ölçüde kolaylaştırabilirdi. İskenderiye ile Memphis arasındaki bağ bu dönemde en güçlü halindeydi ve iki dil bilen başrahip Petubastis'in oğlunun Kleopatra'nın hükümdarlığı sırasında görevde olduğunu hatırlıyoruz. Ancak bu hipotez kanıtlanamaz. MS birinci yüzyılın Kipti büyük metinlerinde açıkça görülen sistemleştirme derecesi için gereken gelişme süresinin, onun 21 yıllık saltanatını (MÖ 51-30) kapsadığını belirtmek yeterlidir. Çağımızdan önce, bir Yunan kültür ortamı ile yerli Mısırlılar için kutsal olan bilimleri ve büyüü uygulayan ayrıcalıklı grup arasında aktif bir karşılıklı iletişim vardı" (139-40). Bu çapraz döllenmenin, Ptolemaik kral ile Mısır etnaşisi arasında tepede var olan hoşgörülü ilişkilerin bir sonucu olarak meydana geldiğini varsayabiliriz. Bkz. Crawford, "Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis", 40: "The ilişki İskenderiye ve Memphis, hükümdar ve başrahip arasında eşit derecede saygı duyulan biri gibi görünüyor. Buradaki tartışma MÖ 1. yüzyıla odaklanıyor. 27 Bu tartışmanın çeşitli noktalarında belirttiğim gibi, olumsuz kanıt sorununu sürekli aklımızda tutmalıyız: Birinci ve ikinci yüzyılın başlarında İskenderiye'deki büyük Gnostik öğretmenlerden bize tek bir orijinal metin miras bırakılmadı, bu nedenle ne oranda Kipti, Yunanca ve Demotik dilinde yazdıklarını kesin olarak söyleyemeyiz.

Benzer şekilde, Hristiyanlık döneminde "pagan" metinlerin toptan yok edilmesi de, Kipti dilinin birinci yüzyıldaki evriminin tek tezahürü olan büyümlü metinlere çok fazla vurgu yapmamıza izin vermiyor. 28Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, 147. Bu, Kleopatra'nın amaçlarını idealize etmek değildir, çünkü kararlı bir şekilde Mısırlı gibi görünmenin siyasi çıkarı, Ptolemaios'un bu dönemdeki yersel meşruiyet iddiasında büyük önem taşımaktadır. Ancak dili öğrenme yeteneği oldukça dikkat çekici ve onun Mısır dinine ve kültürel kimliğine olan samimi bağlılığından şüphe etmek için hiçbir neden göremiyorum.

--- SAYFA 103 ---

Şimdi P.E.'nin öne sürdüğü dilbilimsel argümanları çok kısaca incelemeye başlayacağım. Kahle, Sahidik Kıpti dilinin İskenderiye'nin Hristiyanlık öncesi bir lehçesi olarak var olduğunu söyledi. Kahle, Sahidik dilinin diğer alt lehçelerin (yani Achmimic, Orta Mısırcı, Fayyumic ve Bohairic) şemasına uymayan tarafsız bir lehçe olduğu sonucuna varıyor. 29 Yunanca kelimelerin ve parçacıkların, özellikle de Yunanca fiillerin Sahid dilinde sık kullanımı, Sahid dilinin Yunanca ile diğer herhangi bir lehçeden daha yakın temas halinde olduğunun göstergesi olarak alınmalıdır. Bu nedenle Sahidic, İskenderiye ile "daha eğitilmiş pagan Mısırlıların tek değilse de yazılı ve sözlü lehçesi" olarak ilişkilendirilmelidir. MS birinci ve ikinci yüzyıldaki Kıpti dilinin gelişimini açıklamaya çalışırken, bir önceki bölümde anlatılan bu dönemin toplumsal çalkantılarını akılda tutmak önemlidir. Çeşitli "dini" metinlerin Yunanca, Kıpti ve Demotik dillerine transkripsiyonundan sorumlu kişiler arasında, Mısır'da ikili kozmolojilere oldukça yaygın bir geçişi temsil eden kişiler de belirgin bir şekilde yer alıyordu. Büyülü metinler, pek çok örnekte oldukça Helenleştirilmiş bir biçimde olsa da, Mısır dini ve felsefi düşüncesini sürdürmeye hizmet etti ve doğru telaffuz ihtiyacı, kısmen, iki dilli bir sınıfta Yunan alfabesinin etkililiğine yönelmeye yol açtı. Büyülü metinler, gelişimi başlangıç aşamasındaki dualistik Mısır dini geleneğinden Gnostiklerin şeytanlaştırılmış kozmosuna kadar izlenebilecek dünya görüşlerinin bir karışımını tasvir ediyor. Bu hareket içinde bulunan Yunan, Yahudi, Mısırlı ve Fars dini kavram ve figürlerinin iç içe geçmesi, İskenderiye'nin ve Delta'nın diğer sözde Yunan şehirlerinin geç Ptolemaik ve erken Roma dönemlerindeki çok dilli, esasen okuryazar ortamına işaret ediyor; ancak bu, Ptolemaios yönetimi altındaki Edfu'daki Yunan-Mısır etkileşiminin de kanıtladığı gibi yalnızca böyle değildi. 30 Ayrıca Plutarch'ın Delphi'de De Iside et Osiride'yi yazdığını da belirtelim. 118 CE, Mısır diline güçlü bir ilgi gösteriyor ve yalnızca bu eserde Mısırcaya otuz kadar dilsel gönderme yapılıyor. 31 Ancak bu, Kıpti dilinin veya duruma göre proto-Kıpti dilinin gelişiminin yalnızca esasen Gnostik (yani dualistik) bir ortamda meydana gelmesi gerektiği anlamına gelmez. Bana göre Stoacı Mısırlı rahip Chaeremon, Mısır rahipliğinin bir kısmından bekleyeceğimiz geleneksel Mısır dini düşüncesinin dualist radikalleşmesine karşı tam anlamıyla bir tür artçı tepkiyi temsil ediyor. 32 Genellikle "Stoacı bir filozof" olarak tanımlanan Chaeremon, Yahudi aleyhtarı ve 29Kahle, Bala'izah, 255. Kahle'nin argümanının ana noktalarının özeti 233-257'den alınmıştır. Ayrıca bkz. Satzinger "Sahidik Lehçenin Kökeni Üzerine", bu Aşağı Mısır konuşulan lehçesinin izini, yönetici sınıfın dili olarak Pers dönemindeki dilin daha önceki bir Memfit aşamasına kadar uzanır. İnsan bu lehçenin izinin Rammesis dönemindeki Geç Mısır'ın bilinen "Delta lehçesine" kadar uzanıp dayanamayacağını merak ediyor. 30Yoyotte, "Bakhthis. Din Mısır ve kültür Grecque à Edfou." 31Griffiths, De Iside et Osiride, 103. 32Chaeremon'un Stoacı duyarlılıklarını uzun süredir devam eden ma'at geleneğiyle eşitliyorum.

Fiziksel evrendeki doğru düzenin keskin bir şekilde takdir edilmesi. Düalist kozmolojiler, ma'at'ı veya Pleroma'yı, mükemmellik ilkesini, tamamlanmanın kendisini, kusurlu olduğu kanıtlanabilen maddi alemden çıkarmaya niyetlidir. Felsefi olarak İskenderiye, Stoacı-Şüpheli ayrımı açısından görülebilir; ikinci tutum, çeşitli Eklektik ve Şüpheli felsefi okullar biçiminde, geç dönemlerin liberal ve antinomist gidişatını destekler.

--- SAYFA 104 ---

Mısırlı rahip yaşam tarzının idealisti, bir dizi kayıp eser arasında, geç antik çağda oldukça etkili olan Hiyeroglif'i yazdı. 33 Chaeremon, bizim ilgilendiğimiz Yunan-Mısır kaynaşmasını bilinçli olarak kolaylaştırması açısından önemlidir; bu, daha muhafazakar, akademik bir rahipler sınıfı içinden gerçekleşmektedir. Bu tür edebi girişimlere karşı, yukarıda bahsedilen Pagan Şehitlerinin Eylemleri, Gnostik düşüncenin gelişimi ve Mısır milliyetçiliğine ve Roma karşıtı duygulara çıkış sağlayan diğer çeşitli retorik araçlar yerleştirilmelidir. Benim öne sürdüğüm hipotez, bu gerçek kültürel etkileşimin, kaçınılmaz olarak, o zamanın konuşulan Mısır lehçesinin, özellikle İskenderiye ve Memfis'te³⁴, özellikle de Yunancadan alıntı sözcüklerle zengin bir şekilde gömülü olan Yunan karakterlerle ortaya çıkmasını ürettiğidir. Görünüşte Yunan mitosunu bir kenara bırakıp Mısırlıyı kucaklayacak kadar "Mısırlanmış" olan Yunan zihni, bir noktada amaca uygunluk nedenleriyle bunda ısrar ederdi ve daha liberal Yunan-Mısırlı büyücü ve rahip, Demotik'in mecazi ve kelimenin tam anlamıyla arkaik açıklamalarından kolayca uzaklaşarak gerçek sesli harflerin kaydedilebildiği kolaylığı takdir ederdi. Kurt Sethe, Demotik ve Kıpti arasındaki ilişkiyi analiz ederken, Mısır dilinin her aşamasında olduğu gibi Demotik'in de sonunda halkın fiili konuşma dili tarafından geride bırakıldığı ve kendi içinde arkaik biçimleri sürdürdüğü sonucuna vardı. Kıpti dilinin filizlenmesinin tohumları kısmen eski yazılı yazı ile yeni konuşulan dil arasındaki bu gecikmeyle ilgilidir. 35 Kapsamlı dilbilimsel analizler sayesinde Sethe, kendi zamanında bile Demotik dilinin Geç Mısır dili ile Kıpti dili arasında bir "ayırıcı" olarak görülmemesi gerektiği sonucuna varmıştı; aynı şekilde Kıpti, Demotik'in devamı olarak basitçe tasvir edilemez. Üçü arasında karmaşık bir ilişki vardı ve Kıpti, açık bir halef olarak değil, Demotik'e paralel bir gelişme olarak görülmelidir. 36 Sethe makalesinin başında çok önemli bir noktaya değiniyor: Ptolemaik-erken Roma dönemi İskenderiye. Stoacı mizaç doğal olarak sivil otoriteyle birleşti. Daha sonraki bir Gnostik metin olan Tripartite Rictate, bu bölünmeyi açıkça sınırlandırıyor: "Onlar başka türde (açıklama) ortaya koydular; bazıları, var olanların varlıklarının ilahi takdire uygun olduğunu söylüyor. Bunlar, yaratılışın düzenli hareketini ve temelini gözlemleyen insanlar. Diğerleri bunun yabancı bir şey olduğunu söylüyor. Bunlar çeşitliliği, kanunsuzluğu ve kötülüğün güçlerini gözlemleyen insanlar." NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXVIII, 290. 33van der Horst, Chaeremon, girişten. 34 Memphis'in Yunan zihnindeki öneminin dolaylı bir doğrulaması belki de Mısır'da Memphis Hwt-k3-Pth, yani "Ptah'ın Ruh Malikanesi" anlamına gelen Yunanca αεγυπτος kelimesinin etimolojisinde bulunabilir. Bkz. Ricardo A. Caminos, Late-Egyptian Miscellanies (Oxford: Oxford University Press, 1954), 38, n.1,3. 35 Bkz. Sethe, "Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptische Sprache," 300. Sethe'nin asıl vurguladığı nokta, bu dinamiğin çok daha fazlası olduğudur.

Çoğunlukla okuma yazma bilmeyen bir toplumda, yazının sürdürülmesi, dini ve politik nedenlerle arkaik biçimleri sağlamlaştırmaya yatkın nispeten küçük bir grup tarafından gerçekleştirilir. 36Aynı yerde, 301: "[Kıpti] başlangıçta Demotik'in yerini almadı ancak bağımsız olarak aynı kökten [Geç Mısır] türeyen ve Demotik dille aynı anda kullanılan, onun kızı değil kız kardeşi olan bir dildi."

--- SAYFA 105 ---

Kıpti dilinde bir konuşma dili (kaba veya gündelik konuşma) var, aynı zamanda Demotik dili de yazılı bir form olarak (edebiyat ve resmi belge yazısı) kullanıyordu... Hristiyan Mısır edebiyatında "Kıpti" olarak karşımıza çıkan konuşma, en azından MS 1. yüzyıldan, "Roma İmparatorları Çağı"ndan itibaren halkın konuşma dili olarak biliniyor olmalı, çünkü bunun ulusal bir eski Mısır kültürünün son faaliyet dönemi olduğunu biliyoruz. 37 Benim öne sürdüğüm işe yarar sosyolojik hipotez, Demotik ve Kıpti alfabesinin bir arada var olmasının, büyük ölçüde, "Eski" ve "Yeni" Mısır'ın eşzamanlı varoluşunu ifade ettiğidir; bu, iki kültürel kuşağa, Sethe'nin kibrini benimseyen yaşlı ve genç dil kardeşlerine hitap eden bir konuşma ve düşünme tarzıdır. Ele aldığımız temel 500 yıllık dönemde (yaklaşık MÖ 200 - MS 300)38 bu ayrım giderek daha keskin hale geldi. 39 Demotik ile Kıpti karşılaştırıldığında ikisi arasında keskin bir kopuşun olduğu ileri sürülmüştür. 40 Janet H. Johnson, The Demotic Verbal System'in sonuç bölümünde, Sethe'i takip ederek bunların yalnızca yavaş yavaş gelişen sözlü yenilikler olduğunu ileri sürüyor: 37Aynı yerde, 301; vurgu eklendi. 38 Janet Johnson'a göre, Londra ve Leiden'in Demotik büyüklü papirüsü (başlangıçta tek el yazması), "çağımızın üçüncü yüzyılında yazılmıştı ve korunmuş olan en son uzun, bağlantılı Demotik metni oluşturuyor." Johnson, The Demotic Verbal System, 2. Bu metin, Kıpti transkripsiyonları kullanan çok sayıda kelime kayda değer Kıpti etkisi göstermektedir ve dolayısıyla bu metin, mevcut kullanımda Demotik alfabenin düşüşünü göstermek için kullanılabilir. Elimizdeki son Demotik örnek, beşinci yüzyılın ortalarından kalma bir grafitodur. Üçüncü yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar olan dönem, Mısır'da Ortodoks Hristiyanlığın artan hegemonik etkisi altında Kıpti dilinin yayılma dönemine işaret ediyor. Bkz. Griffith ve Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden. Başlangıçta "Leiden Gnostik" (bu baskının editörleri tarafından reddedilen bir terim) olarak adlandırılan bu metin, aslında yukarıda bahsedildiği gibi Jeu'nun Gnostik Kitapları ile çok sayıda tematik örtüşme göstermektedir. 39 Buradaki retorik dinamikleri akılda tutmaya çalışırken, isyancı kral Ankhmakhis'in MÖ 185'te devrilmesinin ardından Mısır rahipleri arasında derin bir bölünmenin yaşandığını hatırlamak gerekir. Her zaman olduğu gibi, Yukarı Mısır'ın coğrafi konumu, yabancı bir varlıkla karşı karşıya kaldığında daha az liberal, daha muhafazakar, gerici bir duruş sağladı ve isyan sonrasında İskenderiye'ye sadık kalan ve daha sonra ödüllendirilen din adamlarının öncelikle kültürel kaynaşmanın hızla ilerlediği kuzeydeki şehirlerden, özellikle de Memphis'ten geldiğini varsayabiliriz. Bu sosyo-politik bölünme, muhtemelen Yunan ve Roma dönemlerinde Demotik ve Kıpti arasında daha sonra yaşanan dilsel ayrılığın temelini oluşturuyor. Ayrıca, tapınak yazıtlarının Mısır'ın her yerinde az ya da çok standart biçimlerde ortaya çıktığı önceki Hanedanların aksine, Ptolema döneminde çeşitli tapınaklarda çeşitli yazıların geliştirilmesinde içe doğru bir dönüşün olduğu da unutulmamalıdır. Bu "içe dönme"nin Memphis'teki rahipliğin Ptolema yanlısı duruşuyla birleşimi,

Kıpti orada. 40Kurt Sethe, "Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch" ve B.H. Stricker, "De Indeeling der Egyptische Taalgeschiedenis" OMRO 25 (1945): 12-51.

--- SAYFA 106 ---

Mısır tarihi boyunca olduğu gibi Demotik'te de konuşma dilindeki gelişmeleri ile yazılı dilde ortaya çıkmaları arasında kesinlikle bir gecikme vardı. Dolayısıyla Roma dönemine gelindiğinde Demotiklerin çoğu muhtemelen arkaikti. Ancak yeniliklerin bir kısmı yazı diline de girdi. Kıpti dilinde yeni ve radikal bir yazının benimsenmesiyle arkaik biçimleri korumaya gerek kalmadı ve kesinlikle bir kopuş yaşandı. 41 Kıpti, başlangıcında hiçbir zaman Mısır'daki aşırı muhafazakarlığın ve bürokrasinin yazısı olarak kalan Demotik'in bir harf çevirisi olmadı. Her şeyden önce, Mısırcayı şu anda kulağa geldiği gibi yazma konusunda temelde pragmatik bir kaygı olduğunu hissediyoruz; bu her zaman bir sorundu ve bu, Demotic'in ünsüz belirsizliği içinde artık uygulanabilir olmayan bir sonuçu. 42 Sethe ve Johnson'ı takip ederek her iki senaryonun fonetik temelinde farklılık olduğu sonucuna vardım. Kıpti'ye olan ihtiyacı yaratan sosyolojik faktörler, onun büyük ölçüde kendi diyalektik varlığı olarak gelişmesini sağlamış; ilgili topluluklar (Yunan-Mısırlı ve daha saf Mısırlılar) olaylar hakkında farklı düşündükçe, yazı dilleri de kaçınılmaz olarak bu farklılıkları yansıtıyordu. Erken Kıpti evresinin kritik dönemi boyunca, yaklaşık. MÖ 200 daha sonra, Kıpti dilinin gelişimi, amaca uygun nedenlerden dolayı teşvik edilmiş olacaktı. Birincisi, Mısır alfabesinin Yunan alfabesiyle kullanılması, ana dilin Yunanca konuşan halklara etkili bir şekilde öğretilmesine olanak sağladı. Bir alfabeyle tam aşinalık, dile anında açılan bir pencere yaratır ve eğer modern zihin Demotik dili zor buluyorsa, bunun nedeni Ptolemaik Yunanlıların karşılaştığına benzer nedenlerden kaynaklanmaktadır: Demotik yazı tamamen yabancısıdır. Bu güdü, Mısır dini düşüncesinin belirli biçimlerinin yayılmasını arzulayan hem Yunanlılar hem de Mısırlılar tarafından paylaşıyor olmalıydı. Filolojik ve dilbilimsel çalışmalar İskenderiye'yle, özellikle de kütüphaneleriyle, Mısır'daki başka hiçbir şehirde olmadığı kadar ilişkilendirilmelidir. 43 Eğer bu "eski" ve "yeni" ayrımın herhangi bir geçerliliği olacaksa, Kıpti dilinin yükselişi, Yunan edebi etkisinin en güçlü olduğu Aşağı Mısır ile, özellikle de heterodoks olanla ilişkilendirilmelidir. düzen değişiklikleri, eski kuralların "genelleştirilmesi" vb. – "uygulanmasına yönelik çevresel kısıtlamaların gevşetilmesiyle" elde edilir. Bana göre bu "gevşeme", Yunanca'nın daha faydacı bir dilsel araç (yani alfabe) sağlamasına olanak tanırken, bir yandan da bu dilin birleştirilmesinin, Mısır dilinin yazılışının ötesinde konuşulan dilin niteliğini kökten değiştirmemesini sağlayacak ölçüde kültürel bir açıklık anlamına geliyordu. 43Aslında kütüphane İskenderiye'deki büyük tapınağa çok yakındı, dolayısıyla dini, felsefi ve bilimsel çapraz döllenme için ideal koşulları yaratıyordu. "İskenderiye Sarapeum'unun bitişiğinde büyük Üniversite vardı: Sarapis kültü ve Kütüphane ile Müze'nin kuruluşu aynı şekilde I. Ptolemy'den kaynaklanıyordu. Kütüphane Tapınağa taşacak ve bağlantılar son ana kadar ayrılmaz kalacaktı.

Hristiyanların saldırısına uğradı." Witt, Greko-Romen'de İsis, 190.

--- SAYFA 107 ---

İskenderiye ve onun ruhani kardeş şehri Memphis'in çevresi. Belirtildiği gibi Kahle ve Satzinger'in dilbilimsel çalışmaları bunu öne sürüyor. 44 Öte yandan Demotic'in muhafazakar güneyin edebi kalesi haline geldiğini tahmin ediyorum. Yukarı Mısır'ın başlangıçta Aşağı Mısır gibi dış dünyayla ilgilenmek için Yunancaya ihtiyacı yoktu; daha doğrusu, yukarıda bahsedilen Yunan-Mısır birleşimi çok daha sınırlıydı ve yerel yazı rahipler ve yazıcılar tarafından muhafaza edildi. Bu, gizli ve sıradan bilgi kaydetmenin "doğal", hatta kültürel açıdan kutsal bir yöntemi olarak algılanmış olmalı ve Demotik dilinin sürekli kullanılması muhtemelen kısmen Yunan ve daha sonra Kipti yazılarının tecavüzüne karşı güçlü bir direnme arzusundan kaynaklanmıştır. Bu, sözde Yunan siyasi hegemonyası karşısında Mısır'ın "uzlaşmazlığının" bir yönüydü. 45 Çok basit bir kuzey-güney kutuplaşması çizmeye çalışmıyorum, ancak bana öyle geliyor ki bu, yalıtılmış bir Yukarı Mısır ile yabancı etkileri üstlenmek zorunda kalan Aşağı Mısır arasında var olan eski coğrafi-sosyolojik farklılıklar tarafından destekleniyor. Öyle bile olsa, Kipti dilinin geç Ptolemaik-erken Roma dönemindeki gelişiminden zaman geçtikçe, Mısır'ın tamamında, özellikle de Gnostiklerin birinci, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda aktif olduğu Roma döneminde, farklı retorik gündeme göre Kipti ve Demotik dilinin kullanıldığını görmeyi beklerdik. Çünkü eğer Kipti kültürel sentezi somutlaştırıyorsa, bunun kısmen daha heterodoks topluluklarla ilişkili bir dizi spesifik uygulamaya sahip olacağı sonucu çıkar. Tersine, eğer Demotic, dini metinlerdeki arkaizmler ve ritüellerin yanı sıra ticari belgelerde de alışkanlık haline gelen bir yazı olsaydı, heterodoks etkilerden kesinlikle arınmış bir dizi uygulama beklerdik. Mevcut Kipti ve Demotik metinler bu ayrımı doğruluyor gibi görünüyor. 46 Bu, Roma döneminde iki yazı arasında geniş bir örtüşme alanı olmadığı anlamına gelmez; bu örtüşme kuşkusuz uygulamaların ortak özelliğinden kaynaklanmaktadır: Bununla birlikte, her iki yazının da 441'de ortaya çıkmasının temel nedenlerinin, bu dinamiğin Satzinger'e göre daha önceki bir duruma paralel olduğunu da belirtmek gerekir. "Pers hakimiyetinin başlangıcında veya sonrasında belirli bir zamanda, Thebaid'de kuzeydeki yönetici sınıf tarafından konuşulan deyim hakkında bilgi edinme ihtiyacı hissedildi. Başkent'in deyim - Memfis - yönetim ve politika alanlarında başarılı olmak isteyen herkes tarafından benimsendi. İlk başta belki bir ihtiyaç olarak düşünülen şey daha sonra moda haline gelmiş olabilir." "Sahidic Dialect'in Kökeni Üzerine"den, 310. Satzinger'in "Kipti öncesi gelişimin tarihsel yönlerini, olduğundan daha fazla dikkate almalıyız" (311) sonucu, burada değinilen altta yatan sorunları ustalıkla hedefler: her şeyden önce retorik ortamı sosyo-tarihsel terimlerle tanımlama ihtiyacı ve Yunan ve Mısırlı edebiyatçıların çeşitli katmanlarını gerçek bir sentezde bir araya getiren psikolojik motivasyonlar. 45 Örneğin Philopator ve Epiphanes (216-184) dönemlerinde Philae tapınağında, metnin üç dilli olduğu belirtilmesine rağmen, yalnızca Hiyeroglif ve Demotik harflerle bir ferman kazınmıştı. Willy Pereman'ın "Sur le bilinguisme dans l'Egypte des Lagides" adlı eserine bakın.

Orientalia Lovaniensa Analecta 13: Studia Paulo Naster Oblata 11 (Leuven: Peeters, 1982), 147. Bu dönemde Ptolemaios yönetimine karşı yaygın bir isyan meydana geldiğinden Yunancanın neden ihmal edildiğini kolayca anlayabiliriz: Ankhmakhis, MÖ 200 civarında Thebaid'de Mısır Kralı oldu. ve bu bağımsız saltanat MÖ 185'e kadar yıkılmadı. . 46 Mısır'daki Gnostik dönemden kalma Kipti metinlerin çoğu, esasen üçüncü ve dördüncü yüzyıllara ait sonradan düzenlenmiş versiyonlardır ve bunların orijinal biçimini atfetmek imkansızdır. Ancak Pistis Sophia, başka yerlerde de belirtildiği gibi muhtemelen Kipti dilinde yazılmıştır.

--- SAYFA 108 ---

belirli bir zaman ve yer, daha geniş heterodokslik ve arkaiklik modeline uyan karmaşık sosyal faktörlerden kaynaklandı. Metinsel kanıtların eksikliği göz önüne alındığında, bu, burada ileri sürülen genel gözlemlerin ötesinde tespit edilemez. Kıpti dilinin başlangıçta Yunan ve Mısır düşüncesinin etkileşiminden kaynaklanan bir Aşağı Mısır olgusu olduğu kabul edilirse, Yunancanın Mısır dili üzerindeki etkisinin şaşırtıcı derecede sınırlı olduğu açıktır: ödünç alınan kelimeler çoğunlukla eşanlamlıdır, Mısırlı karşılıkları olmayan bazı belirli Yunanca felsefi terimlerdir ve edatların, edatların, fiillerin ve benzerlerinin sınırlı kullanımıdır. Yunancanın dilbilgisel doğruluğunun Kıpti dilinin altyapısı üzerinde hiçbir dramatik etkisi olmadı ve bu önemlidir, çünkü burada geliştirilen daha geniş kültürel tabloya dilsel destek sağlar: Yunanlılar, belki de izole edilmiş kraliyet aileleri ve yakın zümreleri hariç, İskender'in imparatorluğunun dağılmasının ardından Mısır'da derin bir metamorfoz geçirdiler. Kısacası, onların mitosları Mısırlılar tarafından büyük ölçüde bastırılmıştı. Bu süreç, Ptolemaios yönetiminin ilk yüzyılında, yani "altın dönem" olarak adlandırılan dönemde, Mısır silahlarının MÖ 217'deki Raphia savaşındaki çarpıcı performansı sırasında bazı bakımlardan bilinçaltındaydı. Mısır'ın siyasi iktidar iradesini güçlü bir şekilde yeniden alevlendirdi. Bunu takip eden isyanlar sonunda bastırılırken, Mısır'ın kültürel erkekliği izlenimi, rahipliğe tanınan ayrıcalıkların artması ve bu rahipliğin yukarıda belirtildiği gibi 164'ten sonra Yunanlıları da kapsamaya başlamasıyla sürdürülüyor. Bizim ilgilendiğimiz dilsel kaynaşma bu tablonun karşısına yerleştirilmelidir. Dahası, Helenistik düşüncenin melezleşmesi Mısır ruhu üzerinde derin bir etki yarattı; bunun bir sonucu, bir dizi Mısır tezahüründe bulunabilecek ikici dini görüşlerin yükselişi oldu. 47 Gerçek dil açısından bakıldığında, Yunancanın Mısıra üzerindeki etkisi sınırlı olsa da, yine de, konuşma dili olarak Kıpti dilinin başlangıçtan itibaren, belki de Basileides zamanında (yaklaşık MS 130) Demotik dilden oldukça farklı bir sese sahip olmasını sağladı; uygulama ve telaffuzda, bazı gizli akademik çevrelerde Eski İngilizcenin yanında kullanılan modern Cambridge İngilizcesi olgusuyla karşılaştırılabilecek belirli uygulama ve telaffuz farklılıkları ortaya koydu. 48 Kıpti dilinin gelişiminin muhtemelen yerel ve ezoterik bir olgu olduğu, bu tezi destekleyen hem nicelik hem de metinsel uygulamalar açısından sınırlı kanıtları açıklayabilir. Yazının gelişiminin İskenderiye'ye veya en azından Delta'ya atfedilmesinde bu açıklama, 1) belgelerin Delta'nın nemli topraklarında, kurak güneyle karşılaştırıldığında pek hayatta kalamadığı, 2), "Pagan" belgelerinin Hristiyanlık döneminde geniş çaplı bir yıkımla karşı karşıya kaldığı ve 3), modern İskenderiye şehrinin kentleşmesi ve nüfus yoğunluğunun kapsamlı kazılara izin vermediği gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenlerden dolayı, olumsuz kanıtlara dayanan bir argümanın güvenilir bir gücü vardır ve yalnızca mevcut metinsel kanıtlara dayalı kesin bir tablo geliştirmeye çalışırken çok dikkatli olmalıyız. Burada incelenen dilsel ve sosyo-tarihsel kanıtlar, Kıpti dilinin gelişiminin, Yunan-Mısır dini etkileşimi yoluyla üretilen bir yazı olarak Ptolemaik Mısır'da ve erken Roma Mısır'ında meydana geldiğini göstermektedir. Neden olduğuna gelince

47 Özellikle Gnostisizm, Hermetizm, Orta Platonculuk ve Maniheizm. 48 Bkz. B.H. Stricker, "De Indeeling der Egyptische Taalgeschiedenis", gerçek konuşma dilinin Kıpti dili, Demotik dilinin ise Mısır dilinin arkaik bir edebi formu olduğu sonucuna varır (47). Ancak çalışmaları Kahle'nin ve büyü metinleri üzerine yapılan diğer çalışmaların öncesine dayanan Stricker, Kıpti dilinin yükselişini MS üçüncü yüzyılın sonuna tarihlendiriyor.

--- SAYFA 109 ---

Hristiyanlar sonunda kendi dinlerini tebliğ etme aracı olarak Kıpti dilini seçtiler, cevap oldukça açık: Yazının (başlangıçta Mısır'da Yunanca'yı kullanan) ortodoks zihin için prestiji ve etkisi vardı, oysa Demotik, ustalaşması zor bir yazıydı ve belirleyicilerin kullanımı, diğer şeylerin yanı sıra, "pagan" Mısır tanrılarıyla ilişkilendirilmek zorundaydı. Bu seçim, Roma Devleti'nin Hristiyanlaştırılmasıyla birlikte, Mısır'ın konuşma ve yazı dili olarak Kıpti dilinin Demotik dili üzerinde üstün gelmesini sağladı; bu da başlı başına eski Mısır dünya görüşünün otokton olmayan bir inançla nihai olarak ortadan kaldırılışını simgeliyordu. Kıpti muhtemelen sınırlı bir edebiyatçı arasındaki gerçek bir kültürel kaynaşmadan ortaya çıktı; İskenderiye merkezli Aşağı Mısır'da ve belki de daha az ölçüde Memphis ve diğer topluluklarda heterodoksluk için bir araç olarak kendi içinde ayrı bir dile dönüşme dürtüsünü taşıyan bir yazı. Ptolemaioslar döneminde İskenderiye'de yürütülen 300 yıllık muhteşem araştırmanın merkezinde kesinlikle Yunanca vardı. Bununla birlikte, iki dillilik ve ardından Kıpti dilinin gelişmesi, bu sentezin Mısır ruhuna taşınmasına izin verdi; tüm Yunan katmanlarının çok geniş ölçekte Mısır dini bilinciyle kaynaşmasına ve onu dönüştürmesine izin verdi. Gnostik hareketin yükselişi bunun önemli bir sonucuydu. Bu nedenle, Yunan-Mısır kaynaşmasının en mükemmel örneği olan Kıpti dilindeki Hermetica, Platon'un Devleti'nin parçaları, bu yüzyılda ortaya çıkan devasa bir Maniheizm külliyatı, Nag Hammadi yakınlarındaki Jebel al Tarif'te bulunan benzer şekilde kapsamlı bir Gnostik kütüphanenin yanı sıra diğer çok büyük Gnostik kaynaklar ve tamamı Kıpti dilinde olan Mısır büyülü metinleri gibi metinlere sahip olmamız önemlidir. Buradaki kritik özellik ve başlangıçta beni bu sorunu araştırmaya sevk eden şey, büyülü metinler kategorisi dışında, bu heterodoks edebiyat dizisinden tek bir kelimenin Demotik dilinde henüz bulunmamış olmasıdır: Gnostik, Maniheizm, Hermetik veya o dönemde hala yaygın kullanımda olan otokton Mısır alfabesindeki yabancı metinlerin transliterasyon girişimleri yoktur - bunlar yalnızca Kıpti dilinde ve çok daha az ölçüde Yunanca'da mevcuttur. 49 Bunun nedenleri, daha önce de öne sürdüğüm gibi, sosyo-tarihseldir; yeni Mısır'ın eskisinden, Helenistik Mısır'ın Arkaik Mısır'dan ayrılmasından kaynaklanmaktadır. 49 Hermetica hariç. Bir kez daha, mevcut Gnostik Kıpti metinlerinin üçüncü ve dördüncü yüzyıllardan kalma görüldüğü, ancak kesinlikle daha önceki metinlerin düzeltilmiş versiyonları olduğu ve dolayısıyla bunların kompozisyonunu Demotik yazının yaygın kullanımının hala geçerli olduğu bir döneme yerleştirdiği vurgulanmalıdır.

--- SAYFA 110 ---

Yedinci Bölüm: Helenistik Mısır: Teurji, Teoloji, Felsefe ve Gnosis Bununla birlikte, dinamik tercihlerimizin taşlaşma olarak küçümseme eğiliminde olduğu hareketsizliğin aynı zamanda bir yaşam sisteminin ulaştığı mükemmelliğin bir işareti olarak kabul edilebileceğini belirtebiliriz - bu değerlendirme Mısır örneği için de geçerli olabilir. 1 Genel olarak, Ptolemaik ve Roma dönemlerinde yazılan Mısır teolojik metinleri kalıplaşmış olmaktan uzak bir dinsel anlatım sergilemektedir. Hiyerogliflerin gelişiminde bir rönesans dönemini etkilemek için Ptolemaioslar tarafından çeşitli tapınakların rahiplerine tam yetki verildi. Yüzyıllar süren Pers yönetiminin kasvetli anıları hala zihinlerinde tazeyken, rahipler artık yeni duvarlara ellerinden geldiğince çok şey yazma eğilimindeydi; bu, aslında kozmogoniler, ritüeller ve uygulamalarla ilgili kutsal metinlerden oluşan hiyeratik kütüphanelerini taşa ölümsüzleştirmek içindi. Ptolemaiosların Yukarı ve Aşağı Mısır'ın kralları olarak yalnızca adlarının yazılmasını talep etmeleri dikkat çekicidir, ancak yerleşik monarşilerinin bu tasdiki bile hiyeroglif ile yapılmıştır: büyük Ptolemaik tapınaklarda dil veya mimari açısından Yunan kültürüne kesinlikle asgari düzeyde bir rıza görülmektedir. Ve elbette, bu tapınakları inşa etmenin (çoğu durumda yenilemenin veya ekleme yapmanın) maliyetinin çok büyük olduğunu yeniden vurgulamak gerekir. Burada temel bir sorunun sorulması gerekiyor ve bu soru, örneğin MÖ 2. yüzyıldaki "Yunan" edebiyatçılarının bakış açısıyla ilgili. ve sonrası. İnsan onların Mısır tapınaklarına bu daimi kaynak harcamasını gözlemlediklerini, aralıksız yürütülen özenli yazıt çalışmalarına tanık olduklarını ve her şeyden önce bu eski bölgelerden dini prestij auralarını yayan hâlâ güçlü rahipliklere karşı duyarlılıklarını hayal ediyor: Daha doğrudan ilgilendiğimiz iki dilli tabakaları bir yana bırakırsak, "Yunanlılar" için karşı konulmaz bir anlama arzusunun olmaması mümkün mü? hiyeroglifler mi? 2 Tapınaklar ve piramitler, tıpkı geçmiş yüzyıllarda İngiltere'deki kilise kulelerinin bakışları İngiltere'deki kırsal bölgelere odaklaması gibi, Mısır silüetine hakimdi ve dayanıklı mimari 1Jonas, The Gnostic Religion, 14. 2R.S. Bagnall, "Egypt, the Ptolemies, and the Greek World," BES 3 (1981):21'de "Yunanlıların Mısır şimdiki zamanına saygısızlığı - Mısır gerçekliğinin Yunan dünyası üzerinde ciddi bir etki yaratmadaki başarısızlığı" ile ilgili. Mısır'dan uzak Yunan dünyasında bile İsis kültleri ve "Mısır Bilgeliği"nin genel prestiji bu sonuca engel oluyor. Peki Mısır'da hangi "Yunanlılardan" bahsediyoruz? Karışık evlilik ve iki dillilik gibi tarihsel eğilimlerden arınmış, saf Yunanlılar mı? Mısır'daki Yunan-Mısır gerçeği, bu oldukça standart Klasisist aşağılamayla bağdaşmıyor.

--- SAYFA 111 ---

ve Mısır'ın gizemli metinleri, araştırmacı Yunan zihnini takıntı haline getirmiş olmalı. 3 Buradaki bariz sosyolojik hipotez, Kleopatra'nın Mısır dili konusundaki ustalığının, alt sınıflar arasında başlayan ve sonunda Lagid yöneticilerin yakın çevresine kadar uzanan dini katılımın son noktasını temsil ettiğidir. Ayrıca, tapınak yazıtlarının Mısır'ın her yerinde az ya da çok standart biçimlerde ortaya çıktığı önceki Hanedanların aksine, Ptolema döneminde çeşitli tapınaklarda çeşitli yazıtların geliştirilmesinde içe doğru bir dönüşün olduğu da unutulmamalıdır. Bu "içe dönme"nin Memphis'teki rahipliğin Ptolema yanlısı duruşuyla birleşimi, orada Kıpti dilinin gelişimi için verimli olanaklar sağlıyor. Gnostik düşünceyle bir takım tematik bağlantılar Kısım III'te tartışılacaktır; Şimdilik bir dizi genel gözlemde bulunacağız. İlk olarak, örneğin Keldani Kehanetlerinde de bulunan sihirli papirüslerin teurjik uygulamaları, Gnosis'in arkaik, hiyerarşik, metne bağlı ve harici olarak aktif yönlerini ortaya koyar. Hans Lewy, Keldani Kahinleri ele alırken, esas olarak Arkaik Gnosis'in teurjik özünü tanımlar: Sistemin temel prensibi... teurjik operasyonu gerçekleştiren varlıkları, Evreni yönetenlerle aynı olarak temsil eder; Büyü uygulamalarında ve Kozmosun organizasyonunda da aynı güçten yararlanılır. Buna inanan Keldaniler, Evrenin güçlerinin tam olarak anlaşılmasını, bu güçlere hükmetmeyi amaçlayan teurji için gerekli bir ön hazırlık olarak görmekten başka bir şey yapamazlardı. Buna göre, onların Kozmos sistemini açıklamaları, çeşitli temaların seçiminde ve bunların ele alınma biçiminde kendini gösteren, son derece pratik bir amaca sahiptir. 4 Gerçek "Platonculuğun yeraltı dünyası", genel olarak Gnostik düşüncenin aksine, Keldani Kehanetlerinde mevcuttur; hem Platoncu filozoflar tarafından yapılan Kehanetlerin daha sonra yoğun biçimde benimsenmesi, hem de onların kozmosa ilişkin daha az karmaşık, daha mekanik görüşleri nedeniyle. Burada belirtilmesi gereken nokta, Keldani görüş ile Arkaik Gnostik arasında ne genel etki ne de kozmolojik ayrıntılar (isimler farklıdır ancak aynı dünya görüşüne karşılık gelir) açısından hiçbir fark olmadığıdır; bu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Teurjik, çabanın gizli olana, gizli bilgiye duyulan tarafsız bir sevgi için değil, mantıklı sonuçlar için yapıldığı ilahi bilgiye yönelik en son, pratik yaklaşımı temsil eder. Gnosis ve Felsefe seçkinlerin meslekleri olarak kendini gösterir. Felsefe, Mısır Gnostik düşüncesinde ilginç ve rahatsız edici bir şekilde Gnosis'e bağlıdır, çünkü bu iki çaba, kimin dümende olduğuna bağlı olarak çoğu zaman tamamen zıt amaçlara sahiptir. Öte yandan, ruh hali ve yöntemde oldukça derinlere giden bir simpatico var ve Mısırlı ve Yunan entelijansiyasının geniş bir sosyal etkileşimine işaret eden, hakkında çok az doğrudan kanıtımız olan, düşüncenin iç içe geçmesine tanık oluyoruz. 3. Bölüm'de Xenocrates'in "bilgi" (epistême) ile duyu-algı (aisthêsis) arasında yaptığı ayırmadan bahsetmiştik; Trimorfik Proténnoia'da da şu ayrımla karşılaşırız: "Ben algıyı (aisthêsis) ve 3Birçok Yunanlı bu Mısır tapınaklarının inşasında yer aldı ve her ne kadar

Yunan tapınaklarına göndermeler var ama şu ana kadar hiçbiri gün yüzüne çıkmadı. 4Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (1956; yeniden basım, Paris: Études Augustiniennes, 1978), 157.

--- SAYFA 112 ---

Bilgi" (NHC XIII,1.36.12) 5 (Kipti COOYN: gnosis). Protennoia düşüncesi algıdaki bir ses (aisthêsis) ve "Tarif Edilemez Sessizliğinde saklı" üçlü bir kelime olarak mevcuttur (37.23 ve 29) 6. Trimorfik Protennoia'yı daha uzun bir şekilde inceleyeceğiz, ancak bu metinde kullanılan karmaşık felsefi sözlüğü dikkate alacağız. Her iki risalede de sıradan ya da Mısırcı sözcüklerin eşanlamlıları olarak kullanılmayan bu terimler dizisinin metinde bir tür gelişigüzel serbest çağrışım olarak görünmediği açıktır; bunların kullanımının orijinal kompozisyonun ayrılmaz bir parçası olduğu varsayılmaktadır. Yunan dilinin Kipti dilinin formülasyonu üzerinde son derece sınırlı bir etkisi olduğundan, Yunan Felsefesinin bazı hassas araç ve prosedürleri, hatta belki İskenderiye'deki kuru havuzu sağladığını, buna rağmen inşa edilen gemi yapımcılarının ve gemilerin Mısırlı/Doğulu olduğunu söyleyebiliriz. Yunanca alıntı sözcüklerin bu dikkatlice sınırlandırılmış kullanımı, daha önce karşılaştığımız iki dilli elit tabakaları akla getirmenin yanı sıra, aynı zamanda bu Yunan-Mısırlıların dillerini ve düşünce süreçlerini de akla getiriyor. Mısırlı-Yunanlılar Gnosis'in Felsefeden çok daha yüksek bir seviyede olduğuna inanılıyordu, çünkü şehvi varoluşun tanrısal değişimlerine soğuk bir ışık tutuyordu, bunu kişinin gerçek manevi doğasını vurgulamak için yapıyordu ve böylece tipik Mısırlıların iyi bir ölümden sonraki yaşam takıntısını benimsiyordu - bunların hepsi Valentinus'un şu meşhur düsturunda ifade ediliyor: "Nereden geldiğimizi, nerede olduğumuzu ve nerede olduğumuzu biliyoruz. gidiyoruz". Kipti-gnostik metinlerde, kelimenin Kipti eşdeğerlerinden (CAYNE veya MME) olduğu kadar gerçek Yunanca alıntı kelimedenden (gnosis) de alınmış olması muhtemeldir. Her iki durumda da kelime basitçe "bilmek" anlamına geliyordu ve kendi içinde Fransızca savoir ve connaître veya Almanca wissen ve kennen kelimelerinin ikili anlamını bünyesinde barındırıyordu; aynı şekilde düzyazı için olduğu kadar gizli için de kullanılmaya uygundu. ve bu anlam, eski Mısır dilindeki Kipti kelimesinin etimolojisine kadar uzanmaktadır.⁷ Yukarıdaki Trimorphic Protennoia incelemesi ışığında, Gnosis'in, esas itibarıyla farklı, hatta belki de asıl Felsefeye yabancı olmasına rağmen, Kant'ın metodolojisinde olduğu gibi, bu bilginin, bilincin duysal verilerinden bu yana, anlaşılabilirliğin önkoşullarını ortaya koymayı, örneğin aeonları ve teogoniyi ortaya koymayı amaçladığı söylenebilir. Varlığın daha düşük bir "yarı-miurjik" düzeyinden alınan irfan, eğer herhangi bir kurtarıcı sonuç doğuracaksa, eninde sonunda bunu aşmalı ve daha yükseğe çıkmalıdır. ⁸ Bu noktada, Gnosis'in Mısır'daki yükselişinden önceki ve onunla eş zamanlı olan düalist Yunan felsefesini incelemeye dönüyoruz. ⁷Bkz. J. Cerný'nin Kipti Etimolojik Sözlüğü (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 168, burada Demotik ve geç Mısır öncülleri verilmektedir. ⁸ Layton'un Gnostik düşünceye ilişkin yorumundaki şaşırtıcı sahte pas.

burada gnosis "tanıdık", Gnostik Kutsal Yazı olarak tercüme edilir (New York: Doubleday, 1987). "Tanıdık" tabi ki terimi kişisel bilgi, özellikle de başka bir kişiyle geçici tanışıklık tarafına yükler. Antik dünyada terimin bu yönünün cinsel çağrışımları elbette tamamen fark edilmişti ve birini "tanımak" bu yorumsal belirsizliği yerleşik hale getirmişti; yine de daha yüzeysel çağrışımlar

--- SAYFA 113 ---

Orta Platoncu düşüncenin ilginç bir özelliği, Yunan felsefesinin "eklektik" bir dönemi, Plotinus'la başlayan daha büyük bir felsefi gelişmeye hazırlık niteliğindeki bir formülasyon dönemi olarak görülmesidir. Bu dönem, M.Ö. 1. yüzyıldan itibaren. MS dördüncü yılına kadar olan dönem genellikle spekülatif bir boşluk olarak görülüyor. 9 Sonuç olarak bu dönem, genel olarak felsefe ve din tarihine marjinal ilgi olarak algılanan bir düşünce dönemi olmuştur. Helenistik yayılcı düşünceyi incelemesinde bu alan elbette kritik öneme sahiptir. John M. Dillon'ın Orta Platoncular adlı eseri, bu filozofların çıktıklarını çevreleyen yarım yamalaklıkları düzeltmeye yönelik kararlı ve büyük ölçüde başarılı bir girişimdir. Kitabın, bu reformist notla başlayıp muazzam bir metin ve yorum dizisi ortaya koymaya devam ederken, tüm alanı geleneksel tarzda küçümseyerek bitmesi biraz ironiktir. Açıklama ilgi çekicidir: O halde bu adamlar hakkında ileri sürdüğüm iddia mütevazı bir iddiadır. Uyumlu eylemleri yavaş yavaş bir mercan kayalığı oluşturan mütevazı deniz canlıları gibi, bu dönemin filozoflarının her biri, belki de tüm zamanların en büyük felsefi binası haline gelecek olan şeyin, Aristotelesçilik ve Stoacılığın çoğunu kendinde toplayan, Geç Antik dünyaya ve Orta Çağ'a egemen olacak ve Rönesans boyunca hayati bir güç olarak günümüze kadar devam edecek olan Platonculuğun oluşumuna bazı ayrıntılarla katkıda bulundular. 10 Bu, özellikle metinsel kanıtların bu kadar yarım yamalak olduğu ancak üretken etkilerinden şüphe edilemeyecek kadar çeşitli düşünürler için gerçekten de yetersiz bir övgüdür. 11 Bu Orta Platoncuların ortaya çıktıkları zamanları ve yerleri not etmek ve onları Layton'un seçtiği genel felsefi "tanıdıklarına" göre renklendirmek değerli bir çalışmadır. Layton, böylesine eleştirel bir filolojik alanda bu orantısız terim üzerinde ısrar ederek, Gnostik düşüncenin felsefi boyutlarına karşı endişe verici bir duyarsızlık sergiliyor. Gnosis aynı zamanda dünya ötesi alemlere ve güçlere ilişkin spesifik bilgiyle, varlığın ontolojik denkleminin tamamıyla ve bireyin buradaki sorumluluğuyla da ilgiliydi. Bu düzeydeki Gnosis, yalnızca Tanrı hakkındaki bilgi olarak yorumlanmamıştır; daha da önemlisi, bireyde deneyimlenen daha büyük bir teogonik sürecin doğrudan deneyimini içerdiği görüldü. 9 Dillon tarafından sıklıkla "Platonculuğun yeraltı dünyası" olarak anılır. A.A. Long'un Helenistik Felsefe (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986) adlı çalışması, hareketi tamamen göz ardı etmesiyle dikkat çekiyor. Adı geçen tek kişi olan Plutarkhos, yalnızca Stoacılık ve Epikurosçuluk hakkındaki eleştirel görüşleri nedeniyle dikkat çekiyor. Benzer şekilde Long'un D.N. Sedley ile daha sonraki işbirliği olan The Hellenistic Philosophers (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), her ne kadar alıntılar onun dualist eğilimlerine dair hiçbir fikir vermese de buraya Numenius'un eklenmesiyle aynı odağı sürdürüyor. Kitabın %92'si Epikurosçuluk ve Stoacılık, %8 veya daha azı ise Şüpheli hareket hakkındadır. Bu dikkate değer önyargının dışında, bu bakış açısına ilişkin bir gerekçenin sunulmaması ilginçtir.

Birçok Klasisist'in genel olarak Orta Platonculuk ve Şüpheliğe karşı hakim tutumu. 10Dillon, The Middle Platonists, 415. 11Bu filozofların çoğu geniş kapsamlı yazarlardı ve elimizde mevcut tek bir eser yok; bunun yerine, çoğu zaman benzersiz nedenlerle sunulan bir dizi gömülü metin nedeniyle ciddi şekilde engelleniyoruz. Her halükarda, özellikle Xenocrates, Plutarch ve Numenius gibi enerjik kavramsalcuların, bir mercan resifinde birlikte çabalayan "mütevazı deniz canlılarına" benzetilmesi gerçekten oldukça şaşırtıcı.

--- SAYFA 114 ---

Duruş Kuşkusuz burada bir karışımla karşı karşıyayız ve bu iç içe geçmiş düşünce dizileri kadar dağınık olan şeyler düzgün ve düzenli değildir. Ancak Dillon'ın Klasik Çalışmalar'daki oldukça tipik "Aristotelesçilik ve Stoacılık" vurgusu, sunduğu büyük resmin hakkını vermiyor. Kaba bir ölçümle, bu filozofların 3/4'ünden fazlasının "düalist ve şüpheli" yörüngede yer alabileceğini, geri kalanının ise "monist/stoacı" eğilimler sergilediğini belirtmek isterim. Bu felsefi renkler Doğu Akdeniz'e oldukça eşit bir şekilde dağılmıştır. "Aristotelesçilik", Stoacı yöntemde olduğu gibi değişen dozlarda mevcuttur ve genellikle alışlagelmiş Stoacı tarzda dünyaca onaylanmaz. Kuşkululuk ve Düalizm, Dillon'ın bu "aşağı" Orta Platoncu topraktan kök salan yüksek Felsefeye ilişkin oldukça Hegelci vizyonunda açıkça pek itibar görmüyor. 12 Bunun dışında, bu çalışmada, tartışılan felsefi farklılıklar ile bunlara yol açan sosyo-politik zemin arasında neredeyse hiçbir bağlantı kurulmamıştır. Atina'nın MÖ 88'de yağmalanması, Doğu Akdeniz'de Roma hegemonyasının yükselişi ve bunun felsefi/mitolojik spekülasyonlar üzerindeki etkileri, İskenderiye'de sürmekte olan akut Yunan-Mısır kaynaşması, bu zaman diliminde Orta Platonculuk'un yalnızca bir örneği olduğu düalist kozmolojilere yaygın dönüş - bu faktörlerin bu kitapta marjinalleştirildiğini söylemek, kişinin kendisini küçümseme suçudur. Bu duruşun üstü kapalı oryantalist niteliğine (Düalizmden ve suyun genel olarak bulandırılmasından Doğu sorumludur) ve ona eşlik eden Stoacı/Aristotelesçilik yanlısı Batı önyargısına (modern ve Batılı olanın en iyisi bu daha saf yörüngeden çıkmıştır) karşıt olarak, şüpheli düşüncenin güçlü geleneğinin, zamanın çeşitli dini ve felsefi dogmalarını "yapısöküme uğratmada" ve daha kapsamlı bir anlayışa olanak sağlamada araçsal olduğunu belirtmek isterim. Başta İskenderiye olmak üzere Doğu Akdeniz'deki Yunan kentlerinde "Hakikat" ve "Bilgi"ye "çoğulcu" yaklaşım. Elbette tüm bunlar şüpheli ve sofistik gelişmelerin -felsefi etkilerinin gerçekten derin olduğunun- şevkli bir şekilde savunulmasını gerektirecektir ve bu burada üstlenilemez. Objektivizm ile subjektivizm veya perspektivizm olarak adlandırılabilir şey arasındaki antipati, Platon'un diyaloglarındaki Sofistlere yönelik gerici takıntısında saklıdır. Bu felsefi tarzdaki düalist düşünce doğrudan Platon'a, özellikle de Timaeus'a kadar uzanır. Gördüğümüz gibi Presokratik düşüncede, özellikle Empedokles ve Parmenides'in spekülasyonlarında da belirgin bir şekilde mevcuttur. Farklı düalist eğilimleri nedeniyle gevşek bir şekilde tanımlanan bu yörünge, o dönemde var olan tüm diğer düalist sistemlerle birlikte incelenmelidir. Kısaca şu filozofları inceleyeceğiz: Mısır'dan (İskenderiye) Thrasyllus (c. 14-37), Roma'da Tiberius'un saray filozofu oldu. Ammonius (yaklaşık MS 40) Mısır'dan Plutarch (yaklaşık MS 85) Apamea'lı (Suriye) Chaeroneia Numenius (yaklaşık MS 150) Smyrna'lı Albinus (yaklaşık MS 153) Atticus (yaklaşık MS 176) Atina'da Argos'lu Harpocraton (yaklaşık MS 180) 12 Ve Dillon'ın şüpheli düşünceyi burada ihmal etmesi, kendisine yapılan övgüler dikkate alındığında daha da açıklanamaz.

onların yöntemlerini eserinin birkaç noktasında uyumlu hale getiriyor; örneğin, "Şüphelilik... Yeni Akademi'de Arcesilaus ve Carneades yönetiminde (modern standartlara göre) pek çok mükemmel felsefe üretmeyi başarmıştı", The Middle Platonists, 105.

--- SAYFA 115 ---

Mısırlı (İskenderiye) Ammonius Saccas (yaklaşık MS 210). Bu filozofların tümü Gnostik düşüncenin yükselişiyle çağdaştır ve önemli bir geç dönem figürü olduğunu varsaymamız gereken Ammonius Saccas dışında hepsi spekülasyonlarında belirgin ikici eğilimler sergilerler. Bu konu sırası gelince gündeme gelecektir. Platoncu düşüncenin Gnostisizm üzerindeki etkisi konusunu ciddi olarak gündeme getiren ve genel bir etki varsayımının ötesine geçen bu birkaç tartışma, 2. yüzyıldaki Numenius figürü üzerinde yoğunlaşmaktadır. C. MS. Orta Platonculuğun yükselişini bu çağa uygun bir şekilde konumlandırmak gerekiyor, zira Akademi daha başlangıcında şehrin MÖ 88'de Mithradates tarafından yağmalanmasının ardından Atina'dan kaçmak zorunda kalmıştı. Bölüm 4'te ayrıntıları verilen İskenderiye'nin yükselişiyle birlikte, MÖ 76'dan itibaren İskenderiye'ye doğru genel bir kaymanın başladığını görmek pek de şaşırtıcı değil. bazıları tarafından fiziksel kurumun çöktüğü ve MS dördüncü yüzyıla kadar yeniden canlanmadığı ileri sürülse de.¹³ Bu dönemde Mısır'daki felsefi faaliyetlere ilişkin sahip olduğumuz kanıtlar göz önüne alındığında bu görüş kesinlikle hatalıdır: burada felsefi Eklektizmin yükselişi ve İskenderiye'de Aenesidemus tarafından Pyrrhoncu Şüpheciliğin yeniden canlandırılması meydana geldi (c. 50-40); Düalist eğilimlere sahip bir filozof olan İskenderiyeli Thrasyllus, Roma'da Tiberius'un saray filozofu oldu (MS 14-37 civarı) ve Mısır'daki Naucratisli Theomnestus, MÖ 44 civarında Antiochus okulunun başı oldu. Atina'da. Bütün bunlar Mısır'da güçlü bir felsefi varlığa işaret ediyor. Filistin'in Ascalon kentinden Antiochus, yaşamının ilk yıllarında şüpheci bir filozoftu ve daha sonra Roma'da Stoacı oldu; öğrencileri Ariston ve Dion da İskenderiye'de faaliyet gösteriyordu. Bu dönemin sonunda Mısır kültürüyle Ptolemaios sentezi en yüksek seviyededir ve Yunan devleti Roma egemenliğine düşmek üzeredir. Stoacılığın Roma hassasiyetleri açısından çok daha kabul edilebilir bir felsefe olması kesinlikle kritik bir faktördür; Dillon'ın ifadesiyle Stoacılığın Roma aristokrasisi tarafından kabul edilebilir olabilmesi için ulus devlete sadakate ve kamu hizmeti görevine yer bulması gerekiyordu. 14 Mısırlı Stoacı rahip Chaeremon'un bir sonraki yüzyılda Nero'nun öğretmeni olması için Roma'ya davet edilmesi işte bu genel nedenlerden dolayıdır. 15 Bunun aksine, "İskenderiye'nin açık sözlü ve saygısız halkı" 16, Caracalla'nın 215 yılında İskenderiyelileri acımasızca katletmesi bir gösterge olarak kabul edilirse, Septimius Severus'un 199-200'de şehre bir Konsil vermesinin çok ötesinde, ikinci yüzyıla kadar devam eden Roma'ya karşı düşmanlıklarıyla tanınmıştı. Gnostik ve Orta Çağ arasındaki etkileşim, zamanın belirgin anarşik yapısına aykırıdır. 13 Bkz. Dillon'ın bu görüşle ilgili kaynakları, *The Middle Platonists*, 60. Onun kendi görüşü şu: "Platoncu felsefenin merkezi artık İskenderiye'ye kayıyor gibi görünüyor" (61). 14 *The Middle Platonists*, 78. 15 Bu nedenle Mısır'daki, özellikle de güneydeki bazı rahip arkadaşları tarafından teokratik bir kibirli olarak görülmüş olmalı. 16 Lewis, *Roma Yönetimi Altında Mısır'da Yaşam*, 197.

--- SAYFA 116 ---

Mısır'da Platonik düşüncenin oturtulması gerekiyor. 17 Bu bir isyan, pogrom ve kanlı misilleme dönemi; en ciddi isyan MS 172 yılında Boukolia bataklıklarında Mısırlı bir rahip tarafından yönetildi. Mısır'da Gnostik ve Orta Platoncu düşünce bu koşullar altında gerçekleştiğine göre, ekonomik, entelektüel ve kültürel özgürlük eksikliği deneyiminin onların spekülasyonlarını etkilemesini bekleyebiliriz ve buna Gnostik düşüncenin ve Orta Platonculuğun aktif olduğu Doğu Akdeniz'deki tüm Yunan şehirleri de dahildir. 18 Bu hiç şüphesiz "Helenistik dinler" olgusunun temel sosyo-politik dayanaklarından birini oluşturmaktadır. 19 Plutarkhos'un öğretmeni Mısırlı filozof Ammonius (Floruit. MS 40) ilgi çekici bir figürdür. Onun düşüncesinde, Xenocrates'le benzerlikler taşıyan, kozmosa dair gelişmiş bir düalist bakış açısı görüyoruz. Bu görüşe göre, ay altı âlemi, Hades'in hükümdarı olarak Yüce İlahiyat'tan farklı bir varlık tarafından yönetilmektedir, dolayısıyla Pers Ahriman'ıyla benzerlikler göstermektedir. 20 Ammonius, birinci yüzyılda Mısır'da gelişmiş bir felsefi düalizmin varlığını göstermede anahtardır ve muhtemelen Mısır düşüncesini eserine dahil etmiştir. 21 Ammonius hakkında başka türlü pek bir şey bilinmiyor, ancak Plutarch'ın önemli figürünün öğretilerini incelerken, Plutarkhos'un Mısır sempatisinin pek çok unsurunun öğretmeninden geldiğini varsayabiliriz. Gelişimi MS 85 civarında olan Plutarch, hem belirgin düalist düşüncesi hem de Gnostiklerle çağdaş olması ve ayrıca bize ulaşan kapsamlı yazıları nedeniyle son derece önemli bir şahsiyettir. Plutarch'a göre Monad veya Bir, Belirsiz İkili'nin üzerindedir, "tümünün altında yatan unsurdur." MS İkinci Yüzyıldan Konstantin'in Dönüşümüne Akdeniz Dünyasında (Harmondsworth, İngiltere: Penguin Books, 1986), 49, benzer bir noktaya değiniyor: "Çarpıcı bir sahnede, Yahudi Philo (yaklaşık MS 40), muhtemelen Romalı İskenderiye'deki bir tiyatro izleyicisinin, bir Yunan oyunundaki 'özgürlük'ten söz eden bir dizeye nasıl coşkuyla tezahürat yaptığını anlatıyor. İskenderiyeliler belki de istisnai bir şekilde özgürlüklerini kaybettiklerinin bilincindeydiler, ancak sahne genelleştirilmelidir. Yunan şehirleri büyük, özgür bir geçmişin farkındaydı ve göreceli olarak onların sivil ve siyasi özgürlüklerinin kaybı hissine izin vermeliyiz. Bu dönemin kültürünün temelini bu oluşturuyor ve çağdaşlarımız bunu vurgulamasa bile biz bunu haklı olarak teşhis edebiliriz." 19Luther H. Martin'in diğer açılardan faydalı eseri Helenistik Dinler'de ihmal edilmiş olması nedeniyle daha da dikkat çekici bir bakış açısı. Martin şuna dikkat çekerken kesinlikle haklı: "Antik çağın sonlarına gelindiğinde, Helenistik yayılmanın merkezkaç kuvveti, eksiklik odağını bizzat kozmosun dış sınırlarına kadar genişletti. Bu kozmik yeniden değerlendirmenin zorunlu sonucu, sınırlı kozmosun bütünlüğünün, ağırlıklı olarak dışil nitelikleriyle birlikte, yetersiz olduğunun düşünülmesiydi" (161). Bu değerlendirmede eksik olan şey, bir takdirdir.

Özellikle Mısır'da bulunan temel umutsuzluk ruh halinin. 20Dillon, The Middle Platonists, 191. 21Bu dönemde Mısır'daki karmaşık Yunan-Mısırlı sınıfı hakkında bildiklerimize göre, Ammonius'un Amon'un Yunanca versiyonu olması mümkündür.

--- SAYFA 117 ---

biçimsizlik ve düzensizlik".²² Bir, sınırlayarak, şekillendirerek ve onu yüksek iradeye açık hale getirerek çalışır. Plutarch'ın bu aktiviteyi Mısır mitolojik figürlerini kullanarak tanımlaması son derece anlamlıdır. Bir, iki yönü Osiris'in ruhu ve bedeni olarak görülen Logos aracılığıyla dünyayla ilişki kurar. Ruh yok edilemezken, beden Yeraltı Dünyasının hükümdarı (Seth-Typhon) tarafından parçalanıp kadın tanrı tarafından yeniden bir araya getirilir. İsis ve Osiris Üzerine'den alınan aşağıdaki pasajın anlamını karşılaştırmak: Çünkü [gerçekte] var olan, anlaşılır ve iyi olan, yıkıma ve değişime galip gelir; ancak algılanabilir ve ondan yola çıkan bedensel imgeler (eikones) ve onun üstlendiği logolar, formlar ve benzerlikler, sonsuza kadar dayanamayacakları için balmumuna basılmış figürler gibidirler ve buraya yukarıdaki bölgelerden sürülen düzensizlik ve karışıklık unsuru tarafından ele geçirilirler. İsis'in algılanabilir dünya olarak ortaya çıkardığı Horus'a karşı (De Iside 373A) 23 Gnostik Trimorfik Protennoia'dan bir pasajla: Kaos ve Yeraltı Dünyasına hükmeden Cehaletin Başyaratıcısı benim (Protennoia) Formumda bir kişi yarattı ama bunun onun için bir fesih cümlesi olacağını bilmiyordu ve içindeki Gücü de anlamadı. Ama şimdi Kaos'a indim ve orada olanların yanındaydım, onların arasında saklanıyorum, onlara Güç veriyorum, onlara Form veriyorum... (40.23-34) 24 İsis ve dişi Protennoia aynı işlevi paylaşıyor, bu neredeyse Immanuel Kant'ın numenonunun a priori kategoriler aracılığıyla yüzeye çıkmasına izin veren bir işlev olarak tanımlanabilir. Bu dişi dinamik, kendisi kelimelerin ötesinde olan bir İlkel Kaynağın uygulayıcısı olarak görülüyor, ancak kendisi de Kaos, Düzensizlik, Cehalet ve Kötü Güçlere karşı mücadelede logoi dinamizmini kullanıyor. Platon'dan geç bir pasajda²⁵ asi düzensizlik, görünür dünyaya karşı isyan halinde olan aktif bir güç, bir "Kötü Ruh" olarak tanımlanır.²⁶ Plutarch, şüphesiz Ammonius'tan aktarılan Mısır düşüncesine başvurmanın yanı sıra, aynı zamanda Pers unsurlarını da düşüncesine dahil ediyor veya Zerdüş 22Dillon, The Middle Platonists, 199'u dikkate alarak en azından bu tür paralellikler gösterme niyetinde. 23Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 204-205 24NHS'den Kipti transkripsiyon, cilt XXVIII, 412. 25 Kanunların Onuncu Kitabı (896Dff), burada "karşıt kapasiteye sahip" bir düşman, iyiliksever "Dünya Ruhu"na karşı yer alır. 26Dillon, Orta Platoncular, 202.

--- SAYFA 118 ---

Teolojinin “en bilge adamların çoğunluğunun görüşü” olduğu ortaya çıktı. Aynı pasajda, aslında Farsça'ya benzeyen katı bir düalizmin tasviri bulunur: Yaşam ve evren, tam tersine... iki karşıt ilkedden (archai) ve iki karşıt güçten (dynameis) oluşur; bunlardan biri düz bir yolda ve sağa giderken, diğeri tersine döner ve geriye doğru eğilir. Çünkü hiçbir şey sebepsiz var olmuyorsa ve eğer iyilik, kötülüğün nedenini sağlayamıyorsa, o zaman Doğa, iyiliğin yanı sıra kötülüğün de yaratılışını ve kökenini kendi içinde barındırmalıdır. (De Is. 369C) 27 Plutarch, radikal ve hafifletilmiş bir düalizmin ortasında bir konumdur. Maniheizm'de olduğu gibi önceden var olan, iyiyle eşit güce sahip, daha sonra iyi alemine saldıran bir Kötü alemin varlığını öne sürmez; daha ziyade, Maleficent Soul'un, gerçek olan yapılmadan önce bir proto-kozmos yarattığını, bir "hayalet ve fantazma" dünyası yarattığını öne sürüyor; bu, daha yüksek Protennoia'nın bir formunu modellemeye çalışan Cehaletin Başpisti'nin Trimorfik Protennoia'sındaki yukarıdaki tasviri paylaşıyor. Paylaşılan resim, bu ilk proto-kozmosun net bir şekilde tasvir edilmesiyle daha da güçlendirilirken, yine de daha yüksek dişil prensiple bağlantılıdır. Plutarch'a göre bunu sağlayan İsis'teki düzen arzusudur ve Trimorfik Protennoia'da alt güçlerin geçici bir zafer kazandığı "masum sophia", "ben (Protennoia) onların sonlarını çözsün diye inen kişidir" (40.15-17) 28. Plutarch'ın İsis tasviri kendi zamanının İsis tapınmasının tam kalbine dayanır: Dolayısıyla İsis doğadaki dişil prensip ve tüm üremeyi kabul eden şey, ve bu yüzden ona Platon tarafından Hemşire ve Her Şeyi Alan denir... İçinde, İyilik ile aynı olan, her şeyin ilk ve en egemen ilkesine karşı bir sevgi vardır ve bunu arzular ve onun peşinden gider. Kötülüğün payına düşenlerden uzak durur ve reddeder; o aslında her ikisi için de bir faaliyet alanı ve konudur, ancak her zaman kendi kendine daha iyiye meyleder, kendini yeniden üretime ve kendine akışlar ve benzerlikler ekmeye sunar. Bunlarla sevinir ve onlara hamile kaldığında ve üremeye dolup taşıduğında sevinir. Zira Maddedeki üreme, Varlığın bir sureti ve Olan'ın bir taklididir. (De Iside 372E) 29 27Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 190-191. 28NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 412. 29Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 202-4. Ayrıca bkz. Marvin W. Meyer, The Ancient Mysteries (San Francisco: Harper & Row, 1987: “İsis, aslında Doğanın dişil prensibidir ve her nesil biçimini kabul eder; buna uygun olarak Platon tarafından nazik hemşire ve her şeyi kabul eden olarak adlandırılır ve çoğu insan tarafından sayısız isimle anılır, çünkü Aklın gücü nedeniyle kendini şu veya bu şeye çevirir... [S]ilk için doğuştan gelen bir sevgiye sahiptir. ve her şeyin en baskın olanı, iyilikle özdeşleştir ve o bunu arzular ve peşinde koşar; ancak kötülükten gelen kısımdan kaçınmaya ve reddetmeye çalışır, çünkü onlara hem yer hem de büyüme aracı olarak hizmet eder”(170-71).

--- SAYFA 119 ---

Buradaki resim birçok Gnostik sistemle, özellikle de kadınsı üreme imgeleriyle dolu olan Trimorphic Protennoia ile uyumludur. Özünde, kendi doğurganlığı sayesinde daha yüksek tanrılığa özlem duyan Gnostik Sophia ile karşı karşıyayız. Gnostik modelde, irrasyonel Dünya Ruhu, bedensel formda, özünde Gnostik bir tasvir olan "uykuya" ve "unutkanlığa" sürüklenir. Dillon, bu varlığın "Sürekli bir kozmik gerilimi sürdürerek tamamen Akılcı Ruh ile iç içe geçmiş olduğunu" belirtirken oldukça haklıdır. 30 Plutarch, Sophia'nın, Plutarch için duyusal evren olan Horus'un ötesindeki alt alemlere doğru yayılmasını tanımlayan Valentinianus sisteminin bir diğer önemli özelliğini ayrıntılarıyla anlatır. Plutarch, kaotik veya irrasyonel Ruh'un, demiurjik yaratılıştan önceki varlığını kabul ederek önceki kavramları burada düzeltmeye çalıştı. 31 Valentinianusçulara göre bu tam olarak Sophia'nın "biçimsiz kürtajına" atıfta bulunur; bu, Horus sınırının kurulmasının ardından Platoncu Formların eşdeğerine ve dolayısıyla alt alemin yaratılışına demiurge tarafından hipostazlaştırılmalıdır. Bu "kürtajın" "ex nihilo"dan kaynaklandığı düşünülemez; daha ziyade tüm teogoni, cinsel enerji ve gerilimden oluşan bir "pleroma"dır - Sophia'nın Baba'yı "tanıma" arzusu, 12. Bölüm'de göreceğimiz gibi, bu çift anlam göz önünde bulundurularak görülmelidir. Onun "derinliklerini" bilmeye yönelik telafi edici arzusu da bu ışıktaki alınabilir ve bu derinliklerin yüzeye çıkması, Sophia'yı daha sonraki teogonik gelişmelerin bir uzantısı veya kolaylaştırıcısı olarak kullanır; tam da Plutarch'taki İsis figürünün ve Tanrı'nın Protennoia'sındaki rolü. Trimorphic Protennoia Plutarch'ın düşüncesinin bir diğer önemli özelliği, Valentinianus sisteminin kalbinde yer alan ve çeşitli Gnostik metinlerde bulunan bir kavram olan insanlığın üç sınıfa bölünmesidir. 32 Plutarch'ın demonolojisi, Hekate'nin egemen olduğu ay altı bir bölge olan Keldanilerinkine benzer bir dünyayı yansıtır ve Dillon, "hem Tanrı'nın zamiri hem de aşkınlığı korunmalı ve evren hiçbir keskin bölünmeye veya ani geçişe tahammül edemez" diyerek olayların merkezine yakındır. 33. Gnostik düşünce, İlk Kaynak'ın, sarsılmaz bir Mükemmellik olarak bile, tarif edilemez mükemmellikleriyle dolu, onun derinliklerini bilmek, farklılaşmayı, sonsuz yayılmayı, bir hipostaz akışını, maddenin zirvesine doğrudan inmeyi başlatmak hâlâ "arzulanıyor". Bu her halükarda Orta Platonculuk'ta ve Keldani sistemde örtülüdür ve göreceğimiz gibi Numenius'ta da açıktır. Bu pnömatik-hilik düzensiz kutupluluğun önceden var olan yönü, eski Mısır'ın Nun kavramında veya daha doğrusu, yaratılışın kendisini kuşatan sulu "dişil" kaotik alem olan Naunet'te bulunabilir. Ve böylece Atum'un orijinal onanistik yaratılış eyleminin Trimorfik Protennoia'da tam olarak yansıtıldığını görüyoruz, 30Dillon, The Middle Platonists, 206. 31Aynı yerde, 207. 32Aynı yerde., 214: "Burada üç sınıf insan var gibi görünüyor; biri ruhlarında hiçbir yüksek unsura sahip değil, diğeri itaat ettikleri daha yüksek bir unsura sahip ve üçüncüsü de daha yüksek bir unsura sahip. mücadele ediyorlar ama sonunda bu sayede bastırılıyorlar." Bu üçüncü grup aslında diğer iki kutbun arasında yer almalıdır.

Valentinianus bunların sırasıyla hylik, psişik ve pnömatik olarak adlandırıldığını düşündü. 33Ayg., 217.

--- SAYFA 120 ---

Ben androjenim. Ben [Anneyim], yalnızca kendimle [birlikte yaşadığım] ve yalnızca kendimle [çiftleştiğim] için Babayım (45.2). 34 Atum yoktan yaratmaz, Rahibe'den yaratır. Plutarch'ın İsis'i, kozmosun kendisi yaratılmadan önce uçurumu kucaklıyor ve bu da burada bir Piramit Metninde ifade edildiği gibi antik Heliopolitan teolojisinden geliyor: Gökyüzü var olmadan önce, dünya var olmadan önce, sağlamaştırılacak olan var olmadan önce, kargaşa var olmadan önce Uçurum'da doğdum (PT Utt. 486, §1040). 35 Konuşmacı görünüşte eril Atum olsa da, bu sistemin en önemli özelliği ilk yaratıcı gücün çift cinsiyetliliğine ve sonraki her yaratıcı eylemde eril ve dişil enerjilerin dengelenmesine yapılan vurgudur. Memfit Teolojisi, üretken Atum'un üzerinde Ptah'ın yaratıcı logolarını oluşturarak yukarıdakileri yeniden bağlamsallaştırdı. Atum, Memphite görüşüne göre belirgin biçimde tanrısal özellikler üstlenir. 36 Son olarak Plutarch'ın soteriolojisi, ruhun aşağı dünyanın şeytani güçleriyle mücadelesini tasvir eder ve ruhun yükselmeye çalıştığı anı anlatırken Gnostik ruh halinin en güçlü yankısını burada alırız: Biz dünyevi işlere dalmışken ve ulaşımımız için uygun araçlar olarak bedenleri değiştirirken, o, gücümüzü denemek, sabırla gelgiti durdurmak ve cennete kendi başımıza girmek için bizi yalnız bırakır; ama eğer bir ruh bin neslin sınavlarından geçmişse ve şimdi, yolu neredeyse tamamlandığında, yükselmek için cesurca çaballıyor ve büyük bir çaba harcıyorsa, Tanrı, onun uygun Dehasının ona yardım etmesine izin verir ve hatta yardım etmeye istekli olan herkese izin verir. Bu şekilde izin verilen Daemon hemen işe koyulur; ve onun yaklaşmasıyla, eğer ruh itaat eder ve onun talimatlarına kulak verirse kurtulur; değilse Daemon onu terk eder ve perişan bir durumda yatar. (De genio Socratis, 24 37) Umutsuzca yükseklere dönmeye çalışan sophia figürünün bu vizyonu, Trimorphic Protennoia'da olduğu gibi sayısız Gnostik temsilin merkezinde yer alır: Işığın Epinoia'sı (bunu) anladığında, diğer Yaratılışa aşağılanarak yalvardı. O, ["Bana başka bir varlık ver ki], verilen Güce ulaşayım, yoksa [kötü] bir Düzendeki var olmayayım" dedi. [Ve] NHS'den [birleştirilmiş] 34Koptik transkripsiyonun tamamı, cilt. XXVIII, 422. 35Faulkner, The Ancient Egypt Pyramid Texts, 173. 36 "Ptah'ın kozmik zekayla özdeşleştirilmesi aynı zamanda Atum'un tanrısal niteliklerini ve işlevlerini de açığa çıkarıyor." Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrini, 12. 37 Çev. William W. Goodwin, Plutarch'ın Ahlakı, cilt. 2 (Boston: Little, Brown and Co., 1874), 414.

--- SAYFA 121 ---

House of Glory onun sözüne katıldı. Ona bir lütuf getirdiler ve yüce Tarikat onu (alt Tarikatı) ondan kovdu. (39.32-40.4) 38 Aynı zamanda Pistis Sofya'daki Sophia'nın tekrarlanan "ağlamalarında" ve Üçlü Risale dahil tüm Valentinianus düşüncesinde güçlü bir şekilde mevcuttur: Ve bu kişi (Logos), kendisini olduğu gibi doğurur ve kendisini gören ve ona yalvaran kardeşi (Logos) aracılığıyla, kendisine gelenle (Sophia) birlikte yenilenir. meseleyle ilgili, yani ona yükselmek isteyen kişi (Sophia). (NHC I,5 75.4-9) 39 Sonuç olarak, İskenderiye'deki başlıca Gnostik öğretmenlerin ortaya çıkmasından hemen önce, Plutarch'ın sisteminin, genel olarak Gnostik düşünceyle ilişkilendirilen tüm "senkretizm" ve "elitizm"i sergileyen, genişlik ve ayrıntı bakımından felsefi olarak bitişik görülebildiği vurgulanmalıdır. Plutarch'ın Mısırlı akıl hocası Amonius'a borçlu olduğundan şüphe edilemez ve burada incelenen kavramların çoğunun MS 1. yüzyılda İskenderiye'de yaygın olması gerektiğini söylemek güvenlidir. Şimdi, floruit'i MS 150 civarında olan Numenius'u tanıtmak için uygun bir dönemeçtir. Numenius, Keldani Kehanetleri'nin sözde yazarlarının yanı sıra Mısır'daki çok sayıda Gnostik öğretmenin tam bir çağdaşıydı. Numenius hakkında sahip olduğumuz eksik külliyat göz önüne alındığında bunu kesin olarak kanıtlayamasak da, Numenius düşüncesinin Platonik diyalogdan ziyade Hermetik diyalogun retorik biçimini alması yine de çarpıcı bir gerçektir. 40 Numenius aynı zamanda Yahudi, Brahman, Mecusi ve Mısır düşüncelerinden yararlanarak mükemmel bir çoğulcu olduğunu da gösteriyor. Numenius yukarıda bahsedilen Stoacı-Şüpheci ayrımı, Antiochus'a Stoacı tarafa geçtiği için sert bir saldırı başlatarak ve aynı zamanda hizmetkarları tarafından ev hırsızlığı yapıldığına dair açık deliller karşısında dogmatik bir şekilde epochê (inancın askıya alınması) yaptığı görülen Şüpheci Lacydes'e komik alaylar yağdırarak gösterir.⁴¹ Numenius dikkate değerdir, çünkü bağımsız felsefi yörüngesini Stoacılıktan ve Şüphecilik. Numenius'un ikiciliği Plutarch'ınki kadar keskindir ve Platon'dan biri hayırsever, diğeri kötü niyetli iki Dünya Ruhunun varlığından alıntı yapar: "Kötülüğün doğası her yerde bir kusur gibi İlâhi Takdir'e karışır". 42 Şu ana kadar incelenen diğer sistemlerde olduğu gibi burada da üçlü bir kozmoloji mevcuttur: Birincisi "Baba", ikincisi "Yaratıcı" ve üçüncüsü "Yaratık". İlki "kendini meşgul ediyor" 38Koptik transkripsiyon, NHS, cilt XXVIII, 410, 412. 39Koptik transkripsiyon, NHS, cilt. XXII, 230. 40Dillon, The Middle Platonists, 363. 41Bkz. The Neoplatonic Writings of Numenius, çev. Kenneth Guthrie (1917; yeniden basım, Lawrence, Kansas: Selene) Books, 1987), § VII.3, "Lakydes'in Komik Deneyimi." Bu, Şüpheci düşünceye yönelik bir dizi benzer yanlış anlaşılmış eleştirinin ilginç bir öncüsüdür; bunların tümü, bir Şüphecinin epochê'yi eulogon veya sağduyu düzeyine çıkarmaya tenezzül etmeyeceği gerçeğini anlayamamaktadır. 42Aynı yerde, 16.

--- SAYFA 122 ---

bununla birlikte (yaratılış) sadece uzaktan".⁴³ Yaratılış, Atum ve Nun'u hatırlatan bir tasvirde doğum ve ruhların ilahi suların üzerinde uçtuğu "ıslaklık" olarak tasvir edilmiştir. Üçüncüsü, ikincinin daha alt bir yönüdür ve Plutarch'ın ruhuna ve Osiris'in bedenine benzemektedir, ancak Plutarch'ın görüşünde kötü Dünya Ruhu, İsis'in salt bir "aşağı tarafının" tanımlanmasından daha bağımsız bir statüye sahiptir. Tanrı, yalnızca daha yüksek iyilik için bir kanal olarak iyi olduğu için kesinlikle tarafsız terimlerle tasvir edilmiştir.⁴⁴ Birinci Tanrı, İkinci için ve İkinci, Üçüncü için "arzu" ile hareket eder; İkinci, Plutarch'ta olduğu gibi, bir bakıma, olumlu, kötü bir güç olarak görülen akışkan Maddenin sulu Uçurumu'na dalar. Bununla birlikte, Dünya Ruhu'nun bu sürece karşı tam bir isyan içinde olduğu görülmez, ancak Dillon'ın zarif bir şekilde ifade ettiği gibi, "belirli bir indirgenemez inatçılıkla da olsa" boyun eğer.⁴⁶ Her halükarda, ruhun inişi, daha yüksek bir varlığın bedensel formun hylik birikimine trajik bir teşvikini temsil eder. Numenius, ruhu batının şeytanlarıyla mücadele ederken tasvir eder. Mısırlıların Batı'sı, zararlı iblislerin meskenidir".⁴⁷ Numenius ile Keldani Kahinler arasındaki benzerlikleri incelemenin yeri burası değildir, ancak birlikte ele alındığında, bunlar genel olarak takdir edildiğinden çok daha yaygın olan Gnostik düşünceye yönelik ortak bir düalist arka plan önerirler. Bir önemli örtüşme, bedene ilişkin paylaşılan olumsuz görüştür. Keldaniler için beden "tüm kötülüklerin köküdür"⁴⁸; Numenius, İnsanoğlunda karşıt ruhlar arasında hiçbir uzlaşmaya izin vermeyen sürekli bir mücadele vardır: Ruh, tıpkı bir hapisanede olduğu gibi vücutta bulunur, aynı zamanda savaşılan gruplar arasındaki bir savaş alanıdır (rasyonel iyilik ve irrasyonel Kötülük). Numenius'un çağdaşı olan İzmirli Albinus'u (c. 153), Orta Platoncu kaynakların kargaşası arasında izole etmek zordur ve belki de en iyisi, Dillon'ın belirttiği gibi, "aslında onun hakkında daha fazla bilgi veriyoruz." Genel olarak Orta Platoncu doktrin" ⁴⁹ Buna açıkça Stoacı doktrinden etkilendiğini ve dolayısıyla burada incelenen diğer filozoflarla aynı derecede belirgin düalist eğilimler göstermediğini eklemek isterim. Chaeremon'un Mısır rahipliğini idealleştirmesinde başardığını, Albinus'un Felsefi Yaşamı yüceltmeye çalıştığını söylemeliyim. Albinus'a atfedilen bir çalışma, ⁴³Aynı yerde, 30. ⁴⁴Gnostik'in çok yanlış anlaşılan bir yönü. Gnostik evrenin, yaratıcıyı kötü olarak tasvir etmesi gerektiği varsayılır. Aslında, yumuşatılmış bir düalist sistem, içsel bir teogonik tutarlılık nedeniyle, yaratıcıyı cahil, talihsiz bir araç olarak ya da sadece sınırlı kaynaklarla yapabileceğinin en iyisini yapan biri olarak varsaymalıdır. ⁴⁷Guthrie, Neoplatonic Writings, 50. ⁴⁸Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgyy, 277. ⁴⁹Dillon, The Middle Platonists, 272.

--- SAYFA 123 ---

Didaskalikos (Platon Öğretileri Rehberi), Felsefenin "bilgelik peşinde koşmak veya ruhun bedenden serbest bırakılması ve yeniden yönlendirilmesi"⁵⁰ olduğu tanımıyla başlar ve bu, anlaşılır dünyaya dayanır. Başka bir yerde duyu algısından bağımsız bir bilgi türü ayrımı geliştirildi. Gnostik düşünceyle ortak olan bir diğer Orta Platoncu gelişme, eşsiz ve hareketsiz Bir'deki teogoni ihtiyacına odaklanmasıdır. Albinus'un düşüncesinde bu çelişkili tasviri görüyoruz: Zihin Ruh'tan daha iyi olduğundan ve Zihin her şeyi aynı anda ve ebediyen anlama faaliyetinde olduğundan, potansiyel olarak akıldan daha iyi olduğundan ve bunun nedeni bundan daha asil olduğundan ve bunlardan üstün ne varsa, bu, tüm cennetin (yani kozmosun) zihninin ebedi faaliyetinin nedeni olan İlkel Tanrı olacaktır. Kendisi hareketsiz olan birincisi, tıpkı güneşin, birisi ona baktığında görmeye doğru yönelmesi gibi, etkinliğini ikinciye doğru yönlendirir ve bir arzu nesnesi olarak kendisi hareketsiz kalırken arzuyu harekete geçirir; hatta bu Zihin tüm cennetin zihnini harekete geçirecektir. ⁵¹ Bu, Albinus'un çağdaşı olan ve Hippolytus'a göre aynı konuyu hedef alan İskenderiyeli Gnostik Basileides ile yararlı bir şekilde karşılaştırılabilir: Bu nedenle hiçbir şey, hiçbir madde, hiçbir madde, hiçbir maddesel olmayan, basit hiçbir şey, bileşik hiçbir şey, bileşik olmayan hiçbir şey, algılamayan (öznel olmayan), hiçbir insan, hiçbir melek, hiçbir tanrı, adlandırılabilir veya duyu algısıyla kavranabilecek hiçbir şey, zihinsel şeylerden hiçbir şey yoktu ve dolayısıyla hiçbir şey yoktu. (aynı zamanda bunların hiçbirisi) daha da incelikli bir şekilde basitçe tanımlanabilecek olan, var olmayan tanrı... zekasız, algısız, iradesiz, kararlılığı olmayan, dürtüsü olmayan, arzusu olmayan bir dünya yaratmak istiyordu. Kelime eksikliği, dilek, zeka ve algı hariç tutulduğu için 'diledi' diyorum. 'Dünya' derken (yani) daha sonra kendi kendine bölünen düz, bölünebilir dünyayı değil, bir dünya tohumunu kastediyorum. ⁵² Birkaç yüzyıl sonra Plotinus'un yaptığı gibi, düşüncesinin şu açıklamasında da kanıtlanmıştır: Nous, Kaynağını hiçbir şekilde etkilemeden Bir'den (ve Ruh da Nous'tan) çıkmıştır. Bir'in hiçbir faaliyeti yoktur, hele herhangi bir irade, planlama veya seçim yoktur... Yalnızca Kaynağı değişmeden ve azalmadan bırakan bir teslimiyet vardır. Ancak bu teslimiyet, olmadığı veya başka türlü gerçekleştiği düşünülmemeyeceği anlamında gerekli olsa da, aynı zamanda tamamen kendiliğindendir: Plotinus'un Bir hakkındaki düşüncesinde, içsel veya dışsal herhangi bir bağlayıcılığa veya kısıtlamaya yer yoktur. ⁵³ ⁵⁰Jeremiah Reedy, çev., The Platonic Doctrines of Albinus (Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1991), 21. ⁵¹Dillon, The Middle Platonists, 282. ⁵²Hippolytus, Refutatio VII 21.1. Foerster, Gnosis: Gnostik metinlerden bir seçki, cilt 1, 64. ⁵³A.H. Armstrong, Plotinus: A Volume of Selections (Londra: Unwin & Allen, 1953), 33.

--- SAYFA 124 ---

Bir dizi önemli noktaya değinmek için bu kapsamlı alıntılardan yararlandım. Öncelikle, Gnostik ve Platonik ilgiler her üç pasajda da örtüşüyor. İkincisi ve bir o kadar önemlisi, kullanılan ifadeler oldukça benzer; aslında felsefi ve mitolojik söylemler arasında büyük bir kavramsal uçurum yoktur. Basileides'in bu pasajı aslında canlılığı ve netliği açısından dikkat çekicidir ve onun "dünya tohumu" kavramı Platoncu Formlar alanına doğrudan benzemektedir. Ammonius Saccas'ı incelerken tekrar döneceğimiz son nokta, şiddetli bir Gnostik karşıtı olan Plotinus ile Basileides arasında bu konuda büyük bir farkın bulunmamasıdır. 54 Bu küçük, anlaşılması güç bir nokta da değildir, aslında tüm yayılmacı doktrinlerin tam kalbinde yer alır: Sakin bir hareketsizlikte ikamet eden Kusursuz Bir, nasıl ve neden, sonunda daha küçük, uzak veya aşağı bir alem üretecek bir yayılma sürecini başlatır? 55 Albinus'un Dünya Ruhu, uyanmayı ve düzenlenmeyi gerektiren bir varlıktır 56; bu da Basileidean teogonisinde kritik bir eylemdir: "O zaman İncil'in Yediler Küresi'ne gelmesi gerekiyordu, böylece Hebdomad'ın Hükümdarı da öğretilibilsin ve İncil ona getirilebilsin." 57 Bir irfan meta-dili aynı zamanda Trimorfik Protennoia'nın Başgenitörünün kendi temel Cehalet durumunu gerçekleştirmesini sağlayan dinamiktir: Bakın, kendisi, bizim doğduğumuz ve gurur duyduğumuz Başgenitör, bu Söz konusunda bile bilgisizdir" (44.27) 58 Plutarch'ta olduğu gibi, Albinus'un Dünya-Ruhu önceden hareketsiz bir biçimde var olmuştu, "bir tür Bununla birlikte, Hippolytus'a göre Basileides'in, (Tanrı'yı ağının merkezindeki bir örümcek gibi bir şemada Tanrı'yı ağının ortasındaki bir örümcek olarak tasvir eden) yayılımcılığa karşı olduğu ve bunun yerine Söz aracılığıyla doğrudan yaratılışın Memphite anlayışını detaylandırmayı tercih ettiği belirtilmelidir: "Dünyanın tohumu, var olmayandan, var olmayandan geldiğini söylüyor." konuşuldu. Foerster, Gnosis: Gnostik Metinlerden Bir Seçki, cilt. 1, 65. 55 Bkz. Jan Zandee'nin önemli çalışması, The Terminology of Plotinus and Some Gnostik Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Het Nabije Oosten, 1961). Plotinus'un düşünceleri ile Gnostik Üç Parçalı Risale'de ifade edilenler arasında çok sayıda metinsel paralellik çizilmiştir. Zandee'nin "Plotinus ancak yavaş yavaş gnostik düalizmden ayrıldı ve daha tekçi bir düşünür haline geldi"(3) şeklindeki sonucu, yaşlı Plotinus'un bir tepkisi olarak bağlamsallaştırılmıştır ve onun "Plotinus ve Gnostiklerin Orta Platonculuğun ortak kuyusundan çıktıkları" (40) yönündeki daha geniş sonucu açıkça doğrudur. Temel kavram olan sudur (probole) ile ilgili olarak, Zandee'nin Plotinusçu ve Gnostik zorunluluk tasviri Keldani sistemin yanı sıra bir bütün olarak Orta Platonizme de uygulanabilir: "Yaratılış bilinçli olarak tasarlanmamıştır. Yaratıcının belirlenmiş bir planına ya da ona dışarıdan uygulanan bir kısıtlamaya dayanmaz; ancak tıpkı ateşin sıcaklık yayması gerektiği gibi içsel bir zorunluluk üzerine kurulmuştur"(31). 56Dillon, The Middle Platonists, 284. 57From Hippolytus, Refutatio VII 26.4; Foerster, Gnostik Metinlerden Bir Seçki, cilt. 1, 71.

58NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 420.

--- SAYFA 125 ---

Baba, böylece Formları ve şekilleri alır. Tanrı düşüncelerine, yani Platonik İdealar'a yönelik bu çaba, déjà vus doğasında ruhun önceki varoluşlarını hatırlamasını ve yukarıya doğru çabalamasını teşvik eden "küçük kıvılcımlar" (aithygmata) tarafından ilerletilen bir hatırlama (anamnêsis) süreci olarak tasvir edilir. 60 Aynı şekilde, Trimorphic Protennoia'da ruh unutkanlık durumunun farkına varır ve irfanın katalizörü hemen hemen aynıdır: Onların dilinin altına girdim ve Gizemleri kendi dilime anlattım, (onun aracılığıyla) Sonsuzluğun zincirleri ve uykusunun çözüldüğü Gizli bir Gizem. (41.26) 61 Albinus tarafından tanımlanan felsefi içgörünün "küçük kıvılcımlarının" doğası ile Trimorfik Protennoia'da "dil altında" işleyen Gnosis arasında kritik farklılıklar görünmediğinden Felsefe ve Gnosis arasında ayırım yapılamaz. Bu ele alınması gereken çok önemli bir test durumudur, çünkü her iki sistemde de bu özel bilgi tarzının kabulü en yüksek soteriolojik öneme sahiptir. Albinus'un sisteminde eksik olan şey, Keldani sistemdeki kelime veya iyngeş ile yakın bir anlaşma içinde var olduğu görülen gelişmiş bir kurtarıcı kadın figürüdür. Albinus, ruhtaki bir karşı hareketi, onun irrasyonel doğasına bağlı bir "ahlaksızlık" veya "kasıtlılığı", Trimorfik Protennoia'da ifade edildiği gibi, önceden var olan bir veri olan, ilahi şehvetin Gnostik tasvirine benzer, aşağı doğru hareket eden hatalı bir özerkliği tasvir eder: Çünkü büyüdüğümüz ağacımıza gelince, onun sahip olduğu şey bir Cehalet meyvesidir ve yapraklarında ölüm de vardır ve Karanlık vardır Kurnazlık ve şehvetle kopardığımız dallarının gölgesi altında, bizim için bir mesken haline gelen bu Cehalet Kaosu (ağacı) (44.20) 62 Atticus, bu zaman diliminde bir başka etkili filozoftu (floruit'i MS 176 civarındaydı), Atina'da Boğa'yı (bir Şüpheci) takip eden Platonculuğun lideriydi, muhtemelen oradaki Atina Akademisi'nin başıydı, onun 1920'de var olduğunu varsayarsak hepsi. 63 Atticus'a göre Tanrı aşkındır ve Logos onun aracıdır, yalnızca ilahi çehrenin bir yönü değildir. Yine, düzensiz madde, "Kötü Ruh" (kakergetis psychê) ile birlikte önceden mevcuttur. Atticus'un spekülasyonunun tasımsal hamlesi şu şekildedir: Hareket ruhtan gelir ve bu hareket düzensizdir, dolayısıyla düzensiz bir ruh vardır. Bu ruh, yüksek Formların aşağı doğru baskı yapmasıyla bozulur ve sonuç, Plutarch'ın İsis'ine benzer daha düşük bir Dünya Ruhu olur. 64 59Dillon, The Middle Platonists, 287. 60Aynı yerde, 291. 61NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXVIII, 414. 62NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 420. 63Dillon, The Middle Platonists, 247-48. 64Ayg., 254.

--- SAYFA 126 ---

Argos'un Harpocraton'u (yaklaşık MS 180) Proclus tarafından Atticus'un öğrencisi olarak belirtilmektedir. Olimpiya panteonunun üyelerine "Arkonlar", yaratıcıya ise "baş Archon" denir; bu, Basileides'in "büyük Archon" tasvirine benzer (Hippolytus, Refutatio, X,14.6). Bedenin ve maddenin doğası, Harpokrasyon için tam anlamıyla kötüdür ve böyle bir duruma enkarnasyon, tam bir felaket olarak görülür.

Harpocraton'dan edindiğimiz birkaç önemli bilgide Platoncu düşüncenin bundan daha "gnostik" bir versiyonunu aramak pek mümkün değildir. Burada sosyo-tarihsel bir yorumbilimin bu filozofların ne kadar etkili olduğunu sorması gerekir; onlar kendi başlarına mı ilerleme kaydettiler, yoksa kamuoyundaki daha büyük bir yükselişi mi yansıtıyorlardı? Yine Helenistik dinlere daha fazla odaklanılması ikincisini doğrulamalıdır. Burada ele alınacak son felsefi şahsiyet, İskenderiyeli Ammonius Saccas'ın (yaklaşık MS 210) gizemli şahsiyetidir. Origen ve Plotinus'un akıl hocasının öğretilerine ilişkin doğrudan bir içgörümüzün olmaması gerçekten de talihsizliktir. Saccas'ı şu ana kadar sınırladığımız düalist felsefi yörüngeye bağlamak için güçlü bir iddianın ortaya konulabileceğine inanıyorum. İlk olarak Porphyry, İskenderiyeli çeşitli öğretmenlerle hayal kırıklığı yaşayan Plotinus'un, bir arkadaşı tarafından bu öğretmene yönlendirildikten sonra Saccas'tan oldukça etkilendiğini belirtir. Porphyry şunu belirtiyor: Arkadaşı (Plotinus'un) kalbinin arzusunu anlayarak onu şimdiye kadar denemediği Ammonius'a gönderdi. Gidip onu duydu ve arkadaşına, "Aradığım adam bu" dedi. O günden itibaren Ammonius'un yanında kaldı ve felsefe alanında o kadar eksiksiz bir eğitim aldı ki, Farsça felsefe disiplini ve Hintliler arasında yaygın olan felsefeyle tanışmaya heveslendi (Hayat 3.11-17). 65 Dillon, bundan yola çıkarak Saccas'ın, Fars ve Hint unsurlarını felsefi bakış açısına dahil etmesi açısından Numenius'u oldukça anımsattığını varsaymakta kesinlikle haklıdır. Porphyry aslında Numenius ve Atticus'un yorumlarının Plotinus'un okulunda okunduğundan bahseder. Bu pasajın devamında Plotinus'un bu metinleri okumasına yapılan hermenötik vurgu özellikle önemlidir: Ancak o sadece doğrudan bu kitaplardan bahsetmedi, aynı zamanda değerlendirmesinde farklı bir kişisel çizgiyi benimsedi ve eldeki araştırmalara Ammonius'un zihnini (nous) kattı. Okunanları hızla özümser ve derin bir çalışma konusunun anlamını birkaç kelimeyle aktarır ve aktarırdı (Hayat 14.13-18). 66 Dolaylı olsa da bu ilgi çekici bir referanstır, çünkü bu anlam dile uygulanan özellikle kişisel bir kavrayışı, sezgisel kavrayışı amaçlayan dile öğretilebilir bir yaklaşımı ve Plotinus'un Mısır'daki öğretmeni Ammonius Saccas'tan edindiği bir yöntemi ifade eder. Plotinus başka bir yerde Mısırlıları, daha önce de belirttiğimiz gibi, kutsal sesleri takdir etmelerinden dolayı övüyor. Plotinus'un görünürdeki Gnostik karşıtı duruşunun esasen gerici olduğu açıktır; okulunda Gnostikler vardı ve Gnostiklerle tanışmış olmalı. 65Plotinus I: Plotinus'un Hayatı ve Kitaplarının Düzeni Üzerine Porphyry; Enneads I. 1-9, çev. A.H. Armstrong (1966; yeniden basım, Loeb Classical, 1989), 9. 66Plotinus I, 41.

--- SAYFA 127 ---

Mısır'daki doktrinler. Onun Mısır'ı terk ederek Roma'ya gitmesi, felsefedeki açıkça düalist eğilimin merkezinden kendisini fiziksel olarak uzaklaştırma arzusunun göstergesi olabilir; bu da kendi felsefesindeki örtülü düalistliği daha da şiddetlendirmiştir. 67 Spekülasyonlarında bu ikiliği hiçbir zaman uzlaştıramadı, 68 ve kendi davasını desteklemek için Ammonius'tan hiç bahsetmemesi gerçeği, yukarıda Porphyry tarafından verilen Ammonius'un olumlu tablosuyla birlikte, Plotinus'un, öğretilerindeki daha gelişmiş "Pers" düalizmine temelde karşı çıkmasına rağmen, hayatı boyunca akıl hocasına yüksek saygı göstermeye devam ettiği izlenimini güçlendiriyor. Plotinus ve Basileides'in felsefi ilgilerinin önemli bir konuda örtüştüğünü belirtmiştik; aslında Plotinusçu spekülasyonun bütünü birçok bakımdan Gnostiktir ve Valentinus ile Plotinus, Plotinus'un Ammonius Saccas'la (MS 244) yedek çalışmasının ikinci yılında öğretmenleri İskenderiye'de filozoflarla tartışan Mani'nin kozmolojisinin aksine yakın müttefiklerdir. Ve böylece Enneadler'in Dördüncü Kitabından aşağıdaki ünlü pasaj herhangi bir Mısırlı Gnostik tarafından yazılmış olabilir: Çoğu zaman bedenimden uyandım ve kendi içime girdim, diğer her şeyden çıkıp kendi içime girdim; Harika bir güzellik gördüm ve o zaman her şeyden önce daha iyi bir kısma ait olduğumdan emin oldum; ve bunda kararlı bir şekilde kendimi Akıl aleminde her şeyin üstüne koyarak o yüce gerçekliğe ulaştım. Sonra ilahi olandaki bu dinlenmeden sonra, Akıl'dan mantık yürütmeye indiğimde, nasıl aşağıya indiğime ve ruhumun, bedendeyken bile kendi kendine olduğunu gösterdiği halde nasıl bedene geldiğine şaşırıyorum. (Ennead IV.8, 1-11) 69 Ammonius Saccas ile ilgili olarak belirtilmesi gereken son nokta, bu pasajın Porphyry'nin "söylemsel akıl yürütmenin" üzerinde var olan özel bir felsefi içgörü biçimi tasvirini güçlendirmesidir. Bu, Parmenides'in şiirsel söylemi, Xenocrates'in "gerçek Sophia'sı", Albinus'un "küçük kıvılcımları", Numenius'un Gizemlere olan hevesi, 70 ve Plutarch'taki "logoi dinamiği" ile ilişkilendirilebilir. Bu gidişatın yanı sıra Gnostik harekette yaygın bir irfan bilgisine sahibiz. Yunan düalist felsefi düşüncesine dair açıklamamı bu sentez noktasında sonlandırıyorum ve teurji, felsefe ve irfan arasında var olan farklılıkları - daha çok altta yatan benzerlikleri - detaylandırmaya başlıyorum. Bu nokta, Orta Platonculuğun mantıksal son noktasının, genel olarak inanıldığı gibi, hiçbir şekilde Gnostik düşüncenin çürütülmesi olmadığını öne sürmek için burada vurgulanmaktadır; daha ziyade, 67Bunda Ammonius Sacchus'un felsefesine ilişkin başka bir ipucuna sahip olabiliriz. Bu, kişinin bir zamanlar inandığı şeye en tutkulu şekilde karşı çıkma eğiliminde olduğu psikolojik bir aşırı telafi dinamiğidir. Tüm din değiştirme süreci bu davranışı belirler; örneğin Tarsuslu Saul'da veya Augustinus'un dokuz yıl birlikte denetçi olarak çalıştıktan sonra Maniheizm'i itibarsızlaştırma çabalarında gördüğümüz gibi. 68 Ruhun "aşağı" bir dünyaya inışıyle ilgili iki Plotinusçu kavram ve kozmosun mükemmelliğine verilen oldukça Stoacı övgüyle ilgili olarak J.M. Rist şu gözlemde bulunur: "İki konum birbiriyle uyumsuz olabilir, çelişkili sonuçların sonucu olabilir."

Plotinus: The Road to Reality, 112. 69Plotinus IV: Enneads IV. 1-9, çev. A.H. Armstrong (Loeb Classical Library, 1984), 397. 70Guthrie, Neoplatonic Writings, 42.

--- SAYFA 128 ---

düalizm baştan sona yaygındır ve Plotinus da bir istisna değildir. Üstelik burada daha da ileri gitmeli ve düalist Orta Platoncu ile Gnostik düşünce arasında kesin bir entelektüel işbirliği olduğunu varsaymalıyız. Plotinus ve onun Gnostik öğrencileri arasındaki birleşmenin kanıtlarına sahip olduğumuz gibi, Lycopolisli İskender de, Mısır'daki Maniheist misyonerlerle yapılan tartışmaların ardından filozof arkadaşlarının din değiştirdiğini bildiriyor. 71 İskenderiye'deki Valentinus, Carpocrates ve Basileides ile Plutarch, Numenius, Cronius ve Albinus arasındaki sınırın kinci veya çekişmeli olması pek mümkün değildir. 72 Aslında Numenius, Plutarch ve Ammonius Saccas'ın Pers eğilimleri, İskender'in MS üçüncü yüzyılın sonunda incelemesini yazarken bahsettiği din değiştirenlerin muhtemelen bu okulun bir parçası olduğu sonucuna varmamızı sağlıyor. Kapsayıcılık eğilimlerinin ve diyalektiğe açıklığın her iki tarafında da kanıtlarımız olduğundan, Gnostiklerin ve Platoncuların genellikle tartışma ve tartışmalara dahil olduklarını varsayabiliriz. Orta Platonculuğun düalist ekolü, pek çok Gnostik öğretmeni kesinlikle meslektaşları olarak görmüş olmalı, tıpkı yeterlilik belgeleri oldukça düzenli olan, ancak bir yandan da "mistik arayışlar" konusunda biraz kararmış - ya da ortama bağlı olarak artan bir itibar geliştiren modern Felsefe profesörleri gibi. Mısırlı rahibin Greko-Romen zamanlarındaki Gnostik anlayışın arkasında durduğunu, Mısır'ın dini görüşlerinin bu okuryazar sosyal sınıflar aracılığıyla aktarıldığını ve dönüştürüldüğünü göstermeye çalıştım; ancak İskenderiye, daha felsefi bir Helenistik Gnosis geliştirirken, zamanların en iyi felsefi zihinlerinden bazıları tarafından aktif olarak araştırıldı ve onların katkısı, Arkaik Gnosis'ten çok farklı bir tür irfan yarattı. Sözde "Orta Platoncu" filozoflar, her zaman teogoni takıntılı Mısırlı filozof-rahiplerle birlikte, Mısır'daki ilk erken Gnostik incelemeleri, Kutsal Eugnostos'un da doğruladığı gibi erken bir tarihte geliştirdiler. Gnosis'i Helenistik Mısır bağlamında incelemeye dönersek, yani Roma Mısır'ında bildiğimiz büyük Gnostik grupların yükselişinden öncesine kadar uzanırsak, diğerlerinin üzerinde öne çıkan üç ana Gnostik metin vardır: Pistis Sophia, Jeu Kitapları ve Eugnostos (NHC III,3 & V,1). İlk iki eser bir sonraki Bölümde Arkaik Gnosis başlığı altında incelenecektir; Eugnostos, Mısır Gnostik düşüncesinin erken bir örneğini kanıtlamak açısından ayrı bir varlıktır ve M.Ö. 1. yüzyıla tarihlenmesi gerekmektedir. 73 Eugnostos üç iddianın reddiyle başlar. bu türden kişiler bazı felsefeci arkadaşlarının din değiştirmesini sağlamada başarılı oldular." 72Örneğin Karpocrates'in öğrencisi Marcellina, Gnostik inancını yaymak için Roma'ya geldi. Irenaeus'a göre bu grup, İsa'nın boyalı bir resmini kullanmış ve bunu "dünya filozoflarının resimleriyle birlikte" ortaya koymuştu (Adv. Haer. I, 25.6), çev. Foerster, Gnosis: Gnostik Metinlerden Bir Seçki, cilt. 1, 38. 73Parrott, "Eugnostos and 'All the Philosophers'", 154, bir referansa dayanarak bu tarihi buraya tarihlendirmektedir.

Platonculardan söz etmeyen "tüm filozoflara" (III.70.15); Parrott'un alıntısını burada tekrarlamakta fayda var: "Bu yüzyıllarda (MÖ 31 ile biten) antik felsefede merkezi yeri işgal eden ne Platonculuk ne de Aristoteles'in kurduğu peripatetik gelenektir; Stoacılık, Şüphecilik ve Epikürosçülük..." Long, Helenistik Felsefe, 1.

--- SAYFA 129 ---

Tanrı hakkında araştırma yapan insanlara atıfta bulunan farklı felsefi konumlar: Aralarındaki en bilge olanlar, dünyanın düzeninden yola çıkarak hakikat hakkında spekülasyonlarda bulundular. Ve spekülasyonlar gerçeğe ulaşmadı. Çünkü bütün filozoflar sıralamayı üç görüşte dile getirmişler, dolayısıyla da aynı görüşte değiller. Çünkü bazıları dünyanın kendisinin yönettiğini söylüyor. Bazıları bunun bir kader olduğunu, diğerleri bunun kader olduğunu söylüyor. Ama bunların hiçbirisi değil. (NHC III, 70.8-22) 74 Parrott bu üç konumu sırasıyla Epikuroşçular, Stoacılar ve Babilli astrologlarla özdeşleştirir ve Helenistik dünyada Kadere karşı önyargılı bir bakış açısının, çeşitli yönlerden ve birçok nüanstı türetilmiş, zamanın temel özelliği olmasına rağmen, Platonculuğa atıf yapılmaması konusundaki genel görüşü sağlamdır. 75 İlk noktayla ilgili olarak metin, "kendi kendini yaratan"ı "boş bir yaşam" (NHC III 71.1) 76 olarak suçluyor ve yine de aşağıdaki metin boyunca "kendi kendini yaratan Baba"ya göndermeler var (örn. NHC III 75.6) 77 ve bunun, teogonik bir süreç içinde kendi kendini yaratan bir tanrısallığın (yazarımızın çok detaylı bir şekilde tanımladığı) gerçek anlayış olduğu anlamına geldiğini anlıyorum. Katı ve her şeyi kapsayan monistik anlam öyle değildir: Parrott bunun özünde Epikuroşçuluktaki hedonizm etiği olduğuna işaret eder. 78 Bununla aynı fikirde olmalıyız ve aslında Parrott tarafından alıntılanmayan, Epikuros'tan yukarıdakilerle dikkat çekici derecede aynı olan bir pasajımız var: Bazılarının her şeye egemen olarak takdim ettiği kader, o [hazcı] küçümseyerek gülüyor, bazı şeylerin zorunluluktan, bazılarının şans eseri, bazılarının da bizim aracılığımızla gerçekleştiğini onaylıyor. (Diogenes Laertius 10.133) 79 Eugnostos'un daha sonraki Gnostikler arasında çok popüler bir risale olduğu anlaşılıyor ve diğer risalelerde de ortaya çıkan bir takım temalar, özellikle anti-felsefi bir duruş, İlk Ebeveyn'in apofatik bir tanımı ve Mısır'ın sudurcu teogonisinin güçlü bir gelişimi tespit edilebilir. Bu bölümün sonunda ilk noktaya döneceğiz. Ebeveyn ile ilgili lakaplar bir dizi Gnostik metin için tipiktir: ölümsüz, isimlendirilemez, yok edilemez, anlaşılmaz, NHS'den Kipti transkripsiyon, cilt. XXVII: Nag Hammadi Kodeksleri III, 3-4 ve V,1, ed. Douglas M. Parrott (Leiden: E.J. Brill, 1991), 44. 75 Martin, Hellenistic Religions, 157-58: "Helenistik çağın ilk kez tanımlandığı on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, geç antik çağın gnostik öğretilerinin kaderin deterministik kuralına, yani astrolojik bilimin tartışmasız egemenliğine karşı olduğu öne sürülmüştü. Ancak Helenistik dünyada kaderin üstünlüğüne duyulan ilgi geç antik çağın kozmik karşıtı protestosuyla sınırlı değildi, kader kavramı da baskıcı bir heimarmen görüşüyle sınırlı değildi. Helenistik kaderin yapısı, ifade ettiği geçici dünyayla birlikte dönüşüm içindeydi. 76NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVII, 46. 77NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVII, 72. 78Parrott, "Eugnostos and All the Philosophers", 159. 79Loeb, cilt.2, 659.

--- SAYFA 130 ---

ölçülemez, bilinemez vb., bunlar The Gospel of Truth (NHC I,3), The Tripartite Rictate (NHC I,5), The Apocryphon of John (NHC II,1, III,1 IV, 1 & BG 8502,2), The Gospel of the Egypts (NHC III,2 & IV,2), The Second Treatise of the Great Seth (NHC VII,2), Allogenes (NHC XI,3), Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1), The Untitled Text (Bruce MS 96) ve The Pistis Sophia (Askew Codex), yalnızca apofatik tanımlamaların genellikle çalışmanın başında yer aldığı daha belirgin örnekleri isimlendirmek için. Metin, özü itibarıyla Heliopolitan olan bir yayılmacı sistemi tanımlamaktadır ve şu şekilde düzenlenebilir: Evrenin Babası "Ata" Baba "Kendini Doğuran" [NUN] [ATUM] Yaratılmış Kusursuz Zihin [SHU] + Tüm Bilge Begettress Sophia [TEFNUT] Kendini Kusursuzlaştıran Begettör [GEB] + Yüce Sophia [NUT] Tanrı'nın İlk Doğan Oğlu [OSIRIS] + İlk Doğan Sophia [ISIS] = Zamanın Kurtarıcı Her Şeyin Doğuşcusu [SETH] + Pistis Sophia [NEPHTHYS] = Doğmamış Yıl + Tüm Bilge Sophia Kendi Kendine Doğmuş + Tüm Anne Sophia Doğuran + Tüm Doğuran Sophia İlk Doğan + İlk Doğan Sophia Her Şeyin Doğuşu + Aşk Sophia Baş-Begettör + Pistis Sophia = 12 Ay 72 Güç (12 x 6) 360 Güç (72 x 5) = Gün Sonsuz Güçler = Saatler ve Anlar
..... Kaosun Gökleri (daha yüksek teogoniye yansıtır) Papağan, ennead üzerindeki vurguyu fark etmemesi gibi basit bir nedenden dolayı bunu Thebes'in Amun teolojisiyle özdeşleştirmede hata yapar. Parrott, 12 tanrıdan oluşan ikinci gruptan yalnızca beş seviye üstün olduğunu sayıyor ve metnin "onların, onları takip edenlerin türü" olduğunu iddia ettiğini belirtiyor. (NHC III.82.10) 80, ikinci gruptaki altıncı çiftin birinci grupta eksik olduğu sonucuna varılıyor. Aslında durum böyle değildir, çünkü Nun ve Atum arasındaki klasik Heliopolitan ilişkisi açıktır; burada NHS'den 80Koptik transkripsiyon, cilt. XXVII, 116.

--- SAYFA 131 ---

Atum, Nun'da hareketsiz yatarken tasvir edilmiştir. Parrot'un bunu gözden kaçırmaması, Mısır düşüncesindeki bu yakın ilişkiye metinsel sadakatin bir kanıtıdır. Metin bu varlığı şu şekilde tanımlamaktadır: O, Doğmamış İlk Varoluş ile karşı karşıya kaldığından, Kendini-Baba, yani Kendi-Doğuran olarak kendi benzerliğinde ortaya çıkan ve bir ayna gibi kendi içinde görür ve Savaşçı olarak görür. Gerçekten o, kendinden öncekiyle aynı yaştadır ama güç bakımından onunla eşit değildir. (NHC III 75.3-12) 81 Heliopolitan görüşüne göre Atum'un rolü, Nun'un Ur-Sitz'iyle birleşir: tm "her şey" veya "tamamlanmış" anlamına gelir 82; paradoksal olarak "yok olmak" anlamına da gelebilir. 83 Atum'un kendini yaratması Nun bağlamında gerçekleşir. Tabut metinleri bu ilişkiyi anlatır: Atum kaos içinde ortaya çıktı (CT II Büyü 76, satır 4) 84 Benim gözümünden çıkan insanoğlu, (onlar) Nut'la yalnız kaldığımda içsellik içinde gönderdiğim (CT II Büyü 80, satır 3) 85 Parrott buradaki en yüksek tanrıyı onun gizliliğine dayanarak Amun'la özdeşleştiriyor, ancak bu bir dizi nitelikten biridir ve metinde gereğinden fazla vurgulanmamıştır. Metin. Bu bakımdan Atum da aynı nitelikleri gösterir: Ben, adı gizli olan, tahtı Kaos tanrılarında daha kutsal olan O'yum (Atum) (BD Büyüsü 7) 86 Metin, daha önce de belirtildiği gibi Nun'un "tanrıların babası" unvanını ima eden, çağları "Doğmamış Babanın Oğulları" olarak tanımlar ve Atum'un kendini yaratma eyleminin bu noktada ikinciyle tam bir uyum içinde olduğunu söylemek dışında vurgulanmasına pek gerek yoktur. "Kendini Doğuran" olarak tanımlanan teogonik varlık. Gnostik düşüncenin bu ortak özelliği, eski Mısır'da yaratıcı tanrıya verilen sıfat olan hpr ds.f'ye (kelimenin tam anlamıyla "kendi kendine var olmuş") kadar uzanabilir. Atum'un altında Heliopolitan ennead'ın sekiz üyesi daha var. Bunun bir başka göstergesi de Seth figürünün tam olarak ortaya çıkması gereken yerde olmasıdır (metinde "Kurtarıcı - Her Şeyin Başlangıcı" Seth olarak belirtilmektedir) ve bu Mısır tanrısını Yahudi Eski Ahit figürüyle birleştiren Mısır-Yunan buluşsal yönteminin bir başka örneğidir. Hiyerarşideki en alt varlık, yaratıcı "Arch-Begettor"dır. 81 NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXVII, 72, 74. 82Raymond O. Faulkner, A Concise Dictionary of Middle Egypt (1962; yeniden basım, Oxford: University Press, 1991), 298. 83Rudolph Anthes, "Egyptian Theology in the 3rd millenium B.C.," JNES 18 (1959): 177. 84Faulkner, The Ancient Egypt Coffin Texts, 78. 85Yazarın çevirisi; Adriaan de Buck'tan hiyeroglif transkripsiyon, Mısır Tabut Metinleri (Chicago: The University of Chicago Press, 1938), 33. 86Faulkner, Book of the Dead, 36.

--- SAYFA 132 ---

(Hristiyan redaksiyonunda doğru bir şekilde Yaldabaoth olarak tanımlanmıştır) burada yine tipik Gnostik tarzda alt alemlerin hemen öncesinde yer alan Pistis Sophia'nın eşi olarak görülmektedir. Parrott, "kaos cennetlerinin", bir başka Mısırlı ve Gnostik donnée olan yukarıdaki aeonik gerçekliklerin bir yansıması olduğunu dikkate almayı ihmal ediyor. Bu alan şu şekilde tanımlanır: "burada, aşağıda hakikatle birlikte var olan hata ona karşı çıkar" (NHC III 77.6-9) 87 ve teogonik sürecin sonucu şu şekilde özetlenir: "ve bu şekilde kadınlık kusuru ortaya çıktı" (NHC III 85.6-8) 88, her ikisi de yine özünde Gnostik tanımlamalardır. Ve dolayısıyla "dişiliğin kusuru" ifadesi, Parrot'un iddia ettiği gibi daha sonra yapılan bir gnostik ekleme değil, parçanın tüm itici gücüyle bitişiktir. Benzer şekilde, "Ölümsüz Çift Cinsli Adam" da çift cinsiyetli ilkel insana yönelik çok sayıda Gnostik referansı öngörüyor. Birisi, risalenin belki bir takım açılardan proto-gnostik olduğu konusunda hemfikirdir, ancak Parrott'un iddia ettiği gibi, nitelikleri itibarıyla hiç de "gnostik olmayan" değildir. 89 Çok eski bir Gnostik metin olarak, bu çalışma bir takım anahtar unsurları göstermektedir, bunlardan en önemlisi Mısır teogonik paradigmasının varlığıdır. Bununla birlikte, bu modelin kurucu mitolojik figürleri, hiyerarşik olarak düzenlenmiş işlevleriyle hipostazlara dönüştürülmüştür. Heliopolitan ennead'ın işlevi, kaynak ile Kaos arasında teogonik mesafe yaratmak için burada iki yönlü olarak yansıtılmıştır. İsa Mesih'in Hristiyanlaştırılmış Sophia'sı, metnimizde örtük olan Gnostik görüşü açıklamaktadır; yani, ennead'ın üçüncü kopyası kaosta meydana gelir ve son erkek aeon olan "Baş-Begettor" kibirli yaratıcı Yaldabaoth'tur. Risaledeki ilginç zaman perspektifi, burada fani ve yok edilemez olarak tanımlanan Mısırlıların nhh ve dt ayırımına da borçludur: O halde, fani olandan gelen her şey yok olacaktır, çünkü fani olandan gelen her şey, fani olandan geldiği için, yok olmayacaktır. Yani pek çok insan bu farkı bilmedikleri için yoldan çıktılar; yani öldüler. XXVII, 86. 88NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVII, 140. 89 "Eugnostos, klasik anlamda gnostik değildir. Editoryal bir ekleme gibi görünen kısa bir pasaj (dişi kusurlu pasaj) dışında, görünür dünyaya yönelik tutum, daha sonraki gnostik yazılarda bulunandan daha olumludur", Parrott, "Eugnostos and 'All the Philosophers'", 154-55. 90NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXVII, 64, 66.

--- SAYFA 133 ---

91 Bu görüşe göre zaman ve yaşam bölünemez. Dt, diğer tarafta temel veya kapsayıcı bir arketipi temsil eder (Jenseits), statik bir değişmezlik durumunda ebediyen varlığını sürdüren, tam ve değişmez, Assmann'ın "zamanın sürekli yönlerinin sınırsız doğası" olarak tanımladığı şeyi üreten bir arketip. 92 Yukarıdaki alıntıdaki kritik çizgi, yok edilemez çağlar arasında var olan bir farklılığa göndermedir: eğer fark Ölümsüzlük ve ölümsüzlük ve çağların hepsi yok olmaz, aralarında nasıl bir fark var? Bunun cevabı için, yukarıdaki diyagramın sağ sütununda listelenen zaman unsurlarıyla olan ilişkilerine dikkat çekiyoruz. "Zaman", ilk ennead'ın beşinci seviyesinde başlar ve yok olmayan çağlar arasında "saatler ve anlar" olan en alt seviyeye doğru yayıldığı görülür. nhh-zaman. İlk bakışta bu sefer, en azından arketipik tarzda, ilk ennead'ın beşinci seviyesiyle başlıyor gibi görünebilir, ancak daha çok "kaosun gökleri" ile ilişkilendirilir. Sağlam Mısır Sitz'i ve teolojik varlığı, "bilgi ilkesine" göndermesi ve büyüsel unsurlardan tamamen yoksun olmasıyla, Eugnostos belki de Helenistik Gnosis'in Roma egemenliğinden önce Mısır'a yerleştirilebilecek en eski örneğimizdir. Buradaki zaman ve tarihle ilgili önemli bir gösterge, bu metni Mısır sivil takvimiyle ilişkilendiren takvimsel kanıttır; Pistis Sofya'da da olduğu gibi, 6, 9, 12, 72 ve 360 kozmolojik sayıları vurgulanırken, 12 ve 360'ın takvimsel rakamları dikkate değerdir. Bu nedenle, bu metnin İsa Mesih'in Sofyası'ndaki Hristiyanlaştırılmış redaksiyonunun tüm sayısal imaları çıkarması ve yalnızca sayıyı muhafaza etmesi son derece ilgi çekicidir. 12. Benno Przybylski'nin haklı olarak gözlemlediği gibi, "The Sophia of Jesus Christ'in yazarı, Kutsal Eugnostos'un yeniden işlenmiş takvim sistemini bile bir utanç kaynağı olarak gördü. Roma İmparatorluğu'nun resmi takvimiyle çelişkiye düşmek istemediği için 360 sayısını bıraktı ve yalnızca 12 sayısını korudu. 93 12, tüm takvim sistemlerinde ortak olduğu için korunması güvenli bir sayıydı. Buradaki geçiş Mısır/pagan/Ptolema dönemi Gnostik metninden Mısır/Yunan-Hristiyan Roma Dönemi Gnostik metninedir. Yukarıdakilerin tümünün spekülasyonlarını destekleyen düalist ruh hali: Yayılımcılığın kendisi temel kaynaktır; teürjik, felsefi veya Gnostik olsun, bu kavramsal hipostazların ortaya çıktığı sistemdir. İkna edici kanıt eksikliği nedeniyle diğer metinlerimiz Eugnostos'tan daha sonra tarihlendirilecektir ve şimdi Helenistik Gnosis'i, onun manevi kardeşi Arkaik Gnosis ile birlikte daha kapsamlı bir şekilde tartışmak için bunlara yöneleceğiz. 91Jan Assman, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1975), 12. 92Ibid., 12. 93Benno Przybylski, "Gnostik Edebiyatta Takvimsel Verilerin Rolü,"Vigiliae Christianae 34 (1980): 66.

--- SAYFA 134 ---

Sekizinci Bölüm: Roma-Pagan Mısır: Arkaik Gnosis ve Helenistik Gnosis Geçmişe bakıldığında "felsefi" olanı "mitolojik" olandan ayırmaya çalışırken ortaya çıkan merkezi bir hermenötik sorun, kutuplaşmış Batılı sözde bilimsel anlamda modern "Felsefe" geleneğinin kendisini felsefenin köklerinin bulunduğu spekülasyon bir toprak olan "oryantal" bir ortam içinde içe yansıtması olgusundan kaynaklanmaktadır. tarihsel olarak mitolojik olanla iç içedir. Ayrımın izleri Platoncu/Aristotelesçi antipatiler arasında, onların daha az analitik muadillerine karşı ve tam tersi olarak izlenebilse de, Gnostiklerle çakışan Orta Platoncu dönem herhangi bir büyük bölünme göstermez. Plutarch ve Numenius'un belirgin düalizmleri, Pers ve Hint düşüncesine açıklıkları, Mısırlılarla yakınlıkları ve Gnostiklerle fiziksel ve zamansal yakınlıkları, bunların yalnızca bölünmenin felsefi tarafında yer almasına izin vermiyor; ne de İskenderiye'nin Yunan eğitilmiş Gnostik öğretmenlerinin benzer metafizik spekülasyonları, onların sözde farklı iki jeo-kültürel veya metodolojik tabaka arasındaki uçurumun mitolojik tarafına yerleştirilmesine izin vermiyor. Her iki tarafın da reddiyelerine rağmen, Orta Platoncu filozoflar özünde Gnostik kozmolojik kaygılar üzerinde çalışıyorlardı; Gnostikler ise Yunan felsefi terimlerini ve yöntemlerini kullanabildiler. Belki de oryantalist yaklaşımın bu diziye yönelik en büyük başarısızlığı, "senkretik" kavramlarıyla önceden belirlenmiş bir yorumbilimin parçalayıcı dolaylı yönlendirmeleriyle ilgilidir; bu "metafizik düşüncenin göz kamaştırıcı karmaşasını" ilgili Geleneklerin ittifak kurmayı tercih edeceği daha geniş yörüngeler altında gizleyen bir marjinalleştirme stratejisidir. 1 Klasik Çalışmalar ve Hristiyan Kökenleri, bu yaygın dualist Helenistik Weltanschauung'da sentezden bahsetmekten kaçınırlar; bunun yerine, sanki Platon ve Akademi, Aristoteles, Pavlus, John ve Sinoptikler, Plotinus, Clement, Patristik polemikçiler ve tabii ki hemen hemen tüm Latin yazarlar. Keldanilerin, Orta Platoncuların, Sofistlerin ve Şüphecilerin, Hermetikçilerin, geç dönem Mısır rahiplerinin, Maniheiztlerin ve Gnostiklerin batık resiflerinin, geldikleri sulu senkretik uçuruma sonsuza dek geri kaydıkları görülüyor. 2 Çoğu zaman bu hareketlere karşı "içten gelen" bir tepkiyle karşılaşılır: ya büyük ölçüde sempattır ya da değildir. Oryantalist bir yaklaşımın tamamıyla sempati eksikliğiyle ilgisi vardır. Kendisi de uzun ömürlü bir tarihsel olan bu olumsuz görüş, senkretizm'in sıklıkla synkerannumi, yani karıştırmak veya birleştirmek anlamına gelen hatalı etimolojisine işaret etmektedir: doğru etimolojik kök olan sugkretismos, iki tarafın bir üçüncüye karşı birleşmesini ifade eder. Ve burada, Classical Studies ve Christian Origins'in synkerannumi'yi suçlarken içerdiği ironinin bizzat sugkretismos'un etimolojik olarak doğru anlamını ortaya koyduğunu görüyoruz.

2 Elbette ki Sofistler ve Şüpheciler ile birlikte, Klasik-Hristiyan hassasiyetlerine aynı derecede tiksindirici olan bir görecelik denizinden daha doğru bir şekilde bahsedebiliriz.

--- SAYFA 135 ---

gelenek, bu hareketlerin çekici olmayan ya da sadece işe yaramaz niteliklere sahip olduğu algısından kaynaklanmaktadır. Ancak burada tehlikede olan daha çok şey var, çünkü yukarıda belirtilen doğulu aşağılık algısı genellikle bu dini görüşlerde cisimleşen yıkıcılığın doğrudan algılanmasıyla birleştirilir. "Sapkın" kavramı elbette ki geleneksel yörüngelerin gayri meşru olarak algılanmasına karşı duyulan öfke duygusundan kaynaklanmaktadır. "Güvenli limanlar" ve "batık resifler" in metaforik tasvirinin abartılı olması bu nedenle uygundur: İçten gelen tepkiler abartılı ve Doğu dinlerine yönelik Batılı akademik değerlendirme, bu geleneklerin sürdürdüğü tarihsel tehditlerle renkleniyor. İslam'ın düalizm olmadan yükselişi, 8. yüzyılda Toledo'nun Sarazenler'in eline geçmesi ve 1453'te Konstantinopolis'in çarpıcı biçimde teslim olmasıyla birlikte oryantalist antipatilerin yeni hedefi haline geldi.³ Gnosis olgusunu daha yakından incelemek için dönerken bu genel dinamiği aklımızda tutmalıyız, zira sözde "Gnostik Çalışmalar" içerisindeki modern kapsayıcı eğilimlerin gerçek bir Gnostik kanon yarattığını belirtmek gerekir. Diğerleri ise Ek A'da gösterildiği gibi sanal bir anonimlik içinde zayıflayıp dururken, sürekli incelemeye tabi olan metinler vardır. ⁴ En üst düzeyde Helenistik Gnosis, Garp düşüncesinin kökleri ile Doğu arasındaki, felsefi disiplin ideali ile mistik deneyimin doğrudan içsel dönüşümü arasındaki bir kaynaşma ile ilgilidir - buna eşzamanlı irfan denilebilir. Gnostikler, irfan deneyimine yönelik bir hazırlık aşamasından vazgeçemediler; dolayısıyla birçok metin, dile noetik kırılmalarla (fenomenolojik yer altı dünyasının yalancı dolaylı yönlendirmeleri) bağlı, bozulmuş "düşmüş" bir araç olarak sofistike bir yapısökümcü yaklaşımı benimserken, Gnostik retorler hâlâ onu kullanmak zorundaydı. Bu Gnostik metinler, irfan için bir reçete içermez; bunun yerine, ruhu doğrudan yükselişe hazırlayacak olan ve genellikle inisiye olanlar için bir "kod"la yazılan bir hazırlık aşamasını, bir kozmik-eleştirel farkındalık tarzını (bu arada alışlagelmiş "kozmetik karşıtı" etiketinin fazlasıyla basit olduğunu belirtelim) sınırlandırır. Gnostik hareketin kozmik-eleştirel duruşu, keskin bir tuzağa düşme duygusundan, bedendeki uyuşukluktan, uykudan ve sarhoşluktan, "cehalet şarabının" neden olduğu dünya sarhoşluğundan kaynaklanır. Cehalet tarihsel bir durumdur ve kendisi de daha geniş teogonik sürecin hipostatik bir sonucudur. Jonas'ın belirttiği gibi: ³Ben esas olarak Edward Said'in Oryantalizm, Kültür ve Emperyalizm (New York: Alfred A. Knopf, 1993) adlı provokatif eserlerinde ele aldığı eleştirel kaygıları gündeme getiriyorum ve kendisinin "Oryantalizm" in başlangıç noktası olarak tanımladığı şeye, yani Perslere ve Mısırlılara karşı erken dönem Yunan ve sonraki Roma tutumları olan şeye odaklanıyorum. Said'e göre oryantalizm, Batı aklının Doğu'yu asimile etme çabaları sırasında üstlendiği bir metinsel sahiplenme biçimidir; daha temelde, fiili siyasi kontrolün genişletilmesiyle genellikle uyum içinde yürütülen bilimsel bir çabayı temsil eder. İskender ve Augustus döneminde Doğu'da kurulan büyük ölçekli Yunan ve Roma hegemonyasının tarihsel kökünden başlayarak, tüm sömürge ağacı 18. ve 19. yüzyıllarda gelişerek büyümüştür.

Said'in "Oryantalizmin dünya çapındaki hegemonyası" ve "Oryantalizmin temel dogmalarının bugün en saf haliyle Araplar ve İslam araştırmalarında mevcut olduğu" konusundaki bakış açısına katılabileceğimiz ölçüde, şimdi de bizimle fazlasıyla aynı görüşteyiz. Oryantalizm, 328, 300. ⁴En sık görülenler şunlardır: Thomas'ın İncili (NHC II,2), Gerçeğin İncili (I,3 & XII,2), Yuhanna'nın Kıyameti (NHC II,1, III,1, IV,1 ve BG8502,2), Philip'in İncili (NHC II,3), Yakup'un Birinci/İkinci Kıyameti (V,3) & 4). Bu metinlerin tümü bir ölçüde Gnostik Hristiyan merkezli olarak tanımlanabilir.

--- SAYFA 136 ---

Metafor [“cehalet şarabı”], cehaletin tarafsız bir durum olmadığını, yalnızca bilginin yokluğu olmadığını, kendisinin bilgi durumuna karşı olumlu bir karşı koşul olduğunu, onu önlemek için aktif olarak teşvik edildiğini ve sürdürüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Sarhoşluğun bilgisizliği, ruhun kendisine, kökenine ve yabancı dünyadaki durumuna ilişkin bilgisizliğidir: Sarhoşluğun bastırdığı şey tam da yabancılık farkındalığıdır; Girdabın içine çekilen ve gerçek varlığından habersiz hale getirilen insan, bu dünyanın çocuklarından biri haline getirilecektir. 5 Buradan çıkan sonuç şudur: Felsefe, tam anlamıyla, kötücül yapısını fark etmeden ve bu nedenle çabalarının çoğunu, tarihsel olmayan manevi kaynağın ötekiliği olan irfanın nihai varoluşsal omega noktasına doğru hedeflemekten, akıl yürütme düzeyinde, fenomenolojik veya tarihsel düzeyde ikamet etmekle yetindiği ölçüde suçlanır. Eugnostos'un başlangıcında ifade edilen anti-felsefi duruşu hatırlarken, bunun, Sophia'nın Hristiyan redaksiyonunda muhafaza edildiğini not ediyoruz. İsa Mesih (NHC III,4 ve BG 8502,3). Eugnostos'tan pasaj: Çünkü tüm filozoflar sıralamayı üç görüşte dile getiriyorlar, dolayısıyla aynı fikirde değiller. Çünkü bazıları dünyanın kendisinin yönettiğini söylüyor. Bazıları bunun bir kader olduğunu, diğerleri bunun kader olduğunu söylüyor. Ama bunların hiçbiri değil. (NHC III 70.12-22). 6, The Tripartite Tractate'den daha önce alıntılanan bir pasajla belirgin bir benzerliğe sahiptir: Başka tür (açıklama) türleri ortaya koydular, bazıları var olanların varlıklarının ilahi takdire uygun olduğunu söylüyorlar. Bunlar, yaratılışın düzenli hareketini ve temelini gözlemleyen insanlardır. Diğerleri bunun uzaylı bir şey olduğunu söylüyor. Bunlar çeşitliliği, kanunsuzluğu ve kötülüğün güçlerini gözlemleyen insanlardır. (NHC I,5 109.5-15)7 ve metin, filozofları şöyle suçluyor: Onların hikmet sandıkları şeyler, kendilerini aldatan benzetmelerdi: Onlar, (yalnızca) yanılgıya vardıklarında, hakikate ulaştıklarını sandılar. (109.35-110.1) 8 Yakup'un Apocryphon'u özellikle akıllı alt ruh/ruh ikiliğinin bir parçası olarak suçlar: Ruh'la dolu olun, düşünceden yoksun olun, çünkü akıl ruha aittir. (I,2.4.19-22) 9 5Jonas, The Gnostic Religion, 71. 6Koptik transkripsiyon, NHS, cilt. XXVII, 42, 44. 7NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXII, 290. 8NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXII, 290.

--- SAYFA 137 ---

Diğer örnekler aşağıdadır: Sonra o (ruh) yeniden gençleştğinde, kendisini kurtaran Anne ve Babayı ve erkek kardeşini överek yükselecektir. Bu şekilde ruh yeniden doğarak kurtulacaktır. Ve bu ezberlemekten, mesleki becerilerden ya da kitaptan öğrenmekten kaynaklanmıyor. Ruh Tefsiri (II,6.134.25-31) 10 Armatürlerin güçleri bana, "Anlaşılmaz şeyler arayarak, sende var olan hareketsizliği engellemeyi bırak; mümkün olduğu ölçüde bir ilk vahiy ve vahiy yoluyla onun hakkında bir şeyler duymayı tercih et" dediler. Allogenes (XI,3 61.24-31) 11 Dış bedende olan filozof, saygı duyulması gereken kişi değil, iç insana göre filozoftur. Sextus'un Cümleleri (XII,1.34.17) 12 Yukarıdakilerden, örneğin Valentinianusçular adına Yunan felsefesinin intihalinden başka bir şey iddia etmeyen Hippolytus'un kanıtlarının yanı sıra, Gnostiklerin kendilerinden önce gelen ve kendi zamanlarında var olan felsefelerden haberdar olduklarından emin olabiliriz. Valentinus ve Basileides gibi önemli şahsiyetlerin Plotinus'un çizgisinde tam bir Yunanca eğitimi almış olmaları beklenebilir. Aslında Plotinus muhtemelen Mısır-Yunan Helenistik teolojik düşünürü için normatif bir biyografi ortaya koyuyor: elit, ayrıcalıklı, iyi bir eğitime sahip ve kaçınılmaz olarak İskenderiye'de uygun bir akıl hocası arayışına giren. En temel tanım düzeyinde, irfan bilgidir, açıkça aşkınlık için bir katalizördür. Kişi, Kipti-Gnostik metinlerde tekrar tekrar, "bilgi"nin normal anlamından irfana doğru kaymayı görür; ikinci terim ister Yunanca ister Kipti COOYN olsun, ki bu genellikle daha yüksek esrarengiz niteliğini yalnızca edebi bağlam yoluyla alır. Bununla birlikte, bunu söyledikten sonra, bu "yüksek bilgi" kavramına eşlik eden bir alt dünya görüşü, Pleroma'ya yeniden yükseliş için aydınlatmanın neden gerekli olduğunu yanıtlamaya çalışan dualist bir kozmoloji vardır. Gnosis, insanlığın arketipini - Anthropos - daha büyük kozmogonik çatlağın yansıması olarak gören özel bir Helenistik soteriolojidir. Memphite görüşünü süsleyen Okuryazar ve Felsefi-eleştirel Helenistik Gnosis, sıklıkla vurgusunu "sözcükler" gerçekliğine, insan öznelliğinin FENHC'den 9Koptik transkripsiyon, kodeks I, 8 ile gerçek ilişkisi üzerine yapar. 10NHS'den Kipti transkripsiyon, cilt. XXI, 160. Ayrıca bkz., Luther H. Martin, "The Treatise on the Diriliş'te Anti-Felsefi Polemik ve Gnostik Soterioloji (CG I,3)," Numen 20 (1973): 20-37. 11NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 224. 12NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 320. Diğer açılardan oldukça Gnostik olmayan bir metinde (Gnostik olmayan, Hristiyan olmayan diğer kaynaklarda atfedilmektedir), bu söz Gnostik düşünceye çok iyi uymaktadır ve bu onun Nag Hammadi külliyyatına dahil edilmesini açıklayabilir.

--- SAYFA 138 ---

tarihsel süreç ya da kozmogonik hiyerarşi, eşzamanlı tezahür yoluyla elde edilen, belirli bir düzeyde zekayla ilişkilendirilecek bir farkındalık. 13 Arkaik Gnosis'in, Memphitik Söz'e kendi vurgusunu yaptığı söylenebilir, ancak bu, pnömatik Antropos'tan kaynaklanan esrareniz gücü değil, daha ziyade, artzamanlı ayinin anlamsal süslemesi olan doğru prosedür yoluyla insanlığa hizmet etmek için yapılabilecek ilahi hiyerarşide görülür. Üst uç, dile ilişkin olarak keskin bir ironi duygusu sergiliyor; Helenistik zamanların erken dönem Memfitik sözcüğü çift anlam ya da hipostatik bir anlam kazanıyor ve 'esrareniz söylemin' bu parlak kılıcı, sofianik bir figür tarafından kullanılıyor. 14 Diğer uçta ise kelimeler teürjik bir palet ve doktrinsel ayinlere göre mevcut olup sıklıkla zihin uyuşturan lafazanlık ve boş laflara yönelik belirgin bir eğilimle uygulanır. Burada iki örnek verilebilir: Bir zamanlar hiçbir şeyin olmadığı bir zaman vardı diyor; orada hiçbir şey yoktu bile, ama basit, açık ve hiçbir safsata olmadan hiçbir şey yoktu. 'Vardı' dediğimde, bir Varlığa işaret etmiyorum, ama ifade etmek istediğim şeyi belirtmek için hiçbir şeyin olmadığını söylüyorum diyor. Çünkü bunun basitçe adlandırılmış (gösterilmiş) ifade edilemez bir şey olmadığını söylüyor; biz buna tarif edilemez diyoruz ama tarif edilemez bile değil. Çünkü (çift) ifade edilemez olmayana 'ifade edilemez bile değil' denir, ancak adı geçen her ismin üstündedir. Çünkü dünya o kadar çok biçimli ki, isimlerin bile yeterli olmadığını, ancak yetersiz kaldığını söylüyor. Ve her şeye doğru isim bulma yeteneğim yok; daha ziyade, isimlendirilecek şeylerin özelliklerini isim kullanmadan, anlatılamaz bir şekilde kavramak daha doğrudur. Çünkü farklı şeyler için aynı adlandırmaların (varlığı) dinleyicilerin şeyler hakkında kafa karışıklığına ve yanılgısına neden olmuştur... Bu nedenle hiçbir şey, hiçbir madde, hiçbir töz, hiçbir şey, basit hiçbir şey, bileşik hiçbir şey, bileşik olmayan hiçbir şey, algılanamaz (öznel olmayan), hiçbir insan, hiçbir melek, hiçbir tanrı, adlandırılabilir veya duyu algısıyla kavranabilecek hiçbir şey, zihinsel şeylerden hiçbir şey ve dolayısıyla (aynı zamanda basitçe tarif edilebilecek hiçbir şey) yoktu. daha da incelikli yollarla, var olmayan tanrı... zekadan, algıdan, iradede, kararlılıktan, dürtüden, arzudan yoksun, 13J.F. Borghouts, "3h.w (akhu) ve hk3.w (hekau). Two Basic Conception of Ancient Egypt Magic, and the Conception of the Divine Created Word", La Magia in Egitto al Tepi dei Faraoni, 39: "3h.w veya hk3.w en iyi şekilde 'sihirli ifade' olarak tercüme edilir... 'yaratıcı yayılma' bazen bir düşünce akışı biçimini alır ve kişi şu izlenimi edinir: özellikle Geç Dönem'de bu tür yaratıcı güç esas olarak 'entelektüel kapasiteye' verilmiştir." 14 İroni içeren söylemi kullanan kadın tanrısallığının bu izlenimi, Gnostik külliyatta hiçbir yerde Thunder: Perfect Mind'da olduğu kadar belirgin değildir. Çünkü ben ilkim ve sonuncuyum; şereflenen de, hor görülen de benim. Ben fahişeyim ve kutsal olanım... Ben çok yönlü sesin sesiyim ve birçok yönün sözüyüm. Ben hikâyeyim: (Ben) adım... Ben her şeye ulaşılabilir iştımayım, ben idrak edilemeyen sözüm. Ben sesin adımı ve ismin sesiyim. (13.16-28; 14.12-15; 20.28-33: NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt XI, 234, 236, 250 ve 252).

--- SAYFA 139 ---

bir dünya yaratmak istiyordu. Kelime eksikliği, dilek, zeka ve algı hariç tutulduğu için 'diledi' diyorum. 'Dünya' derken (yani) daha sonra kendi kendine bölünen düz, bölünebilir dünyayı değil, bir dünya tohumunu kastediyorum. Basileides (Hippolytus'a göre) 15 Yine üç amin mertebesine ulaştığınızda, üç amin size mührünü ve gizemini verecektir. Ve yine sana büyük ismi verecekler ve sen onların içlerine geçeceksin. Çocuğun çocuğu rütbesine gittiğinizde size sırlarını, mühürlerini ve büyük ismini verecekler. Yine onların içlerine gideceksiniz. İkiz kurtarıcılar mertebesine ulaştığınızda, size sırlarını, mühürlerini ve büyük ismini verecekler. Yine onun iç kısmına, Işık Hazinesi'nden olan büyük Sabaoth'un rütbesine gideceksin. Onun rütbesine ulaştığınızda, sizi mührüyle mühürleyecek ve size sırrını ve büyük ismini verecektir. Yine onun iç kısmına, Işık Hazinesi'nden olan büyük İyi Jao'nun rütbesine gireceksiniz. O sana sırrını, mührünü ve büyük ismini verecektir. Yine yedi amin mertebesine kadar onun iç kısmına gireceksiniz. Yine sana gizemlerini, mühürlerini ve büyük ismini verecekler. Jeu'nun İkinci Kitabı (119.1-21) 16 Yukarıdaki metin "Yine" ile başlayan yirmi bir pasajla daha devam ediyor ve mühürler, isimler ve dış prosedür üzerindeki vurgusuyla bu noktayı iyi bir şekilde gösteriyor. Basileides'in pasajı, İskenderiye'deki Gnostik düşüncenin doğasını takdir etmek için elimizdeki en önemli ikincil kaynaklardan biridir. Günümüze kadar gelen hiçbir Gnostik risale, daha şiirsel olarak tasarlanmış Gök Gürültüsü, Kusursuz Zihin dışında bu düşünömsel karmaşıklığı dille sergilemez. Basileidean teogonisinin inceliğini ortaya çıkarmak için kısaca konunun dışına çıkacağım. Metin felsefi olarak şu şekilde yeniden ifade edilebilir: "vakum" ve "uzay" kelimelerinin amacı, "gezegen", "güneş" veya "asteroid"den daha az olmamak üzere bir şeye atıfta bulunmaktır. Bir an için bu şeyin hiçbir madde olmadan, hatta kendi içinde uzamsal veya zamansal referansları olmayan bir hiç olarak tanımlandığını düşünün; o yalnızca boşluk olmayanla ilişki içinde var olur. Evrendeki sözde "maddi" olan her şey (gezegenler, güneşler, asteroitler vb.) ortadan kaldırılacak olsaydı, "saf" bir boşluk, felsefi olarak varsayılabilecek, ancak dil onu içeremediği sürece derhal yadsınması gereken bir durum olurdu. Zira boşluk, evrendeki tüm fiziksel unsurların bir arada "var olması" ölçüsünde bu durumda vardır. Benim adlandırdığım şekliyle "Saf Boşluk" bu bağılıktan muaftır ve bu nedenle kendisi de referans olarak kozmosa dayalı olan dili dışlamak zorundadır. Boşluğu fiziksel referanslar olmadan tasavvur etmenin mümkün olduğunu düşünmek cazip gelebilir, ancak bu yalnızca teorik olarak mümkündür, çünkü saf boşluğun (insan zekası tarafından) kavranabileceği konusunda ısrar ederek itirazcı aslında felsefi açıdan konuşursak kendisini boşluğa yerleştirmiştir ve dolayısıyla bu artık bir "saf boşluk" değil, algılayan bir gönderge tarafından kirlenmiş bir boşluktur. Saf geçersiz, 15Hippolytus, Refutatio VII 20.2. Foerster, Gnosis: Gnostik Metinlerden Bir Seçki, cilt. 1, 64. 16NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XIII, 166.

--- SAYFA 140 ---

Basileides'e göre, her türlü maddeyi, her türlü perspektifi, her türlü sonraki varlığı dışlar ve bu nedenle, bildiğimiz şekliyle Anlaşılabilirlik da dahil olmak üzere, doğası gereği her şeyi dışlar: bu nedenle tarif edilemez. Ancak bu derinlikten, bu boşluktan, yavaş yavaş anlaşılabilirlik ve gelişmemiş ve gizli durumdan farklılaşma yaratan, yüzeyle çıkan bir irade ortaya çıktı. Basileides'in bu Yaratıcı tanrının neredeyse kör ve bilinçsizce yönlendirilen niteliklerine ilişkin son derece dikkatli tanımlaması, Schopenhauer'in İradesini merakla önceden haber verir: Her türlü amacın, tüm sınırların yokluğu, sonsuz bir çaba olan iradenin kendi içindeki temel doğasına aittir. 17 Aynı şekilde, görüntü doğrudan Eski Mısır'ın İlkel Boşluk'a bakışından geliyor; Nun'un hareketsiz derinlikleri, burada ozmotik Atum sonunda bitkinliğinin üstesinden gelmeyi ve ennead'i yaratmayı başarıyor, Tabut Metni 80'de çok iyi anlatılmış: Ben içsellik içinde Nut'la yalnızken, Heliopolis kurulmadan önce ayakta duracak ya da oturacak bir yer bulamadım; orada tahtım oluşmadan önce var olabilirim ve üzerine oturabilirim. Ennead ortaya çıkmadan önce ilki doğmadan önce Geb ile evlenebilsin diye üzerimde otursun ve benimle yaşayabilsinler diye Atum Nun'a şöyle dedi: "Ben suların üzerindeyim ve çok yoruluyorum ve soylularım hareketsiz..." 18 Basileides'te Yunan düşüncesi eğitimi almış bir İskenderiyeliden bekleyeceğimiz tüm entelektüel inceliğe tanık oluyoruz; eğer yazılarında retorik şemalar ve kinayeler kullanırsak. Hippolytus'un gerçek değeriyle transkripsiyonu. 19 Kullanılan kavramsallaştırmalar ve dil oldukça felsefidir ve oldukça karmaşık bir düşünce çizgisini iletmek için sözcüklerin kullanımında sofistike bir dikkatli olduğu hissedilir: Bu pasajda çarpıcı olan şey, saf sözel gerçekçiliğin yapısöküme uğratılması ve dilin sınırlamalarına odaklanmasıdır. 20 Öyle değil 17Arthur Schopenhauer'in yazarı, İrade ve Temsil Olarak Dünya, cilt. Ben, trans.E.F.J. Payne (New York: Dover Publications, 1966), 164. 18 Adriaan de Buck'tan Hiyeroglif transkripsiyon, Mısır Tabut Metinleri, 33-34. 19 Örneğin anaphora retorik şemasının (açılış cümlelerinin tekrarı yoluyla belirgin bir vurgu sağlayan) eklenmesinin, karalamaya çalışan Hippolytus tarafından pek eklenemeyeceğinin belirtilmemesi için kesinlikle hiçbir neden yoktur. 20 The Thunder: Perfect Mind'de oksimoronun - "mistisizmin ana kinayesi" - genişletilmiş kullanımı, Basileides'in birçok örnekten iki tanesini alıntılanmak için anafora kullanması ile karşılaştırılabilir bir karmaşıklık göstermektedir. Bu alanda Gnostik retorik üzerine bir çalışmaya şiddetle ihtiyaç vardır. Gnostik metinler şüphesiz ezoterikti ve insan bilgisinin ve dolayısıyla kelimelerin başlangıçtaki yalancılığının ötesinde bir yol sunma niyetindeydi; bu faktörler,

--- SAYFA 141 ---

Zihni formüllerin tekrarından keyif alan Jeu Kitapları, şeytani güçlerin büyüleri isimler ve şifrelerle karşı karşıya geleceği yeraltı dünyası labirentindeki ritüelleştirilmiş bir geçişin kıvrımları ve dönüşleri. İki pasaj arasındaki biçim ve içerik farkının, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nden ve kural kitabından modern gotik rol yapma oyunu Dungeons & Dragons'a kadar olan herhangi bir pasajla aynı olduğunu düşünüyorum. 21 Görüntünün abartılı görünmemesi için, Mısırlıların aslında "geçiş" adında, oyuncunun bir tanrının rızasını ve aklanmasını elde etmek için 30 düşman diyardan geçen bir yol bulması gereken bir masa oyununa sahip olduğunu belirtmek gerekir. 22 Otuz çağdan oluşan Valentinianus Gnostik düşüncesinin kendisinin doğrudan bir Mısır masa oyunundan türeyip köken almadığı sorusu, somut kanıtların bulunmaması nedeniyle açık bırakılmalıdır. İlahi bilgiye "arkaik" yaklaşımın kökleri, kutsal metinleri okuma ve tanrıları yatıştırmak veya basitçe onaylamak için kullanılan gerekli formülleri, büyüleri ve kutsal sesleri söyleme yeteneğine tek başına sahip olan elit rahipliklerden oluşan Mısır dini geleneğine dayanır; daha da önemlisi, kökleri Eski Krallık Piramidi metinlerine kadar uzanan kozmogonik manipülasyona yönelik farklı bir öğüt verici bakış açısıdır. Aşağıda kral Nun'a hitap eder: Ey Nu, bu (kapılar) benim için açılsın, çünkü işte ben geldim, tanrısal bir ruh (PT Utt. 360, §603). 23 Bu "ilahi söylem"e yalnızca sahip olmak ve onu kullanmak, Mısır'ın uzun tarihi boyunca rahipliğin muazzam nüfuzunun da gösterdiği gibi, başlı başına bir siyasi iktidar tarzıydı ve biz, Helenistik Gnosis'in ayırt edici özelliği olan daha bireysel içgörü elde etmenin aksine, daha çok sınıf ayrımlarıyla ilgileniyoruz. Bu dindarlık tarzındaki eğilim, 1) İlke Öğretmen veya vahiy 2) İç seçkinler 3) Denetçiler veya Basit inananlardan oluşan bir hiyerarşi oluşturmaktır. Bununla bağlantılı olarak, (gnostik yazarların retorik niyetinin yapıbozumcu olduğu söylenebilecek olan) "kutsal alan" kavramıyla ilgili genel bir meşguliyet vardır. Bunu, nihai olarak reddedilen (bağlama bağlı olarak) anlama yönelik ortak bir tutumun gevşek anlamında söylüyoruz. Ancak Gnostik felsefe "uçurumu kutlamaz" veya kendi epistemolojik-söylemsel temellerini buruşturmaz. nihilist "boş ajitasyon"; daha doğrusu, tarihsel benlik için perspektif dışı bir omega noktası olan ötekiliğe gönderme yapılır. Yapısökümcü mistik bir kuraklık yoktur - Gnostik için bağlam (zaman ve mekanın kendisi) esasen zararlıdır ve dil kullanımımızdaki belirsizlikler Düşüşümüzü yansıtır: "Ütopya retorik gerektirmez." Religion of Ancient Egypt,"Yale Egyptological Studies 3: Religion and Philosophy in Ancient Egypt, ed. William Kelly Simpson (New Haven, CT: Yale Üniversitesi, 1989), 143-44: "Bu büyülerde anlatılan öbür dünyanın topografyası [Tabut Metinleri], içinde yaşayan şeytani yaratıklar nedeniyle öylesine tehlikelerle doludur ki, cehennem dünyası burada her şeyden önce, merhumun hareket etmesi ve sonunda kendini entegre etmesi gereken bir sosyal alan olarak görünür. sözlü olarak: çağrıda bulunarak, sihir yaparak, korkutarak, yalvararak, tehdit ederek, cevap vermek, vb... Saf spekülasyona dayanan ve bireysel kurtuluşu (yani ölümün üstesinden gelme anlamında) garanti altına almayı amaçlayan böylesine muazzam bir bilgi birikiminin birikmesi, kişiye Gnosis'i hatırlatır ve kesinlikle onun köklerinden birini temsil etmelidir. 22Assmann, "Ölüm ve İnisiyasyon", 148. 23Faulkner, Eski Mısır Piramidi Metinleri, 117.

--- SAYFA 142 ---

nerede, ne zaman, hangi koşullar altında vb. izin verilir). Ve böylece burada daha muhafazakar, sınıf bilincine sahip ve faydacı bir Gnosis anlayışı görüyoruz. Birkaç örnek vermek gerekirse: Pistis Sophia, Jeu Kitapları, Marsanes, Mısır'daki Maniheizm, Hermetizm ve Keldani sisteminin hepsi art zamanlı veya arkaik irfanın örnekleridir. Bunları ve diğer metinleri ayrı ayrı incelemeye gerek yok; bunun yerine yalnızca Nag Hammadi olmayan bir Gnostik metin olan Pistis Sophia'ya odaklanacağız. Pistis Sophia, dikkate alınması gereken eleştirel bir metindir ve bu hacimli risalenin Gnostik Çalışmalar veya daha doğrusu Hristiyan Kökenleri bursu tarafından tarandığını belirtmek ilginçtir. Bunun nedeni, açıkça görülüyor ki, 5. Bölüm'de ayrıntılı olarak açıklanan çalışmadaki güçlü büyülü unsurlardır. Bununla birlikte, metnin Hristiyan çerçevesi, kuşkusuz daha sonra yapılan bir düzeltme, oldukça dengesiz bir şekilde, anlaşılabilirliği öğretmeninin onu taşımak için gösterdiği en iyi çabanın yerini alan muazzam ve karmaşık bir pagan kozmolojisi üzerine dikilmiştir. "Christian Gnosis" için iyi bir aday değil. Şu ana kadar yüzeyle çıkan en büyük Gnostik metin²⁴ olan Pistis Sophia'nın dört kitabının tamamındaki çeşitli bağlantı noktalarında, yoğun ve karmaşık bir kozmolojiyi açığa çıkararak edebi tavan adeta açılıyor. Bu çok katmanlı metafizik hiyerarşiye felsefi bir gerekçe sağlamak bu devasa çalışmanın amacı değildir ve sabırlı okuyucu tarafından titizlikle bir araya getirilerek ayrıntılı bir resim oluşturulmalıdır. Temel bir tefsir sorusu, yazar(lar)ın bu fantastik arka planı gerçekten de cemaatin zihninde gerekli bir ayin olarak mı varsaydığını, yoksa bunun yeni dinleyiciler için ezoterik bir eğitimin bilgiçlik dersi olarak mı tasarlandığını sormalıdır. Her durumda, Pistis Sophia'nın retorik amacı, eğer tespit edilebilirse, bu Gnostik metinde şiddetle ihtiyaç duyulan bir anlayış için bir mihenk taşıdır - belki de burada diğerlerinden daha fazla. ²⁵ Bizim hipotezimiz, Hristiyan bir çerçevenin daha derin bir mitolojik alt tabaka üzerine yerleştirildiğini varsaymaktadır. Pistis Sofya'nın tamamındaki kozmolojinin tutarlılığı, ön plandaki metnin öz-bilinçli ayinle ilgili formülasyonlarının tutarsızlıklarına karşı, ibadet edenlerin zihinlerindeki "verilenin" muhtemelen daha önceki Hristiyanlık öncesi, kesinlikle Mısırlı bir düşünce sisteminden gelen kozmolojik bir Vorlage olduğunu ileri sürer. "İsa efsanesinin" bu Mısır düşünce sistemlerine sızdığı, Nag Hammadi bulgusunda grafiksel olarak kanıtlanmıştır. ²⁶ Burada muhtemelen kozmolojik arka planın ana metnin Hristiyan eğilimine dayalı ortamına güçlü bir şekilde müdahale ettiği bu dönüşümü takip eden erken bir aşamaya dair kanıtlara sahibiz. Aslında eser birbirini tamamlayıcı olmayan iki yönde ilerlemeye çalışıyor; Sonuç olarak, İsa'nın kendisine talimat vermesiyle ilgili İncil senaryosu ²⁴. Bu metin, ilk olarak 1769'da İskoç kaşif Bruce tarafından ortaya çıkarılmış olabilir ve bu metin, ilk sahibi olan ve kodeksi 1772'de satın alan Londralı bir doktor olan Askew Kodeksi adını almıştır. Toplamda yaklaşık 346 sayfalık orijinal el yazması bulunmaktadır. ²⁵Bu metin ve Bruce Kodeksi, bir asırdan fazla bir süre önce ve Nag Hammadi bulgusunun gün yüzüne çıkmasına kadar bilim adamlarının erişimine sunuldu (bu süreç şu anda devam ediyor, 40 yılı aşkın bir süre sonra

Yukarı Mısır'da yaklaşık 52 gnostik risalenin gerçek keşfi), bunlar "Gnostik çalışmalar" için tek birincil kaynak materyalleri temsil ediyordu. Ancak, bu metin için bir Sitz bulmanın zorluğunun, genel üslup değerinin itici eksikliğiyle birleştiğinde, bu çalışmayı şimdilik belirsiz bir kadere bıraktığını ileri sürüyorum. ²⁶İsa Mesih'in Sofyası ile Kutsanmış Eugnostos bunun en kesin örneğidir, ancak daha sonra ele alınacak olan diğer bazı risalelerde de mevcuttur.

--- SAYFA 143 ---

müritler, yukarıdan aşağıya doğru baskı yapan yayılımcı sistemin Hristiyanlık öncesi kozmolojik “fügünün” düşünsel ağırlığı yüzünden düzleşiyor. Özellikle Sophia'nın varlığı, İsa'nın kozmik bir oyuncu olarak varlığıyla mücadele ediyor - İsa mitinin Barbelo/Sophia sistemleriyle kaynaşmasının tipik bir sonucu - ve müritler tahmin edilebileceği gibi ahşap veya basmakalıp karakterler. İlginç bir şekilde, Sophia'nın doğrudan cemaate hitap etmesine izin verilmiyor olsa da, onun arketipinin disiplin eyleminin merkez üssünde iş başında olduğu görülebilir; bu, Magdalalı Meryem'in eserdeki diğer tüm öğrenciler üzerindeki mükemmel hakimiyetiyle sembolize edilir, aslında onun İsa'ninkinden daha üç boyutlu bir karakterizasyonunda. Pistis Sofya'da sunulan kozmik dramada olup bitenleri, daha geniş bir ortam takdir edilmedikçe takdir etmek mümkün değildir. Metin, bu geniş kozmik sahnede bir el feneriyle hareket ediyor, tüm mizansenin arkadan aydınlatmaya çalışmadan bütünü çeşitli kısımlarını aydınlatıyor - çok ilginç. O zaman dikkatsiz okuyucuyu zorlayan bir süreci tersine çevirmeye ve bütünden parçalara ilerlemeye çalışacağım. Bunda, ışık ve karanlık temaları metnin her yerinde mevcuttur ve bu ikiliğin tüm etkisi, Bölge 1'in üst kısımlarını kör edici derecede parlak, Bölge 9'un en alt kısımlarını ise düzeltilemez siyahlıkta sunmaktır. Sırasıyla ışık ve karanlık alemlerini oluşturan dört bölge arasında, ışık parçacıklarının aşağı ve yukarı doğru işlendiği bir geçiş bölgesi olan Işık Hazinesi (Zn. 4) bulunur. Bu ayrıntılı düzene göre geliştirilmiş birincil bir teogonik sürecin bulunmadığını belirtmek ilginçtir: sadece öyledir. Bu, Bölge 7'nin 13. döneminde yerleştirilmiş bir ortamda geçen bir dramın başlangıç noktasıdır. Burada Pistis Sophia, Bölge 9'a Düşme yaşar ve bu da Bölge 2'de nihai bir tepkiyi etkinleştirir. Bu, Bölge 3'teki Kurtarıcı'yı yardımına inmeye yönlendirir. Metin, tüm varoluşsal seviyeler serisinin sayısız ruhla dolu olduğunu açıkça belirtmek için büyük çaba harcıyor. Tüm insanlıkla birlikte Bölge 8'de yer alan tarihi İsa, bu nedenle, kozmos boyutunda burada yer alan, çok boyutlu geniş bir sahnedeki bir oyuncudur. Bir Shakespeare draması ya da Yunan trajedisindeki koro gibi, öğrenciyi/okuyucuyu çeşitli “sahnelere” yönlendirir. Onun (insanların algıladığı şekliyle) "cennete" yükselişi, Pistis Sofya'daki olaylar ölçeğinde, Bölge 8'den Bölge 7'ye nispeten yerleştirilmiş bir harekettir. Onun dönüşü ve sonraki öğretileri, tüm çalışmanın tarihsel dayanağını oluşturur. İsa öğrencilerine kısaca özetlediğimiz sistemin tamamını öğretmeye çalışıyor. Bu, Pistis Sophia'nın temel olay örgüsüdür; aynı zamanda okuyucunun/dinleyicinin müritlerle özdeşleşmesi beklendiği sürece eserin edebi işlevi de budur. Bu konu ileride tekrar ele alınacaktır. Bu noktada, her bölgenin doğası, metnin tamamında bulunan çeşitli açıklamalardan yararlanılarak bir dereceye kadar tanımlanabilir. 27 Bölgelerin şeması ve açıklaması şu şekildedir: Bölge 1 27 Yönetilebilir bir tartışmayı sürdürmek amacıyla "editorialleştirdiğim" metin boyunca bazı küçük tutarsızlıklar var. Özellikle Pistis Sophia'nın Dördüncü Kitabı

şekil ve içerik olarak diğerlerinden bir dereceye kadar ayrılıyor ve biraz daha basit bir kozmoloji sunuyor. Bunlar her şeyden çok ihmal anlamına geliyor ve benim tarafımdan sistemde herhangi bir radikal değişiklik fark edilmedi.

--- SAYFA 144 ---

Tek Baba Işık Alemi: Babanın kurtuluş güçlerine aracılık eden 15 büyük gizemi. Yedi Sesin Gizemi - - - - -
 - - - - - Bölge 2 Birincil Işığın Gizem Alemi: Babanın 15 büyük gizemi, kurtuluş güçlerine aracılık eder. Yedi Sesin Gizemi - - - - - Bölge 3
 Yirmi Dört Gizem - - - - - Bölge 4 Işık Hazinesi 12 ışık toplama noktası (her biri ilave 12 organizatörün üzerine yerleştirilmiş 12 koruyucuya sahiptir) 7 ruhlar 5 ışık ağacı 3 ikizler koruyucusu 12 diğer koruyucu - - - - - Bölge 5 Sağ Jeu (Işığın Piskoposu) Melkisedek Büyük Sabaoth (İsa'nın ruhunun Babası) - - - - -
 - - - - - Bölge 6 Orta Zarazaz İAO İyi Küçük Sabaoth İyi Işık Kızı (Ruhların Hakimi) 15 yardımcısı ile 7 Işık Kızı Güneş ve Ay - - - - - Bölge 7 Sol [13. Aeon] Görünmez tanrı ve büyük gücü Barbelo Authades dahil 3 ruh

--- SAYFA 145 ---

12 syzygies (aeon çifti) Son dışı aeon Pistis Sophia 6 aeon (kurtuluş olan) Jabraoth [Görünür Kozmos Alemi] tarafından yönetilir 6 aeon Sabaoth Adamas (kurtulmayan) tarafından 12 zodyak ruhuyla yönetilir 5 büyük Archontes: Kronos, Ares, Hermes, Afrodite, Zeus [Hava Alemi] 5 büyük Archontes: Parapleth, Aethiopica, Hekate, Paredron Tupson, Iaksthambas, 360 Adamas Archontes'ini yönetiyor - - - - -
 - - - - - Bölge 8 Ortanın Altında Gökkubbe (sayısız ruhla birlikte) Dünya - - - - -
 - - - - - Bölge 9 Yeraltı Dünyası: Ariel'in yönettiği Orcus Kaos, aslan başlı Ialdabaoth'un (Persephone ve Adonis ile birlikte) yönettiği Dış Karanlık (kuyruğu ağzında, dünyayı çevreleyen büyük bir ejderha) 12 ceza odası Vorlage, Kıpti 28 dilinde yazılmıştır; bu durumda Sahidik lehçesi güneydeki bir dini topluluğa işaret ediyor, ancak daha sonraki bir düzeltme olarak bu pek kesin değil. Çalışmanın sonuna doğru, grubun Gnostik çapkınları kınadığı yönünde şiddetli bir sorumluluk reddi beyanı ileri sürülür. Thomas, meni ve kadın adet kanını mercimekle karıştırarak yiyenleri soruyor; İsa şöyle cevap verir: "Doğrusu, bu günahın her günahın ve her kötülükten daha üstün olduğunu söylüyorum" vb. 29 Bu, Epiphanius'un yaklaşık 375 yılında yazdığı Panarion'unda Mısır'ın Gnostik çapkınlarına karşı ileri sürdüğü suçlamalara bir yanıt olabilir. Kıpti BAINCHOOCH'un ortaya çıkışı ve 5. Bölümde ayrıntıları verilen diğer birçok büyümlü bağlantı, Urtext'in kompozisyonunun M.Ö. 28F.C.'de "Kitabımız, mevcut haliyle, Yunan olmayan bir Mısır kökenlidir". Burkitt, "Pistis Sophia", JTS 23 (1921/22): 274; ve "Pistis Sophia and the Coptic Language," JTS 27 (1925/26): 148; burada yazar, Carl Schmidt'in kompozisyon dilinin Yunanca değil, Kıpti olduğu yönündeki dilsel analizini reddeder. Carl Schmidt, Pistis Sophia, gnostisches Originalwerke (Leipzig, 1925). 29NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. IX, 762.

--- SAYFA 146 ---

Bununla birlikte, büyümlü papirüsler ve Mısır teolojisiyle bazı örtüşmelerin de gösterdiği gibi, Sitz Mısırlıdır. İkincisi ile ilgili olarak, özellikle Yeni Krallık'ta mevcut olan, Mısır'ın kaosa karşı sonsuz zamanın sembolü olan uroboros ve dış karanlığın vizyonu vardır; Pistis Sofya'daki güneş ve ay gemileri, su Nun ve Amente tasvirleri de Mısır düşüncesinden alınmıştır; 30 son olarak, insanın tanrının gözyaşlarından yaratılışı, Mısır dilindeki rmt = insan ve rmjt = gözyaşları kelimelerinden alınan orijinal homofonik bağlantı, aşağıdaki Tabut Metninde olduğu gibi: Tanrıları terimle yarattım. İnsanoğlu gözümün ağlamasındandır (CT 1130) 31 Pistis Sophia'nın Kitabı IV 333.14-17 bu motifi sürdürür: Öte yandan, eğer arkonların terinden ve gözlerinin yaşlarından aldıkları yeni bir ruhsa... 32 Mısır'ın Re'nin gözü efsanesi, Pistis Sophia ile başka şekillerde güçlü bir şekilde bağlantılıdır. 33 1. Kitabın 20, 31, 32, 35, 58 ve 81. bölümlerinde Sophia'nın bu büyük ışıktan etkilendiği anlatılır; bu da onun seviyesinin altındaki arkonların taklitçi nefretini uyandırdı. Buradaki baş arkon kendi büyük ışığını yayıyordu ve Sophia yanlışlıkla eşi olmadan buna doğru iniyordu. Bu noktada aslan suratlı büyük arkon Ialdabaoth ve tüm yardımcıları onun etrafını sararak ona baskı yapıyor ve ışığını çalmaya çalışıyor. Sophia bir takım "tövbe" şeklinde yardım çağlıkları atıyor. Başlangıçta yukarıda gördüğü ışık gücü sonunda yardımına gönderilir ve Kaos'tan çıkarılır. MS 2. yüzyıla tarihlenen Leyden demotik papirüsü I 384 (Leiden-London büyümlü papirüsü değil), Re'nin kızı Tefnut'un partnerini reddetmesinin ardından Etiyopya'ya gidişini anlatır. Re, Tefnut'u geri getirmesi için Thoth'u gönderir çünkü onun yokluğu Mısır'da karışıklığa neden olmuştur. Thoth onu çölde bulur ve daha sonra aslana dönüşen Etiyopyalı bir kedinin saldırısına uğrar. Bir babun şeklindeki Thoth, onu Mısır'a dönmeye ikna eder. Leiden papirüsünde parça parça mevcut olan bu efsane, Seti I ve Ramses III'ün mezarlarında bulunan ve insanlığın kendisine karşı isyanını sona erdirmek için Re'nin gözünün gönderildiği daha önceki Re'nin gözü hikayesinin bir türevidir. 34 Re'nin gözü bunu, Sources Orientales V: La lune, mythes, et rites, 17-68'de Philippe Derchain, "Mythes et Dieux lunaires en Égypte", Hathor formunda gerçekleştirir. Paris: Éditions du Seuil, 1962. 31Leonard H. Lesko, The Ancient Egypt Book of Two Ways (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1972), 130. 32Koptik transkripsiyon, NHS'den, cilt. IX, 666. Ayrıca bkz. Kákossy, "Gnosis und Ägyptische Religion." 33Frantisek Lexa, "La légende gnostique sur Pistis Sophia et le mythe ancien Égyptien sur l'oeil de Ré", Mısır Dini I, no. 1-3, (Nisan 1933). Bu bağlantı için Lexa'ya borçluyum. Bu efsaneyi 12. Bölüm'deki daha geniş Valentinianus efsanesiyle ilişkilendiriyorum. 34Erich Hornung, Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Ayrıca Kurt Sethe, Untersuchungen zur 'da "Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in fer Ferne war"

--- SAYFA 147 ---

yeryüzüne iner. Hathor dünyaya vardığında dişi aslan (Sekhmet) şeklini alır ve insanoğluna korkunç bir katliam başlatır: İşte bu şekilde Güçlü Olan (Sekhmet), geceleyin Kafası Karışık Olan, Herakleopolis'e kadar onların kanında yürümek için ortaya çıktı. 35 Buradaki Pistis Sophia ile bariz aslan figürünün yanı sıra belirleyici benzerlik, onun bağımsız bir kötülük gücü olarak hareket etmesinin tasviridir, çünkü Re bu konudaki aşırı iradesinden paniğe kapılır. Re, elçiler göndermeye ve Hathor/Sekhmet'in iyimser faaliyetlerinden vazgeçmesini sağlayacak bir hile tasarlamaya zorlanır: Mesele şu ki, Hathor/Sekhmet artık onun iradesinin bir uzantısı değildi, fiilen "non serviam" diyordu. Daha sonraki Sophia mitlerinde olduğu gibi, tanrıça Hathor/Sekhmet'in bu korkunç alt yönü daha sonra Ra tarafından kurtarılır ve bir kez daha Gözünün yüksek formunu alır. Bu kapasitedeki Ra'nın gözü aynı zamanda Ölüler Kitabı'nda da bulunur. Bu, örneğin Valentinianus düşüncesindeki ana Sophia mitini oluşturan iki kritik Mısır mitinden biridir ve aynı türetme Pistis Sophia'da da oldukça açıktır. Pistis Sophia'da kullanılan takvim, M.Ö. 239'a kadar yaygın olarak kullanılan Mısır sivil takvimine dayanmaktadır. 360 günlük +5 takvimin 365,25 günlük takvimle değiştirilmesini öngören Ptolemaios fermanından sonra bile Mısır'da geleneksel Mısır takviminin kullanılmaya devam edildiği ileri sürülüyor. Pistis Sophia'daki diğer spesifik takvim referansları, takvimin tartışmasız Mısır sivil takvimi olduğunu göstermektedir. 36 Bu zorlayıcı etkenlerin dışında, çeşitli noktalarda ismin kutsal sesine yapılan vurgu da vardır; Yükselen ruha alt bölgelerin ötesine geçip sonsuz yaşama geçebilmesi için verilen şifreler vardır; ustanın göğe yükselişi ve öğretmeye dönüşü vardır; Son olarak, bireysel ruhun soteriolojisine yapılan vurgu göz önüne alındığında, koleksiyonun tamamına kolaylıkla "Ölüler Kitabı" adı verilebilir - bu, belirli bir kozmolojik sistemin, Ortodoks Hristiyanlığa oldukça yabancı olan şeylerin şemasının anlaşılmasını içerir. Dokuz bölge elbette ennead'e yapılan geleneksel Mısır vurgusunu akla getiriyor ve ilk üçünün önceliği bunu güçlendiriyor. Çeşitli Yunan mitolojik figürleriyle olan senkretizm, tıpkı "evrende Afrodite olarak anılan" Bubastis (Kitap IV.140) ile kurulan bağlantıda olduğu gibi, İskenderiye bağlamını akla getiriyor; ayrıca, retorik etkisi açısından muhtemelen okuyucu/dinleyicide *donné* olarak kabul edilen mezmurlara olan aşırı güven, güçlü bir Yahudi etkisine işaret ediyor olabilir. 37 İskenderiye'de yine etkili bir Yahudi cemaati vardı; tam asimilasyona doğru giden bir cemaat ve bu *Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, cilt. 5 (yeniden basım; 1912, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964), 119-56. 35 Alexandre Piankoff'taki İlahi İnek Kitabı, Tut-Ankh-Amon Türbeleri, Bollingen Serisi XL.2 (New York: Panthen Books, 1955), 28. 36 Przybylski, "Gnostik Literatürde Takvimsel Verilerin Rolü" 57. 37 Ancak bu nitelikler sırasıyla Kitap IV ve II ile sınırlıdır ve metnin tamamı için genelleştirilemez.

--- SAYFA 148 ---

açıkça bu gidişatin bir ara aşamasını temsil ediyor. 38 Mısır'daki Yahudi cemaatinin büyük bir kısmının yok edilmesini ve MS 115-17'deki isyanlarının başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından ayrıcalıklarının ellerinden alınmasını takip eden dönem akla geliyor. Dünyadaki Kötülükle ilgili Gnostik kaygıya yönelme, kendi acıları ve umutsuzluklarının bir sonucu olarak Yahveh'nin radikalleştirici bir şekilde yeniden değerlendirilmesi, özellikle bu tarihsel dönüm noktasında bazı Yahudi spekülative düşüncüler açısından bu beklenebilir. 39 İskenderiye'deki Yahudi cesaretsizliğinin bu zirvesi, Valentinus ve Basileides'in orada ortaya çıkmasından yalnızca birkaç yıl önce meydana geldi. Öte yandan parçanın bariz ikiliği güçlü bir şekilde Essene grubuna işaret ediyor olabilir. 40 Ancak tüm bu değerlendirmeler daha sonraki düzeltmelere bağlanmalıdır. Daha önceki pagan kozmolojisi ve arkaik Gnosis'in niteliği onu güneye bağlar. Bu bağlamda burada vurgulanması gereken en önemli nokta, Francis Legge'nin yaklaşık 70 yıl önce ortaya attığı, Pistis Sophia'da ifade edilen dünya görüşünün "o kadar tamamen Mısırlı olduğu ki, Mısırlı okuyucular için yazılmış olması gerektiğidir". 41 Ayrıca Pistis Sophia'nın tamamında belirgin bir Maniheist etki söz konusudur. 42 Bir sonraki bölümde dikkate alınacak diğer spesifik örneklerin dışında, eserin tamamında Maniheist bir "duygu" vardır: kozmolojinin takıntılı bir şekilde detaylandırılması ve kurtuluşu neredeyse bir fizik sistemi olarak sunma girişimi; her iki sistemdeki tüm kozmik düalizm, basitçe, doğuşsuzdur; aynı zamanda her ikisi de manevi bir zirveyi, ruhun geri dönüşü olmayan bir düşüş noktasını tasvir ediyor. Son olarak eserin doktrinsel ve senkretik doğası Maniheist yaklaşımı akla getirmektedir. Ancak tüm bunlar, bu faktörlerin Maniheizm'in yükselişini takip etmesi gerektiği anlamına gelmez (Mani, MS 216-277'den itibaren yaşamıştır); Kendi başlarına ele alındıklarında kolaylıkla Mani'nin öğretilerinin güncel veya öncesinde olabilirler. Büyük ölçüde büyülü papirüsler ve Mısır diniyle olan bağlantılara dayanan sonucum, bunların en azından durumun böyle olduğunu varsayıdır; belki de basitçe topluluğun zaman geçtikçe daha fazla Helenleştiğini söylemek daha doğru olur. 39 "Yahudi" terimi, bu zaman ve mekandaki diğer terimler kadar incelikli. Mısır'da ne ırk olarak Yahudi olan, ne sünnet olan ne de Yahudi dini kanunlarına sıkı sıkıya uyması beklenen çok sayıda sözde Yahudi vardı. Bkz. Paul Johnson, A History of Christian (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 12. 40 Bu, 124.24 devamında şiddetle tavsiye edilmektedir: "İnsan ırkını vaftiz eden, başıslayan ve onları Işığın Oğulları ile barış içinde kılan budur" (Kıpti transkripsiyon, NHS, cilt. IX, 248). "Karanlığın Oğulları" ile "Işığın Oğulları" arasındaki son savaş elbette Essene kozmolojisinde merkezi bir motiftir. 41 Francis Legge, Hristiyanlığın Öncüleri ve Rakipleri: MÖ 330'dan itibaren. MS 330'a kadar, cilt. 1 (1922; yeniden basım, New York: University Books, 1964), 175. 42 Metinde ortaya çıkan bir takım ilgi çekici benzerlikleri kısaca listeleyeceğim. "Işığa karşı savaş açmaya başlayan zalimlerden" bahsediliyor. Onların cehaletleri vurgulanır, çünkü "çok üstün olan ışıktan başka hiçbir şey görmediler" (25). Güneş ve ay, ışık parçacıklarının işlemcileri olarak tasvir edilir ve ışık, ışık parçacıkları tarafından "yutulur".

arkonlar: her ikisi de tanıdık Maniheist motiflerdir (35-36). Karışımın (ışık ve karanlık) trajedisi Maniheist düşüncenin kalbinde yer alır ve bu anahtar kavram Pistis Sophia'da şöyle ifade edilir: "Ve mükemmel sayı tamamlandığında karışım çözülür..." (77). Maniheistlerin kişinin yiyeceğindeki ışık parçacıklarını işleme fikri burada tam olarak yansıtılmaktadır (282).

--- SAYFA 149 ---

tarih öncesi Mani - muhtemelen Mani'nin daha sonra benimseyeceği yaygın bir dünya görüşünün bir parçası. Arkaik Gnosis, Gnostik düşüncenin daha sonraki "yozlaşmış" bir biçimi değildir. Bu bana karmaşık bir durumdan kurtulmanın çok kolay bir yolu gibi görünüyor: Aynı zamanda, bugüne kadar bu alandaki çoğu kişi tarafından benimsenen bir yol olan, oldukça uzun ve zorlu bazı çalışmaları görmezden gelme kararını haklı çıkarmak gibi şüpheli bir avantaja da sahip. 43 Buradaki anahtar detaylandırdığımız kozmolojik sistemdir. Bu mitteki tüm hileler bir kenara bırakılırsa, özellikle Valentinus'un öğretilerine paralel olan - hatta belki de onları önceden haber veren - Hristiyanlık öncesi Mısır-Gnostik düşüncesinin oldukça süslenmiş bir biçimiyle baş başa kalırız. Kabul edelim ki, bu sistemin tanımlayıcı tarzı aşırıya kaçılmıştır, ancak bu, Mısır ortamında kabul edilen normdu. Orijinal Kıpti metninin "yeniden yazılması" dördüncü yüzyılın sonlarına doğru İskenderiye ortamında gerçekleşmiş olmalı. Elimizdeki metinsel kanıtlar, muhtemelen kozmopolit İskenderiye'nin çok güneyinde yaşayan Mısırlı-Gnostik dindarlardan oluşan ilk bir grubun Sitz im Leben'ini akla getiriyor. Helenistik Gnosis ile ilgili olarak beklediğimiz türden bir karmaşıklık kanıtlayan çok sayıda metin vardır; ancak, elimizdeki metinlerin çoğunluğunun Hippolytus'taki Basileidevari katılığın tasviriyle ya da Valentinus'un şöhretiyle pek de uyumlu olmadığını söylemek gerekir. Valentinus'un yazarlık adayı olarak Hakikat İncili hakkında buraya girilmeyecek kadar yeterince şey yazıldı. Kesinlikle metin, patristler aracılığıyla Valentinus hakkında bildiklerimize benzer bir yayılımcı düşünce sistemini benimsiyor. Bunun yerine, Üç Parçalı Risale'yi kısaca ele alacağım, çünkü Pistis Sophia ile karşılaştırılabilir uzunluktadır, bir avuç bilim adamının dışında eşit derecede ihmal edilmiştir ve belki de Gebel al Tarif'te bulunan eserler arasında en felsefi olanıdır. Üslup açısından değerlendirildiğinde eser neredeyse kesinlikle tek bir yazarın eseridir. Ağır basan Mısır yayılımcı çerçevesi, diğer Mısır Gnostik mezhepleri arasındaki Basileides sistemi ve Hermetik düşünce ile olan sayısız paralellik, bu eserin muhtemelen birçoğu şüphesiz Yunan-Mısırlı veya Mısırlı-Yunan olan Yunan eğitilmiş şairler, mistikler ve teozoflardan oluşan İskenderiye ortamının bir parçası olduğunu gösteriyor. Şiirsel bir türün analojisi (belki de bizim düşündüğümüzden daha az bir analoji), Nag Hammadi külliyyatının bir bütün olarak sergilediği bariz uyum eksikliğini açıklayabilir. Çeşitli Gnostik mezhepler hakkında bildiklerimize göre, bazılarında güçlü eğilimler tespit edebilmek de, burada yer alan eserlerin hiçbirisi belirli bir ekol için örnek olarak kabul edilemez. Bu, kesinlikle en yoğun, en zor ve çoğu zaman en zor metinlerden biri olan Üç Parçalı Risale için de geçerlidir. 43 Bentley Layton'un son çalışması The Gnostic Scriptures'ı düşünün; burada bu metinden hiçbir şekilde söz edilmemektedir. Alanın en derin felsefi düşünürlerinden biri olan Hans Jonas bile eserin "sonraki" ve "yozlaşmış" vb. olduğu yargısına varmıştır. Bunun aksine o açıkça Valentinianus mitinin karmaşıklığından etkilenmiştir (Gnostik Din, 174-205). Ben, Valentinianus sistemi ile Pistis Sophia'nın arasındaki kozmogonik farkın, büyük olasılıkla, onun retorik dehasının elde ettiği bir "parlaklıktan" kaynaklandığını ileri sürüyorum.

Geliştirdiğimiz modele uygun olan Valentinus, Arkaik'ten sonra ortaya çıkan Helenistik Gnosis modelidir. Elbette bu başlı başına İskenderiye'deki daha geniş durumu yansıtır: Mısırlı yerlilerin Yunan sistematik düşüncesinin arkitektoniği konusunda eğitilmeleri (bunun edebi sonucu şüphesiz bir Heideggerci için çok daha çekici olacaktır). Modern Nag Hammadi sonrası akademisyenler arasında Jean Doresse, Gnostik metinlere ilişkin tartışmasında Pistis Sophia'ya önemli bir yer veren az sayıdaki kişiden biridir; Mısırlı Gnostiklerin Gizli Kitapları, 67-71.

--- SAYFA 150 ---

koleksiyonun tamamı gösterişli ve baştan çıkarıcı şiirsel/felsefi metafiziktir, ancak yine de Valentinianus mitinin temel özelliklerini güçlü bir şekilde sergiler. Bu esere analitik olarak kolayca yaklaşılamaz ve stil ve tema açısından Jakob Böhm veya Meister Eckhardt'ın daha sonraki mistik yazılarıyla karşılaştırılabilir. Genel olarak çalışma, Tanrılığın teogonik olarak kendi derinliklerine intikalini, kötülüğün yaratılışını, Oğul/Logos'un misyonunu ve çağlar boyunca, özellikle de doğuracağı son çağ olan Sophia'da örneklendiği üzere determinizm ve özgür irade üzerine genişletilmiş bir açıklamayı anlatır. Bölüm I, Baba'nın determinizmi ve hipostatize edilmiş çağların özgür iradesi ile ilgilidir; Bölüm II insanlığın yaratılışını, kötülüğü ve Anthropos'un düşüşünü anlatıyor; Bölüm III, teolojilerin çeşitliliğini, insanlığın üç bölünmesini, Kurtarıcı'nın eylemlerini ve kurtarılanların Birliğe yükselişini ele alır. Bize kadar ulaşan tüm Valentinianusçu Gnostik sistemlerde olduğu gibi, buradaki kaygı da teodiseyle, yani fiili radikal kötülük karşısında Tanrı'nın meşrulaştırılmasıyla ilgilidir. Daha da önemlisi, Yaratan ile yaratılan arasındaki karşılıklılık parlama noktasını marifette bulur. Yaratılanlar ister hipostatik çağlar ister insan olsun, varlığın ontolojik denkleminin tamamı, her bağımsız varlığın kurtuluşa veya yok olmaya doğru hareketinden etkilenir. Metnin yayılımcı odağı, bu bağlamdaki pek çok Gnostik eserde olduğu gibi, risalenin başlangıcında başlar: O, anlaşılmaz, tarif edilemez, sınırlanamaz, değişmez: O, rızıktır, o, Saadettir (Macariotes), o, Aletheia'dır (Hakikat), o sevinir, o dinginliktir; düşündüğü şey gördüğü, söylediği, düşündüğü şeydir. Onun sayesinde, tüm Sophia (Bilgelik) yükseltilir ve Nous'un (Zihin) üzerindedir ve her türlü onur ve güzelliğin, tüm tatlılık ve büyüklüğün üzerindedir ve Bythius'un (Derinlik) ve her yüceliğin üzerindedir. Eğer doğası gereği bilinemez olan ve bahsettiğim tüm gücün kendisine ait olduğu bu kişi, aşırı tatlılığından dolayı Gnosis'e tanınmasını bahşetmeyi isterse, bunu yapabilecek yeteneğe sahiptir. Onun kendi iradesi olan gücü vardır. Ancak şimdi, Tüm'ün ebedi varlığını doğuran büyük neden olan Sessizlik'te (Sige) 44 geri duruyor. Kendini tarifsiz bir şekilde doğurması, egemen anlamdadır; yalnızca o kendi kendine doğmuştur; kendini fark eder ve kendisini olduğu gibi bilir. Hayranlığa, izzete, şerefe ve hürmete layık olanı, büyüklüğünün sınırsızlığı, Ayasofya'sının (Bilgeliğinin) aranmazlığı, kudretinin ölçülemezliği ve tadı olmayan tatlılığı sayesinde ortaya çıkarır. O, hamilelikte tezahür eden, şan ve şeref sahibi, harikulade ve sevimli olan, kendini yücelten, merak eden, onurlandıran ve aynı zamanda seven kişidir; O, bir Oğlu olan (ve) kendisinde varlığını sürdüren, onun için Sessizlik(Sige) olan, 44'te tarif edilemez olandır. Dişi aeon'u ifade eden Sige terimi burada kullanılmaz ve yine de kapwc'deki olağandışı dişil ek, açık bir şekilde belirtilmeden açıkça dişil hipostaz Sessizlik'e gönderme yapmayı amaçlamaktadır. Bu, Valentinus'un standart bir özelliğidir (Valentinus, Ptolemaeus ve diğerlerinde olduğu gibi), ancak bu yazar bunu metinde ezoterik bir düzeyde tutmaktadır. Bkz.

Irenaeus'taki Batlamyus sistemi, Sapkınlara Karşı (1.2.1): "Ve o (Akıl veya Akıl), ebeveynin büyüklüğünü ve büyüklüğünü diğer çağlara, başlangıcsız, kapsamaz ve görülemez olduğunu iletmeyi düşündü. Ancak ebeveynin iradesiyle sessizlik onu kısıtladı çünkü hepsini düşünceye ve söz konusu atalarını arama özlemine yükseltmek istiyordu."

--- SAYFA 151 ---

anlatılmaz olan, görülmeyen, anlaşılmaz olan, akıl almaz olanın içindeki akıl almaz olan. O bu şekilde var olur: Baba, daha önce de söylediğimiz gibi, alt-devatîf halinde kendini tanır ve onun düşüncesi olan bir düşünceye, yani sonsuza kadar anayasasının [hipostazı] olan onun algısına sahip olarak onu (Oğul) doğurur. Yani, Sükûnet(Sige), Sophia(Bilgelik) ve Charis(Lütuf)'ta verilen ve tam olarak bu şekilde adlandırılan egemenlik anlamıdır. (55.13-57.8) 46 Tanrılığın niteliklerini italik olarak yazdım çünkü metinde belirgin bir retorik varlık gösteriyorlar. Aslında bunların hepsi Valentinianus aeon'ları, İlksel Ebeveynin hipostazları olup pleromik uzantının ennead, ogdoad ve hebdomad'ını oluşturur. Buradaki hile aynı zamanda metindeki, aslında kılık değiştirmiş Sophia olan muğlak “Logos” figürüne de uzanıyor. Bunun tek olası nedeni, görünüşteki “çok tanrıcılığı” ve yakın çevresindeki tüm diğer erkek çağları veya “kurtarıcılar” genellikle engellemeyi başaran güçlü kadın figürü Sophia'yı küçümsemektir; tüm bunlar metni ortodoks duyarlılıklar açısından kabul edilebilir kılmak amacıyla gerçekleştirilmiş gibi görünüyor. Bu nedenle, burada bize sunulan redaksiyonun, zulmün etkilerinden korunması için gömülmesinden çok da önce değil, MS üçüncü yüzyılın ortası veya sonlarına tarihlenmesi gerekiyor. Burada önemli bir retorik kaygısı, daha derin bir ezoterik alt katmanın aktarımıyla orantılı bir dışsal çekiciliğin inceliğini tespit etmektir: Metin aslında birbirini tamamlayan açık ve gizli düzeyleri iletmek için gereken üstün edebi becerileri gösteriyor mu? Ortodoks duyarlılıklara yönelik bir başka Truva atı olan The Gospel of Truth'ta olduğu gibi, The Tripartite Tractate de genellikle etkili bir anlatıma sahiptir; görünürde gizli ayinlerin, şifrelerin ve büyülü büyülerin tekrarından kaçınır ve labirent gibi yeraltı dünyası haritaları çizmez. Bunun yerine her ikisi de tek tanrılı bir mizaç duygusu yaratan İlksel Ebeveynin ihtişamını vurguluyor. Bununla birlikte, her iki metin de klasik Batılı anlamda tek tanrılı değildir ve aslında bunun nedeni, olayların yayılımcı tasvirinin antik kalıba sadık olmasıdır. Teogonik/kozmogonik süreç, teogonik hikayeyi baştan sona takip ederek bir ve çokluğun amacını açıklamaya çalıştığı için The Tripartite Tractate'deki temel ilgi alanıdır: Babanın Fikri'nde (Ennoea), yani gizli Bythius'ta (Derinlik) var olduklarında, Bythius onları biliyordu, ancak var oldukları Derinliği bilme konusunda güçsüzlerdi; ne kendilerini bilirler, ne de başka bir şeyi bilirler. Babayla birlikte var oldular; kendi başlarına var olmadılar. Aksine, sadece bir tohum gibi olabildiler, 47 yani 45'i var. Buradaki boşluk herhangi bir kesin çeviriye izin vermiyor. Ancak bu terim, metnin gelişimi açısından felsefi açıdan son derece anlamlıdır ve burada önerilmiştir. 46NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXII, 198, 200. 47 Bu, henüz var olmayan ama yine de potansiyel olarak var olan bir şeyi kavramsallaştırmanın bir yolu olarak Basileides'te de yaygın olarak kullanılan “tohum” metaforuna yapılan ilk göndermedir. Diğer İskenderiye sistemlerinde bu metafor öncelikle şu şekilde kullanılır:

Maddi dünyanın yaratılışını anlatıyor. Bunu Hippolytus'un (Ref. 7.21) bildirdiği Basileides ile karşılaştırmın: “Dünyanın tohumu kendi içinde her şeye sahipti... dolayısıyla olmayanlar da vardı.

--- SAYFA 152 ---

fetüs gibi var oldukları keşfedildi. Tıpkı Logos (Kelime) gibi, onları da doğurdu; (onlar), kendisi tarafından henüz var edilmemiş olanlarla birlikte spermatik olarak varlığını sürdürüyorlar. Bu nedenle Baba, başlangıçta onları düşünerek -sadece kendisi için var olabileceklerini değil, kendileri için de var olabileceklerini, daha sonra İdea'nın (Ennoea) özünde düşüncesinde var olabileceklerini ve kendileri için de var olabileceklerini⁴⁸ - İdea'yı (Ennoea) bir [bilgi] tohumu gibi eker ki onlar kendileri için neyin var olduğunu kavrayabilsinler. (60.16-61.11) 49 Nun'un burada Bythos (Derinlikler) olarak varlığını ve onun çeşitli tanrıların nesliyle olan geleneksel ilişkisini not ediyoruz. 50 Ayrıca Memfililerin, Ptah'ın söz ve düşünce yoluyla tanrıları ve dünyayı yarattığı vurgusu da mevcuttur. Çalışmanın ana odak noktası çağlar, onların özgür iradesi ve Baba'nın bağımsız hipostazları olarak işlevleri üzerinedir. Bu isimler hiç de gereksiz değildir (birçok bilim adamının varsaydığı gibi - bu konuda dikkate değer ölçüde çok az şey yapılmıştır) ve işlevleri, bu risalede tam olarak açık bir şekilde tanımlanmasa da, en azından ima edilmiştir: Aeon'ların her birinin, her biri Baba'nın niteliği ve gücü olan bir adı vardır, çünkü o, birbiriyle iç içe geçmiş ve uyumlu birçok isimle mevcuttur. (73.8-12) 51 Marsanes aynı zamanda çeşitli çağların doğası ve ilişkisi üzerine yayılmacı odaklanmayı da gösterir: Var olan tanrı, var olmayan şeylerden var olmayan bir dünya yarattı, kendi içinde kozmosun tüm tohumlarını bütünüyle barındıran tek bir tohumu yerleştirip hipostazise soktu", çev. Catherine Osborne, Erken Yunan Felsefesini Yeniden Düşünmek, 287; ayrıca Hermetica'dan Libellus IX: "Kozmos Tanrı'nın iradesinin bir aracıdır; ve bu, ona ait olan her şeyin tohumlarını Tanrı'dan alarak ve bu tohumları kendi içinde tutarak, her şeyi fiili varlığa getirebilmesi için onun tarafından yapılmıştır" çev. W. Scott, Hermetica (Boston: Shambala Publications, 1985), 183. Tripartite Rictate'de kullanılan kavramların çoğu, Basileides'in düşüncesi ve Hermetica, Barbelognostikler olarak adlandırılanlarla yakın bir benzerlik göstermektedir. Hristiyanlık öncesiydi ve sistemi Baba'nın dişil yönü kavramı üzerine inşa edilmişti (Barbelo veya Sophia), ayrıca Melchizedek ile birlikte (NHC IX, 1, 9:5-10): "Tanrılar, melekler ve erkekler, göklerdekilere, yerdekiler ve yerin altındakiler, tüm doğalar doğuruldu" (Kipti transkripsiyon, NHS, Cilt. XV, 56, 58). "Barbelo" kelimesinin Kipti dilinde tohum anlamına gelen "BLBILE" kelimesinden türetilmiş olması ilginç bir olasılıktır. Tohum, potansiyelliğin yukarıdaki metaforik ifadesinin yanı sıra, Gnostik biseksüellik idealini de temsil eder - çift cinsiyetli saflığın Düşüş öncesi durumu. ⁴⁸Burada vurgulanan nokta, Baba'nın düşüncesinde var olmalarına rağmen çağlara özgür irade verilmiş olmasıdır. Bunlar bağımsız hipostazlardır. ⁴⁹NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXII, 206, 208. 50 25. bölümde Bythos'tan "derinliğin derinliği, büyüklerin büyüğü" olarak bahsedilmektedir; bu tanım, Nun'un "tanrıların babası" lakabını oldukça anımsatmaktadır. ⁵¹NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXII, 228.

--- SAYFA 153 ---

Peki doğmamış olanlar, doğmamış olduklarına göre nasıl ortaya çıktılar? Peki çağlar arasındaki farklar nelerdir? Doğurmamış olanlar ise kaç tanedir ve birbirlerinden ne kadar farklıdır? (NHC X,1 6.23-29) 52 Örneğin Valentinus'un öğrencisi Ptolemy'nin sistemindeki 33 Valentinian döneminin en az 30'undan Üçlü Risale'de bahsedilmektedir. Metnin tamamında yaklaşık 245 çağdan kalma ima vardır. Bu imaların çoğu oldukça zayıftır, çoğunluğu oldukça güçlüdür ve bazıları tamamen açıktır. Ancak bunların o zamanın herhangi bir Valentinianus'u için bariz olduğunu vurgulamak gerekir. 53 Ortodoks zihin için bu anlaşılmasız yayılcılığın tespit edilmesi son derece zor olurdu ve modern çevirmenler de aslında bu konuyu takip etmişlerdir. Ebeveynin uzun süreli hipostazi/anlamsal niteliği açısından bunun bir ya/ya da önermesi olmadığını anlamak önemlidir. Aeonlar, etkilerini kendi alemimize uygulayan arketipler olarak görüldüğünden, çift anlamlılık Gnostik yazarlar tarafından tasarlandı. Üç Parçalı Risale, farklı fikirlerin felsefi/teosofik sentezi açısından Helenistik Gnosis'in bir örneği olarak nitelendirilmektedir. Arktonik, esasen erkek-dişi çiftlerinde ennead ve ogdoad'ların olağan gelişimiyle Mısırlı yayılcıdır. 54 Bölüm III'te daha başka tematik özellikler geliştirilecektir. Redaksiyon aşamalarına ilişkin geç dönem Hristiyanlaştırma eğilimi dışında elimizde çok az ipucu olduğundan, burada redaksiyonla ilgili temel soruna başka bir yerde değinmiştim. Bu nedenle, diğerlerinin yanı sıra, Gnostik düşüncenin (M.Ö. 100-MS 300) daha doğrudan bir görünümünü elde etmek için sosyo-tarihsel bir modele ihtiyaç vardır. Bu düşüncenin kanıtını bulmak için Patristiklere başvurmak zorunda olmamız gerçekten de ironiktir. Valentinus'la ilgili kanıtlar burada kritik önem taşıyor çünkü kendisi, her açıdan üretken ve ufuk açıcı bir düşünürdü ve bugüne kadar tek bir eseri bile kalmamıştı. Aynı şekilde Basileides ve bu Gnostik öğretmenlerin her ikisi de, Bölüm III'te inceleyeceğimiz gibi, sistemlerinin mitsel formülasyonunda geleneksel Mısır teolojisinden yararlanırlar. Özetlemek gerekirse, Mısır'da Roma döneminde Mısır'da Gnosis'in bu farklı tezahürleriyle karşı karşıyayız. Her ikisi de seçkin okuyazar sınıflar tarafından üstlenilen mitolojik "senkretik" çabalar olarak ortaya çıkıyor; bu çabaların İskenderiye ve onun kütüphaneleri, Yahudi cemaati ve gizem kültlerinin yanı sıra Aşağı Mısır ve Fayyum'daki Yunan şehirleriyle yakından ilişkili olduğu şüphesiz; diğeri Delta'daki Behbeit el Hagar'dan Nubia'daki Philae'ye kadar rahiplik soyundan geliyordu. Helenistik veya eşzamanlı Gnosis olarak adlandırdığımız ilki, hem Yunan hem de Mısırlı olan ve bireysel ruhun Gnosis yoluyla doğrudan içsel dönüşümüne odaklanan bir mimariyi geliştirerek, yayılcı teogonilerin çeşitli seviyelerinin nitelikleriyle daha sofistike bir ilgi sergiler. Arkaik veya artzamanlı Gnosis olarak adlandırdığımız diğeri ise, kozmosa karşı tabandan gelen bir büyü'nün bozulması ve NHS'den 52Koptik transkripsiyona dayanan bir dindarlığa dönüşün tezahürüdür, cilt. XV, 268. 53 Bu aslında tüm Nag Hammadi metinlerinde büyük bir yorumlama güçlüğünü temsil eder: okuyucunun (veya dinleyicinin) gnostik mite aşına olduğu sıklıkla varsayılır.

54 "Çeşcinsiyetli Yaratıcı tanrı, Mısır'da ortaya çıkan ve firavunlar döneminde zaten bilinen çeşitli Kipti-Gnostik metinlerde bulunur." Jan Zandee, "Mısır'da Der androgyne Gott", 241.

--- SAYFA 154 ---

görünen dünyayı bu kadar yakından ilgilendiren şeytanlaştırılmış bir yeraltı dünyası düşüncesinin içinden veya üstünden güvenli geçiş için büyü ve büyü; Bu Gnosis doğası gereği daha muhafazakar ve doktrinseldir; çok katmanlı kozmolojiler, şifreler, çeşitli öğüt verici hitap biçimleri ve benzerleri anlayışına dayanır ve Gnosis'i güvence altına almak için tarihsel dini uygulamanın dışsal yönlerine şiddetle odaklanır. Evrimleştiği Mısır rahip geleneği açısından, metinsel geleneklere vurgu yapılır ve bu metodolojinin iyi bir örneği, Seheil adasındaki bir dikilitaşın üzerindeki yazıttır. Yazıtta Nil'in yedi yıldır sular altında kalmadığı ve bunun sonucunda ülkeyi büyük bir kıtlığın pençesine aldığı bildiriliyor. Sauneron'un belirttiği gibi, "Bu noktada ne yapılması gerekiyordu? İç dağıtım sistemini gözden geçirmek mi, yoksa buğdayı ithal etmek mi? Sulama sistemini iyileştirmek mi? Hiç de değil." 55 Yazıt doğru prosedürü ayrıntılarıyla anlatıyor: Sonra, diyor kral, geçmişe dönmeye karar verdim ve bir rahibe (...) İmhotep'i sordum...: 'Nil nereden doğuyor? Dolambaçlı nehrin hangi kasabası var orada? Orada bana yardım edecek hangi tanrı var?' Ayağa kalkar: 'Tot'un şehrine gidiyorum, arşiv odasına gireceğim, kutsal kitapları açacağım ve onlardan rehberlik alacağım'... Bana harika ve gizemli şeyler açıkladı. 56 Ve bu, Yunan sulama tekniklerindeki patentli gelişmelerin herkesin görebileceği bir dönemden kalmaz. Uygun prosedür için eski geleneğe, metinlere atıfta bulunulması elbette özünde Mısır'a aittir ve Arkaik Gnosis bu anlamda geleneğe bağlı bir dini görüşün tüm işaretlerini sergiler. Karşılaştırıldığında, Helenistik Gnosis, resmleştirilmiş bir dindarlığın tüm kültürel karabasanını atmak, gerçek irfana sahip bireyin tam manevi gerçeğe ulaşma yeteneğini ve hakkını ilan etmek, özünde bir dini Gelenek içinde sıkı bir şekilde durmaya yönelik Arkaik ihtiyaçtan vazgeçmek açısından anarşiktir. Arkaik Gnosis, tanımı gereği, Helenistik Gnosis'ten belirsiz bir süre önce gelir ve büyüü papirüslerde açıkça görüldüğü gibi, Mısır'daki kötülük sorununa yönelik artan teolojik ilgiyle ilişkilendirilir. Bölüm 9'da göreceğimiz gibi, düalist taraftarlar arasındaki bu sosyolojik bölünme, birkaç yüzyıl sonra, Yunan Neo-Platoncu filozofların din değiştirmesi de dahil olmak üzere, Aşağı Mısır agorasındaki Maniheizt başarısının kanıtlarında ve ayrıca güneydeki Sahid ve Thebaid köylülerine, rahiplerine ve zanaatkarlarına yönelik yaygın bir çağrıda da ortaya çıkıyor. Bu, Arkaik Gnosis'in radikal bir düalizmi kapsama kapasitesine işaret ederken, Helenistik Gnosis daha çok teodiseyle, tanrılığın bir kısmının inişiyle ilgilenir ve bu anlamda hafifletilmiş bir dualizmdir. Benim tezim, Yunan büyüünün Mısırlılarla iki dilli bir filozof-rahipler sınıfı aracılığıyla etkileşime girdiği ve büyüü papirüslerde güçlü bir şekilde ortaya çıkan daha katı bir düalist Weltanschauung'un tüm evriminin bu grubun "revizyonist" faaliyetlerinden kaynaklandığıdır. Buraya Gizemleri dahil etmeliyiz, özellikle de bu özel Yunan-Mısır birleşimi geleneksel engelleri yıktığı için 55Sauneron, The Priests of Ancient Egypt, 119. 56Ibid., 120-21.

--- SAYFA 155 ---

kült törenlerinde rahiplik ve laiklik arasında. 57 Gnostik aşama majiyi takip etti ve muhafazakar Mısır rahipleri ve onların "dönek" maji uygulayıcıları ile bağlantılı otokton majinin taban düzeyindeki uygulamalarını etkileyerek ve onlardan etkilenecek paralel bir şekilde devam etti. Bunun daha da ötesinde, Yunan felsefi imaları ve bireye vurgusu ile Helenistik Gnosis olgusu vardı. Bu sentetik model şu şekilde ortaya konabilir: Geleneksel Rahiplik Büyülü Papirüs "Revizyonistler" Helenistik Gnosis Arkaik Gnosis ca. MS 50 civarı. MÖ 200 civarında. MÖ 50 Mısır geleneğinin ilk kolu, yeraltı dünyasına yönelik artan bir ilgi ve diğerlerinin yanı sıra çeşitli Yunan ve Yahudi unsurların bir araya getirilmesi olarak kendini gösterir: buradaki vurgu, günlük etkiler üzerinedir ve dolayısıyla popüler dinin damgasını taşır. Arkaik Gnosis'in bundan gelişmesi, odağın dini uygulama ve soterioloji üzerine olduğu kozmogonik bir ortamda geleneksel Mısır yayılımcı düşünce yapılarını vurgular. Mısır dini, dünyanın "sapkın güçlerin, kötü ruhların, ölümlerin saf ruhlarının, belirsiz ve kötü niyetli güçlerin isyanı tarafından sürekli olarak tehdit edildiği" gerçeğinin her zaman şiddetle farkındaydı ve bu nedenle, yöntemler tapınak bölgesinin yaptırımlarının ötesine uzansa bile odak noktası geleneksel kaldı. Burada tapınaklarla bağlantılı bir okuryazarlığa bağımlılıktan şüphelenilebilir. 59 Helenistik Gnosis, bireyin içsel dönüşümüne yönelik bir bakış açısıyla sudurcu teogonilerin daha karmaşık bir analizini ortaya koyar ve çeşitli Mısır teolojilerinin arka planında arkaik, mistisizme düğün felsefesinden daha çok Yunan tonuna sahiptir. İskenderiye'nin Gnosis görüşü ilk etapta kaçınılmaz olarak antinomist ve din karşıtıdır ve örneğin İsa'nın Çilesini dramatize etmek için harici bir kurtarıcıya olan şiddetli ihtiyaç, onların felsefi yönüne tamamen aykırıdır. A.D. Nock, Gnostik ortam hakkında yazarken şunları kaydetti: "Bu adamlar için geçmişte veya gelecekte bir kurtarıcı yoktu; fakat insanın kendisinde -ya da bazı insanların kendilerinde- potansiyel olarak hem kurtarılabılır hem de kurtarılabılır olan o ilahi unsur vardı. Eskiden rahiplerle sınırlı olan inisiyasyon kavramı artık tüm katılımcıları kapsayacak şekilde genişletildi." Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 67. 58Sauneron, The Priests of Ancient Egypt, 166. 59Griffiths'in belirttiği gibi, "eski Mısır okulları genellikle tapınaklara bağlıydı... ve bu okullarda rahipler muhtemelen öğretmenlerdi", Plutarch's De Iside et Osiride, 315. Donald B. Redford, Pharaonic King-Lists, Annals ve Day-Books, 215-224, çağımıza kadar geçen beş yüzyıl boyunca Mısır'daki bir tapınak kütüphanesinin muhtemel içeriğine dair kapsamlı bir genel bakış sunar.

--- SAYFA 156 ---

60 Nock aynı zamanda bu bölümün merkezinde yer alan bir noktaya değiniyor: yoksulların dini meseleler üzerine derinlemesine düşünmek için çok az zamanı vardı, iç gözlem boş zaman gerektiriyordu ve bu sadece kamusal ve özel işlerle ya da siyasi hayatla meşgul olmayan eğitimli sınıfların üyeleri için mevcuttu.⁶¹ Açıkçası, biz aslında Mısır'daki filozof/rahip ve yazar sınıfıyla ve Mısır'ın bazı katmanlarının hızlı ve dramatik geçişsel gelişimiyle ilgileniyoruz. Bu dönemde Gnostik dinsel düşünceye geçişte büyük ölçüde Yunan-Mısırlı veya Mısır-Yunan entelijensiyasının varlığına odaklanmak zorunda kaldık. Bundan şu sonuç çıkıyor ki, eğer bu gruplar dışarıdan bir kurtarıcıya büyük bir ihtiyaç duymasaydı ve biz burada Arkaik değil Helenistik Gnosis'ten bahsediyoruz, onlar da kült ritüelini yakından takip etmek için kurtuluşu kendileri aramak zorunda kalmazlardı. Bu bakımdan: O, putlara kurban olarak sunulan etlerle ilgili soruyu hiç önemsemiyor, bunların hiçbir önemi olmadığını düşünüyor ve bunlardan hiç tereddüt etmeden yararlanıyor; aynı zamanda diğer şeylerin kullanımını ve her türlü şehvetin uygulanmasını tamamen kayıtsız bırakıyor. Bu adamlar ayrıca büyü yapıyorlar ve imgeler, büyüler, dualar ve diğer her türlü ilginç sanatı kullanıyorlar.⁶² Yukarıdan dinsel konularda neredeyse tamamen şüpheci bir gündem görüyoruz. kült faaliyeti, çünkü değersiz olarak görülüyor, aksine kayıtsız bir tavırla görülüyor. İyinin ve kötünün yalnızca insan düşüncesine bağlı olduğunu iddia eden, yine Irenaeus tarafından suçlanan Karpokrates'in antinomianizmini daha önce belirtmiştik; bu, büyük Sofist filozof Protagoras'ın yürekten onaylayacağı bir görelilikti.⁶³ Bu karmaşıklık, bizim açımızdan, aramızdaki oldukça ciddi fay hattını sınırlandırıyor. Dış prosedüre veya nomos'a olan inanç açısından Helenistik ve Arkaik Gnosis, eğer bunu böyle tanımlayabilirsek, kültüsel ibadet ve uygulama sorununu son derece ciddiye alacaktır. Buna karşılık, heterodoksluktan doğan yeni yıpratıcı Gnosis, daha önceki Sofistlerin ve Şüphecilerin yaptığı gibi, Hakikat'in gerçek dinamiğinin, ister dünyevi ister göksel olanın içinde yattığını sezerek, bu konuda bahislerini koruyacaktır. Çünkü bu kayıtsızlık, geleneksel yollarda aramayı bırakan birinin kapalı dogmatizmi değildir - aslında Irenaeus aynı nefeste İskenderiyeli Gnostiklerin "sihirle uğraştıklarını ve imgeler kullandıklarını" bildirmektedir ve bunu yapan kişide oldukça keskin bir çelişki olduğu görülmektedir (Oxford: Clarendon Press, 60Arthur Darby Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 447. ⁶¹Ayg., 450-51.⁶²Adv.Haer., çev. A Roberts, J. Donaldson, *Ante-Nicene Fathers* (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 350. ⁶³1950'de Sfenks denilen sokağa bakan bir duvarın içinde on bir kadar heykel ortaya çıkarıldı. Mısır'da Memphis'teki Serapeum'da filozoflar, diğer tarafta şairler yer alıyor. Protagoras (aynı zamanda Platon, Herakleitos ve Thales).

Heykeller kesinlikle Ptolemaik döneme aittir ve Protagoras'ın da dahil edilmesi onun Mısır'daki felsefi etkisini kanıtlar. Bkz. Kerferd, *Sofistik Hareket*, 43-44.

--- SAYFA 157 ---

bunu yaparken de bunların etkililiğine karşı “tamamen kayıtsız olduklarını” iddia ediyorlar. Cevap, bu kayıtsızlığın çeşitli seçeneklere açıklık anlamına geldiğini ve aslında şüpheli ataraksiye, yani her iki çatışan bakış açısına dogmatik kölelikten özgürleşmeye benzediğini aramaya devam eden çabada yatmaktadır. Şu ana kadar incelenen Gnosis'in Mısır'daki yükselişinin altında yatan sosyal ve edebi gerçeklikler, kısmen, MÖ 217'deki Raphia savaşını takiben Ptolemaios döneminde Mısır'daki rahiplik içindeki bölünmeden kaynaklanmaktadır. Yukarı ve Aşağı Mısır'ın Thebes'teki Amun kalesi ile Memphis'teki Ptah arasındaki eski gerilimleri bu dönemde de devam ediyor. 64 Memfit rahipliğine Ptolema yanlısı duruşları nedeniyle önemli ödüller verildi ve Ptah'ın baş rahibi Psenptais'in II. Euergetes'in kızı Berenice ile evlenmesi bu kilise ve devlet birliğini uygun bir şekilde yansıtıyordu. Berenice başrahip Petubastis'in (MÖ 120-75) annesiydi ve tamamen iki dil bilen bir başrahibin baba olarak Mısırlı bir ilahiyatçı tarafından teolojik güç üstlenmesi ve kralla doğrudan evlatlık bağlarının İskenderiye ile Memphis arasında halihazırda büyüyen bağları daha da güçlendirdiği açıktır. Bana öyle geliyor ki, MÖ 197'de düzenli rahiplik sinodlarının yerinin İskenderiye'den Memfis'e değişmesi. 65, Ankhmakis'in başarılı isyanı sırasında Thebaïd'in tamamen ayrıldığı bir dönemde meydana gelen bir sinyal gelişmesiydi. Ptolemaioslar, büyük bir iç zayıflık döneminde Memphis'in siyasi gücü aracılığıyla chthonik meşruiyet aradılar. Sinodun Memphis'e taşınmasını takip eden yılda, güneydeki ayrılıkçılara katılmayan rahiplerin, bunun sonucunda, on üç yaşındaki Epiphanes'e şartlar dikte edebildikleri sonucuna varmadan kimse kendini tutamaz. 66 Ankhmakis'in babası Harmakhis'in Memphis'in Başrahibi Harmakhis ile aynı kişi olma ihtimali de vardır; bu da Ptolemaiosların chthonik meşruiyet mücadelesinin her ne pahasına olursa olsun Memphis'i yatıştırmayı gerektirdiği gerçeğinin altını çizer. 67 Herhangi bir Baş Rahibin yola çıkıp ayrılıkçı bir krallık kurması, tüm Ptolema kral ve kraliçelerinin en büyük korkusu olsa gerek. Bu anlamda Psenptai'nin kraliyet ailesiyle evlendiğini düşünmek belki yanlıştır; en azından iş yerinde aynı derecede önemli bir dinamik de kraliyet ailesinin Memphis'le evlenmesiydi. Delta'dan güneye büyük masraflarla inşa edilen veya restore edilen geniş Ptolema tapınakları, Yukarı Mısır'ın merkezi boyunca yüksek kabartma olarak uzanır ve bu gururlu uzlaşmazlık karşısında Ptolemaios'un yatıştırma girişimlerinin bir kanıtıdır. Memphis dışında, bu yatıştırmanın daha fazla olduğuna dair her türlü öneri vardır. 19. 66Crawford bunu o kadar güçlü bir şekilde ifade etmiyor: "On üç yaşındaki Epiphanes'in rahiplere bir politika dikte edebilmesi pek mümkün görünmüyor." Crawford ayrıca bu kararnamenin muhtemelen ilk olarak Mısır dilinde yazıldığını belirtiyor (a.g.e., 33). 67Reymond bu ilginç hipotezi "İskenderiye ve Memfis"te geliştirir. 9. Harmakhis, Mısır'ın Raphia savaşında görkemli performans sergilediği MÖ 217'de Memfis'in beşinci Baş Rahibi oldu. Proto-Kipti dilindeki elimizdeki en eski ifadenin, bizim gibi bu ayrılıkçı kralın sıfatını taşıması son derece ilginç bir rastlantıdır.

6.Bölümde görmüştüm.

--- SAYFA 158 ---

ya da daha az başarısız olduğunu ve tapınakların kültürel direniş merkezleri haline geldiğini 68 Bu duyguyu özellikle güneye bağlarken, isyanları ve Edfu tapınağında, Potter'ın Kahini'nde ve Demotic Chronicle'da ifade edilen milliyetçiliği not ediyoruz. 69 MÖ ikinci yüzyıldan itibaren. geleneksel Mısır rahipliği Yunanlıları, daha doğrusu Yunan kökenlileri cezbetmeye başladı ve bu, Roma zamanlarına kadar devam etti. İskenderiye'deki başlıca Gnostik öğretmenlerle çağdaş olan bir papirüs, kendisini Yunanca konuşanlara açan Arkaik Gnosis'in bu devam eden temelini çok ilginç bir resmini sunmaktadır. 70 Metnin MS ikinci yüzyılın ortalarına tarihlenmesi gerekiyor ve iki dil bilen bir yazar veya redaktör tarafından Mısırcadan Yunancaya çevrildi. Metin parçalı olmasına rağmen, aşağıdaki pasajın belirttiği gibi, rahiplik kurallarını ve inisiyeller için yeminleri düzenlemekle ilgili olduğu açıktır: Yasal olmayan şeyleri ve kitaplarda yazılı olan şeyleri yemeyeceğim, içmeyeceğim ve onlara parmaklarımı uzatmayacağım; Harman yerinde ölçü ölçmeyeceğim; Elimdeki dengeyi kaldırmayacağım; Araziyi ölçmeyeceğim; Temiz bir yere girmeyeceğim; Koyunların kıllarına dokunmayacağım; Ölüm gününe kadar Machaira'yı elimde tutmayacağım". Bütün bunlar bir arada [bir kitapta] yazılı. Bunu alıp tanıklık olarak yüksek sesle okuyor... 71 İki sınıf rahipten bahsediliyor ve metin açıkça Yunanca konuşanların Mısır rahipliğine girmesi için tasarlandı. Bu metnin yazılma tarihi çok daha erken olabilir; her halükarda bu hem Mısır rahipliğinin devam eden geleneksel katılımını hem de iki dilli Mısırlıların iç ayinlerine katılımını gösteriyor. Mısır'da Gnosis'in zirvesinde, Gnostik öğretmenlerin ya kendi katılımları yoluyla ya da öğretmenlerinin, öğrencilerinin ya da takipçilerinin katılımı yoluyla Mısır inancına açılan doğrudan pencereyi gösterir. Mısır'da Roma yönetiminin başlangıcı, bu rahip sınıflarına, Ptolemaik zamanlara kadar onların sahip olduğu prestije ve ekonomik güce doğrudan bir saldırı olarak kendini gösterdi. Romalılar döneminde rahipliğin sayısı giderek azaldı ve pratik manevi meselelere odaklanma dışarıda kendini göstermeye başladı. 68 H.W. Fairman, *The Triumph of Horus* (Londra: B.T. Batsford Ltd., 1974), 33: "Yerli tapınakların gerçekte milliyetçiliğin merkezleri olduğuna ve rahipliğin ana görevlerinden birinin, gerçek Horus'un bir kez daha tahta oturacağı gün gelene kadar ulusal gurur ve milliyetçilik ruhunu korumak ve geliştirmek olduğuna dair çok sayıda kanıt var." 69Bkz. J.Gwyn Griffiths, "Edfu Tapınağı Metinlerinde Mısır Milliyetçiliği", *Eski Mısır'a Bakış*: H.W. Fairman, editörler. John Ruffle, G.A. Gaballa ve Kenneth A. Kitchen (Warminster: Aris & Philips Ltd., 1979), 178. Bunlar oldukça uzun benzer örnekler listesinden üç örnektir. Bkz. Donald B. Redford, *Firavun Kral Listeleri, Yıllıklar ve Günlük Kitaplar*, 276-96. 70Papyri Wash.U. Env. 138. Verne B. Schuman, "Mısır Rahipleri ve Tapınakları Üzerine İkinci Yüzyıl İncelemesi", *HTR* LIII (1960): 159-70. 71Ayg., 170.

--- SAYFA 159 ---

tapınaklardan. 72 Çok sayıda rahibin bu sosyo-ekonomik haklardan mahrum bırakılması, "büyülü" prosedürün ve tapınak duvarlarının ötesinde bireysel deneyimin yükselişi, tarihsel sürecin baskıcılığına karşı belirgin bir şekilde artan düşmanlığın yanı sıra, bunların hepsi Mısır'da Gnostik düşüncenin sosyo-tarihsel yükselişini tanımlar. Dahası, Mısır'daki Gnostik kimsesizliğe, yabancı olma duygusuna, yabancı bir ülkede bir yabancıya dair, Roma'nın aşırı vergilendirmesinin acımasız belası altında kaçak hale gelen iflas etmiş Mısırlıların yaygın fenomeninden daha uygun bir imaj düşünülemez. Tapınak ve ocakla olan geleneksel bağlarını terk eden bu insanlar için, Gnostik ilahiyatçıların fiziksel alemin kendisinin rakipsiz olduğu yönünde benimsediği öğretiler pek radikal gelemezdi. Aslında Heimarmenlere karşı bu isyanın sorumlusu olan inatçı Mısırlılar arasında varoluşsal bir umutsuzluk deneyimine dair güçlü bir his var. Roma döneminin başlangıcında 600 yıldan fazla süren yabancı işgali, Mısır halkını, yabancı ekonomik ve kültürel tiranlık deneyiminin en dip noktasına getirmişti. Fethedilen eyalette garnizon kuran Romalı askerler, Mısır'daki Roma yönetiminin somut ve maskesiz yüzüydü ve "gerçek bir antik apartheid", Romalıların Mısır'a yönelik oryantalist küçümsemesinden kaynaklandı. 73 Mısır'daki baskı ve sefaletin bu şekilde artması düalist spekülasyonları açıkça ateşledi: Burada, İki Ülke'de gözle görülür bir kötülük gücü serbest bırakılmıştı. Bu noktada kritik öneme sahip olan şey, tüm Ptolemaik dönem boyunca teolojik iktidar üzerindeki kalıtsal hakimiyetini koruyan ve büyük ölçüde artıran Memphis'in yüksek rahiplerinin devrilmesiydi. 74 Zamanın Mısır rahiplerinin dilinde ifade edilirse, Mısır'ın daimi Ma'at deneyiminin, kutsallıktan arındırılmış bir Mısır ve onun şeytani derebeyleri tarafından lekelenmemiş kadınsı bir güç haline gelmek üzere yukarı doğru kaçtığı söylenebilir. Geride bırakılan daha düşük bir dişil eksiklik, Heimarmene dişil ismiyle ifade edilen Kader ile kozmosun kendisiyle eşitlenen, başıboş, ağıt yakan İsis haline geldi. 75 Bir versiyonu Jebel al Tarif'te bulunan Asklepius Hermetik metni, içinde Gnostiklerin ortaya çıktığı, kutsallığı bozulmuş bir Mısır'ın kıyametvari bir vizyonunu uzun uzun anlatır: Yoksa Mısır'ın cennetin imgesi olarak var olduğunu bilmiyor musun? Eğer Gerçeği konuşmamız uygunsa, topraklarımız evrenin tapınağıdır. Mısırlıların Tanrı'ya boşuna hizmet etmiş gibi görünecekleri ve onların Dinlerindeki tüm uygulamalarının küçümseneceği bir zamanın geleceğini görmezden gelmemeniz yerinde olur. Çünkü tüm İmanlılar Mısır'ı terk edecek ve yukarı, göğe kaçacak. 72Lewis Life in Egypt Under Roman Rule, 98. 73Ibid., 19, 34. 74Jan Quaegebeur, "The Genealogy of the Memphite High Priest Family in the Hellenistic Period", Studies on Ptolemaic Memphis, Studia Hellenistica 24, ed. Willy Peremans (Louvain 1980), 74. 75 Martin, Hellenistic Religions, 161: "Geç antik çağa gelindiğinde, Helenistik yayılmanın merkezkaç kuvveti, eksiklik odağını bizzat evrenin dış sınırlarına kadar genişletti. Bu kozmik yeniden değerlendirme gerekli sonucu, sonlu kozmosun bütünlüğünün, ağırlıklı olarak dişil nitelikleriyle birlikte yetersiz olduğu düşünülmesiydi." Kakosy

Mısır düşüncesindeki bu gelişmeyi Pisagor etkilerine bağlar, "Gnosis und Ägyptische Religion"242.

--- SAYFA 160 ---

Ve Mısır dul kalacak, tanrılar tarafından terk edilecek, çünkü yabancılar Mısır'a girecek ve onun efendileri olacaklar: Ey Mısır! (70.3-23) İlahi Mısır, bunlardan daha büyük kötülüklere maruz kalacaktır. Allah'ın sevgilisi ve tanrıların meskeni, ilahi öğretilerin okulu Mısır, dinsizliğin simgesi haline gelecektir.... (71.31-35) Karanlık aydınlığa, ölüm de hayata tercih edilecektir. Hiç kimse gözlerini harikulade bir şekilde cennete çevirmeyecek. Ve dindar adam deli sayılacak ve dinsiz adam bilge olarak onurlandırılacak... (72.17-23) Kötü melekler insanlar arasında kalacak, aralarında var olacak, onları pervasızca kötü şeylere yönlendirecek: ateizm, savaş ve eşkıyalık, onlara doğaya aykırı şeyler öğreterek başarılabacak... (73.5-12) 76 76NHS'den Kipti transkripsiyon, cilt.XI: Nag Hammadi Kodeksleri V,2-5 ve VI, ed. Douglas M. Parrott, 418-428.

--- SAYFA 161 ---

Dokuzuncu Bölüm: Mısır Maniheizmi Pers kaynaklarına göre, ilk Maniheist din propagandacıları Mısır'a muhtemelen MS 244 ile 270 yılları arasında, Mani'nin Mezopotamya'da ilk vahiy almasının yaklaşık 20-50 yıl sonrasında geldiler. 1 Bu dönemde batıya üç misyoner gönderildi ve Mısır'a gelen önemli bir Maniheist misyoner, Mısır'da Pappos olarak bilinen Addas'tı. Orada çok sayıda manastır kurduğu ve seçilmişler ve onları destekleyen denetçilerden oluşan bir düzene dayalı bir Maniheist topluluk kurduğu kaydedildi. Ayrıca İskenderiye'ye gitmeden önce Yukarı Mısır'da kendisinininkilerin yanı sıra Mani'nin yazılarını da büyük etki yaratacak şekilde kullandığı söylenir. Acta Archelai ve Epiphanius'ta, Maniheizm havarisi olan Skythianos adında birinin, ilk müritlerini Assyut'un güneyindeki Hypsele'de yetiştirdiğinden bahsedilir. 2 Son olarak, 1930'da Fayyum'da yapılan ve dolaylı olarak Yukarı Mısır menşei destekleyen önemli bir Maniheist metin bulgusunun kanıtı vardır; çünkü bu kapsamlı literatürde kullanılan lehçe, beklendiği gibi bölgenin Fayyum Kipti dili değil, daha ziyade kompozisyonunu Thebes'in kuzeyindeki Assyut bölgesinin çok daha güneyine yerleştiren bir Achmimic türüdür. 3 O halde bu, Yukarı Mısır'da, oradaki ilk misyonerlik çabalarından kaynaklanmış olabilecek büyük bir Maniheist topluluğunun varlığını doğrulamaktadır. Her ne kadar bazı akademisyenler, Kızıldeniz ticaret yolunun, Akabe Körfezi'nden Hammamat Vadisi yoluyla Thebes'e karadan geçişiyle birlikte böyle bir gelişmeyi kolaylaştıracağını ileri sürmüş olsa da, 4 bu kesin olarak tespit edilememektedir ve aynı şekilde Maniheistlerin, kamusal tartışma eğilimleriyle, başlangıçta o dönemde Mısır'ın entelektüel ve ekonomik çekirdeği olan İskenderiye'yi hedefledikleri iddia edilebilir. Bu dönemin en sonunda, yani MS 244-270 arasında, büyük bir Maniheist etkinin doğrudan kanıtı bulunmaktadır. Andreas ve W.B. Henning, Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften (1933), 301-2; ayrıca Werner Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, BTT 11, no.3.3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 450-51. 2Epiphanius polemik çalışmalarında ikincisine güveniyordu. Bkz. Acta Archelai, ed. ve çev., C.H. Beeson (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1906), 90-91 ve Epiphanius, Panarion 69, ed. ve trans. K. Holl (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1922). Ancak bu bilgi güvenilir değildir. 3Bkz. Joseph Vergote, "Der Manichäismus in Mısır", Der Manichäismus, ed. Geo Widengren (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 214-24. Vergote bunu, metinlerin orijinal Mısır eserleri olmadığı için doğrudan Suriye'den gelmiş olmaları gerektiğini, dolayısıyla güney yoluyla tarihsel bir aktarıma işaret ettiğini belirtmek için alıyor. Bu kesinlikle mümkün olsa da, Feyyum dilinde (veya başka herhangi bir kuzey lehçesinde) yazılmış Maniheist metinlerin var olmadığını söyleyemediğimiz için hala sonuçsuzdur. Bunların varlığı kuzey rotasını akla getiriyor. 4Bkz. W. Seston, "L'Égypte Manichéenne," CdE 14 (1939): 362-72.

--- SAYFA 162 ---

Maniheist misyonerlerin 270 yılında Mısır'ı başarılı bir şekilde istila eden Palmiralılar treniyle İskenderiye'ye kadar uzanması. 5 Maniheizm'in Mısır'a aktarımı değerlendirilirken birbirini tamamlayan iki gelişmeyle karşı karşıyayız: birincisi, görünüşe göre Yukarı Mısır'da büyük başarı elde eden popüler bir Maniheizm'in yayılması; ikincisi, Maniheist düşüncenin şehirlere, özellikle de İskenderiye'ye gelişi. Belki de her iki olayın da hemen hemen aynı anda gerçekleştiğini varsaymak en iyisi olacaktır; çünkü Fayyum'daki Medinet Madi bulgusunun kapsamlı edebi kanıtlarının yanı sıra, Mısır şehirlerinin çeşitli agoralarında büyük Maniheist başarıları dair işaretler vardır. Bu bakımdan Lycopolisli İskender'in tamamen korunmuş polemiği Mısır'daki Maniheizm için son derece önemli bir kaynaktır. Hristiyan olmayan bir Neo-Platoncu filozof olan İskender, birçok filozofun Maniheist argümanlar tarafından, hatta onların saflarına katılma derecesine kadar etkilendiğinden endişe duyuyordu. 6 Buna yanıt olarak İskender onların sistemini tamamen felsefi olarak çürütmeye çalışır. Diocletianus'un 31 Mart 297'de Manicilere karşı yayınladığı fermanla başlayan ve daha sonra inecek olan kınama perdesi, bir yüzyıl sonra Theodosius'un fermanı ve İskenderiye'deki kütüphanelerin yakılmasıyla doruğa ulaştı. Mısır'daki Gnostik grupların daha geniş bir yelpazesinde olduğu gibi, öğretmenlerinin ve yazılarının yükselen Roma/Hristiyan hegemonyası tarafından yeraltına sürülmesi ve dini düşünceye katkılarının en sonunda gelecek nesiller için düzenlenmesi Maniheistlerin kaderi olacaktı. Ancak içinde bulunduğumuz yüzyılda her ikisi de neredeyse on yıl arayla meydana gelen iki şanslı durum, düalist düşüncenin özellikle Mısır tarzlarında anlaşılması için yeni olanaklar açmıştır. Medinet Madi'deki kapsamlı Maniheist buluntunun kalitesi ve hacmi açısından Gebel el Tarif'te bulunan ve her ikisi de Kipti dilinde yazılmış olan Gnostik koleksiyonda tam karşılığı vardır. Her iki koleksiyon da şüphesiz onları zulmün etkilerinden korumak için MS 400 civarında saklanmıştı. Bu tezin amacı Gnostik düşüncede Mısır'ın varlığını ortaya koymak olduğundan, Mısır'daki Gnosis başlığı altına Maniheizm'in de dahil edilmesi gerekmektedir. Bu bölümde, Maniheizm'in sözde yabancı mitolojik flora ve faunasında bile belirgin bir Mısır varyantının açıkça görüldüğü gösterilecektir. Buradaki Mısır Gnosis'i, bu tezde incelenen diğer gruplarla birlikte, aynı zamanda meşru bir Mısırbilimsel kaygıdır. 7 5Michel Tardieu'nun analizini takip ederek buradayım, "Les Manichéens en Égypte," BSFE 5 (Haziran 1982): 5-17. Kraliçe Zenobia'nın Mısır'ı işgalinden önce yakın bir aile üyesinin Maniheizm'e geçtiğine dair doğrudan kanıt, günümüze ulaşan bir Soğd fragmanında verilmektedir; Burada Maniheist Electus Adda'nın "İskenderiye'ye kadar" ulaştığına da gönderme yapılıyor. 6 "Öncelikle ben, bu doktrinlerin, bu teoriyi eleştirmeden kabul edenlerin zihinlerini etkileyebileceğini inkar etmek istemiyorum, özellikle de bu tür aldatıcı açıklamalar bazı filozof arkadaşlarımdan din değiştirmesini sağlamada başarılı olduğu için." van der Horst ve Mansfeld, Düalizme Karşı İskenderiyeli Bir Platoncu, 58.

7Tardieu, "Les Manichéens en Égypte", 15: "Dini bir ilgi olarak Maniheizm Mısır tarihine aittir, dilsel bir ilgi olarak Koptoloji'ye henüz keşfedilmemiş büyük tutarlılık ve zenginliğe sahip bir malzeme bütünü getirir, kodolojik bir ilgi olarak kitap tarihinin en güzel bölümlerinden biridir. Mısırbilim de aynı şekilde bunun bilincinde olamaz."

--- SAYFA 163 ---

Ayrıca, Maniheizm Çalışmaları'nın daha geniş alanında, Maniheizm'e ilişkin tüm metinsel kanıtları, bizzat Mani'den kaynaklanan merkezi fikir kompleksinin sınırlı bir uzantısı olarak görme konusunda güçlü bir eğilim vardır. Bununla birlikte, Mani, Mısır'da dini propagandaya doğrudan karışmamıştı ve merkezi Mısır dini motiflerini içeren kapsamlı Maniheist Kipti metinlerinin, Maniheist kanonunun bir parçası olmadığı açıktır. Bu daha sonra belirgin bir Mısır Maniheist mezhebinin varlığına işaret ediyor. İlk olarak Maniheist düşüncenin Mısır'a ait gibi görünen bazı yönlerini ortaya koymakla ilgileneneğim. Maniheizmi felsefe ve mit olarak da ele alacağım; Maniheist düşüncenin İskenderiye Yeni-Platonculuğu ile etkileşimi öncelikli ilgi alanımdır. Son olarak, Mısır'daki bilinen diğer Gnostik gruplarla, özellikle de ayinlerinin bir parçası olarak Pistis Sophia'yı kullanan grupla olan yakınlıklarını ele alacağım. Yabancı Maniheizm inancının Roma döneminde Mısırlı köylü, rahip ve filozof için ne kadar çekici olduğu sorulmalıdır. Maniheizm'in Yukarı Mısır'da görünüşte büyük başarılar elde etmesinden yola çıkarak - liberal İskenderiye'ye karşı kesinlikle muhafazakar bir geri kalmışlık - özellikle İran'la ilişkilendirilecek olan kökten yeni ve egzotik bir mesajın Mısır'da kabul edilme şansının çok az olacağını varsaymalıyız; daha ziyade, böyle bir çağrının, özellikle Mısır'da yayılma şansı için, geleneksel biçim ve içerik açısından pek çok şey içermesi gerekir. Bu özellik, Mani'nin iyi bilinen din propagandası yöntemlerinin tam kalbine uzanır ve dininin Atlantik'ten Pasifik'e kadar ulaştığı olağanüstü coğrafi ve kültürel genişliği açıklar. Mani, mesajını alıcıların kulaklarına göre net bir şekilde uyarladı, belirli yerel unsurları kendi senkretik paletinde harmanladı ve böylece yerel acemi için bir "içeri" yol sundu. Mani'nin ölümünün ardından zaman geçtikçe misyonerleri, bu yerel varyantları daha yerelleştirilmiş bir Maniheist ifadeye dönüştürme konusunda kendilerini daha da özgür hissedeceklerdi; ancak yine de Mani'nin kanonik öğretilerini tamamlamaya çalışan bir ifade. Üç özel Mısır varyantını ele almayı öneriyorum: olumsuz itiraflar, kıyametçilik ve güneşmerkezcilik. Maniheist düşüncenin Mısır'daki önemli bir yönü, sözde "olumsuz itiraflar" kullanılmasıydı. Bu ifadeler ne itiraftır, ne de suçun kabulü anlamında olumsuzdur; daha ziyade bunlar bir masumiyet beyanıdır ve Mısır geleneğinde bu, ölen kişinin ahirette yargı önünde durması bağlamında geleneksel olarak ortaya çıkar. Maniheist Mezmurlar, ruhun yükselişinden önce saf varlık durumlarını ilan eden doğru Seçilmişleri tasvir eder. Maniheistlerin bu edebi biçimi yaygın olarak kullanması, Maniheist kanonunun başka hiçbir yerinde bulunmadığından oldukça açık bir şekilde Mısır dilinden türetilmiştir. İsa'ya Maniheist Mezmurlar, ruhun yükselişinden önce saf varlık durumlarını ilan eden doğru seçilmişleri tasvir eder. Önce Maniheist metin, sonra da italik olarak yazılmış eski Mısır örnekleri ile ilgili çeşitli örnekler verilmiştir: Düşmanlarımla lambalarımı söndürmesine izin vermedim (Mezmurlar CCXLIII 50.7) 8 Hataya hizmet etmedim...(CCLXVII 84.22) 9

8C.R.C.'den koptik transkripsiyon Allberry, ed. ve çev., Bir Maniheist Mezmur Kitabı, Bölüm II: Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1938), 50. 9M.P.'den Kipti transkripsiyon, 84.

--- SAYFA 164 ---

Hiçbir zaman rezillik yapan bir alçaklığın kölesi olmadım (CCLXXXII 103.33) 10 Sözlerimin değeri, öğütlerimin yetkinliği ve kolumun bükülmesi sayesinde soyulmadım, gözüme tükürmedim... Hiçbir zaman bir kişiyi bir hükümdarın eline teslim etmedim ki adım herkes arasında iyi olsun diye. Hiç kimseye karşı yalan söylemedim; bu Anubis için iğrenç bir şey. Birinci Ara Dönem - Edfu'lu Uşak Merer Stelası 11 Doğduğumdan beri hiçbir memurun önünde dayak yemedim; hiçbir zaman hiçbir erkeğin malını şiddet kullanarak almadım Eski Krallık - Nezemib'in Cenaze Yazıtı 12 Ruhumu [zırhı] verdim; Ben onu [kötü] zevklere vermedim... (Mezmurlar CCXLIV 51.6) Bana kastettiğin boyunduruğunu reddetmedim Rabbim... (51.18-19 Senin nur kandillerini, düşmanlarıma söndürmedim... (51.21-22) Yaptığım amellerden hiçbir bakımdan utanmadım... (51.29- 52.1) 13 senin için yalanı def ettim. Ben insanlara karşı yalan yapmadım... Hiçbir kötülük yapmadım... Ruhların yiyeceklerini almadım, çiftleşmedim... (Heceleme BD 125) 14 Majestelerinin nefret ettiği şeyleri yapmıyorum... kralın evinde sesim [yükselmedi], sarayda adımlarım çok geniş değildi Ne yalanın ödülünü aldım, ne de şiddet uygulayanların gerçeğini kovdum. (Akhenaten) Dönem - Tutu Mezarı 15 Aklımı dertlere bağlamadım... (Mezmurlar CCLXVIII 86.10) Sapık mezheplere karışmadım... (86.14) Dilimi küfürle kirletmedim... (86.15-16) Nefsin münasebetlerine karışmadım... (86.31) 16 10Kıpti M.P.'den transkripsiyon, 103. 11Lichtheim, Eski Mısır Edebiyatı, cilt 1, 87. 12James Henry Breasted, Ancient Records of Egypt, cilt 1, The First to the Seventeenth Dynasties (1906; yeniden basım, Londra: The Histories & Mysteries of Man Ltd., 1988), §274, M.P.'den Kıpti transkripsiyon. 51-52.14Faulkner, The Ancient Egypt Book of the Dead, 29-30.15James Henry Breasted, Ancient Records of Egypt, cilt 2, The Eighteenth Dynasty (1906; yeniden basım, Londra: the Histories & Mysteries of Man Ltd., 1988), §1013.

--- SAYFA 165 ---

Gerçeğin sözlerine sağır olmadım... Doğamı aşmadım, bir tanrıyı (resmini) yıkamadım... Krala karşı sihir yapmadım... Ne kendime kötü davrandım ne de bir oğlanla çiftleştim... (Büyü BD 125) 17 Mısır ve Maniheist kıyametçiliği arasında dolaylı da olsa güçlü bir bağlantı var. Bu bağlantı birçok durumda iyi bir şekilde kurulmuştur. Bizim amaçlarımız açısından bu etki, Maniheizm'in başlangıcından sonra üzerinde etkili olan olası a posteriori etkilerle karşılaştırıldığında, a priori olarak değerlendirilebilir. Örneğin Zerdüştlüğün yanı sıra kıyamet Mısır etkileri de Mani'nin büyüdüğü Mezopotamya bölgesindeki kültürel değişimin ve dalganın bir parçasıydı. Ancak burada özel bir noktaya değinmek mümkün. 1.468 yıldır yanan kozmik yangının eskatolojik tasviri Maniheist ve Mısır Gnostik metinlerinde mevcuttur. Orta İran Şabuhrağan'ında yangının süresi 1468 yıldır, esasen Mısır'ın Sothis dönemi 1460 yıldır. 18 Bu takvimsel 1.460 rakamı, göreceğimiz gibi diğer Mısır Gnostik eskatolojilerinde de ifadesini bulur. Buradaki eskatolojik anlam, astrolojik gözleme dayanan, tamamlanmış bir zaman döngüsüdür. Bu temel Mısır anlayışı, Maniheist misyonerlerin Mısır'a gelmesinden önce Mani'nin kişisel öğretilerinin bir parçası haline geldi ve Maniheizm'in Mısır'da ortadan kaybolmasından çok sonra, Çin'de yarım bin yıl boyunca varlığını sürdürdü. MS 1000. Mani ve Maniheizm üzerindeki Mısır etkilerinin a priori ve a posteriori arasındaki ayrım ancak geçici olarak çizilebilir. Kuşkusuz yukarıda bahsedilen kıyamet etkileri, Maniheist öğretiyi formüle etmeden önce Mani'nin çevresine de nüfuz etmişti. Öte yandan, belirli Mısır heliolatrous duygularının, Mithras ve Re'nin anavatanları olan Partlar ve Mısır'a yayılmasının ardından Maniheist güneş merkezli kozmolojiye aşılınmış olması daha muhtemeldi. Mani, kendini "Işığın Havarisi" ilan etmişti ve onun öğretilerinde ışığın tasviri açıkça dile getiriliyordu. Güneş, bariz nedenlerden ötürü, onun dünyadaki ışık diyarının en güçlü sembolüydü; aynı zamanda ışık aleminden inen çeşitli ilahi görevliler için bir araçtı ve kurtarılmış ruhların bu aleme geri taşınmasını sağlayan bir taşıyıcıydı. Onun mesajı Mezopotamya'dan doğuya ve batıya yayıldıkça, doğal olarak kadim ve saygıdeğer tarihlere sahip geleneklerin bereketli duygularıyla birleşti. Pers Mithra'sı ve Mısır Re'si, güneş merkezli dindarlığın tezahürleri olarak bu zamanda baskın durumda. Tarihin çeşitli noktalarında Mısır'ın doğu Akdeniz üzerindeki yargı yetkisi ve ardından Ptolemaios öncesi geç dönemde Mısır'ın Persler tarafından zapt edilmesi, M.P., 86'dan Kıpti transkripsiyon için geniş fırsatlar sağladı. 17Faulkner, The Book of the Dead, 31-32. 18Bkz. L. Koenen, Codex Manichaicus Coloniensis: Attit del Simposio Internazionale, Rende-Amantea 3-7 settembre 1984, eds'de "İran, Mısır, Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinin Kavşağında Maniheist Kıyamet". A. Roselli ve L. Cirillo (Cosenza: Marra Editore, 1986), 285-332.

--- SAYFA 166 ---

çapraz gübreleme. Işık ve karanlık etrafında dönen dini anlayışlar, diğer birçok farklılığa rağmen Persleri ve Mısırlıları birleştiren bir duyguyu ifade ediyordu. Maniheiztlerin, Mısır'da kullanılan kutsal metinlerinde güneşle ilgili imgeler kullanmalarını bekleyebiliriz. Mary Boyce, Part metinleri ile Mısır Kephalia'sı arasında var olan bazı paralellikleri tespit etti. 19 Onun vardığı sonuç, Mani'nin temel öğretilerinin güneşi kişisel bir tanrı olarak görmediği, ancak Maniheizm'in Part Mithra'larıyla etkileşimi nedeniyle bu şekilde çizildiğidir. Bununla birlikte, "Kıpti din değiştirenlere" (aynen böyle) gelince, onun vardığı sonuç, onların "kişisel bir güneş tanrısına tapınmaya yatkın olmadıkları ve [ve] Mani'nin orijinal öğretilerine daha sıkı sıkıya bağlı kaldıkları" yönündedir. 20 Bu varsayımın metinsel kanıtlarını daha yakından inceleyeceğim ve bunun temelsiz olduğunu göstereceğim. Maniheizt Kefalya'nın 65. bölümü olan "Güneş Hakkında" 21 Achmîmic Kıpti dilinde yazılmış, tüm metnin en uzun bölümlerinden biridir. Bu eser yalnızca Mısır dilindeki ifadesinde bulunur ve Maniheiztler için kanonik değildir. 22 Doğuda yükselen güneşin içinde yer alan ve kötülüğe karşı savaşında yüksek Yaşayan Ruh'un uygulayıcısı olarak görülen Üçüncü Haberci'ye ithaf edilen Part paralelliklerinde homiletik parçalar mevcuttur. Bununla birlikte, güneş hakkında bu kadar kapsamlı bir söylem sunan ve Kıpti Kefalya'daki imgeler ve üsluptan güçlü bir şekilde etkilenen başka bir Maniheizt metin mevcut değildir. Bu şemada güneş, kurtarılmış ruhlar için yalnızca bir sembol ve geçiş bölgesinden daha fazlasıdır; yazar, Güneş'in Mani ile Işık alemi arasında aracı olduğu teleskopik bir kozmoloji inşa etmiştir. Baba kendi aleminde her şeyden yüce olduğu gibi, "Güneş de her şeyden çok yücedir... Yüceliğin Babası için vardır" (163.1-4) 23 Güneş, fiziksel dünyada büyük "aydınlatıcı" ve "aydınlatıcıdır". Mani de benzer şekilde anlatılır ve öğrencileri onun ışınları olarak tasvir edilir (166.2-4). 24 Mısır'ın güneş ışığı Akhenaten'in (yaklaşık MÖ 1358) şahsında doruğa ulaştı; Atenistler, güneşin fiziksel diskine tapınmakla, Mısır düşüncesinde en azından On İkinci Hanedan'dan (yaklaşık MÖ 2000) beri mevcut olan şeyi güçlendirmiş oldular ve tabii ki güneşe tapınmanın bir devlet dini olarak geçmişi en azından Beşinci Hanedan'a (yaklaşık MÖ 2465-2323) kadar uzanıyor. Akhenaton'un ölümünün ardından görülmeye başlanan sapkınlığı, daha çok A Locust's Leg: Studies in Honor of S.H. Takizade, ed. W.B.H. Henning (Londra: Lund, Humphries, 1962), 44-54. Alexander Böhlrig, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin'den Kephalia'nın Kıpti transkripsiyonları. Grup I, Kephalaia, 2. Hälfte (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1963). 20 Boyce, "Maniheizt Panteon'da Mithra Üzerine", 51. 21 MH, 158-64. 22 Yedi kanonik eser şunlardır: Yaşayan (veya Büyük) Müjde; Yaşam Hazinesi; Pragmateia, yani "İnceleme, Deneme"; Gizemler Kitabı; Devlerin Kitabı; Mektuplar; ve muhtemelen Kıpti ve Çin listelerinden çıkarılmış olan Sahbuhragan. 23 MH'den Kıpti Transkripsiyon, 163. 24 Ibid., 166.

--- SAYFA 167 ---

diğer tanrıları (ve dolayısıyla onların rahipliklerini) bastırmış, bizzat yüce bir güneş tanrısallığına dair tek tanrılı bir anlayışı aktif olarak ilan etmişti. Beşinci Hanedan'dan itibaren (yaklaşık MÖ 2465) Re adı, kraliyet unvanının düzenli bir özelliği haline geldi. Akhenaten'in güneşe tapınması, onu motive eden gizli güç olan Ra'dan ziyade Aten'e veya tanrılığın görünür tezahürüne daha fazla vurgu yapması nedeniyle çeşitli Re-kültlerden farklıydı. Bu, güneşin içinde konumlanan Üçüncü Elçi ile güneşin kendisi arasındaki Maniheist ayrımla güçlü bir şekilde paraleldir. "Güneş Kursunun Yüceltilmiş Ruhu"²⁵ gibi bir şeyi tercüme eden Akhenaten ismi elbette kralın görünür güneşle kaynaşmasını idealize eder. Kephalia'nın "Aydınlatıcıya Dair" başlıklı 67. bölümü, Mani'nin şu beyanını içerir: Büyük Aydınlatıcı Güneş gibi, eğer yükselirken, dünyaya parladığı anda gelirse, ışınlarını tüm dünyaya yayar; eğer yine batmakta olduğu düşünülürse (o zaman) ışınları [kaybolur] ve batar. Yeryüzünde tek bir ışın bile kalmadı: Ancak bu aynı zamanda içine atıldığım (ve) dünyada tecelli ettiğim etin suretine de benziyor. Ancak tüm oğullarım, her ülkenin evlerinde var olan seçilmişler, erdemliler Güneş ışınları gibidir. (165.28-166.4) 26 Öyleyse, daha önce başka bir yerde alıntılanan ve Re'nin genel olarak dünyaya iyilik sağlayan Mısırlı seçilmiş rahipleriyle ilgili olan Yeni Krallık metnini düşünün: Bu [kitap] çok, çok gizli, gizemli, görünmez olmalıdır. Onun gizemini anlayan yalnızca güneş diski var. Oraya giren adamlar Re'nin personelidir; bunlar yaşam evinin yazıcılarıdır. İçerisindeki kitaplar, bu tanrının onlar sayesinde yaşaması ve düşmanlarına galip gelmesi için "Ra'nın yayılımlarıdır". 27 Akhenaten veya Ra'nın Litanileri ve Mısır'daki Maniheist öğretilerle, tüm antik Yakın Doğu'da uzun bir geçmişi olan güneş merkezli kozmolojilerle uğraşıyoruz. Bu "güneş merkezlilik", daha az sistematik, daha çok bir duygu olan "güneş merkezliliğin" aksine entelektüel, felsefi bir ifadeyi temsil eder. Oldukça belirsiz olan "güneşe tapınma" kavramı bu iki eğilimi bünyesinde barındırır ve Kefalya'da ve diğer eski Mısır dini metinlerinde bulunur. Dolayısıyla bu noktaya Mısır Maniheist ve Yeni Krallık metinleri arasında var olan belirli metinsel paralelliklerden yararlanılarak ulaşılabilir. Güneş merkezli bakış açısının bazı örnekleri aşağıda Maniheist metin ve italik olarak verilen daha eski Mısır karşılıkları ile verilmiştir: A. Hayat veren olarak Güneş 25Donald B. Redford, Akhenaten, 141. 26Aynı yerde, 165, 166. 27Philippe Derchain, Le Papyrus Salt 825, 57-62; 75-78; 83-85.

--- SAYFA 168 ---

...kendisinin geldiği Işığın Sonsuzluğunun ışıltısının burcunda dünyayı tezahür ettirir ve açığa çıkarır, onun işareti burada, bu dünyada tüm yaratılışı aydınlatır. ...tüm dünyadaki ağaçları, meyveleri ve sebzeleri, tüm otları, çiçekleri ve verimli ovaları besler, güç verir, tat ve koku verir. (Keph. 160.1, 10) 28 Dünyayı, yani insanları, sığırları, tüm sürüleri ve yeryüzünde bacalarıyla hareket eden veya kanatlarıyla uçabilen her şeyi, sen uzaktayken yarattın. Yabancı ülkeler olan Suriye ve Kuş'ta ve Mısır diyarında, herkesi kendi yerine yerleştirirsin ve yemeklerini yaparsın... Sende onları diriltecek sonsuz hayat ve burun deliklerine hayat nefesi var. Işıkların beliriyor ve senin ışıkların sayesinde toprakta büyüyen tüm besleyici bitkiler büyüyor! ('Büyük İlahi', Ay Mezarı, Akhenaten) 29 B. Algı Verici Olarak Güneş Onlar için yaptığı ilk iyi davranış, üzerlerine saçtığı Işığıdır, bu nedenle gördükleri ve kendisinde doğmuş olan tüm insanların gözlerini açar. (Keph. 65 159.18-20) 30 Saygılar sana, yüce güç, dünyayı görünür kılan, Batı'dakilere ışık veren, formları kendi varlığı olan, (kendisini) Büyük Disk'ine dönüştüren Ra! (Büyük Litany, 4) 31 C. Güneş'in geri çekilmesi ve Kötü zamanın başlaması Gecenin dünyada yaptığı ilk kötülük, tüm dünyayı kaplayan karanlıktır, çünkü Güneş dünyadan uzaklaşıp ışınlarını kendine çektiğinde, gece oradan hemen gölgesini tüm dünyaya yaymaktadır. İnsanın gözleri karanlıkla dolar. (Keph. 65 160.23) 32 ...hemen kötü insanlar ortaya çıkıyor ve kötü işler yapıyorlar, zina edenler, yağmacılar ve zehirleyiciler, kötü canavarlar, deliklerinden bütün yılanlarla birlikte, kötü işlerle dolu olarak, gecenin karanlığında dolaşarak çıkıyorlar. 28 MH'den Kıpti Transkripsiyon, 160. 29Redford, Kafir Kral Akhenaten, 177. 30 MH'den Kıpti Transkripsiyon, 159. 31 Alexandre Piankoff, The Litany of Re (New York: Bollingen Foundation, 1964), 22. 32 MH'den Kıpti Transkripsiyon, 160.

--- SAYFA 169 ---

(Keph. 65 161.12) 33 ...tüm yaratımları kaotik halde gösterir; kötülük ve felaket işleyerek kalplerinde kaynamaktadırlar. Dördüncüsü: Uykunun ağırlığı, insanı uykuyla vurup, geceleyin bir ceset gibi uzanıp uyuyarak dinlenmektir. (Keph. 65 161.1) 34 Sen Batı ufkuna yerleştiğinde, ölüm şekline göre yeryüzü karanlıklar içindedir. Erkekler geceyi başları örtülü, gözleri hemcinslerini görmeden kapalı alanda geçirirler. Ellerin altındayken bile malları çalınabilir ve onlar bundan habersiz olabilirler. Her aslan ininden çıkar ve bütün yılanlar ısırır. Karanlık pusuda bekliyor ve Yaratıcıları kendi evinde dinlenirken dünya sessiz. ('Büyük İlahi', Ay'ın mezarı, Akhenaten) 35 D. Karanlığın güçlerinin yıkılması Yaşayan Ruh aniden gelecek... Işığa yardım edecek. Ama Ölümün ve Karanlığın eserini, kendisi için kurulmuş olan meskene kapatacağıdır... (Mezmurlar CCXXIII 11.13-16) 36 Baba'dan gelen Gerçeğin Ruhu, Efendimiz Mani'ye şan ve zafer. (11.29-30) 37 Sonra Işığının ortasındaki karanlığı alıp süpürdü. Yine bu şekilde huzurunun içindeki korkuyu dağıttı... O tüm dünyanın üzerine parladığında, alçaklıkla dolu kötü yılan ve keskin dişli canavar mağaralarına saklanmak için koşarlar. (Keph. 65 159. 25 & 160.4) 38 Keskin ol, ruhun şanlı olsun, Re'nin düşmanlarını yok eyle! Bir Araya Gelmek nefes almanızı sağlar ve parlarsınız; Siz O'nun Diskindeki Bir'i çağırırken karanlığınız dağılır ve O'nun Diskindeki Bir sizi çağırır... O (kendisi) bedenlerini gördüğünde ve bölgede gizemli niteliklere sahip dönüşümler yaptığında, ışınları çıplak bedenleri gizleyenlerin karanlıklarına yerleştirdiğinde, Gizemli mağaraları miras alır, tanrılara gözlerini verir - görürler ve ruhları görkemlidir. 33Ayg., 161. 34Ayg., 161. 35Cyril Aldred, Akhenaten: King of Egypt (London and New York: Thames & Hudson, 1988), 241. 36Koptik transkripsiyon, M.P., 11. 37Ayg., 11. 38Koptik Transkripsiyon, M.P., 159, 160.

--- SAYFA 170 ---

Ölümler Diyarı'nın kapıları açık, dünya Mağaralarını açığa çıkarıyor. Lo, Kral N'nin elindeki Re'nin gürzü düşmanlarını vurur, asası kötülerini yok eder. Onun kapsamı Ufkun Birinin kapsamıdır, koltukları Re'nin koltuklarıdır. (Büyük Litany) 39 E. Kurtarılan ruhun taşıyıcısı olarak Güneş Beni bu üç ülkenin üzerindeki güneşe ve aya, ey sakın Işık feribotuna gönder. Ey ilk doğan, sakın Işığın gelin odalarında kutsal bir gelin oldum. Zaferin hediyelerini aldım. (Mezmurlar CCLXIV 81.10-14) 40 Ra'da sevinç duyanlar, Ufuktaki Bir'in Ruhuna tapanlar, Ra'nın ruhunda sevinç duyarlar. Onun ruhuna, Ölümler Diyarı'ndan Biri'ne tapınabilirsiniz! O, diskinde sizi çağırdığında ruhunuz Yaratıcınıza yükselir. (Büyük Dua) 41 F. Güneş tanrısının yeryüzündeki peygamberine övgüler Meleklerle birlikte şarkı söyleyin ve Baba'nın parlayan Işığı olan güneşin Zihnini kutsayın... (Mezmurlar, CCXXXVII 37.22-23) 42 Gelin birlikte Tanrı adamı Mani'ye şarkılar söyleyelim... (37.26) 43 Lambalarınızı yakın ve... Bema gününü sevinçli Damat için nöbet tutun ve İyi Babanın Işığının kutsal ışınlarını alın. (37.30-38.1) 44 De ki: Selam olsun, Işığıyla ortaya çıkan yeni Güneş: Selam olsun, bugün bizi kurtarmaya gelen Kutsal Ruh: Günahlarımızı bağışlayan Rabbimiz Mani. Babana bereket, yüce krallığa esenlik. (Mezmurlar, CCXLI 42.7-13) 45 Ey Yaşayan Aten... Işıkların yarattığın toprakları tümüyle kucaklıyor, çünkü sen Re'sin ve onların sınırlarına ulaşıyorsun ve onları sevgili oğlun [Akhenaten] için boyun eğdiriyorsun. Uzaktasın ama ışıkların yeryüzünün üzerinde. ('Büyük İlahi', Ay Mezarı, Akhenaten) 46 39Piankoff, The Litany of Re, 31-32, 37. 40M.P.'den Kipti transkripsiyon, 81. 41Piankoff, The Litany of Re, 37. 42M.P.'den Kipti transkripsiyon, 37. 43Ibid., 37. 44Aynı yerde, 37-38. 45Ayg., 42.

--- SAYFA 171 ---

Ey yeryüzünde yaşayanlar ve bir gün genç olacak olanlar! Sana yaşam yolunu anlatacağım... Yaşayan Disk'e övgüler sun, böylece müreffeh bir hayatın olur; ona 'Hükümdarın sağlığına fazlasıyla bahset!' deyin ve o da size iki kat iyilik yapsın... Disk gibi eşsiz olan krala (Akhenaten) tapın, çünkü ondan başkası yoktur! (Amarna yazıtı: Akhenaten) 47 Burada ifade edilen bir takım önemli özellikler, belirli düalist duyguları ve felsefi fikirleri içermektedir. Güneş, yeryüzündeki yaşamın yordakçısı, karanlığın düşmanı, kaynağı uzak olan ilahi enerjilerin hem sembolü hem de doğrudan tezahürüdür. Bu temel düalizm, temelini Mısır'ın uzun süredir devam eden dünya görüşünde buluyor ve onun burada verilen ifadesi çoğu zaman şiir düzeyini hedefliyor. Mısır Maniheizt metinleri ile Yeni Krallık yazıtları arasında var olan birçok paralellik, Akhenaten ile Kipti Kefalya'da tasvir edilen Mani'nin güneş merkezliliği arasındaki yüzeysel benzerlikleri açıkça göstermektedir. Her ikisi de kendilerini, tanrının dünyadaki görünür varlığının (güneş kursu) altında insanlık için (Akhenaten, Aten rahipliği ve seçilmiş halkı Mısırlılar, Seçilmiş Mani ve tüm insanlık için) doğrudan otorite konumunda oldukları üç katmanlı bir kozmolojide görüyorlardı. Her ikisi de kendilerini her gün güneş şeklinde yaratan tek tanrının peygamberi olarak görüyorlardı. Her ikisi için de güneş, fiziksel evrendeki tanrısallığın en yoğunlaştığı yerdir: Güneş ışınlarını kendi üzerinde deneyimlemek, kelimenin tam anlamıyla Tanrı'nın elini hissetmektir. Ancak Güneş'in fiziki varlığı ile insanlar için oldukça uzak ve görünmez olan Baba âlemi arasında bir ayrım yapılmaktadır. Baba Güneş'e ve Güneş'i yeryüzündeki Büyük Aydınlatıcı'ya verir: Akhenaten/Mani, her ikisi de inancın somut odağı haline gelir. Yüksek tanrısallık dinlenmeye gittiğinde, her iki sistemde de dünya, güneşin hayat veren ışınları doğu ufkunda yeniden görünene kadar ölüm gibi uyuyan karanlık ve düşman bir yer haline gelir. Akhenaten ve Mani bu süre zarfında fiziksel karanlıkta ruhsal güneşlerin rolünü üstlenirler ve şafak, peygamberin yeryüzündeki rolünü, karanlığın devrilmesinin uygulayıcısı olarak tanımlar. Her ne kadar Mani'nin tüm sözde bilimsel düşünce sisteminin karmaşık kıvrımları göz önüne alındığında, bu temel teolojinin Maniheizm'de bir şekilde belirsizleşebileceğini eklemek gerekirse, iki sistemin bu yönlerini vurgulamak abartı değildir. Bu benzerlikler her ne kadar ilginç olsa da, gerekli herhangi bir tarihsel bağlantıyı öne sürmez; Bana öyle geliyor ki onların önerdiği şey, Mısır'daki iki farklı dindar grup tarafından benzer şekilde kullanılan güneş merkezli *donnée*'dir. Maniheiztlerin bunu Atenistlerden yaklaşık 1500 yıl sonra, Mısır otokton düşüncesinin son evrelerinde başarmış olmaları, Mısır dini deneyiminde günmerkezciliğin güçlü uzun ömürlülüğünün göstergesidir. Ptolemaik ve Roma dönemleri boyunca Mısır rahipliği milliyetçi duyguların deposu haline gelmişti; onların çeşitli liderleri genellikle halk arasında etnarşiler olarak mevcuttu. metinler ve kitlelerin genel mitolojik görüşünün hâlâ bu öğrenilmiş gelenekler aracılığıyla kendi saygıdeğer geleneklerinden yararlanması beklenmelidir.

46Aldred, Akhenaten: Mısır Kralı, 1. 47Redford, Kafir Kral Akhenaten, 181.

--- SAYFA 172 ---

sınıf. Aslında bu, elimizdeki metinsel kanıtlarla da doğrulanmaktadır. 48 Ra figürünü çevreleyen imgeler sıradandı, örneğin Seth'in düşman çöllerle süregelen ilişkisi. Philae'deki İsis tapınağında Ptolemy II Philadelphus'a "Re'nin Oğlu, Taçların Efendisi, Ptolemy, Re gibi hayat verilmiş" unvanı verilmiştir. 49 Yaklaşık üç yüzyıl sonra Tiberius'a da benzer unvanlar verildi. 50 Genel olarak bakıldığında, Ptolemaios ve Roma dönemlerinde yazılan teolojik metinler hiyerogliflerde canlı bir rönesansı göstermektedir ve bu çağda inşa edilen tüm tapınaklar, Disk ile Birleşme töreninin çatı katında kutlanması için olanaklar sağlamıştır. 51 Maniheist metinlerdeki Kıpti fiili $\pi\epsilon\iota\pi\epsilon$, yukarıda Mezmurlardan alınan pasajda olduğu gibi PH ile yakın ilişki içinde kullanılır: ("De ki: 'Selam, onun Işığıyla ortaya çıkan yeni Güneş'" Mezmurlar CCXLI 42.7 52) ve fiil yine her zaman güneşi tanımlamak için kullanılan hiyeroglif $\text{pr}\bar{\text{i}}$ 53'ten gelir. Tanrı ortaya çıkıyor. O halde Boyce'nin "Kıpti din değiştirenlerin" "kişisel bir güneş tanrısına tapınmaya yatkın olmadıkları ve [ve] Mani'nin orijinal öğretilerine daha sıkı bağlı kaldıkları" görüşüne nasıl vardığını anlamak zor. Tüm tarihsel kanıtlar aksini gösteriyor ve aslında Mısır'dan bilinen Maniheist metinler, bekleneneği gibi, güneş merkezli vurguları ve hatta metinlerin kendilerinde Mısır etimolojilerini sergiliyor. O halde mesele şu ki, Mani'nin orijinal öğretileri ile Yukarı Mısır'da ve muhtemelen antik dünyanın başka yerlerinde yayılanlar arasında bir bölünme vardı. Bir tür Maniheist karşıtı resmi kilise belgesi olan Papirüs Rylands 469, Mısır'da güneşe tapınmayı açıkça kınamaktadır: Eğer Tanrınız Rabbin size verdiği şehirlerden birinde, Tanrınız Rabbin gözünde kötülük yapan bir erkek veya kadın bulunursa ve 48 Özellikle bkz. Eberhard Otto, *Gott und Mensch: nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1964); ayrıca Maria-Theresa Derchain-Urtel, *Priester in Tempel: Die Rezeption der theologie der Temple von Edfu und Dendara in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989). 49 Louis V. Zabkar'daki Hymn V'ten, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae* (Hannover: Brandeis University Press, 1988), 59. 50 Örneğin bkz. Hermann Junker ve Erich Winter, *Das Geburtshaus des Tempels de Isis in Philä* (Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 1965), 309. 51 Çeşitli önemli anlarda ilahi heykel mabedinden ayrıldı ve yükselen güneşin ilk ışınlarına maruz kalması için çatıya taşındı. Bkz. Jean-Claude Goyon, "Ptolemaic Egypt: Priests and the geleneksel din", *Cleopatra's Egypt: Age of the Ptolemies*, ed. Robert S. Bianchi (New York: Verlag Phillip von Zabern ile birlikte Brooklyn Müzesi, Mainz, 1988), 37-39. 52 M.P.'den Kıpti transkripsiyon, 42. 53 Cerný, *Kıpti Etimolojik Sözlüğü*, 127.

--- SAYFA 173 ---

Güneşe ya da gökteki herhangi bir orduya tapan biri, Tanrınız Rab için iğrenç bir şeydir. 54 Yeni-Platoncu filozof Lycopolis'li Alexander'ın Maniheizm karşıtı polemikini Maniheist güneşmerkezciliğin doğasında var olan bariz saçmalıklara kapsamlı bir saldırıyla bitirmesi de tesadüf değildir. Maniheistler öğretilerinin bu ayrılmaz parçasını yalnızca Mısırlı kitleler için değil, İskenderiye ve Delta'nın diğer şehirlerindeki entelektüel seçkinler için de açıkça vurguluyorlardı. Mısır'da Maniheizmin iki ana polemik kaynağı vardır. Bunlardan, Thmuis'li Serapion'un (Aşağı Mısır'da 4. yüzyılın ortalarında yazan erken dönem ortodoks bir kilise adamı) yazdığı *Adversus Manichaeos*, çoğunlukla propaganda amaçlıdır ve Maniheist felsefenin detaylandırılmasında yalnızca marjinal bir faydaya sahiptir. 55 Eserdeki açıklayıcı değeri olan bu birkaç pasaj, ana eserini yaklaşık yarım yüzyıl önce yazan Lycopolisli İskender'in yazılarıyla uyumludur. İskender'in incelemesi elbette aynı derecede tartışmalıdır; Aradaki fark, İskender'in, katılmadığı sistemi daha etkili bir şekilde çürütmek için tanımlamayı uygun gören bir filozof olmasıydı. Bu nedenle içerdiği bilgiler Mısır'daki Maniheist düşüncenin değerlendirilmesinde büyük fayda sağlıyor. Ancak bu çalışma daha da büyük bir hizmet sağlıyor: İskender, Maniheist felsefenin kendi zamanının filozofları tarafından ciddiye alındığını ve Yeni-Platoncu okullar içinde aktif olarak tartışmalara konu olduğunu kesin bir şekilde gösteriyor. İskender'in kendi felsefi duruşu Plotinus ve Porphyry'nin konumlarına gölge düşürüyor; bu nedenle daha büyük İskenderiye okulunun bir parçası olarak düşünülmelidir. Ne İskender'in bize aktardığı Maniheist görüşlerin tüm genişliğini incelemeye çalışacağım, ne de onun bu noktaları çürütmesini detaylandırmaya çalışacağım; daha doğrusu, güneşmerkezciliği incelememize İskender'in bunu çürütmesinin analizi yoluyla devam edeceğim. Kabaca sayarsak, İskender'in incelemesinin yüzde 15-20'si, güneşmerkezcilik konusunu etkili bir şekilde ele alıyor ve bu da onun bu konuya verdiği önemi gösteriyor. İskender'in polemiğindeki güneş ve ay ile ilgili pasajlar izole edilirken, İskender'in Maniheist düşünceyi açıklamasında mutluluk verici duyguların tamamen yokluğu hemen dikkat çekiyor. Sunumunun en başında yaptığı kategorik bir açıklama olmasa, onların düşüncelerinin güneş merkezli altyapısıyla daha fazla ilgilendiğinden şüphe edilebilir: "Güneş ve ayı en çok onurlandırır, tanrı olarak değil, Tanrı'ya ulaşmanın mümkün olduğu araç olarak." 56 Tartışmasının geri kalanıyla birlikte bu ifade, Maniheist düşüncenin daha özgün bir biçimiyle, yani kritik kurtarıcı işlevler açısından güneş ve ayın önemini gören bizzat Mani'nin doğrudan sözleriyle uyumludur. İskender'in Mısır'daki Maniheizm tasvirindeki günmerkezcilik ile Kefalya'daki açık güneş ışığı arasındaki fark, öyle görünüyor ki, mezhebin Mısırlılaştırılmasını grafiksel olarak gösteriyor. Buna da 54Vurgu eklendi. Bu, Güneşe ve aya tapanların taşlanarak ölüm cezasına çarptırıldığı Tesniye 17:2-6'nın ücretsiz bir uyarlamasıdır. C.H.'den Roberts, ed., John Rylands Kütüphanesi'ndeki Yunan ve Latin Papyri Kataloğu, cilt. 3, Teolojik and Literary Texts (Manchester: University Press, 1938), 43. 55 Robert Pierce Casey, ed., Serapion of Thmuis Against the Manichees (Cambridge: Harvard Theological Studies, 1931), 17. 56van der Horst ve Mansfeld, *An Alexandrian Platonist Against Dualism*, 57.

--- SAYFA 174 ---

kuzey-güney ayrımını sınırılıyor gibi görünüyor. Ancak İskender'in, bir Hristiyan mezhebi ile uğraştığını düşünmesinin de gösterdiği gibi, daha geniş Maniheist sistem hakkında sınırlı bir anlayışa sahip olduğu açıktır. İlginçtir ki, İskender hiçbir yerde Mısır'daki bazı filozof arkadaşlarının Maniheizm'e dönmesine neden olan şeyin tam olarak ne olduğunu belirtmemiştir: daha çok mitolojik unsurlar mı yoksa sahte felsefe mi? Risalenin sonuna doğru yaptığı haykırışta öfke ve kırgınlık vardır: Şiirde devlerle ilgili anlatılanlar mitolojiktir. Bunları alegorik biçimde anlatanlar, masallarının ciddiyetini mit biçiminin arkasına saklayarak böyle şeyler ortaya koyuyorlar... Hikayelerinin muhteşemliğine inandırmak için şiirlerini bu şekilde süslüyorlar. Ancak Maniciler bundan hiçbir şey anlamıyorlar; Ne zaman yanlış sonuçlara varabilseler, kökenleri ne olursa olsun, bunları tanrının bir lütfu olarak benimserler ve mümkün olan her yola başvurarak gerçeği yenmek için her türlü çabayı gösterirler. 57 Bu çok aydınlatıcı pasajın doğal sonucu, İskender'in Hakikat hakkındaki fikirlerini hiçe saymasına rağmen, Maniheist mesajın işe yaramasıdır. Eğer bunlar daha tamamen mitlerle geliştirilmiş bir sistemin işleyişi olsaydı, İskender'in yarısı kadar bile itiraz etmeyeceği anlaşılıyor. Akılda tutulması gereken nokta, Maniheist "mit"in muazzam bir varoluşsal çekiciliğe, etkileyici sayıda kültürel sınırı aşabilen bir çekiciliğe sahip olduğudur. Aynı zamanda, Mısır'daki Neo-Platoncu filozofların din değiştirmesi ve Augustinus'un yaklaşık dokuz yıl boyunca bu inanca katılımlarının da gösterdiği gibi, büyük bir entelektüel hayranlığa da sahipti. Mısır'da Maniheizmin başarısı, Mısır halkına yönelik geniş bir "efsanevi" çağrı biçimini aldı. Alexander'la birlikte, tamamen farklı bir forumdaki çabalarının başarısına tanık oluyoruz. Çünkü oldukça genel anlamda, Delta'daki Yunan-Mısır entelijansiyasının kültürel ve retorik ortamı, güneydeki Achmîm ve Sahid'in köylülerinden, zanaatkarlarından ve rahiplerinden çok farklıydı. Maniheistlerle yakınlık sergileyen diğer Mısırlı Gnostik grupları incelerken, Pistis Sophia, belirgin Maniheist "tonalitelere" sahip kimliği belirsiz bir Gnostik grup tarafından kullanılan bir ayin olarak her şeyden önce göze çarpıyor. Ayrıca metin muhtemelen Yukarı Mısır'dandır ve muhtemelen Kıpti dilinde yazılmıştır. Çalışma bir önceki bölümde uzun uzadıya incelenmiş olup, burada benzerliklerin kısa bir listesi yeterli olacaktır. Pistis Sofya'da "hayvan formlarında" hapsolmuş ışığın sürdürülmesiyle rehinerin alınması ve arkontik iktidarın kısmen kısıtlanması, olayların çarpıcı bir şekilde Maniheist bir tasviridir. Metnin başlarında, "Işığa karşı savaş açmaya başlayan zorbalardan" bahsediliyor. Onların cehaletleri vurgulanır: "Çünkü çok üstün olan ışıktan başka bir şey görmediler"(I.25.1-5 58) Işık daha sonra arkonlar tarafından "yutulur": bunların hepsi tanıdık Maniheist temalardır. Pistis Sofya'daki Işık Hazinesi'nin işlevi, Maniheist mitteki güneş ve ayın işleviyle, özellikle de ışığın yukarı ve aşağı doğru işlenmesiyle açık bir paralellik gösterir. Pistis Sophia'da 57An Alexandrian Platonist, 95. 58NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. IX, 25.

--- SAYFA 175 ---

Işığın on iki toplanma noktası etrafında düzenlenen Işık Hazinesi'nin altında bir seviyedir. 59 Bu prensipler etrafında çeşitli görevliler düzenlenmiş olup, ışık enerjilerinin alt bölgelere iletilmesi görevini üstlenmektedir. Bu alemin işlevi saf ve saf olmayan enerjileri karıştırıp ayırmaktır. Bunun altında, özellikle insan ruhlarının korunmasıyla yetkilendirilmiş çeşitli görevlilerin bulunduğu "Orta" yer alır. Örneğin Light Maiden'ın işlevi ruhları yargılamaktır, güneş ve ay ise ışığı alt bölgelere ileterek her ruhun kendisine karışmış bir ışık enerjisi kıvılcımına sahip olmasını sağlar. Pistis Sophia, Maniheist mitte anlatılan süreci açıklamak için daha ayrıntılı bir seviye sistemi kullanır. Güneş ve ay verici olarak görev yaparken, onlar da ilahi görevlilerle birlikte hareket etmelerine rağmen Maniheist sistemdeki kadar yüce değildirler. Üstelik kritik fark, Maniheist vericilerin ışığı yalnızca yukarıya göndermesidir: Pistis Sophia'da ışık her iki yönde de hareket eder. Bunun felsefi nedenleri var ve bu noktaya döneceğim. Buradan her iki sistemde de bireysel ruha ilişkin soteriolojinin benzer olduğu sonucu çıkar. Pistis Sophia'da "bu Gizemin tek kelimesini" alabilen müritin arkonları geçerek Işık Hazinesine yükselmesi sağlanır: "Çünkü o büyük bir ışık huzmesi olur ve yükseklerle uçar ve hiçbir güç onu durduramaz"(II.228.4 & 229.9-11). 60 Maniheist metinler bunun gibi imgelerle doludur. 61 Her şeyden önce Pistis Sophia, Maniheist karışım kavramını vurguluyor: Ve karışımın çözülmesi için mükemmel sayı tamamlandığında, ışıklarından arınmış olandan vazgeçmeyen tüm zalim tanrıların getirilmesini emredeceğim. Kusursuz olanların yaydığı bilgelik ateşine, o zorbaları, ışıklarından arınmış olan son şeyi de verene kadar yok etmesini emredeceğim. (I.77.19-25) 62 İki sistemin yan yana yerleştirilmesindeki genel izlenim, devasa metafizik sistemlerin hiyerarşik ayrıntılarını kapsamlı bir şekilde gösteren iki titiz ve taraflı kozmolojik kataloğun olduğu yönündedir. Ancak ikinci düşüncenin iki tarzı arasında büyük bir felsefi eşitsizlik mevcuttur. Maniheizm'de dünyadaki yaşamın trajedisinin gerekliliği kabul edilemez. Işık ile karanlığın, iyi ile kötünün karışımı, basitçe söylemek gerekirse, acımasızca düzeltilmesi gereken trajik bir hatadır. Pistis Sophia'da bizzat Sophia aydınlatıcı bir iddiada bulunur: 59 I. Kitapta, özellikle 26. ve 27. Bölümlerde çeşitli açıklamalar bulunur. 60 NHS'den Kipti transkripsiyon, cilt. IX, 456, 458. 61Örneğin, Jes P. Asmussen, Manichaeen Literatürde (Delmar, New York: Scholar's Facsimiles & Reprints, 1975) sunulduğu şekliyle Partlardan Maniheist İlahi Döngüleri'ne bakınız. "İşleyen bir elbise giyeceksin ve Işığa kuşanacaksın; ben de başına egemenlik tacını koyacağım"(86); "Çünkü seçilmişler, tüm iyilikseverler, gizemi bilen ve inancı anlayanlar oradan çıkacak"(87); "Gerçekten onların sınırlarını geçeceksiniz ve onların nöbet yerlerinde tutulmayacaksınız"(87). 62NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. IX, 154.

--- SAYFA 176 ---

Ve ben, görünmez olanlar arasında, onun yerinde var olduğum tek kişi olarak, günah işledim ve Kaos'a indim. Ben senin emrinin yerine gelmesi için senin önünde günah işledim. (I.111.10-13) 63 Sonbahar'da daha yüksek bir determinizmin iş başında olduğunu öne süren bu sistem, dramatik bir şekilde içsel yarılma ve yeniden birleşmenin teogonik sürecinin öyküsünü geliştirir. Bu son ayırım, "radikal" ve "hafifletilmiş" düalist dinsel ifadeler arasındaki temel fay hattını oluşturur; bu noktada Jonas'ın Gnostik düşüncenin "İranlı" ve "Mısırlı" tarzları arasındaki orijinal ayrımını desteklememiz gerekir. 64 İran düalizmi, Aydınlık ve Karanlık olmak üzere iki alem arasında sentez olasılığını reddeder; Mısır dualizmi uzlaşıyor. Bu nedenle hafifletilmiş sistemde Işık yukarı ve aşağı doğru işlenir; Maniheizm'de Işık yalnızca yukarıya doğru kaçmaya çalışmalıdır. Başka bir konu, bu felsefi uçurumun üzerinden sosyolojik bir köprü kuruyor. Pistis Sofya'da, müritler tahta veya basmakalıp karakterler olarak işlev görürken, Sofya'nın varlığı, kurtarıcı ana etken olarak İsa ile rekabet halindedir. Önceki bölümde bahsedildiği gibi, "Sophia arketipi" Mecdelli Meryem'e yapılan vurguda açıkça görülmektedir. Çeşitli öğrencilerin 108 görünümünden Meryem'in 58'i var; bu, diğer tüm öğrencilerin toplamından daha fazla. Görünüşünün kalitesi daha da çarpıcıdır: Tüm bölümlerde açıkça üstün bir öğrenci olarak tanımlanır ve buna paralel olarak diğer öğrencilerin yapmadığı bazı özgürlükleri alır. Bu eserdeki en çarpıcı redaksiyon eğilimidir. Meryem'e yapılan vurgu Maniheizm Mezmurlarda ilginç bir paralellik bulur. Mısırlı Maniheizm Seçilmişlere Mezmurlarında gösterilen hürmet, Kefalia'nın mitsel felsefesiyle keskin bir tezat oluşturuyor. Adı geçen Seçilmişler, referans sayısına göre listelenir ve önceliklendirilir: Meryem (110); Theona (39); Jmnoute (17); Pşai (16); Plousiane (10); Apa Panai (7); Sisinnios (2); "Şehitler" (2); Kleopatra, Eustephios, Innaios, Gabriah, Salmaios, Pappos, Addas, Ozeos, Sethel, Apa Polydoxus, Apa Pshai (her biri 1 adet). Elbette bazı isimlerin (örneğin Panai ve Pshai) kesinlikle Mısırlı olduğunu belirtmek önemlidir. 65 Daha da ilgi çekici olan, seçilmiş Maniheizm kadına yapılan atıfların çoğunluğudur. İlk beş figür, koleksiyondaki hemen hemen her mezmurun sonunda yer alan doksolojiler biçiminde sunulan övgü nesneleri olarak defalarca bir araya getiriliyor. 66 Her ne kadar Jmnoute, Pshai ve Plousiane'nin cinsiyeti tam olarak kesin olmasa da, onların Mary ve Theona ile birlikte seçilmiş Maniheizm kadın olmaları muhtemeldir. Meryem ve Theona'ya yapılan atıfların Maniheizm kilisenin diğer üyelerinin iki katından daha fazla olduğu göz önüne alındığında, bu kadınların Mısır'daki Maniheizm kilisesinde büyük önem taşıyan bir konuma sahip oldukları sonucuna varılabilir. "Şehitler" kelimesi 63Aynı yerde, 222, vurgu eklenmiştir. 64Jonas, Gnostik Din, pasim. 65Bu isimler daha önceki halleriyle Hermann Ranke, Die Ägyptischen Personennamen, Band 1, Verzeichnis der Namen (Glückstadt: Verlag von J.J. Augustin, 1935), 105.23 ve 117.23'te sırasıyla p3-n-3 ve p3-ş3i olarak geçmektedir. 66Örneğin, CCLXXII Mezmurunun sonu: "Yücelerin Ruhu olan Efendimiz Mani'ye yücelik ve zafer.

Babadan ve onun kutsal, mükemmel Seçilmişlerinden ve kutsanmış Meryem, Theona, Pshai, Jmnoute'nin ruhundan gelen gerçektir."

--- SAYFA 177 ---

Maniheistler Mary ve Theona ile bağlantılı olarak iki kez kullanılır ve bu da Diocletianus'un MS 297 tarihli fermanı sonucunda idam edilmiş olabileceği sonucuna varır. Papirüs Rylands 469'da özellikle aldatıcı ve yalan sözlerle evlerimize giren ve özellikle de 'seçilmiş' dedikleri ve onur duydukları kadınlara karşı saldıran Maniheist misyonerlere saldıran kritik bir tarihsel bilgi verilmektedir. Açıkça görülüyor ki, çılgınlıklarının iğrençlikleri için adet kanlarına ihtiyaç duyuyorlar. 67 Sonuçtaki ad hominem'in ciddiye alınmasına gerek yok ve kadın Maniheist misyonerlerin oldukça yüksek bir profile sahip oldukları ve çabalarında etkili oldukları, dolayısıyla ortodoks hakaretlerin hedefi haline geldikleri açıktır. Bu, kadınlara seçilmiş öğretmenler ve misyonerlerin rollerini verirken, ayinlerinde tarihi kadınlara saygı gösterecek kadar ileri gitmeyen Mısır dışındaki Maniheizm ile belirgin bir tezat oluşturuyor. Helenistik çağda kadınların özgürleşmesi ideal yerini İskenderiye'de buldu, özellikle de şehir giderek daha fazla Mısırlılaştıkça. Yunanlılar öncelikle Yunan emsallerinden daha fazla sosyal ve politik özgürlüğe sahip olan Mısırlı kadınlarla evlendiler. Kadınların toplumsal işlevlerinin bu şekilde yükseltilmesi, doğal olarak ifadesini, Manicilerin yolunu hazırlayan Roma döneminin Gnostik mezheplerinde buldu. İlk Maniheist misyonerler İskenderiye'ye giden ticaret yolları üzerinden ve Kızıldeniz'den Thebes'e kadar karadan Mısır'a doğru yola çıktılar. Bunu belki de Gnostik kardeşlerden oluşan akraba bir topluluğa doğru gittiklerini bilerek yaptılar. Mısır, Roma ve Partlarla birlikte Maniheist misyonunun hedef listesinin üst sıralarında yer alırdı. Skythianos'un hikayesi, tarihsel gerçeklere dayansın ya da dayanmasın, Mısırlı Gnostiklerin Mani'nin öğretilerini yurt dışında arayıp onları yanlarında getirmiş olabileceği ihtimaline işaret ediyor. Maniheist ve Mısırlı Gnostik metinlerin neredeyse tamamen Yukarı Mısır lehçelerinde yer alması, güney yolunun Maniheist öğretilerin Mısır'a aktarılmasında önemli bir bağlantı olduğunu gösteriyor. Saklas ve Nebrod gibi Maniheist mitolojik figürlerin yanı sıra bu düalist gruplarda İsa mitinin varlığı ve radikal bir şekilde dünya karşıtı eskatoloji, Maniheist din propagandacılarına açıkça sempatik ve anlayışlı bir izleyici kitlesi sağladı. Mısır'da felsefi radikal/hafifletilmiş ayrımın Maniheist tarafına düşen Gnostik grupların olduğu gerçeğini dikkate almak önemlidir. Jebel el Tarif'te bulunan Gnostik metinlerden en az altısı, daha Maniheist tipte radikal düalizmle belirgin bir yakınlık göstermektedir. 68 Bu bakımdan radikal ve hafifletilmiş arasındaki ayrım anlaşılması güç bir teolojik nokta değil, son derece tartışmalı olması gereken tabandan gelen bir meseledir. Pek çok Mısır Gnostik metni, genişletilmiş kozmolojik sistemleştirmeye yönelik Maniheist tercihe eşit veya onu aşıyor; ancak buna siyasi/sosyal bir gündemin eşlik ettiğini gösteren çok az kanıt var. Aslında bu, genel örgüsü 67Roberts, Catalogue of the Greek and Latin Papyri, 43. 68Zostrianos (VIII, 1, 1.10 ve 5.11), Apocalypse of Peter (VII, 3, 77.21), The Second Büyük Set'in İncelemesi (VII, 2, 68.30), Şem'in Açıklamaları (VII, 1, 1.21), Dünyanın Kökeni Üzerine (II, 5, 97.30), Yuhanna'nın Apokrifonu (II, 1).

--- SAYFA 178 ---

eklektik bir bireycilik sergiliyor: antinomistlerin bir nomos markasını diğeriyle değiştirmenin içerdği çelişkiyi gözden kaçırmaması pek mümkün değil. 69 Mısır'daki çeşitli Gnostik gruplar arasında var olan radikal/hafifletilmiş düalist bölünmenin, hem sosyal hem de felsefi nedenlerden dolayı Maniheistlerin gelişile daha da kutuplaşmış olması muhtemeldir. Aslında Maniciler, bireysel bir içgörü biçimi olarak Gnosis'in yeterli olmadığını söylüyorlardı. Bir eylem tarzına, yani uyumlu bir dini bağlılığa sıkı bir bağlılık, soteriyolojik bir sonuç doğurdu. Mısır'ın Gnostik grupları, yerli rahipler ve Yunan-Mısırlı filozoflar arasında dini yayma konusunda Maniheistler, insanlığın bedensel çıkmazına doğrudan yanıt veren bir eylem planı sundular ve bu, Seçilmişler için aşırı bir çilecilik biçimini aldı. Eğer 1. yüzyıl Mısırlı "Stoacı" rahip Chaeremon'un kanıtlarını ciddiye alırsak, Maniheistler bu sınıfın münzevi faaliyetlerine karşı özel bir sempati duymuşlardır. Dahası, hareket, tüm bir alt sınıfın destekçilerinin gerçek manastır duvarlarının ötesine geçmesine izin vererek üç şeyi garanti altına aldı: İnanç sınırlarını, Seçilmişlerin katı kurallarına göre yaşayamayanları da kapsayacak şekilde genişletti; "kutsal bir alan" içinde faaliyet gösteren profesyonel ve yarı profesyonel rahipliklere ilişkin Mısır dini görüşüne, Helenistik Gnosis'in yandaşlarından çok daha iyi uyuyordu; ve Seçilmişleri fiziksel varoluşun gerekliliklerinden yalıtarak herkese örnek olacak "saf" yaşamlar sürmelerine olanak tanıdı. Kısacası, bakış açıları kilise karşıtı olmadıkları için Maniheistler, İskenderiyeli Gnostiklerin kendilerini adadıkları daha incelikli felsefi konuların aksine, somut olarak Mısır dini geleneğinden yararlanma konusunda Mısırlı Gnostik mezheplerin çoğundan çok daha iyi durumdaydılar. 70 Mısır'daki Maniciler ve Gnostikler için sosyolojik temellerdeki farklılığın muhtemelen "radikal-hafifletilmiş" düalist bölünmenin kökeninde yattığını öne sürerek sonuca varacağım. Büyük Gnostik öğretmenler Valentinus, Carpocrates, Epiphane ve Basileides'in öğretileri İskenderiye ve Aşağı Mısır'daki diğer Yunan şehirleriyle ilişkilendirilmelidir, ancak belirli Heliopolitan, Hermopolitan ve Memphite teolojilerini birleştirmeleri Mısır dini düşüncesinin tüm genişliğine katılımı güçlü bir şekilde akla getirmektedir. Orada daha heterodoks ve liberal bir Gnosis biçiminin, sofistike hafifletilmiş düalist sistemlerle birlikte benimsenmesi kesinlikle tesadüf değildir. Pistis Sophia'daki Gnosis'in açıkça arkaik, "ortodoks" versiyonları ve radikal düalist kozmolojilerin ifadeleri olarak Maniheist din, dini konularda köklü Mısır muhafazakarlığına daha çok hitap edebilirdi. Eğer öyleyse, Maniheist denetçilerin büyük bir kısmı bu gruptan seçilirdi ve seçilmişlerin daha büyük bir yüzdesi de güneydeki saygın rahipler arasından seçilirdi. Bu bölünme, Mısır tarihinin en erken aşamalarından itibaren kanıtlanan Yukarı ve Aşağı Mısır arasındaki geleneksel ayrım tarafından desteklenmektedir: muhafazakarlık açıkça 69Rudolf, Gnosis, 265'in bir özelliğiydi: "Helenistik siyasi teori, dünyevi egemenliği ilahi akıl (nous, logos) tarafından kontrol edilen bir sistem olarak anlıyor ve dolayısıyla bunun için bir gerekçe sağlıyor.

Gnosis, tüm dünyanın mantığına uyduğu iddiasına karşı çıkıyor, çünkü bu dünyanın kökeni bir gaf ve 'anlamsız bir eylem'den kaynaklanıyor." 70Peter Brown, "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", JRS 59 (1969): 92-103, belki de buradaki yaklaşım farklılığını abartıyor: "Nag Hammadi'deki Gnostik edebi kalıntıların eklektizmi, hatta kafa karışıklığı, Maniheist kutsal metinlerin organize dogmatizmiyle canlı bir şekilde tezat oluşturuyor. Maniheizm, salonfâhig Gnostisizminin yayıldığı dönemden daha zorlu bir çağda hayatta kalmak için örgütlenmiş bir dindi" (99, n.97).

--- SAYFA 179 ---

Güneyde ise Delta'da kaçınılmaz olarak daha "dünyevi" bir duruş benimsendi. 71 Bu geleneksel bölünme Ptolemaik dönemde Memphis'in İskenderiye'ye yakınlığı ve güneydeki ayrılıkçı faaliyetlerle daha da güçlendi. 72 Popüler din düzeyinde, kendine özgü farklı özelliklere sahip bir Mısır Maniheizt mezhebinin gelişimini öne süren güçlü kanıtlar vardır: Olumsuz itiraflar, kıyametçilik ve özellikle de gün ışığına çıkan duygularla aşılınmış belirgin bir günmerkezcilik, hepsi özü itibarıyla Mısırlıdır. Bu yine Mısır Maniheizminin geliştiği birincil ortamın Yukarı Mısır olduğunu akla getiriyor. Güneydeki büyük Ptolemaik tapınakların tümü, Yunan ve daha sonraki Roma hükümdarlarının yabancı güç dillerinden çok uzak olan, Mısır'ın hayati önem taşıyan teolojik kaygılarının sürdürüldüğünü göstermektedir. Burada da önemli sayıda Mısırlının, özellikle de rahiplerin, Mısır'da ma'at'ın başarısızlığını açıklayabilecek, dini deneyimlerinde yeni bir evrim arayışında olduklarını varsayabiliriz. Maniheizm, teolojilerinin uluslar üstü özelliklerini korurken, muhtemelen Mani'nin MS 274'teki ölümünü takip eden dönemde giderek Mısırlılaştı. Bu şekilde Mısır'daki daha önceki yabancı dini hareketlerin kaderini kopyaladılar; sonuncusu Ptolemaik devletin Mısırlaştırılmasıydı: yalnızca Romalılar, merkezi bürokrasileri ve vekil İmparatorlarıyla, Mısır kültürünün güçlü çekimine büyük ölçüde dayanabildiler. Mısırlılar arasında Maniheiztler son derece yüksek profilli ve sık sık yaptıkları tartışmalarda etkili kişilerdi; etkileyici bir öz disipline sahip yaşamlar sürüyorlardı. Bu son faktör o kadar etkiliydi ki, çöldeki Hristiyan babaların Mısır'ı ortodoksluğa dönüştürme girişimlerinde aynı rolü üstlenmek zorunda kaldıkları söylenebilir. Erken Hristiyan manastırcılığının öncüleri için, Mısır'daki yerli rahiplerin ve Maniheizt misyonerlerin katı didaktizmine bakıyoruz; her ikisi de ilgi çekici kaligrafiyle dolu saygıdeğer metinlerle donanmış ve özellikle Maniheiztlerin aşırı çileciliğine. Diocletianus'un fermanı, Mısır'daki Maniheizm'i, yüzyıllarca düşük bir kapasitede faaliyet göstermiş olmasına rağmen, bir ölçüde yeraltına itti. Bunun önemli bir sonucu, şehirlerdeki ve kasabalardaki Maniheizt manastırların ortadan kaldırılması ve böylece Ortodoks Hristiyanların ikamesi için bir açıklık yaratılması olmuş olmalı. Eutychius'un Annales'i, Maniheizt Seçilmişlerin ve onların Dinleyicilerinin bu dönemde Mısır'daki varlığına dair güçlü kanıtlar sunar. 73 İskenderiye patriği ayrıca 4. yüzyılın sonlarında Mısır'daki metropollerin ve piskoposların çoğunluğunun Maniheizt olduğundan bahseder. 74 Maniheizt kilise 71 idi. Yine Pistis Sophia ve Maniheizt Kefalya'da kullanılan Kıpti lehçelerinin her ikisinin de güneyden olması kesin olmamakla birlikte başlı başına bu izlenimi güçlendirmektedir. 72Crawford, "Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis," 8. 73Bu metin Ém tarafından kullanılmıştır. de Stoop, "Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain", ReT 38 (1909): 74-75. 74 Jacques Jarry, Eutychius'un ifadesinde sözü edilen belirli doktrinsel farklılıklara dikkat çekerken, "Le Manichéisme en Égypte byzantine", BIFAO 66 (1968): 121-37, şu sonuca varır:

"Timothy'nin zamanındaki Hristiyan din adamlarının çoğunluğunun Maniheizt değil Markionit olduğu" yönünde olası olmayan bir sonuç (131). Ayrıca, dokuzuncu veya onuncu yüzyıldan kalma, İskender'in Cyril'ine atfedilen ve aynı dönemde Mısır'daki Maniheiztlerden açıkça söz eden bir Kıpti vaazı da vardır. Bu "Sermon sur la Pénitence", M. Chaîne tarafından Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph 6 (1913): 493-'de düzenlenmiş ve çevrilmiştir.

--- SAYFA 180 ---

Hristiyanlıkla birlikte İslam'ın dalgasına kapılmadan önceki bu yüzyıllarda kuşkusuz baskı altına alınmış ve zayıf bir varlık sürdürmüştür. 75 Yeni Hristiyan mesajı, Roma devletine nüfuz eden Yahudi köklerinden kopsa da, Maniheist senkretizm, Diocletianus tarafından bir bakıma, mesajı Romalıların kalıtsal düşmanları olan Perslerle ilişkilendirilebilecek yabancı bir doktrin olarak doğru bir şekilde tanımlandı. Maniheizm'in yükselişi, başlangıçta Pers devletinin Mani'ye verdiği aktif destekten kaynaklandı. Gerçekte Maniheist öğretilerin esnekliği, ulusal sınırların altındaki mitolojik su tablalarında ilerlemesine olanak tanıdı. Maniheistlerin Roma devletinin desteğini alma girişimlerini etkili bir şekilde engelleyen büyük rakibinin çabaları nedeniyle Batı'da sonunda engellendi. Hristiyan ortodoksluğu, Manicilerle tamamen aynı yöntemleri kullandı ve gelişiminin sonraki aşamalarında yabancı bir inanç olarak algılanmadığı sürece bunu yapmak için çok daha iyi bir konumdaydı. Maniheizm'in Batı'daki en yüksek seviyesi geri çekildikten sonra Mısır Maniheizmi bir gelgit havuzu gibi kaldı. Maniheist metinleri kendi değerlerine göre değerlendirmek amacıyla basmakalıp sapkınlık teorilerini ve modern bilimin sıklıkla dar görüşlü polemiklerini bir kenara bırakarak, aynı anda verimli bir şekilde organize edilmiş, son derece okuryazar ve aşırı derecede şiirsel bir hareket keşfediyoruz. Mısır'daki Maniheizm, Maniheist misyonerlerin Mısır dindarlığına açık olduklarını göstermenin yanı sıra, aynı zamanda dolaylı olarak Mısır dini düşüncesinin dinsel-felsefi kendi kaderini tayin ettiği geniş bir çağın sonundaki güçlü varlığını da doğrulamaktadır. Maniheistlerin bu bağlamda mit-şiirsel coşkusu, bu kadar büyük bir kültürlerarası sahnede henüz görülmemiş bir hümanist evrenselliğe yönelik duyarlılığı ifade etmektedir. Bu son faktör, kuşkusuz onların Mısır'da giderek artan düşmanca koşullar altında yaklaşık yedi yüzyıl boyunca hayatta kalmalarını açıklamaktadır. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde Mısır Maniheizmi şüphesiz dindar Mani'nin Mısır mezhebinden daha fazlası haline gelmişti; Onuncu yüzyıla gelindiğinde burası kesinlikle pek çok kadim otokton dini anlayışın son deposuydu ve aslında Gnosis'in Mısır'daki son tezahürüydü. 519. Bu kaynak ve yukarıda sözü edilen Annales of Eutychius için G. Stroumsa'nın "Monachisme et Marranisme chez les Manicheens d'Egypte", Numen 2 (1982): 184-201 makalesine borçluyum. 75 Bu tarihin Mısır'daki Maniheistleri kuzey İspanya'daki Priscilianizm ile çağdaş hale getirmesi ilginçtir (ve Mısırlı bir Maniheist üstad olan Memphis'li Marc Priscillian'a atfedilen efsanevi geleneğe dikkat çekiyorum). Maniheistlerin Mısır'da dördüncü ve beşinci yüzyılların ötesinde hayatta kalmaları, şüphesiz kısmen, inançlarındaki radikal farklılıkları doğrulamak için gizlice bir araya gelerek Hristiyan gibi görünme yeteneklerinden kaynaklanıyordu.

--- SAYFA 181 ---

Kısım III - Gnostik Düşüncenin Mısır Temelleri Onuncu Bölüm: Nun'un Önceliği ve Monad, Dyad ve Triad'ın Tecelli hiyerarşisi Eski Krallık'tan Yunan-Roma zamanlarına kadar uzanan metinlerde Nun'a dair elimizde mevcut olan doğrudan kanıtları gözden geçirerek başlamakta öneriyorum. Bu muazzam zaman diliminden (yaklaşık MÖ 2500 - MS 400) bir evrim veya model çıkarılıp çıkarılamayacağını görmek özellikle ilgi çekici olacaktır. Nun ile ilgili elimizdeki en eski metinler Piramit metinlerinden gelmektedir. Faulkner'in, Sethe'nin transkripsiyonlarına dayanarak, bağlamı okumasına göre, Nun'un varyasyonlarını ya büyük harfle yazılan "Abyss" ya da kişileştirilmiş bir tanrı Niu olarak tercüme etmesi dikkat çekicidir. 1 "Kralın yemeği Uçurumdadır"; Kral "öfkeli olanlardan" kaçınarak sele doğru yola çıkar ve Niu ve Nenet (Nun ve Naunet) onu korur. Nun'un ayrıca "Kaos tanrılarının" başında olduğundan da bahsediliyor. Şimdi, Nun'un ne zaman "Uçurum" olduğuna ve ne zaman kendisi olduğuna karar vermeyle ilgili hermenötik sorunun dışında, Mısır'da kaos için özel bir kelime olmadığından, Faulkner'in Heh tanrılarını Kaos tanrıları olarak adlandırmasında yarattığı sorunla da karşı karşıyayız. 2 Daha sonra, bu sekiz tanrının yaratılışının teogonik süreçte artzamanlı bir gelişme olduğu için, bunların yalnızca orijinal Ur-prinzip'i kendileri aracılığıyla aktardıklarını, hipostazlar olarak bu orijinal durumla tamamen eşanlamlı olarak görülmediklerini öne süreceğim. Aslına bakılırsa Nun ile Uçurum arasında, Heh tanrıları ile Kaos tanrıları arasında var olan çelişkinin aynısı vardır. Bazı Mısırbilimciler tarafından, bu yorumlama problemini yaratanın muhtemelen kişileştirme ile ilke arasında keskin bir ayrım yapılması konusundaki yorumlayıcı ısrarımız olduğu görülüyor: Şüphesiz Mısırlılar böyle bir zorluk yaşamamıştı - Nun hem ilksel suyun bir ilkesi hem de kişisel bir tanrıydı. Bununla birlikte, aslında Nun ve Heh tanrıları arasında en eski metinlere kadar uzanan bir belirsizlik vardır. Onların ortak belirsizliği, düzensizliğe ve Mısır düşüncesinde bulunan düşman güçlere olan yakınlıkları ile ilgilidir. Nun ve Heh tanrıları, bu çözülme eğilimini kontrol altında tuttukları, teogoninin başlatılması için en temel ontolojik çerçeveyi sağladıkları, grafiksel olarak sulu uçurumdan yükselen bir tümsek olarak tasvir edildikleri ölçüde değerli kılınır; Heh yazısında kullanılan belirleyici de, kolları gökyüzünü desteklemek için kaldırılmış bir tanrı figürünü tasvir ediyor: . 3 Bu açıdan bakıldığında bunlar 1The Ancient Egypt Pyramid Texts, 173. Faulkner'in "Uçurumda doğmak" (PT Utt. 486) olarak çevirdiği ifadeyi, Lichtheim "Nun'da doğmak" olarak tercüme eder, Ancient Egypt Literatür, cilt. 1, 47. 2Yunanca kelime kendi kolektif psişemize o kadar kökleşmiş ki Hornung bile onu Conceptions of God'da rutin olarak kullanmaya başlıyor. 3Barta, "Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterscheid zu den Personifikation Hah und Nun," 7.

--- SAYFA 182 ---

“Rahibe” ve “Heh tanrı”; teogonik süreçteki karanlık tarafları ise onların “Uçurum” ve “Kaos” olarak işlediğini görüyor. Nun, gelişmemiş halinde, farklılaşmanın eşiğinde olarak tasavvur edilir - bu sürecin dinamik başlangıcında gizli olan, genellikle ilk hipostaz Atum - "gizli olan" - şeklinde ve bu tanrıya eşlik eden, çift cinsiyetli olduğu ölçüde kadınsı bir yaratıcı prensip olarak ortaya çıkar. 4 Nun gökyüzünün üzerindeki uçurum olarak düşünülürken, Naunet yerin altındaki sulu uçurumdur. 5 Nun'un bu dişil karşılığı bazen Atum'un yanında ortaya çıkar, ancak daha çok Shu ve Tefnut/Ma'at'ı yaratan Atum-Nun'un birleşimi olarak tasvir edilir. Dolayısıyla teogoni, Mısırlı ilahiyatçı için hipostatik çoğulluk anını işaret eden monad - ikili - üçlü olarak düşünülür. Bu ilk çoğul, üç, kare almayla tanrılaştırılır ve dokuz üyenin birleşimi ortaya çıkar. Düzenleyici prensip olarak Nun ile birlikte bu ilk üçün oluşumuna yapılan vurgu Gnostik risale Zostrianos'ta bulunur: İlahi Vasfın sahip olduğu Varoluş suyudur, yani Kalyptos... (15.10-12) Otojenlerin üçlü gücünün ilk mükemmel suyu mükemmel ruhun yaşamıdır, çünkü o, mükemmel bir tanrının varlığa gelirken bir sözüdür... çünkü Görünmez Ruh bir çeşmedir. hepsinden... (17.6-13) Sonra [dedi] 'O halde nasıl ebedi bir model içerebilir? Kendi kendine üretilen su mükemmel hale geldiğinde genel akıl paylaşır. Eğer bunu ve tüm bunları anlarsanız, o, görüntüsü hala asırlarda kalan Kalyptos'a ait sudur. (22.1-14) 6 Kalyptos ("örtülü" anlamına gelen Yunanca κάλυπτός'tan gelir) Allogenes'te bir çağlar üçlüsünün başı olarak görünür ve açıkça Atum ile özdeşleştirilir: her iki risalede de onun hemen altında Protophanes (ilk görünür) bulunur, onu Autogenes (kendi kendine oluşan) takip eder. İki Gnostik sistemdeki üçlünün kendisi, sinerjik olarak doğası ve eylemleri etik bir ışık altında tasvir edilen ve dolayısıyla Ma'at'ı anımsatan bir kadın hipostası Barbelo-Sophia yaratır. Eski Krallık'ta beklenebileceği gibi, Nun, Piramit metinlerinde, ayrılan krala takdir ve iyilik bağışlayan biri olarak tasvir edilir. Nun, kralın güneş teknesindeki sulu atıkların üzerinden geçişine izin verdiği görüldüğünden, bu bağlamda yalvarılması gereken kritik bir tanrıdır; Piramit Metinlerindeki 272 ve 607. Sözlerde olduğu gibi, kralı "düşman tanrılardan" kurtarır; burada kral şöyle der: Ey keskinleşmemiş Yükseklik, Uçurumun Kapısı, sana geldim; bu bana açılsın... Ben Re'nin takipçilerinin başındayım, kargaşa çıkaran tanrıların başında değilim (PT Utt. 272, §392). 7 4Bkz. Zandee, “Der Androgyne Gott in Mısır.” 5Allen, Genesis in Egypt, 4. 6NHS'den Kıpti transkripsiyonları, cilt.XXXI: Nag Hammadi Codex VIII, ed. John H. Sieber (Leiden: E.J. Brill, 1991), 58, 60, 68, 70. 7Faulkner, Eski Mısır Piramidi Metinleri, 79

--- SAYFA 183 ---

Kral, bilgeliği olmayan bir çocukken Nu tarafından sol elinde şekillendirildi; Kralı düşman tanrılardan kurtarmıştır ve Kralı düşman tanrılara teslim etmeyecektir (PT Utt .607, §1701). 8 “Rahatsızlık vermek” veya “düzensizlik yaratmak” anlamına gelen thth fiilinden “rahatsızlık” ve “düşmanlık” alınmıştır. Kıpti dilinde 9 olarak taşınan fiil ve bunun Üçlü Risale'de kullanıldığını belirtmek ilginçtir; örneğin, eski Mısır düşman tanrılarının eşdeğeri olan “benzetme varlıkları”, başlangıçta kurtuluş arayanları aldatma ve kibir yoluyla, Yunanlılar gibi konuşan hilikler tarafından yazılan şeylerle, hepsi hakkında düşünenlerin güçleri, onları sağa atfederek, hepsini düşünmeye sevk eden güçlerle yanıltırlar. kelimeler, kendilerine ait olan ve içlerinde faaliyet gösteren karışık güçleri kullanarak hakikate ulaşmak için kavradıkları bir temsille birliktedir. Daha sonra, Ebeveyn'in temsiline temsili olarak korunan, tek ve tek olan, karıştırılmayanlar düzenine ulaştılar. Doğası gereği görünmez değildir, ancak gerçekten görünmez olanın formunu sürdürebilmesi için Bilgelik onu sarar. (110-24-111.4) 10 Aynı kelimenin “karışık (veya karışık) güçler” ve “düşman tanrılar” için oldukça benzer bir soteriolojik ve teogonik ortamda kullanılması, aynı dili kullanma ölçüsünde bile, spesifik olarak Mısır teogonik unsurlarının devam eden varlığını göstermektedir. 11 Ma'at, düzensizlikten düzenli bütünü bir araya getiren şey olarak tüm Mısır dünya görüşünü aşılar ve onun soykütüğünü başlangıç noktasına kadar takip ederken, İlk Kaynaktan teogonik yayılma olasılığının tamamında Düzenin örtük olduğunu not ederiz. Örneğin Heh tanrıları Düzen tarafında listelenirken “düşman tanrılar” ve Apep listelenmez. Düzen, sonsuza dek düzensizlikle sınırlıdır ve Mısır mitinde Düzensizliğin sonunda yok edilebileceğine dair hiçbir anlamın olmaması ilginçtir. Hornung, sonuç olarak Mısır dininin eskatolojiler geliştirmedine dikkat çekiyor çünkü bu, şu anda düzen eksikliğine işaret ediyor. 12 Eskatolojik metinlere ilk kez yalnızca Yunan-Roma döneminde rastlamamız anlamlıdır. Bu iki ilke arasındaki ilişkideki belirsizliği tasvir eden Mısır görüşünde derin bir gerçekçilik iş başındadır. Bana göre işlevlerdeki bu bulanıklık, Seth'te olduğu gibi Nun rolünde de oldukça keskin; o kadar ki, Yunan-Roma döneminde her ikisi de sonunda kendi karanlık taraflarına yenik düşecekler. 8Ibid., 251. 9Cerný, Coptic Etimological Dictionary, 206. 10NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXII, 292. Vurgu eklenmiştir. 11 Mısır tarihinin erken dönemlerinde etimolojik kökenleri çok benzer dini bağlamlarda ortaya çıkan Kıpti sözcüklerin yakından incelenmesi, henüz tamamen araştırılmamış önemli bir alandır. Ayrıca, Ptolemaik dönem otokton Mısır dini ifadesindeki genel redaksiyon kalıplarının daha fazla araştırılması gerekmektedir. 12Hornung, Eski Mısır'da Tanrı Kavramları, 162-63.

--- SAYFA 184 ---

Nun'un, çevresinin düşmanca ve düzensiz niteliklerinden doğan teogonik prensip olduğunu söyleyebiliriz; Bu nedenle, bu güçlerle ilgili denge durumunu yenilemeye yönelik herhangi bir girişimde ilk etapta ona başvurulmalıdır. Eski Krallık'ta kralın ölümü, Düzenin korunmasında tek olaydır, çünkü yeni krallığa döngüsel bir geçişi ve ayrılan kralın devam eden ölümden sonraki yaşamını temsil eder. Kralın ölümü, Düzen için ciddi bir kriz anını temsil ediyor; çünkü kralın artık "Uçurum"un yakınına gitmesi ve Derinliğin kurtarıcısı Nun tarafından korunması gerekiyor. Bu an, artzamanlı ve eş zamanlı (tarihsel ve mistik) olarak yaratılışın omega noktasını işgal ettiği için en tehditkar olanıdır: paradoksal olarak boşluktan ortaya çıkan şey. Bir kişinin ölümden sonra Düzendeki yerini alamamak, uygun bir ahiret hayatına ulaşamamak, boşluğa dönmek demektir. Eski Mısır dini düşüncesinde, Gnostikliğe kadar taşınan ve tam olarak bireye yönelik bu tehdiye odaklanan bir aciliyet vardır. Orta Krallık'a dönerken, Mısır soteriolojisinin iyi anlaşılmış "demokratikleşmesi" kavramını aklımızda tutuyoruz. Tabut metinleri, Nun'un Mısır dini için önemli bir figür olmaya devam ettiğini gösteriyor. Tabut metinlerini okurken teogonideki bu zamanlama sorunuyla defalarca karşılaşyoruz. Nun hala "İhtiyar" olarak, ilkel "kaos tanrılarında" biri olarak tasvir ediliyor; ancak diğer durumlarda Heh-tanrılarının normalde aile zincirinin daha aşağılarında Atum'un oğlu olarak görünen Shu tarafından yaratıldığı açıktır. Atum'un rolü aynı zamanda Nun'un Ur-Sitz'iyle de birleşiyor çünkü kendisinin kendi kendini yaratması Nun bağlamında gerçekleşiyor. Aslında bu şahsiyetlerin ve ilkelerin teogonik rolleri birbirine karışıyor ve çeşitli "retorik" düşüncelere göre şuraya ve buraya uzanan belirli teogonik işlevlerin tanrılaştırılmasına varıyoruz. Her Mısırlı yayılmacı dini görüşün anahtarı olan bu farklılaşma anı, burada çeşitli bağlantı noktalarında Nun, Atum, Shu ve Heh-tanrılar tarafından paylaşıyor. Bir bakıma bu yayılım kronolojik olarak görülüyor: Nun, Shu'dan önce gelen Atum'dan önce gelir. Bununla birlikte, Mısırlıların aynı zamanda tüm durumu, her şeyin aşağı yukarı aynı anda meydana geldiği eşzamanlı bir ışık altında görebildikleri açıktır. Bu nedenle Shu'nun Tabut metinlerinde kaos tanrılarını yaratan biri olarak tasvir edildiğini görmek bizi şaşırtmıyor. Orta Krallık'tan itibaren Nun, "Tanrıların Babası" olarak tanımlanıyor. Homeros'un "Okyanus, tanrıların atası" diye tanımladığı gibi, Yunanlıların bu fikri Mısırlılardan aldığından şüphe edilemez. 13 Nun'u bu şekilde güçlendiren şeyin, düzensiz önceden var olana olan bu yakınlık olduğunu düşünüyorum. Erik Hornung, Mısırlıların yaratılıştan önceki zamandan bahsetmek için n sdmt.f "henüz değil" formunu kullandıklarını belirtiyor. Teolojik bağlamda bu, zaman dışı ve mekansal olmayan bir durumdan bahsetmenin çok dikkatli bir yoluydu. Bir an için bunu modern felsefi terimlerle ifade edebilirsek, Kant'ın a priori kategorilerinin fiilen devreye girmesinden önceki o anla uğraşıyoruz. Aslında bu, yokluk olarak algılanabilir ancak Hornung'un da işaret ettiği gibi Mısırlıların yokluk fikrine farklı bir bakış açısı vardı. Bu bir

Hem Mısırlıların bunu gerçekte nasıl ele aldıkları açısından, hem de hala üzerimizde olan felsefi yansımaları açısından ele alınması son derece zor bir konu. Bu hâlde esas itibarıyla varlık ve hiçlik özdeşdir. Var olmamak, açıkça varoluşu engellemektir, ancak bu, olma olasılığını engellemez. 13İlyada, XIV.Kitap, çev. E. V. Rieu (Harmondsworth, İngiltere: Penguin Books Ltd., 1983), 262.

--- SAYFA 185 ---

mevcut. Özünde, tüm gecikme veya potansiyel meselesi, bu tanrı görüşünün merkezinde yer alır: Kaos tanrılarının ve onların kadın partnerlerinin kolektif çabaları yoluyla ortaya çıkan şey, zaten hareketsiz bir durumdaydı. Bu kesin an, Mısırlılar tarafından bu ilkel, henüz gelişmemiş Monad'dan ikiye geçiş olarak açıkça sınırlandırılmıştır. Bu, Mısır düşüncesinde bulunan temel bir düalizmin temelidir: ışık ve karanlık, gökyüzü ve yeryüzü, iki ülke, dinamik ve statik, erkek ve dişi ve son olarak zaman bile iki yöne bölünmüştür: nhh ve dt. Kuluçka uygulamasıyla da ilginç bir bağlantı kurabiliriz. Rüya aracılığıyla ilahi olana erişim aslında Ptolemaik dönemden önce gerçekleşti ve bu bağlamda Nun'a "erişim" konusunda güçlü bir his var. A. de Buck bu fenomenin kışkırtıcı bir yorumunu yazmıştır; burada uykunun kendisinin Nun'a iniş olarak görüldüğünü, dolayısıyla bundan kaynaklanan yenilenme duygusunun ortaya çıktığını savunmuştur. 14: Nun sonuçta tüm yaşamın kaynağıdır. 15 Güneş ve ölü kral, onun derinliklerinde aynı yolculuğu yaparlar. Her ne kadar bu sonuçlar tapınak çevresinin ötesinde daha belirgin olsa da, dini görüşlerde derin bir dönüşümün meydana geldiği dönem Geç Dönem'dir. Perslerin, Yunanlıların ve son olarak da Romalıların yabancılara boyun eğdirmesi, sınırların, kötülüğün tanımlarının ve eskatolojinin yeniden çizilmesine ihtiyaç yarattı. Bu süreçte Seth ve Nun gibi önemli tanrılar, mitos değişimini diğer tanrılara göre daha fazla yansıttıkları görülebilir; bunun basit nedeni, kendi doğalarının her zaman karada serbest bırakılan karanlık ve kaos güçlerine yakın olarak tasvir edilmiş olmasıdır. Kesinlikle Nun hala tüm Ptolema tapınaklarının duvarlarında her zamanki haliyle tasvir ediliyordu ve güneydeki daha büyük Ptolema tapınaklarında iyi bir şekilde temsil ediliyordu; genellikle Ptah (Kalabscha, Philae, Edfu), Sobek (Kom Ombo), Hapy (Opet tapınağı, Karnak), Horus (Opet tapınağı, Dendara) ve Khnum-Amun (Esna) ile bir arada sunuluyordu. Kötü korunmuş tapınaklarda bile ayakta kalan birkaç duvarda Nun'un tasvirlerine rastlanır (örneğin Tod, Medamud, Karnak'taki Mut tapınağı, Behbeit el Hagar). Nun, Hermopolitan Ogdoad'ın tamamıyla birlikte Opet tapınağındaki büyük ön avlu kabartmasını oluşturur. Bu tapınak Roma döneminde doğumla bağlantılı olarak oldukça popülerdi ve burada Nun'daki çocuk belirleyicisini kullanan yazıt çeşitlemeleri bulmak kesinlikle tesadüf değil: Esna'da Hermopolitan Ogdoad'a ve bir örnekte özellikle Nun ve onun kadın eşi Naunet'e tütsü sunan Ptolemaios krallarının bir dizi tasviri var. Bunlardan ve burada alıntılanamayacak kadar çok olan diğer örneklerden, Nun'un Roma dönemine kadar Mısır'ın tüm büyük tapınaklarında iyi bir şekilde temsil edildiği sonucunu çıkarıyoruz. Bu katılımın sadece ezbere dayalı ya da kalıplaşmış olmadığından emin olabiliriz; Ptolemaios dönemine ait yazıt kanıtları, rolünün teolojik açıdan aktif olarak geliştirildiğini ve gizemli geleneksel üstünlüğünün tapınak bölgelerinde korunduğunu gösteriyor. Opet tapınağı, 14Adriaan de Buck, De Godsdienstige Opmatting van den Slaap Inzonderheid in het Oude Egypte'i göstermesi açısından önemlidir (Leiden: E.J. Brill, 1939). 15Alexandre Piankoff, Tut-Ankh-Amon Türbeleri, 24: "...ilkel olanın dışarı akışı

okyanus, Sulu Uçurum, Nun, Yaratılıştan önce tüm canlıların mikroplarının barındığı yer."

--- SAYFA 186 ---

İncelediğimiz daha karmaşık kozmogonik meselelerle sınırlı kalmak yerine, Nun'un daha popüler bir dini ibadet biçimindeki rolü. Bu, 21. Hanedanlığa tarihlenen Khonsu-Mes mitolojik papirüsünde ifade edildiği gibi, "Nut'un uylukları arasındaki" su uçurumundan, Re'nin her sabah doğuşuna ilişkin geleneksel görüşlerle yakın ilişki içinde gerçekleştirilir: Sabah Mavnasında oturur ve Nut'un uylukları arasında parlar. Bu şehrin kapısının adı Tanrıların Yüceltilmesidir. Bu şehrin adı Karanlığın Sonucu(?), Doğumun Görünüşü. Bu Yüce Tanrının, zifiri karanlığın sonunda bu mağarada dinleneceği gecenin Saatinin adı. Bu Büyük Tanrı, bu mağarada Khepri formlarında doğarken, Nun ve Nunet, Heh ve Hehet, bu Büyük Tanrı'nın Ölüler Diyarı'ndan çıktığında doğuşunda bu mağarada görünürler. [Güneş mavnasını tutan Nun'un tasviri. Sol elinin altında]: Bu tanrının yolunda ilerlerler. [Nun'un başının üstünde]: Bu kollar sudan çıkıyor, bu tanrıyı kaldırıyorlar. Rahibe. [Soldaki metin]: Selam verin, onu çekin, Nun mağarasının yanından geçmesine izin verin... 16 Dini görüşlerdeki daha keskin düalist bir kozmolojiye doğru olan bu değişimin aşağı yukarı ana tapınakların dışında gerçekleştiğini tahmin ediyoruz; Bu bakımdan Khonsu Kozmolojisi, Nun'un nesli ve ilk ogdoad ile ilgili bir senkretizm sergilediği için özel ilgi çekicidir: Ptah olarak adlandırılan Amun, Nun'dan çıkan yumurtayı yarattı... Cenneti ve yeri yaratan Heh tanrıların ve Nenu tanrıçalarının Ptah'ı olarak. Boşaldı ve gölün Tjenene'de (Ptah'ın bir Memfit tapınağı) yaratılan bu yerinde yaptı, "tohum tanesi" adına olduğu gibi altından aktı. Yumurtayı döyledi ve Ogdoad çevresindeki bölgede ondan sekiz yumurta oluştu. Orada, Büyük Tufan'da Nun'da çürümüştü. Onları tanıyordu; boynu onları aldı. Khonsu formunda Thebes'e gitti (hns). Seldeki sudan boğazını temizledi. Böylece tohumdaki ağustos ayı olan Thebes'teki Büyük Khonsu adı ortaya çıktı. Yüzünü bu tohuma çevirdi. Bu onun Ma'at'ıydı, kendisini yerden bir güç olarak yükselten o büyük kişi, göğsünde buna benzer şekilde şekillendirilmiş bir kolye, Nun'un yüksek topraklarından getirilmişti. Böylece Thebes, Vadi adıyla ortaya çıktı. Böylece Büyük Hathor, Nunet'in kendi adıyla "tohum tanesinin" ortasında ortaya çıktı. Sonra vücudunu onun üzerine koydu ve onu tanrıların babası Ptah olarak açtı. Böylece dört erkekten ve her birinin bir karısından oluşan Ogdoad ortaya çıktı. 17 16Piankoff, Mitolojik Papyri: Metinler, 210. 17Karnak'taki Khonsu tapınağının 5 numaralı odasından. Richard A. Parker ve Leonard H. Lesko, "The Khonsu Cosmology", Piramit Çalışmaları ve I.E.S.'ye Sunulan Diğer Denemeler. Edwards, ed. John Baines, T.G.H. James, Anthony Leary ve A.F. Shore (Londra: Egypt Exploration Society, 1988), 168-75.

--- SAYFA 187 ---

Dişi yaratıcı prensibin ilkel sulara ortaya çıkışı, en çarpıcı şekilde Dünyanın Kökeni Üzerine'de yankılanır: Her şeyden önce, su, İlksel Ebeveyn'e sulara görünen Pistis Sophia'nın görüntüsü aracılığıyla arıtılmıştır. O halde haklı olarak "sular aracılığıyla" denilmiştir. kutsal su, Bütün'e hayat verdiği için onu arındırır. (NHC II,5108.30-109.1) 18 Ma'at/Hathor/Nunet'in kaos tanrıların kadın atası olarak tasviri, Gnostik metinlerde, Yuhanna'nın Apocryphon'unda olduğu gibi, İlk Ebeveyn'in yanında bir kadın eşin ortaya çıkışıyla ilgili bu kritik kaygının habercisidir: Ruh'un kaynağı, ışığın yaşayan suyundan akıyordu ve tüm çağları ve evrenleri her şekilde besliyordu. Onu çevreleyen ışıkl sulara görerek kendi imajını fark etti. Ve Onun Ennoia'sı, Tüm'ün önündeki güç olan, kendini açığa vuran parlak Işık'ta Onun huzurunda durarak bir eylem gerçekleştirdi - bu, Mükemmel Pronoia'dır, Tüm, Işık, Işığın benzerliği, görünmez görüntüsü. O mükemmel bir güçtür, Barbelo'dur, muhteşemliğin mükemmel sonsuzluğudur. (BG, 26:19-27:15) 19 Nag Hammadi versiyonunda da şöyle ifade edilir: O, [her şeyin ilkidir], çünkü o, tüm çağların başıdır... Çünkü onu çevreleyen, [yani, pınarı olan] ışıyla [kendine bakan tek kişi odur. Ve [tüm çağlara her biçimde veren] ve [Ruh'un kaynağında] gördüğü [imajını gerçekleştiren] odur. Arzunu, kendisini çevreleyen [temizlik] suyunun pınarındaki [Işık-suya] koyan odur. Ve [düşüncesi] bir eylem gerçekleştirdi ve o, yani ışığın parıltısında [karşısında beliren kişi] ortaya çıktı... Bu, onun suretindeki ilk düşüncedir; o Herkesin rahmi oldu (NHC II,1 4.12-5.5) 20 Hathor'la diğer ortak benzerliklerin yanı sıra, teogonideki Gnostik "her şeyin rahmi", Hathor'un bir aşk, cinsellik ve doğurganlık tanrıçası olarak geleneksel görüşünü akla getirir. 21 Metin, daha aşağı bir dişi hipostaz olan Sophia'nın kaos tanrıların ve aşağı dünyayı nasıl yarattığını anlatarak devam ediyor. Kaos tanrıların, Tanrının dişi yönü ile bağlantılı olarak yaratılışı aynı zamanda On the Origin of the World: 18Koptik transkripsiyon, NHS, cilt XXI, 52'de de bulunabilir. 19Koptik transkripsiyon, Walter C. Till ve Hans-Martin Schenke, eds. ve trans. Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Berlin: Akademie Verlag, 1972), 92, 94. 20Martin Krause ve Pahor Labib'den Kipti transkripsiyon, Die Drei Versionen des Apokryphon des Johannes (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962), 118-121. 21Robbins, Eski Mısır'da Kadınlar, 161.

--- SAYFA 188 ---

Bunlar [Kaos]'un yedi cennetinin [yedi] gücüdür. Pistis'in arzusuna göre, kendilerinden önce var olan ölümsüz arketiple tutarlı olarak androjen olarak var oldular, böylece başlangıçtan beri var olanın imajı sonuna kadar devam edebilsin (NHC II,5 102.1) 22 Tapınakların dışındaki bu gelişmenin kanıtı için, Gnostik düşüncenin yükselişine paralel bir geçiş metinsel aracı olarak büyümlü papirüslere bakıyoruz. Merhumun Nun'la özdeşleştirilmesi, PDM XIV.253'te olduğu gibi bir dizi büyümlü papirüste büyücü tarafından üstlenilmiştir; burada büyücü "Ben Nun'dan çıkan yılanım"23 iddiasında bulunur; PGM XXI.17 tüm Ogdoad'ı içerir: Ve sen, yaşamın efendisi, adaleti kapatılmayan, üst ve alt bölgeleri yöneten, Muses'ların görkemli adını övdüğü, sekiz muhafız E, O, CHO, CHOUC, NOUN, NAUNI, AMOUN ve IO'nun katıldığı sen, şaşmaz gerçeğe sahip olan sen; birçok hareket eden cisim beni alt edemeyecek; hiçbir ruh, hiçbir ziyaret, hiçbir iblis, hiçbir kötü varlık bana karşı çıkmayacak, çünkü senin adın kalbimde tek bir filakteri olarak yer alacak, PHIRIMNOUN ANOCH. 24 Bunlar, İki Yol Kitabı'nda olduğu gibi, çok sayıda geleneksel Mısır öncülüyle karşılaştırılabilir: [Ölen kişi, bir kapıdan geçmek için kendisini Nun ile özdeşleştirir] Alevli cephenin kapısı, arkasında gizli, içinde bağlı bir adam bulunur. Bir süre güneşle birlikte göktedir. Ben Karanlığın efendisi Nun'um. Yol üzerinde gücüm olsun diye geldim....(CT 1132) 25 ya da Ölüler Kitabı'ndan Mısır'daki büyümlü papirüslerin hemen öncesine ya da şimdiki döneme tarihlenen bir büyü: Ben, ağzımdaki büyük büyü aracılığıyla bedenimdeki iki yoldaş tanrıçayı birleştiren, karanlıkta ışık veren, göğsündeki Nun'un beyaz ve parlak saçaklı pelerinini giyen oyum. (BD Spell 80) 26 Nun ile bağlantılı bir karanlığa ışık getirmek için kullanılan sözlü büyülerin kullanımı, Logos'un derinliklere indiği Trimorphic Protennoia'da da bulunur: "O [Logolar] kendisini Karanlıkta yaşayanlara gösterdi (KAKE) ve 22NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt XXI, 36. 23Betz, The Greek Magical Papyri, 210. 24 Kutsal bir büyü olarak yazılan "Ben Nun'dan gelenim", esasen alışlagelmiş hiyeroglif bildirisinin Kıpti dilindeki transkripsiyonudur. Age, 259. 25Lesko, The Ancient Egypt Book of Two Way, 25. 26Faulkner, The Book of the Dead, 78.

--- SAYFA 189 ---

Uçurumda yaşayanlara bilgi verildi (NOYN)", (NHC XIII 37.15) 27. Typhon, genellikle Seth'le ilişkilendirilse de, çeşitli noktalarda Nun'un özelliklerini taşıyor gibi görünüyor: "dalgaları kaynatan, denizin büyük derinliğini rahatsız eden". Zaman zaman büyük güçler olarak anılan kutsal isimler açıkça Nun'dan türetilmiştir: örneğin NINOUNO, NOUNI, NOUNAITH, NIOU, NAUNIN, İSİM; aynı şekilde ayrılık, çekişme ve savaşa neden olan bir büyü, kutsal adı APOPSS'u, yani Apophis yılanını çağırıştırıyor. "Musa'nın Sekizinci Kitabı" adlı kutsal bir kitapta, bir yayılım hiyerarşisi şöyle tasvir edilir: 1. Işık 2. Sulu Uçurum 3. Akıl (Nous) 4. Nesil (Üreme) 5. Kader 6. Zaman 7. Ruh (Psyche) 8. IAO (Demiurge) 28 İkinci seviye, sulu uçurumdan sorumlu bir tanrı olarak tanımlanır: "O olmadan su ne artar ne de azalır". Bu dikkat çekici metinde tasvir edilen sekiz seviye, Hermopolitan Ogdoad'ı akla getirir ve bu, NOUN/NAUNI ve AMOUN/AMAUNI çiftleri de dahil olmak üzere "sekiz muhafız"dan söz edilen başka bir büyüde oldukça açık bir şekilde ifade edilir. ve "Nun'dan gelen yılan" ve ilksel sulara yapılan çeşitli göndermeler. Elbette ki bu büyülerin varsaydığı tüm dünyasal bağlam, meşru yerel yönetime bağlı olarak Ma'at'a duyulan kalıcı inançtır. Bunun yerine, Kader'in karanlık güçlerine karşı Helenistik antipatimiz var ve bu güçleri teslimiyet, rüşvet veya etkili büyüler yaparak yatıştırma endişesi var. Her ne kadar onun figürünü çevreleyen, kalıcı, esrarengiz bir parıltı olsa da, Nun'un geleneksel gidişatını sonlandırırken son metinsel örneğimiz, MS üçüncü yüzyılın başlarında Demotik dilinde yazılan Leyden Büyümlü papirüsünden alıntı yapılabilir. Bu metinde şu emir yer alır: "Arkah'ı her tanrının ve her insanın önünde açın... Çünkü ben Nun'dan çıkan yılanım." Tüm Hermetik metinler arasında en Gnostik olan Poimandres, aynı zamanda yaratılışın kaynaklandığı Mısır'ın kaos görüşünden de esinlenmiştir. Bu isimlerin çoğu birçok bilim adamı tarafından saçma olarak görülmeye devam ediyor, ancak burada Bohairic doğrudan artikelini İSİM'den önce alan BAINPHNOUN'un ve BA N "ruhu" olarak BAIN'in BA N PE NOYN, "Uçurumun Ruhü", NUN olduğu açıktır.

--- SAYFA 190 ---

metinde “aşağıya doğru uzanan bir karanlık”, yılan gibi görünüp “nemli bir şeye” dönüşen bir şey anlatılıyor. 31 Artık Kıpti dönemine (M.Ö. 100'den itibaren) iyice girmiş durumdayız ve başlangıçta şunu belirtmekte fayda var ki, NOYN'in Crum tarafından yapılan tercümesi "cehennemin uçurumu. Dünyanın derinliği, deniz"dir. 32 Ancak Crum'un çevirisi daha sonraki Hristiyan-Kıpti yazılarına dayanmaktadır. Mısır Gnostik metinlerinde NOYN bir uçurum olabilir, ancak bu metinde her türlü tanrısallığı yaratan odur ki bu da Nun'un geleneksel rolüdür. MS 100-400 yıllarına tarihlenen Nag Hammadi Gnostik metni Dünyanın Kökeni Üzerine tamamen şeytanlaştırılmış bir Rahibeyi tanımlamaz: Artık hakikatin ebedi diyarının (aeon) onun dışında gölgesi yoktur, çünkü sınırsız ışık onun her yerindedir. Ama onun dışı “Karanlık” adıyla anılan gölgedir. Ondan karanlığa hükmeden bir güç ortaya çıktı. Ve onların ardından oluşan güçler gölgeye “Sınırsız Kaos” adını verdiler. Ondan, tüm mekânla birlikte her çeşit tanrı filizlendi, [böylece] aynı zamanda [gölge] de ilk üründen sonra geldi. Pistis'ten [o] (gölge) Uçurum'da [NOYN] ortaya çıktı. (98.23-99.3) 33 Ve sen [cahil tanrı Samael] sana ait olanlarla birlikte annenin Uçuruma [NOYN] ineceksin. (103.22) 34 Sonra Sabaoth [demiurge'nin oğlu] aydınlandığında, Kaos'un tüm güçlerine karşı büyük bir yetki elde etti. O günden beri kendisine “Güçlerin Efendisi” deniyor. (104.4) 35 Babası Karanlıktan [KAKE] ve annesi Uçurum'dan [NOYN] nefret ediyordu ve sulara ileri geri hareket eden ana ebeveynin düşüncesi olan kız kardeşinden nefret ediyordu. (104.10-13) 36 ...Uçurum'a [NOYN] düşecekler ve Uçurum alt üst olacak. (126.33) Ve eksiklik, [NOYNE] kökü tarafından sökülecek (ve karanlığa [KAKE] atılacak). Ve ışık, köküne kadar (NOYNE) çekilecektir. (127.4) 37 Zostrianos, Kalyptos/Nun'un dört çağını, artzamanlı olarak önceliklendirilmesinin aksine, Heh tanrıları açısından eşzamanlı bir dizide mevcut olarak tanımlayarak tasvir eder: 31Bkz. Foerster, Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, cilt. 1, 29; ayrıca Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrini, 30 32Coptic Dictionary (1939; yeniden basım, Oxford: Oxford University Press, 1979), 226b. 33NHS'den koptik transkripsiyon, cilt XXI, 30. 34 Aynı eser, 40. 35 Aynı eser, 42. 36 Aynı eser, 42. 37 Aynı eser, 90.

--- SAYFA 191 ---

Ancak Kalyptos tek bir çağdır; onun dört farklı dönemi vardır. Her bir çağa göre güçleri vardır, birinci ve ikinci güçler gibi değil, çünkü bunların hepsi sonsuzluklardır... hepsi bir arada var olurlar, birlikte yaşarlar ve bireysel olarak kardeşlik içinde mükemmelleşirler ve gerçekten var olan sonsuzlukla doludurlar (1.115.14-116.6) 38 Bu dördünün, Heh-tanrı işlevini ifade eden "sonsuzluklar" olarak tanımlanması, biraz daha ileride yer alan doğalarının oksimoronik tanımıyla birliktedir. metin: Bilginin bilgisi, cehaletin düzeniyle birlikte oradadır. Kaos oradadır ve hepsi için mükemmel bir yer ve bunlar tuhaftır. Gerçek ışık (vardır), aynı zamanda, gerçekte var olmayanla birlikte aydınlanmış karanlık da vardır: O gerçekte yoktur. (117.4-13) 39 Nun'un içselliğinin geleneksel oksimoronik tasviri, hala kendi içinde bu ileri geri hareket eden gizliliğe sahip olan diğer "Kalyptos" risalesi Allogenes'te bulunur: [Bireylerin] mükemmelden daha yüksek bir yerde [konumlanan] Evrensel Bir'i kavramaları imkansız olduğundan, bir ilk [Düşünce] vasıtasıyla kavrarlar - Varlık olarak değil. (yalnız), [ama] Varlığı bahşeden, Varoluş'un latentliğiyle birliktedir. Kendini tanıdığına var olacak olan o olduğundan, her şeyi kendisi için [sağlar]. Ve O, [Varlığın] bir [sebebi] ve kaynağı ve [maddi olmayan] bir [madde ve] sayısız [sayı ve şekilsiz] form ve [şekilsiz] bir şekil ve bir güçsüzlük ve bir güç ve maddi olmayan bir cevher ve hareketsiz bir hareket ve hareketsiz bir faaliyet olarak var olan [Birdir. [Yine de O, rızıkların sağlayıcısıdır ve] bir tanrısallık tanrısıdır... Ve bu Kişi, Zihniyetin başka bir faaliyeti yoluyla sınırsızlığa batmamak için, yöneten şeyde hareketsizce hareket eder. (48.9-32 & 53.10-14) 40 Nun ve Kaos (Heh) tanrılarının çok ilgi çekici bir tasviri, Başlıksız Metin'in en başında bulunabilir: Bu, Varlıkların İlk Ebeveynidir. Bu ilk Sonsuzluktur. Bu Yenilmezlerin Kralı. Bütünlüklerin kendisinde ileri geri hareket ettiği kişi budur. 41 Onlara kendi içinde şekil veren O'dur. Bu, NHS'den kendi kendine 38Koptik transkripsiyon, cilt XXXI, 198, 200. 39Ibid., 202. 40NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXVIII, 198, 208. 41Charlotte A. Baynes, A Coptic Gnostic Treatise (Cambridge: University of Cambridge Press, 1933), 41, Kıpti CWPM'nin su baskını sularıyla ilişkili hiyeroglif yazıtlardan geldiğini iddia ediyor. Bunu tam olarak detaylandırmayı başaramadım. Adolf Erman ve Hermann Grapow, Wörterbuch der Aegyptisch Sprache, Band 4 (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930), 198, "ağlamak" ve aynı zamanda "Apophis'in bir özelliği" olan sularla olan ilişkileri listeliyor. Vycichl, Dil Etimi Sözlüğü

--- SAYFA 192 ---

kökenli ve kendi kendine oluşan yer Bu, Bütünlüklerin Derinliğidir (bythos). Gerçekte bu büyük Rahibe'dir (NOYN)... (1.6-11) Bu, üyeleri her birinde çok sayıda ("sayısız") güç bulunan O'dur. (1.16-17) 42 Metin, "Pleroma'sı on iki Derinliği kapsayan, tek başına Baba ve Anne olan Kökensiz Ebeveyn"i tanımlamaya devam eder. (Böl.2.228.2) 43 Onikinci, "tüm Hakikat'in kendisinden çıktığı Hakikat" (4.8) olarak tanımlanır ve Yunan alethia, Kıpti ME ile birlikte kullanılır. Bu "Ebeveyn imgesi", "Anne" olarak tanımlanır. çok uzun zamanların" (4.9 ve 10) ve çeşitli Mısır teogonilerindeki rolüyle Tanrıça Ma'at'ın her yerde mevcut olduğu hatırlatılır. Sistem şu şekilde düzenlenebilir: Copte, 196, yalnızca "yanılmak" veya "kaybetmek" demotik öncülünü listeler ve aynı zamanda COPM, "bir tür bira" ile olası bir ilişki önerir. Kıpti zamanlarında kişinin yolunu kaybetme, ağlama ve sarhoşluk ile ilgili çağrışımları, bu kelimenin Gnostik metinlerde hata ve cehaletten bahsederken kullanılmasına neden olmuş gibi görünüyor. Cehaletin "sarhoşluğuna" ilişkin Gnostik görüş başka bir yerde dile getirilmiştir. 42NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt XIII: The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, ed. R. McL. Wilson (Leiden: E.J. Brill, 1978), 214. 43Kıpti metin The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex'ten alınmıştır, çev. ve yorum, Violet MacDermot (Leiden: E.J. Brill, 1978), 216, 218.

--- SAYFA 193 ---

Ebeveyn=Derin=NUN Tanrı/Ebeveyn/Logos/Nous/Antropos Ennead: Gnosis Yaşam Umut Dinlenme Aşk Diriliş Pistis Yeniden Doğuş Mührü Pleroma çevreleyen 12 Derinlik: 1) tüm kaynak 2) tüm bilgelik 3) tüm gizem 4) tüm irfan 5) tüm iffetli 6) her sessizlik 7) maddi olmayan kapı=madde 8) atası atalar 9) her şeye gücü yeten 11) görünmez olan 12) Hakikat: Aeon'ların Annesi Yaratıcı/Öngörü: 4 Monad ve 4 Kapı, her biri: 6 yardımcı/24 sayısız güç/9 ennead/10 decad/12 oniki/5 beşli 1 Gözetmen/ üç yön: 1) doğmamış 2) gerçek 3) anlatılamaz Aphrêdon + 12 hayırsever Işık Mükemmel Aklın Ata Adem'i DERİN 3 Ebeveynlik: 1) Örtülü Bir/Gizli Tanrı 2) 5 Ağaç/Yalnızca doğan Logolar 3) Sessizlik/Kaynak ÖLÇÜLEMEZ DERİN 3 Büyüklük: 1) Durgun Bir 2) Bilinmeyen Bir 3) Sonsuz Bir + Oğulluk/Mesih/Doğrulayıcı + 365 Ebeveynlik = yıl SETHEUS'UN DERİNLERİ ve 12 Ebeveynlik: 1) bölünmez 2) anlaşılmaz 3) bilinemez 4) sessizlik 5) hareketsiz 6) tamamen baba 7) tamamen gizem 8) dinlenme ve diriliş 9) kapalı 10) üç kez erkek 11) üç kez güçlü 12) gerçek Varlık-Yoktan (Var = Ebedi; Yok = Madde) Yüce Tanrı, Maddeyi İki Ülkeye Ayırır: Ölüm Ülkesi ve Karanlık Hayat ve Işık Ülkesi Bu kadar çok hatalı anlatıma rağmen bir şematik ortaya koymak önemlidir, çünkü ancak bu şekilde daha büyük desenler çizilebilir. Bu durumda Eugnostos'la bazı belirgin benzerlikler vardır (bkz. Ek B). Vurguda olduğu gibi, Nun ve ennead'lerinin rolü burada da tekrarlanıyor

--- SAYFA 194 ---

12 rakamının üzerinde. Aynı şekilde Sophia figürü Hakikat/Ma'at da alt alemlerin yaratılışından hemen önceki serinin son figürüdür. Belirli sayıda gücün oluşması, zaman dilimlerine, bu durumda yılın 365 gününe eşitlenir ve her iki risalede de radikal kötülüğe yapılan vurgu aynı şekilde asgariye indirilir. Seth'in figürü her iki risalede de belirsizdir; kesinlikle Sethian/Eski Ahit modelinin tamamıyla bağlantılıdır, fakat aynı zamanda Mısırlıyı da akla getirir. Metnimizin bir noktasında Seth'te saklanan tek doğan kişiye "Işığın Karanlığı" ve "Setheus'un aracılığıyla Kral olduğu kişi" (12.25&27) adı verilir. Seth kendi Derinliğini yönetir, ancak metnin sonuna doğru geleneksel Horus ve Seth mitinin, maddenin iki ülkeye bölünmesinde teogoninin sonuna ulaşıldığına dair bir öneri de vardır. Bu hususların dışında risale, sayısız alem ve hiyerarşi hakkındaki açıklamalarında Arkaik Gnosis'e daha çok eğilir. Metnin tamamı teogoniktir, elbette Üçlü Risale'nin çizgileri doğrultusunda, ancak Pistis Sophia ile aynı ruha sahip geniş hiyerarşisi konusunda daha basmakalıp bir saplantı sergiliyor. Ancak Charlotte Baynes, bu metnin çevirisinin girişinde, bunun "MS erken yüzyılların felsefi Gnostisizmin en iyi ürünleri arasında yer alması gereken bir inceleme" olduğunu belirtmekte oldukça haklıdır. 44 Yunancadan alınan sözcükler açısından kullanılan spesifik terminolojiler, Trimorphic Protennoia'ya çok benzer. Irenaeus'tan (Sapkınlıklara Karşı, Kitap 1) türetilen Valentinianus Ptolemeus sisteminde, ilk ogdoad'ın ilk dönemi, kadın eşi Sessizlik (Sige) ve Bythos, Derin ile birlikte Bythos'tur. Bythos, Valentinianus'un düşüncesinin değişmez bir özelliğidir; onun rolü, teogoninin ortaya çıktığı Urstoff'tur. Örneğin Hakikat İncili'nde Bythos'un Nun olduğu şu tanımда açıkça görülmektedir: Derinlik nedeniyle, kendisini çevreleyen hiçbir şeyin olmadığı, tüm mekanları kuşatan yanılgısını (Derinlik) aldılar. Onların Ebeveyn'de olmaları, onu tanımamaları veya içinde bulundukları kişiyi anlayamadıkları veya bilemedikleri için kendi kendilerine ortaya çıkabilmeleri büyük bir mucizeydi. (NHC I,3 22.24-34) 45 ve The Tripartite Tractate'den buna çok benzer bir pasajımız var: Ama o, olduğu gibi olduğu için, kendisinden bolca akan su tarafından eksiltilmeyen bir kaynaktır. Babanın İdea'sında (Ennoea) yani gizli Bythius'ta (Derinlik) var olduklarında, Bythius onları biliyordu ama onlar onların var olduğu Derinliği bilme konusunda güçsüzdü; ne kendilerini biliyorlardı, ne de başka bir şeyi biliyorlardı (60.11-26) 46 Tertullianus, Valentinianus'un Gnostik düşüncesindeki baş aeon'un tuhaf doğasına şu şekilde tepki gösterdi: 44Baynes, A Coptic Gnostic Treatise, vii. 45EV'den Kıpti transkripsiyon, 14. 46NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXII, 206.

--- SAYFA 195 ---

Cennetin bu tür hikayelerinin, mutlu bir adadaki müstakil apartmanlar olduğunu hayal edersiniz, nerede olduğunu bilmiyorum. Orada, Valentinianusçuların tanrısının bile çatı katlarında ikamet ettiği yer vardır. Aslında ona özü itibarıyla Mükemmel Aeon diyorlar, ama kişiliği açısından Başlangıçtan Önce ve bazen de Bythos (Derinlik), yukarıdaki yüksekliklerde yaşayan birine hiç uygun olmayan bir isim! Onu doğmamış, muazzam, sonsuz, görünmez ve ebedi olarak tanımlıyorlar. 47 Hermopolitan teolojisinde, Kaos tanrıları olarak adlandırılan ilksel ogdoad'a yapılan vurguyu belirtmiştik. Bu sistemde Nun sekiz apofatik niteliğe genişletildi ve bu nedenle Heliopolitan üstünlüğü bir şekilde seyreltilti. Tertullianus, Valentinianusçular arasındaki farklı görüşler açısından bu olguyu tam olarak detaylandırıyor gibi görünüyor: Bythus'un birinci sırayı değil, yalnızca daha alt sırayı aldığını iddia edenler var. Ogdoad'larını en ön sıraya koydular. 48 Bu varyanttaki ilk ogdoad'ın adları, apofatik Hermopolitan sekizden türetildiği konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmıyor: "Akıl almaz", "Açıklanamaz", "Görünmez", "İsimsiz", "Doğmamış" vb. Nun'un son düşüşü, Mısır'daki Hristiyanlık döneminde, MS 400'den itibaren meydana geldi, ancak bu, kelimenin belirsizliği tarafından kolaylaştırıldı. Gnostik ve büyülu metinlerde kullanılır. Dahası, kelimenin "pagan" bir tanrıyla olan ilişkisi şüphesiz fark edildi ve böylece Nun'un kaderi belirlendi. Nun, Mısır tarihi boyunca en uzun çağlar boyunca hürmet gösterilmesine rağmen, sonunda, Geç Dönem'de işgal altındaki Mısır'a hem kavramsal hem de siyasi olarak serbest bırakılan ve Ma'at'ın daha yüksek bir ilahi aleme kaçışının habercisi olan Kaos ve Düzensizlik güçlerine olan yakınlığından dolayı acı çekti. Hermopolitan kaos tanrıları dernek tarafından suçlu bulundu ve daha sonraki Kıpti metinlerinin de gösterdiği gibi Nun'daki karanlık, sonunda onun yüce mülklerinin üstesinden geldi. Bununla birlikte, her zaman Abyss'te yaşayan Apophis'i öldürme ihtiyacıyla sembolize edilen bu distelyolojik sapkınlık unsuru, hem Mısır hem de Gnostik kozmolojilerde temel bir teogonik rolü yerine getirdi. Basitçe söylemek gerekirse, bu ihtiyaç, uzun süreli yayılma, tanrı ve tanrıçanın var olması vb. için orijinal gereklilik sorunuyla ilgilidir. Ebeveyn, bir Gnostik risalenin ifadesiyle "kökünü bulmayı" arzuluyordu; aynı şekilde Mısırlı teologlar, Nun'un düzenli eril nhh yönünün ve dişil, kaotik, dt tarafının her zaman mevcut kalmasını sağlamak için büyük çaba sarf ettiler: Nun güneş kabuğunu destekler, aynı zamanda ölümcül ve yıkıcı Maymun'u kendi karanlığının bağırsaklarında barındırır: bu, Mısır'ın yaratılış görüşünün ve Gnostik Ebeveynin ve onun "Derinliklerinin" ikiliği için mükemmel bir görüntüdür. Binlerce yıl sonra Jakob Böhme, en eski Mısırlı ilahiyatçıların ele aldığı, sınırsız hamile bir boşlukta ortaya çıkan bir yayılma iradesinin muammasını kelimelere dökecekti: 47De Praes. Haer. IV.VII, , çev. P. Holmes, İznik Öncesi Babalar, cilt. III (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 506-7 48De Praes. Haer. IV.XXXV, , çev. P. Holmes, İznik Öncesi Babalar, cilt. III (New York: Scribner's Sons, 1908), 519

--- SAYFA 196 ---

O zaman Doğadan gelen ebedi Temelsizliğin, Doğanın içinde saklı olduğu bir göz gibi bir irade olduğunu fark edebiliriz; yanmayan, hem var olan, hem de var olmayan gizli bir ateş gibi... Çünkü her şey iradenin içindedir ve ebedi Temelsizlik'te ebediyen kendi içinde yükselişe geçen, kendi içine giren, kendi içinde kendini kavrayan ve kendi içinde merkez haline getiren bir özdür... 49 Böhme başka bir yerde ilk prensipten "Uçurumun İradesi... tüm Varlıkların Babası'nın çıktığı "Uçurum, Hiçlik ve Hepsi" olarak söz eder. 50 Schelling de özgürlüğün özünü Tanrılık'taki karanlık bir prensip olarak gördüğü için panteist değildir. Böhme gibi, onun yazılarındaki pasajlar, varoluştan önce gelen genel ve irrasyonel bir ilahi uçurumu tasvir ettikleri için "gnostik" olarak etiketlendi. Kişi bu bağlantıdan kaçamaz, ancak Gnostik düşüncenin bu bağlamda, eski Mısır'ın Nun görüşünün çizildiği bir kanaldan başka bir şey olmadığını görebiliriz: Ebedi kendini açığa çıkarma eyleminin ardından, şu anda gördüğümüz haliyle dünya tamamen kural, düzen ve formdur; ama ele avuca sığmazlık sanki yeniden kırılacakmış gibi derinlerde yatıyor ve hiçbir yerde düzen ve biçim orijinal gibi görünmüyor, ama sanki başlangıçta asi olan şey düzene girmiş gibi görünüyor... Önceki bu kasvet olmasaydı yaratılışın hiçbir gerçekliği olmazdı; karanlık onun gerekli mirasıdır... Bu ilksel özlem, kabarın, kabarın bir deniz gibi beklentiyle hareket eder... 51 49Altı Teosofik Nokta (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958), 6, 8. 50"Four Tables of Divine Revelation", Jacob Boehme Essential Readings, ed. Robin Waterfield (Wellingborough: Aquarian Press, 1989), 215. 51F.W. Schelling, İnsan Özgürlüğünün Doğasına İlişkin Felsefi Araştırmalar, 34-35.

--- SAYFA 197 ---

Onbirinci Bölüm: Aeonial Uzantının Heliopolitan Teolojisi Jan Zandee, androjen Yaratıcı ve Ennead'in eski Mısır düşüncesinden Gnostik türetilmesiyle ilgili eleştirel bir gözlemde bulunur: Gnostik ve eski Mısır'ın ilkel yaratıcı-tanrısı arasındaki karşılaştırmaların sonucu, en azından fenomenolojik terimler açısından bir anlaşmanın olduğudur. Her iki din türünde de bu, kendi içinde eril ve dişi doğurganlığı içeren, yaratıcı tanrının çift cinsiyetliliği sorunudur... Ayrıca, fenomenolojik dünyanın gelişmesinden önce, ilk kez aşkın sayıda tanrı ortaya çıktı, Heliopolis'in Ennead'i, Gnostik metinlerin Pleroma'sı. 1 Dünyanın Kökeni Üzerine, Heh-tanrıları ima etmenin yanı sıra, Mısır ve Gnostik düşünceye nüfuz eden androjen arketipine bağlılığı da anlatır: Bunlar, [Kaos]'un yedi göğün [yedi] gücüdür. Pistis'in isteğine göre, kendilerinden önce var olan ölümsüz arketiple tutarlı olarak çift cinsiyetli olarak var oldular, böylece başlangıçtan beri var olanın imgesi sonuna kadar elde edilebilsin (102.1) 2 "Başlıksız Metin", Gnostik düşüncede bulmayı umabileceğimiz gibi, kendi ennead'ini yaratan çift cinsiyetli Atum'un Heliopolitan'dan türetilmiş bir tanımını açık bir şekilde sunar: Işıltısıyla her şeyi karıştıran işte budur (Monad). Ve Gnosis'i, Yaşamı, Umudu, Dinlenmeyi, Sevgiyi, Uyanışı, İnancı, Yeniden Doğuşu ve Mührü aldılar. Bu, Pleroma'sı on iki Derinliği kapsayan, Baba ve Anne olan Kökensiz Ebeveyn'den tek başına ortaya çıkan Ennead'dir. (227.22-228.3) 3 Buna ek olarak, bize Atum'un Melçizedek'teki doğurganlık eyleminin canlı bir örneği sunulmaktadır: Bütünlüğün [Babasından] ayrılan sperm ile birlikte tüm arkonlar ve melekler. [cennet ve] yeryüzündekiler ve yerin altındakiler.... (9.1 4) 1Jan Zandee, "Der androgyne Gott in Ägypten", 277. 2NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt XXI, 36. 3NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt XIII, 216, 218. 4NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt XV, 56, 58.

--- SAYFA 198 ---

Bu arada, Atum'un adının Mısır tm kelimesinden "her şey" veya "bütünlük" anlamına geldiğini ve dolayısıyla her yerde bulunan Gnostik ideal olan pleromanın altını çizdiğini belirtiyim. Bu hareket teogonik sürecin başlangıcını, Uçurumun kendisini çeşitli hipostazlara farklılaştırdığı noktayı tasvir eder. Her ne kadar Epiphanius, Valentinianus'un düşüncesinin türevlerini Hesiod'a atfetme konusunda tarihsel olarak dar görüşlü olsa da, Kaos'un tüm tanrıları ve tanrıçaları yarattığı Hesiodos'un Theogony'sinde Gnostik düşüncenin mimarisini görme konusunda hedefe yakındır: Çünkü o [Valentinus] da otuz tanrıyı, aeonları ve cenneti tanıtmak ister; bunlardan ilki, kendi mantıksızlığıyla söylediği gibi, Derinlik'tir; Fikirlerinin sorumlusu olan Hesiodos elbette şöyle demiştir: "Kaos tanrıların ilkidir". 5 Şimdi "Kaos" ile "Derinlik" in aynı anlama geldiğini kim anlamaz? 6 Bu çalışmada, mevcut çeşitli metinlerin analizi yoluyla Mısır Gnostik düşüncesinin sudurcu temellerini neredeyse her fırsatta ortaya çıkarmak mümkün olmuştur. Bu bölümde bu buluşsal yöneme devam etmeyi öneriyorum, ancak Mısır'daki Gnostiklerin yazılarına damgasını vuran belirli bir yabancı ve sahte felsefi niteliği fark edenlerin zihinlerinde, Mısır'ın dışında, hangi yansımaların var olduğunu göstermek için Patristik kanıtlardan daha yakından yararlanılacaktır. Benim iddiam, bu yabancılığın Hippolytus, Irenaeus ve diğerleri tarafından doğru bir şekilde kavrandığı ve Christian Origins'teki modern kapsayıcı eğilimlerin, bu tuhaflığı daha arındırılmış bir "Hristiyan Gnostisizmi" lehine iyileştirmeye yönelik, Mısır yayılımcı düşüncesinin eski doğuya ait ilkelerini açıkça göz ardı ettiğidir. Logos yönelimli Memphite Teolojisi, diğer birçok örnek arasında Basileides'in öğretilerinde bulunsa da, Gnostik yayılımcı sistemlerin açık ara en büyük oranı, Heliopolitan soyağacını, tanrı ve tanrıça çiftlerinden oluşan ilahi aile ağacının merkezi doğurgan modeline sadık kalarak sergiliyor: bu, ilk Kilise polemikçileri için son derece belirsiz ve nahoş bir şeydi. Patristik yazılar elbette toplu olarak ele alınmalıdır, ancak Gnostik aeon fenomenini ve içinde ortaya çıktıkları kalıpları hedefledikleri için onların daha geniş gözlemlerinden şüphe etmemize pek gerek yok. Çürütme açısından onların pek de büyük bir iş değildi, çünkü rapor ettikleri sistemler, bizim zamanımızda olduğu gibi, kendi zamanlarında da açıkça tanımlanmış sistemlere yönelik itici bir umursamazlık sergiliyorlardı. İlkel ogdoad'ın çeşitli Gnostik düşünce sistemlerinde ortaya çıktığını gördük; Heh-tanrı "sayısız" ve bu ogdoad'ın kaotik doğası sıklıkla açıktır. MS 200 civarında yazan Tertullianus, bu konudaki Gnostik saplantıyla baş etme konusundaki hayal kırıklığını dile getirdi ve yanlışlıkla Valentinianus'un düşüncesindeki Hermopolitan Ogdoad'ın işlevini doğruladı: Böylece, erkek ve dişilerin birleşiminden oluşan bir Ogdoad'a, çifte bir Tetra'ya sahip olursunuz - (deyim yerindeyse) ilkel Aeon'ların hücreleri, Valentinianus'un kardeşlik evlilikleri. tanrılar, sapkın kutsallık ve heybetin basit orijinalleri, a 5Hesiod, Theogony, 116. 6Epiphanius, Panarion 31.2.5, The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis, ed. ve trans. Philip R. Amidon (Oxford: Oxford University Press, 1990), 109.

--- SAYFA 199 ---

ayaktakımı - suçluların mı yoksa tanrıların mı demeliydim? - her halükarda, tüm gizli doğurganlığın çeşmesi. 7 Bu dört erkek-dişi aeon çiftinin ilksel olarak görülmesi, sonraki tüm yaratımların "çeşmesi", bu sistemi besleyen Hermopolitan teogoni konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayabilir. Başka bir yerde belirtildiği gibi, her şeyin kaynaklandığı ilk orijinal çağın Bythus, Derinlikler olarak bilindiğini öğrenmek de bizi şaşırtmıyor: Nun ve ilkel ogdoad birlikte hem metinlerde hem de elimizdeki patristik kaynaklarda Valentinianus teogonisinin kaynaklarını oluştururlar. Eğer Gnostikler basitçe apolitik ve güçsüz bir kenar grup topluluğu olarak var olmuş olsaydı, erken dönem ortodoksluğunun veya duruma göre proto-ortodoksluğun, bilinçdışından fıskıran bu gerçek efsaneyi güvenle görmezden gelmesi mümkün olabilirdi. Patristik yanıt, Gnostik düşüncenin yaratıcı ateşinin, Hristiyan düşüncesinin kendisinin de içine çekildiği, hatta belki de Gnostik çarpıtma ve havlamadan türetildiği algılandığı için, onlara ilk duraklama ve daha sonra şaşkınlık verecek kadar yakalandığı anlamına gelir. Jerome, Valentinus 8'in keskin zekasına dikkat çekti; Irenaeus, Lyon civarındaki Valentinianusların hatırı sayılır varlığına tepki gösterdi ve diğerleri, Gnostik yazarların çeşitli bağlantı noktalarında çizdiği özel Mısır mitolojik arka planını suçladı. MS 200 civarında yazan Tertullianus, felsefenin kışkırttığı tüm sapkınlıkları, merkezi Gnostik Aeon kavramını felsefi bir uydurma olarak gördü. 9 Genel olarak, patristik yazarlar, önlerindeki Gnostik metinlerde bir ses kakofonisi, İskenderiye hayal gücünün karanlığını aydınlatan gelişigüzel bir havai fişek karmaşası gibi ortaya çıkan, çok uzun zamanları kapsayan gizemli fenomeni anlamakta zorlanıyorlar. Bu varsayımsal dürtü, felsefi araştırmanın yöntemleri ve terminolojisiyle ilginç bir şekilde bağlantılıdır; bu, çoğu sapkın bilimciyi, Tertullianus'ta olduğu gibi, pagan felsefesinin gerçek suçlu olduğuna ikna etmeye yetecek kadardır: Atina'nın Kudüs'le gerçekten ne alakası var? Akademi ile Kilise arasında nasıl bir uyum var? kafirlerle Hristiyanlar arasında ne var?... Stoacı, Platoncu ve diyalektik bileşimden oluşan benekli bir Hristiyanlık üretme çabalarına son verin! 10 Bu varsayım, Gnostik düşünceye ilişkin mevcut değerlendirmeleri büyük ölçüde sürdürmüştür ve öyle görünüyor ki varsayım, Gnostik ifadede, gerçek inanca dayanan daha mantıklı bir maneviyatın karşısına çıkan, gelişigüzel, nedensiz ve abartılı bir yaratıcı niteliğin olduğu yönündedir. Tertullian'ın, Valentinianus sistemini 7De Praes'i çökertmenin çileden çıkaran sıkıntısının ortasında haykıracağı gibi. Haer. IV, Bölüm VII. Peter Holmes, Ante-Nicene Father cilt III (New York: Scribner's Sons, 1908), 507. 8 "Doğası gereği olağanüstü bir zekaya sahip olmadığı ve Tanrı tarafından sağlanan armağanlara sahip olmadığı sürece hiç kimse sapkınlığı var edemez. Böyle bir kişi Valentinus'tu," In Hos. 11, 10. 9De Praes. Haer. IV.VII, 507. 10De Praes. Haer. I.VII, 246.

--- SAYFA 200 ---

Bilgi sahibi olmaktansa bilgisiz olmayı tercih ederim. Zira bu kadar saçma ayrıntılarla ortaya konan bir sistemde doğru ne olabilir? 11 Sonuçta, Blake'in Dört Zoa'sını tanımlamaya çalışmak, Valentinianus Ogdoad'ın her bir üyesini karakterize etmek veya felsefi olarak haklı çıkarmak kadar sonuçsuz olabilir, ancak yapısalcılıktan Jung analizine kadar geniş bir metodoloji cephaneliği burada işe yarayabilir; ancak Mısır teogonisi bağlamından mitolojik ayrıntılara doğru ilerledikçe, eğer bu şekilde ifade edilebilirse, "aracının mesaj olduğunu" görmeye başlar. Bireysel tanrıça/aeon önemli olsa da, Venedik Tacirleri'ndeki Portia'da olduğu gibi, bu önem mitopik olarak katmanlıdır, metindir veya bu durumda oynanacak daha büyük bir rol olduğundan teogoniye bağlıdır. Örneğin Mısır düşüncesindeki ennead'in kapsayıcı modeli, bireysel üyelerden çok daha büyük teolojik öneme sahiptir, dolayısıyla "ennead" temasının bilinen en az 84 varyasyonu vardır; Gnostik düşüncedeki kadim kalıba olan bu bağlılık, aynı şekilde ennead'ler, ogdoad'lar, hebdomad'lar ve benzeri "sabit" başlıklar altındaki varyasyonların çoğalmasını da açıklamaktadır. Hippolytus, MS 222 civarında yazdığı Gnostik karşıtı polemiğinin başlangıcında, Gnostik türetmeyi ve saçmalığı detaylandırmaya girişmeden önce, kendi felsefi yeterliliğini göstererek, Yunan felsefesine dair önemli ölçüde uzun bir başlangıç sunuyor. Ancak Hippolytus, bu tuhaf öğretiler kümesinde başka bir şeylerin daha döndüğüne inanmaya başladı. Heresiolojik selefleri Irenaeus ve Tertullian'ın aksine Hippolytus, Basileides'i eski Mısır teolojisinin bir savunucusu olarak tanıdı: "Bunlar, Basileides'in Mısır bilgeliği eğitimi sırasında anlattığı mitlerdir ve onlardan böyle bir bilgelik öğrendikten sonra bu tür meyveler verir". 12 Bu, Hippolytus'tan gelen boş bir söylenti ya da iftira değildir, çünkü o, Mısırlıların yayılımcı teolojileri hakkındaki içgörülerini oldukça derinlemesine tanımlayabilmektedir: Bununla birlikte, kendilerinin herkesten daha eski olduğunu düşünen Mısırlılar, Tanrı'nın gücünden söz etmiyorlar mı? ...Tanrı'nın görünmez bir monad olduğunu, hem kendisinin kendisini ürettiğini, hem de her şeyin bundan oluştuğunu iddia ettiler. Bunun için, doğmamış olmanın sonraki sayıları ürettiğini söylüyorlar; örneğin, kendi içine eklenen monad, ikiliyi oluşturur; ve aynı şekilde, (duad, üçlü vb. içine) eklendiğinde, sayıların başlangıcı ve sonu olan onluğa kadar üçlü ve dördlüyü üretir... ve öğelerin kendisi, ennead'lerin çıkarılmasıyla hesaplandığında ve çözümlendiğinde, bazıları eril sayıda ve diğerleri dişil sayıda olmak üzere düzgün bir şekilde sona erer. Ve yine bu sebeple ennead çıkarılır. Çünkü bütün (dairenin) üç yüz altmış kısmı enneadlardan oluşur. 13 11De Praes. Haer. IV.XXXV, 519 12Çürütme 7.27; Catherine Osborne, çev., Erken Yunan Felsefesini Yeniden Düşünmek, 309. 13Refutatio IV.XLIII, çev. J.H. MacMahon, İznik Öncesi Babalar, cilt. V (New York: Charles Scribner's Sons, 1911), 40

--- SAYFA 201 ---

Bu etkili erken dönem Hristiyan şahsiyetinin, görüşünün daha tam olarak gün ışığına çıkarılması için on yedi yüzyıl beklemek zorunda kalması, en azından aydınlatıcıdır. 14 Basileides'in Hippolyta versiyonunu incelerken (bu versiyonun ve Irenaeus Basileides'in her ikisinin de ayrıntılı olduğu Ek B.10'a bakınız), Varlıkların Boşluk'taki "Var Olmayan Tanrı"dan Mısır yumurta modeline (bu modelle gizlilik fikrini çok etkili bir şekilde kavramsallaştırdılar), tam da ortaya çıkması gereken yerde, her zamanki Atum - Shu - Tefnut'ta "üçlülük" görünümüne kadar olağan teogonik ilerlemesi bir kez daha dikkat çekiyor. konfigürasyon. Bunu, sayısal çok yıllık kalıpların normatif gelişimi takip eder; bu durumda bir ogdoad (Hermopolitan'dan türetilmiş olup olmadığını metinden söylemek imkansızdır) ve bir hebdomad. Irenaeus tarafından açıklanan sistemin (bkz. Ek B), aynı "Basileidean düşünce" kümesinden geldiğinden emin olmak için yeterli ortak noktası vardır - ister genç ister yaşlı Basileides, çağdaş bir mürit veya daha sonraki bir takipçi olması fark etmez. Her iki metinde de Memphite Ptah Word'ün yarattığı kozmosun vurgulanması ve Abrasax'ın 365 göğün hükümdarı olarak adlandırılması şüpheye pek yer bırakmıyor. Hippolytus ayrıca, adlarının İbranice yılan anlamına gelen nahash kelimesinden türetilen Naasenes hakkında da bilgi verir. Mısırlılara Göre başlıklı günümüze ulaşmamış bir İncil'de ifade edilen sistemleri, arketipi biseksüel olan İnsanın üçlü bölünmesini anlatır. 15 Bu grubun görüşüne göre Mısırlılar "tüm insanlıktan daha eskidir". 16 Bunların bir grup Mısırlı Gnostik olup olmadığını söylemek imkansızdır; ancak Hippolytus'a göre Mısır mitolojisine bağlılıkları oldukça dikkat çekicidir: İşte bu, evrenin Mısırlılar arasında gizlenen ve açığa çıkan büyük, gizli ve bilinmeyen gizemidir. Çünkü Osiris (Naasene) İsis'in önündeki tapınaklarda olduğunu söylüyor; ve onun pudendumu açıkta, aşağıya doğru bakıyor ve yapılan her şeyin kendi meyveleriyle taçlandırılmış durumda... Ve bu mistik (ifadeyi) Mısırlılardan alan Yunanlılar, onu bugüne kadar koruyorlar. 17 Birinci veya ikinci yüzyılda Mısır dışında faaliyet gösteren bir Gnostik olan Cerinthus'un, Irenaeus tarafından "Mısırlıların bilgeliğiyle eğitilmiş bir adam" olduğu bildirilir. Cerinthus, yaratıcının İlk Kaynak'tan uzaklaştırıldığını, üzerindeki alemlerden habersiz olduğunu varsaydı. 18 14 Bu çalışmanın başka bir yerinde adı geçen ve gözlerini bu olasılığa çeviren ilk bilim adamlarının çalışmalarını göz ardı etmek istemiyorum. Bununla birlikte, Amélineau ve diğerleri, bu tezi yeterince sürdürmek için, mevcut Gnostik metinler bir yana, filolojik temellerden açıkça yoksundu; Hippolytus'un gerçekten var olup olmadığı tartışmasına da girmek istemiyorum. Bkz. Vallée, Anti-Gnostik Polemikler Üzerine Bir Çalışma, 41. 15Ref. V.II. Reddedilme IV.XLIII, çev. J.H. MacMahon, İznik Öncesi Babalar, cilt. V, 49. 16Ayg., 50. 17Ayg., 50. 18Adv.Haer. I.XXVI.1. trans. A. Roberts ve J. Donaldson, İznik Öncesi Babalar, cilt. I, 351-52; ayrıca Hippolytus'ta "Mısırlıların öğretilerinde disiplinli" olduğu bildirilmektedir, Refutatio VII.XXI, çev. J.H. MacMahon, İznik Öncesi Babalar, cilt. V, 114.

--- SAYFA 202 ---

Irenaeus, Ophites'i muhtemelen erişebildiği öğretilerin sırasını koruyan açıklayıcı pasajlardan oluşan bir ilerlemeyle ele alıyor. Burada, önceden var olan Rahibe'den yola çıkarak tipik bir Mısır yayılımcı sistemini anlatıyor: "su, karanlık, Uçurum, Kaos". Irenaeus'un aktardığı Valentinianus düşüncesinin tanımları, onların kendi yayılımcı düşünce tarzını anlamada özellikle faydalıdır. Irenaeus, sistemlerinin doğasında var olan saçmalıkları göstermek amacıyla burada Gnostik teolojinin gereklilikleriyle ilgilenmek için büyük çaba harcıyor. "Valentinianizm"i tarihsel ve sosyolojik olarak tanımlamak kolay bir iş değil. Valentinus Mısır'da doğdu, Epiphanius tarafından geçici olarak "Mısır kıyılarında [doğmuş] bir Phrebonite 19" olarak tanımlandı ve İskenderiye'de Yunanca eğitimi aldı. Buradaki gelişim yılları boyunca aynı zamanda Mısır Thoth (Yunan Hermes) geleneği, Platonizm ve muhtemelen Zerdüşt ve Essene etkilerinden gelen öğretiler de dahil olmak üzere birçok farklı düalist öğretiye maruz kaldı. İskenderiye'de bir öğretmen olarak Basileides'in çağdaşıydı; Ayrıca Epiphanius tarafından MS 375 civarında Athribus, Prosopites, Arsinoe, Thebaid, "deniz kıyısının aşağı bölgesi" ve İskenderiye'de öğretmenlik yaptığı bildirilmektedir. 20 Valentinus'tan elimizde olan yegâne yazılar sapkınlıklarla ilgili eserlere yerleştirilmiş parçalardır, ancak Gerçeğin İncili onun kendisine ait olabilir. 21 Tertullianus'a göre Valentinus MS 140 civarında Roma'ya gitti ve neredeyse orada piskopos oldu. Daha sonra Kıbrıs'a sürgün edilmesi ve ölümü gizemle örtülüyor. Bu son derece felsefi şair-teozof tarafından kurulan okul, geniş çapta ve üretken bir okuldur; sonunda zulme yenik düşmeden önce yüzlerce yıl varlığını sürdürdü. Her ne kadar bu herhangi bir büyük veya radikal teolojik bölünmeden kaynaklanmasa da, sonunda Valentinianizm'in batı ve doğu dalları evrimleşmiş gibi görünüyor. Valentinianus sistemi en iyi şekilde, Tanrılık içindeki bir evrimsel daire olan teogonik bir döngü olarak görülebilir. Jakob Böhm'e'nin daha sonraki şiirsel/mistik yazıları gibi, buradaki kaygı da, Tanrı'nın "derinliklerinden" gerekli olan gerçek ve gerçek radikal kötülüğün üretilmesidir. Aeonial niteliklerin gelişmesinin kendisi eksiklik yaratır (türetilmiş fakat bağımsız varlıklar olarak, Tanrılıktan habersiz kalırlar), ancak destekleyici bir gereklilik, cinsel çiftlerde var olan eonların evrimini sürdürür. Arketipsel erkek-dişi syzygies'in (Pleroma'da) temel varlığına ve onların teogonik yavru nesline ilişkin Valentinianusçu Gnostik bakış açısı, Heliopolitan modeliyle yakından ilişkilidir. 22 Bu vurgu A Valentinian Exposition'da mükemmel bir şekilde ifade edilmiştir: "Çünkü bu, Pleroma'da syzygy olmadan hiçbir şeyin meydana gelmemesi ebeveynin arzusudur" (XI 2.36.28-31). 23 Valentinianus metinleri 19Panarion 31.2.1'i vurgulamaktadır. trans. Philip R. Amidon, Salamis Piskoposu Aziz Epiphanius'un Panarion'u, 108. 20Panarion 31.7.1; age, 113. Bu, Epiphanius'un zamanında Valentinianus topluluklarının orada devam eden varlığına dayanmaktadır. 21Bentley Layton durumun böyle olduğunu iddia ediyor (Gnostik Kutsal Yazılar, giriş), ancak bu risalenin oldukça sayıda "Valentinianusçu" özellikler içermesi ve aynı zamanda Valentinus gibi bir şahsiyetten beklenebilecek bazı retorik karmaşıklığı göstermesi dışında bunun için hiçbir kanıt yoktur.

22Bkz. Zandee, "Der Androgyne Gott in Mısır." 23NHS'den koptik transkripsiyon, cilt XXVIII, 134.

--- SAYFA 203 ---

İlahi alemleri yansıtmak ve kişisel kurtuluşu sağlamak için insan syzygies'lerinin veya "cennetsel kavuşumların" oluşumu. Hem Mısır hem de Gnostik teogonilerde örtülü olan şey, yayılma sürecinin tam kaynağında yer alan çift cinsiyetli bir idealin varlığıdır. Bu seviyeye çıkmak, kurtulmak, bu çift cinsiyetli durumu yeniden kazanmaktır. M. Scopello'nun bunu karşıtların yok edilmesi veya kaynaşması olarak değerlendirmesinde onunla aynı fikirde olmak gerekir: "Androjenlik, Gnostik ruhta, tesadüfi oppositorum, tüm cinselliğin yok edilmesidir". 24 Mısır Gnostik bağlamında, sonunda Sophia tarafından bozulan eşleştirme, Ma'at'ın bariz bir şekilde bozulmasıdır ve rahatsız edicinin "Seti" unsurunu bünyesinde barındırır. Anlamsız derecede belirsiz bir ortamda Sophia, partnerini reddederek derinlere dalar; yine de bu onun Baba'yı "tanıma" arzusunun bir sonucudur ve bu nedenle Baba konusunda sonsuz bir cehalet sorunuyla karşı karşıya kalır. Pleroma onun "düşüşünden" tedirgin; öyle olsa bile, insan onların rahatsızlıklarının kendi cehaletlerinin aniden farkına varmalarından kaynaklandığını hayal eder. Sonuç, asırlardır kendisinden hareket eden orijinal Baba'nın gelişmemiş tarafının olumsuz bir tezahürü olarak var olan "biçimsiz bir kürtajdır". Bu nedenle, bu alt biçimsizliğin içerdiği nitelikler hayata geçirilmelidir ve Horos ve Monogenes'in kurtarıcı şefaati başarılı olsa da, alt alemin devam eden varlığı, masumiyetin kaybına ve Kötülüğün canlılığının kabulüne işaret eder. Gnostik "düşmüş" tanrıça motifinin Mısır'daki bazı öncüllerden türetilmesi bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Sophia, ilahi elçi tarafından kurtarılır ve arkasında kendisinin gölge bir görüntüsünü, Sophia Achamoth'u bırakmasına rağmen Pleroma'ya geri döner. Bu aşağı Sophia, cahil Demiurge ve kötü arkonların yaratılmasının yanı sıra Demiurge aracılığıyla fiziksel dünyanın ve insanlığın yaratılışından sorumlu olan şüpheli bir kadın prensibidir. Demiurge, "benden başka tanrı yoktur!" diyen Yahudi yaratıcı-tanrı Yahweh olarak görülüyor. Diğer Gnostik sistemler bu konuda güçlü bir "kozmetik anti-Semitizm" sergilerken, Valentinianus düşüncesi ve Basileides sistemi, yaratıcıyı er ya da geç olayların gerçek durumu hakkında bilgi sahibi olan cahil bir araç olarak görüyor. İnsanoğlu üç gruba ayrılır: Hylics (bedensel tipler); medyumlar (özgür iradeye sahip olanlar); ve pnömatikler (aynı zamanda İsa gibi kurtarıcı olarak da faaliyet gösteren kurtarılmış olanlar). Bir kişinin bu gruplardan birinde doğup doğmadığı veya kişinin yaşamı boyunca nihai bir atamayla sonuçlanan erdemler veya kusurlar edinip edinmediği sorusunun net bir cevabı yoktur. Pnömatik doğası gereği korunur: bunlar Gnostiklerdir, dolayısıyla burada "Gnostik elitizm" suçlaması yapılır. Her ne kadar kapsamlı bir Valentinianus metni olan Üçlü Risale'de, düşmüş medyumlar bile sonunda kurtarılmış gibi görünse de ve Ortodoks Kilisesi de bu gruba girse de medyumlar kurtuluş ve cehennem arasında seçim yapmak zorundadır. Hylics, doğası gereği soteriyolojik olarak mahkumdur. Mevcut kopyalar çok daha sonra ortaya çıkmasına rağmen, Ramesside dönemine tarihlenen Amenemope Talimatı'nda Mısır düşüncesinde Gnostik seçkinciliğin bir habercisi vardır. Bu metin, düşünceli, sessiz ve yüksek bir dindarlığın bilincinde olan ideal bir insanı vurgulamaktadır. Düşmanı "kızgın adam" acelecidir, doludur Yalanla, kalp kusuruyla (XII17): Kim kötülük yaparsa kıyı onu reddeder (IV.12) 24M. Scopello, L'Exégèse de l'Ame: Giriş, çeviri, yorum, NHS 25 (Leiden: E.J. Brill, 1985), 121.

--- SAYFA 204 ---

Seni öfkeli adam, şimdi nasılsın? Bağırır, sesi cennete ulaşır. Suçunu ilan eden Ay'dır (Thoth). (IV.17-19) Saman alevi gibi patlayan bir fırtına, İşte böyle hararetli adam, saatinde. Ondan uzaklaşın, onu rahat bırakın (V.14-16) Kızgın adamla dost olmayın, onunla sohbet etmek için yaklaşmayın. (XI.13-14) 25 İnsanlığın bu bölünmesinde Gnostik görüşü akla getiren şey, alt gruptaki, "uçuruma doğru giden" (XVIII.22) her şeyi beraberinde sürüklemeye tehdidinde bulunan cehennem azabının aurasıdır. Bunun dışında Mısır yeraltı dünyası, Valentinianus'un her iki ucundaki pnömatik ve hylik kategorilerinin "kurtarılmış" ve "lanetlenmiş" kategorilerini önceden şekillendiren ve aynı zamanda Valentinianus'un psikiklerine karşılık gelen aradaki bir "geçiş" bölgesini işaret eden üçlü bir dünya olarak tasarlandı. 26 Valentinianus teolojisinde İsa figürü belirgindir, ancak burada, çoğu Gnostik-Hristiyan sistemde olduğu gibi, odak noktası daha geniş teogonik resim üzerindedir: Oğul'un Sophia'ya yardım etmek için inişi, onun pnömatik ile birlikte çalışarak dünyada ortaya çıkışı, Pleroma'ya daha yüksek çift cinsiyetli yükselişe hazırlık olarak gelin odasına son yükseliş ve alt dünyada telafisi mümkün olmayan her şeyin yok edilmesi. Valentinianusçu düşünce, kötülük sorununun, örneğin Maniheizm'in katı düalizminden çok daha karmaşık bir incelemesini temsil eder. En derin spekülasyonlara itilen Valentinus mitolojisi bazı bakımlardan şaşırtıcı derecede tekçidir; yine de bu, çarpıcı derecede ikici bir dünya görüşünün aracından başka bir şey değildir. Valentinianus'un yazılarının içeriği özü itibarıyla Gnostiktir; bununla kişi, kozmosun zalim güç sistemindeki yabancılaşma şeklindeki ağır basan Gnostik duygudan ve bir yandan karanlığın güçleriyle her bireysel yüzleşmenin Sophia'nın ve dolayısıyla Tanrılığın kendisinin tüm kurtuluşunu ilerlettiğini fark ederken bir yandan da bir Işık dünyasına dönme özleminden bahsedebilir. Bu hafifletilmiş yayılcı sistemde yerleşik bir zorunluluk vardır. Irenaeus, Valentinianusçuların düşüncelerinin ana özelliğini pagan Yunan filozoflarından aldıklarını düşünüyordu. Özellikle Thales'in suyu her şeyin yaratıcı yaratıcısı olarak kavraması: "Artık su ya da Bythus desek aynı şeydir". 27 Valentinianus'un gölge ve boşluk kavramlarının Demokritos ve Epikuros'tan geldiği görülmektedir ve Irenaeus ayrıca her şeyin ilk ilkesi olan ve olmayan ile onun Dyad, Tetrad ve Pentad'ı meydana getiren felsefi ayırmadan da bahseder. Irenaeus, Valentinianus'un Ogdoad, Decad ve Duodecad'ına atıfta bulunarak şunu sorar: "Neden dört, beş veya altı değil de üç parçaya bölündü?" 28 Aslında yukarıdaki özelliklerin tümü, Valentinianus'un Mısır teolojik sistemlerine, özellikle de önceki bölümde gördüğümüz Bythos'a bağımlılığını göstermektedir. Ortaya çıkan "üçlük" 25Lichtheim, Eski Mısır Edebiyatı, cilt. II, 146-163. 26Assmann, "Ölüm ve İnişiyasyon,"148. 27Adv.Haer. II.XIV.2. trans. A. Roberts ve J. Donaldson, İznik Öncesi Babalar, cilt. I, 376. 28Ayg., 379.

--- SAYFA 205 ---

Irenaeus için bu kadar keyfi olması aynı zamanda Mısır dininin temel sayısal özelliklerinden biridir. Irenaeus, bu fikirleri pagan düşüncesine atfetmekte ve Helenistik Gnosis'in bu örneğindeki Yunan yankılarına dikkat çekmekte haklıdır, ancak sözde Valentinianus düşüncesinin en derin mitolojik ve teolojik nitelikleri Heliopolitan ve Hermopolitan'dır. Özellikle Sophia'nın otuzuncu çağ olduğunu ve otuz sayısının Mısır düşüncesinde büyük önem taşıdığını belirtiyoruz. 30 yıllık Sedfest döneminin yanı sıra, daha önce de bahsettiğimiz gibi, oyuncuların ruhsal yardıma ulaşmak için 30 düşman diyardan geçmek zorunda kaldıkları bir masa oyununun ilgi çekici imajı da var. 29 Burada öne sürülecek iyi bir metinsel örnek, yukarıda bahsedilen Amenemope Talimatı'dır. Bu çalışma 30 bölüm halinde düzenlenmiştir ve kapanış bölümü, Valentinianus'un Gnostik görüşünü şekillendiriyormuş gibi görünen kavramlar olan, cehaletin ortadan kaldırılmasıyla elde edilen Gnostik tamamlanma ve "doluluk" duygusuna ilişkin merak uyandırıcı derecede net bir öngörü sunmaktadır: Bu otuz bölüme bakın, Bilgi veriyorlar, eğitiyorlar; Onlar kitapların en önde gelenleridir, Cahilleri bilge kılarlar. Cahillere okunursa, onlarla temizlenir. Onlarla dolu olun, onları yüreğinize koyun ve onları açıklayan bir adam olun, bir öğretmen gibi açıklayan biri olun. 30 Lichtheim'in belirttiği gibi bu metin, dünyevi başarının üzerinde "düşünmeyi ve dayanıklılığı" ve "değerlerin genel olarak yeniden gruplandırılmasını ve ideal insanın yeniden tanımlanmasını" vurguluyor. Lichtheim'a göre metnin değeri, tamamı Gnosis'in esaslarını öngören "içsellik niteliğinde"³¹ yatmaktadır. Sonuç olarak, aeonial türetmeler, teogonik mimari, Valentinianus'un düşüncesinin temellerinin esas olarak Mısır'a ait olduğu görülebilir; bu, bir asırdan fazla bir süre önce yazan Amélineau'yu haklı çıkarmaya yetecek kadardır: "Valentinus... gözlerini Mısır'da çevreleyen anıtlara bakmak, ilahi efsaneleri dinlemek ve kendi teolojisinin en büyük bölümünü bulması yeterliydi". 32 Bununla birlikte, Gnostik düşüncenin aynı derecede önemli bir öncüsü, birleşerek Valentinianus Sophia'yı oluşturan Mısır tanrıçalarında bulunabilir. 29Assmann, "Ölüm ve İnişiyasyon,"¹⁴⁸. 30Lichtheim, Eski Mısır Edebiyatı, cilt. II., 162. 31Ayg., 146.32M.E. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son Origine égyptienne, Annales du musée Guimet, cilt 14 (Paris: Ministère de l'instruction publique, 1887), 293..

--- SAYFA 206 ---

On İkinci Bölüm: Gnostik İsis, Tefnut ve Hathor Yayılımcı bir zeminde ortaya çıkan tüm Mısır mitolojik öncülleri arasında hiçbir Gnostik düşüncede Ebeveyni tanıma tutkusunu yaşayan en genç ve en bilge tanrıça, geleneklerden kaçan tanrıça veya yeryüzüne düşen tanrıça motifi kadar tam bir ifade bulamaz. Tanrıça ile baba-tanrı arasındaki, bazen anlamlı bir şekilde cinsel olan ve aynı zamanda İlk Kaynak'ın gizli yönlerini "bilmekle" ilgili olan bu özel yakınlık, Valentinianus düşüncesinin temel motifini oluşturur; bu ve bir tanrıçanın - Ebeveynin onayı olsun ya da olmasın - kuralları ihlal etmesi ve ardından daha düşük bir alem yaratması şeklindeki standart tema. Bunu kısaca gözden geçirmek için Valentinus'un müridi Ptolemeus'un sistemini inceleyeceğiz. 185 CE (bkz. Ek B). Bu yayılımcı teogonide, Kaynak'tan ilkel bir ogdoad ortaya çıkar ve Bythos ilk çağ olarak görünür ve açıkça Nun olarak işlev görür. Bu sekiz kişilik orijinal grubun her ikisi de, İlksel Ebeveyn ile birlikte düşünüldüğünde Heh-tanrıları ve Heliopolitan Ennead'i aklı getiriyor. İkinci durumda bir yazışma şu şekilde olacaktır: Bythius (Derin) Shu Sige (Sessizlik) Tefnut Nous (Zihin) Geb Aletheia (Gerçek) Nut Logos (Kelime) Osiris Zoe (Hayat) Isis Anthropos (İlk İnsan) Seth Ekklesia (Kilise) Nephthys İlk Ogdoad'ı bir Decad takip eder ve bunu bir Duodecad takip eder. Ortaya çıkan son tanrıça, çağların en genci ve otuzuncusu olan Sophia'dır. Sophia, ortağı Theletos'la üremeyi reddederek, bunun yerine Ebeveyni "tanımayı" dileyerek Seth ilkesini (bir sonraki bölümde tartışıldığı gibi) somutlaştırıyor. Irenaeus, Sophia'nın tutkusunu şu şekilde tanımladı: "[Bu] Babanın doğasını araştırma arzusundan oluşuyordu; çünkü onlara göre o, onun büyüklüğünü kavramayı arzuluyordu". 1 Sonuç, biçimsiz bir kürtaj (başka bir Seth motifi) ve Pleroma'da büyük bir çalkantının oluşmasıdır. Sonunda Horus, abortif alem ile üst alemler arasında bir sınır kurar: Sophia kurtarılır ve cemaate geri döner, alt benliği ise Sophia Achamoth olarak Demiurge'de kalır. Yukarıdaki olay dizisinin türetildiği iki Mısır efsanesi vardır. Birincisi, birçok versiyonu bulunan Re ve İsis efsanesidir. 1Kitap I.2.2. İznik Karşıtı Babalar, cilt 1, 317.

--- SAYFA 207 ---

İnceleyeceğimiz yazmalar 19. Hanedan dönemine (M.Ö. 1314-1200) tarihlenmektedir. 2 İsis burada "kalbi bir milyon erkekten daha kurnaz... bir milyon tanrıdan daha anlayışlı" ve "yüce tanrının adını öğrenmeyi yüreğinden düşünen" zeki bir kadın olarak tanımlanıyor. 3 İsis, tanrının "tükürüğünden" bir miktar aldı ve onu, onu ısıran bir yılanı dönüştürdü; bunun üzerine "kendisinden yaşam ateşi çıktı". 4 Tanrının onlara haber vermesiyle tanrının durumu iyice bozuldu. Acı veren bir şey beni ısırdı. Kalbim bunu bilmiyor, gözlerim görmüyor, onda yarattığım hiçbir şeyi tanımıyorum. Ben böyle bir acı hissetmedim; Bundan daha acı verici bir şey yoktur. 5 Bu, İlksel Ebeveynin kendi "derinlikleri" ile yüzleşmesinin ne anlama geldiğinin örnek bir Gnostik öncüsüdür. Derinlikler kasıtsız bir sapkınlığı, kötülüğü içerir. Mısır ve Gnostik görüşe göre bu, olağanüstü niteliklere sahip bir tanrıça figürüne odaklanıyor. İsis tanrının huzuruna çıkar ve eğer adını söylerse acısını dindireceğine söz verir ve sonunda bunu kabul ederek şöyle der: Kulaklarını bana ver kızım İsis, böylece adım benim bedenimden senin bedenine gelsin. 6 Bu tanımlamadaki cinsel gerilime dikkat çekmek kesinlikle abartmak olmaz: İsis Babayı tanımak ister ve sonunda "ısırılır", yakıcı bir ateşe maruz kalır ve "adı" onun bedeninden kendi bedenine geçene kadar dinmez. Bunun dışında, daha sonraki Gnostik sistemlerle aynı teogonik altyapıya sahibiz; tanrının şekilsiz ve gelişmemiş bir yönü, Ebeveynin en küçük kızı tarafından dönüştürülür; Bu dönüşüm, yüksek güçler arasında ciddi bir çalkantıya neden oluyor ve bu durum, onunla başa çıkmak için aşırı önlemler alınmasını gerektiren bir aksamaya neden oluyor. Bunun sonucu, Baba tanrı ile en genç tanrıça arasındaki özel teogonik ilişkinin vurgulanmasıdır. Kızı, mükemmel Pleroma'nın içinde distelyolojik olanı yaratıyor; İsis'in bu efsanedeki rolü, diğer birçok efsanede olduğu gibi Seth'in de Mısırlıların bunu takdir ettiğini gösteriyor. İsis, daha sonraki Gnostik Sophia'da olduğu gibi, görünür dünyadaki acı ve ıstırapın gerçekliğiyle ve cinselliğin gizemleriyle aktif olarak ilgilenen bir güçtü. İsis, yukarıdaki büyüde tasvir edilen "Büyük İsis, Re'yi kendi adıyla bilen, Tanrıların Hanımı" olarak Greko-Romen döneminde şunu ilan etmeye devam etti: 2Tüm alıntılar Piankoff'tandır, The Litany of Re. 3Piankoff, Litany of Re, 56. Ayrıca bkz. A.H. Gardiner, ed. British Museum'daki hiyeratik papirüsler, cilt. 1, Metin. Üçüncü Seri (Londra: British Museum, 1935). "İsis, konuşması bilge bir kadındı, kalbi milyonlarca erkeğinkinden daha kurnazdı; sözleri milyonlarca tanrınıninkinden daha mükemmeldi; milyonlarca yüceltilmiş ruhtan daha anlayışlıydı. Dünyayı elinde tutan Re gibi, gökte ya da yeryüzündeki hiçbir şeyden habersiz değildi."116 4Piankoff, Re Litany, 57. 5Aynı yerde, 57. 6Aynı yerde, 59.

--- SAYFA 208 ---

Ben Kral Osiris'in karısı ve kız kardeşiyim... Kadınları erkekler tarafından sevmeye zorladım. Adil olanın altından veya gümüşten daha güçlü olmasını sağladım. Gerçeğin güzel sayılmasını emretmişim. Evlilik sözleşmelerini ben icat ettim. Yunanlılara ve barbarlara verdiğim diller. Doğanın namusluyu ve namusluyu ayırt etmesini sağladım... Ada'yı derinliklerinden gün ışığına çıkardım. Kaderi fethettim. Kader beni dinliyor. Beni yetiştiren Mısır'a selam olsun. 7 Buradaki temel özellik, onun "utanç verici" olanla olan ilişkisi, yaratılışın derinliklerinden "yüzeye çıkmasındaki" rolü ve Kader üzerindeki hakimiyetidir. Birkaç alıntının da gösterdiği gibi, Gnostik Gök Gürültüsü Mükemmel zihni doğrudan İsis geleneğinden gelir: Ben gelinim ve damatım... Ben babamın annesiyim ve adamımın kız kardeşiyim ve o benim çocuğum... Ben çok yönlü sesin sesiyim ve birçok yönün sözüyüm. (13.27-32 & 14.12-14) Ben Yunanlıların ve barbarların yargısıyım. Mısır'da imajı büyük olan benim (16.5-7) Utançtan utanmadan beni kendinize kabul edin; ve utanmazlıktan ve utançtan, varlığımın bazı kısımlarını kendinizde suçlayın (17.15-22) Ben "Hakikat" ve "Kötülük" (20.7-8) olarak adlandırılan kişiyim. 8 Her iki sistemdeki bağlantı, aretolojilere açıkça başvurulmasının yanı sıra, 9 iyilik ve kötülük üzerindeki dişil güç ve aynı zamanda onun cinselliğin vücut bulmuş hali olarak arketipsel varlığıdır. "Doğa"ya yapılan atıf, İsis'in hem "şerefli" hem de "utanç verici" 10'u kapsayan Ma'at ile özdeşleştirilmesidir; Gnostik metinde buna karşılık gelen "Hakikat" ile özdeşleşme aynı zamanda "Kötülük" ile de bağlantılıdır ve dolayısıyla alt dünyada mevcut olan çift yönlü tanrıça, Mısır ve Gnostik düşünce tarafından paylaşılan bir motiftir. Gök Gürültüsü'ndeki tanrıçanın kocasının karısı ve annesi olarak tasviri, bu metni, İsis'in Osiris'in karısı ve onun reenkarnasyonu olan Horus'un annesi olduğu Mısır İsis geleneğine sıkı bir şekilde bağlar. Aynı şekilde İsis, tüm antik tanrıları kendi içinde özümsemiştir ve bu durum Gnostik tanrıça için de geçerlidir: "7Stanley M. Burstein, ed. ve çev., The Hellenistic Age from the Ipsos battle from Kleopatra VII (Cambridge University Press, 1985. 8Coptic transcriptions from NHS, cilt. XI, 236, 240, 244, 250. 9Bkz. PHEME PERKINS, "Nag Hammadi Kodekslerinde Tanrıça Olarak Sophia", 158-176. Ayrıca bkz. ARTHUR, The Wisdom Goddess, 161-62. 10Burstein, The Hellenistic Age, 147, 8.

--- SAYFA 209 ---

Mısır" ve "Tanrısı çok olan benim" diye iddia eden kişidir (The Thunder: Perfect Mind, NHC VI,2 6.24).¹¹ Farklı tanrıçalara ilişkin Gnostik görüşü bildiren ve İsis ve Re hikayesine eşdeğer olan ikinci ana Mısır efsanesi, Nubia'daki Tefnut efsanesidir. Daha önce alıntılanan ve MS 2. yüzyıla tarihlenen Leyden demotik papirüsü I 384, Mısır'ın ayrılışını anlatır. Partnerini reddeden ve dişi aslan kılığında Etiyopya'ya kaçan Re'nin kızı Tefnut, sürgünü Mısır'da karışıklıklara yol açtığı için Thoth ve Shu'yu gönderir. 12 Thoth (ve Mısır orijinalindeki Shu) onu çölde bulur ve sonunda onu Mısır'a dönmeye ikna eder. Seti I ve Ramses III, 13'te, Re'nin gözünün, insanlığın kendisine karşı isyanını sona erdirmek için gönderildiği Bölüm 8'de belirtildiği gibi, Hathor/Sekhmet, aslan suratlı Authades'le eşdeğerde bağımsız bir kötülük gücü olarak hareket ederek, insanlıktan korkunç bir intikam alır. Sekhmet, çölün kıyısında savaş ve çekişmenin bir metresi olarak tapınılıyordu ve aslanların sayısı daha fazla olduğu için daha sonraki zamanlarda Nubia ile ilişkilendiriliyordu. Bununla birlikte, Karnak'ın güneyindeki Mut tapınağı, III. Heh-tanrılar, Horus, Seth ve İsis, Sekhmet, Gnostik mite dahil edildiğinden daha karanlık bir rol üstlendi. İsis ve Tefnut hikayelerini birleştirirken, bize Valentinianus'un teogonik mitinin esaslarına indirgenmiş temel işlevi sunulur: Yaratıcı tanrının kızı eşini reddeder ve Ebeveynini tanımak ister, bunun sonucunda kendini korkunç bir boşlukta bulur; Başlangıçta keskin bir hizmet dışı ruh sergilerken, kurtarılır ve ilahi cemaate düzen yeniden sağlanır. Bu, tanrıçayı geri getirmeyi başaran bazı ilahi görevlilerin gönderilmesiyle gerçekleştirilir. Sophia, İsis, Hathor ve Sekhmet'in bir karışımıdır. "çağrı": manevi kaynağından çok uzakta olan ruh, Thoth tarafından mirasını hatırlatır ve geri dönmeye teşvik eder. Mythos vom Sonnenauge (Strassburg: Strassburger Druckerei und verlagsanstalt, 1917); ayrıca Hans Junker, "Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien" (Abh. d. Kgl. Preuss. Ak, 13Kurt Sethe, "Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in fer). Ferne war," Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, cilt 3 (1912; yeniden basım, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964).

--- SAYFA 210 ---

Ben de üzerime düşen ceza yerine gelinceye kadar burada kalacağım. Sen de toprağını seviyorsun, ben de özlemlerimin peşinden gidiyorum. Arayabilir misin: benimle Mısır'a gel! 14 Gnostik Pistis Sophia, sürgün edilmiş tanrıça arketipini mükemmel bir şekilde temsil eder. Kaostaki Sophia, ayrıntılı bir dizi "tövbe" gerçekleştirir; bunun sonucu, Sophia'nın yardım çağrısı ve onu kurtarmak için iki ilahi elçinin gönderilmesi olur: 'Ey Işık, bana yardım eden sen, ışığın üzerime insin. Çünkü sen benim sığınağımsın ve sana geliyorum Işığa, sana inanarak, Işığa...' Ve Cebrail ve Mikail'e Pistis Sophia'yı ayaklarının aşağı Karanlığa değmemesi için ellerinde taşımalarını emrettim. Ve onlara bir kez daha, onu çıkarabilecekleri Kaos yerlerine yönlendirmelerini emrettim. (II, 139.1-4 & 12-16) 15 Norea Düşüncesi, kendisini "aşağı bölgelerde" bulan ve yardım çağrısında bulunan tanrıça motifini de ifade eden kısa bir Nag Hammadi Gnostik metnidir. Bu senaryoda dört yardımcı, "onun tüm ölümsüzlerle barışması için" aracılık eder (NHC IX,2 28.10). Bu metin, Nubia'daki Tefnut motifini önermenin yanı sıra, Baba'nın içsel düşüncesine ve bilgisine ulaşan tanrıçanın tasvirinde Re ve İsis mitinin odağını da ortaya koymaktadır. Yukarıda alıntılanan pasaj, bu motifin daha geniş bağlamına gömülüdür: [O], tüm Ölümsüz Olanlarla barışmasını ve Babanın Zihniyle [konuşmasını] sağlayan Yaşayan Sözü (Logos) miras almıştır. Ve [hayatın] sözleriyle konuşmaya başladı ve (o) dünya var olmadan önce öğrendiği şeyi [sahip olan] yüce Olan'ın huzurunda kaldı. (28.8-17) 16 Marsanes (NHC X,1) aynı zamanda Tanrılıktan geri çekilirken irfana ulaşan tanrıçanın Tefnut motifini de öne sürer ve ona iki güç tarafından yaklaşılr: Gnosis onun ötesindeydi çünkü ona aitti ve var olan, arayan kişi buna Üçlü Kudretli Olan'ın sahip olduğu şekilde sahip olur. Büyük Olan'ın dışında var olduğu için onlardan, bu iki Güç'ten çekildi. (9.3-12) 17 Tefnut motifi, tıpkı İsis'in tanrıyı güçsüzleştirdiği ve teogoninin gelişen birlik ve uyumunu bozduğu İsis ve Re öyküsü gibi, tanrıçanın ikili yönlerini anlatır. Valentinianus modelinde Sophia'nın ihlallerinin ardından sınırı belirleyen Horus'tur; Sophia kurtarılır ve 14Spiegelberg, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, XII, 1-20'ye yükselir. 15NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. IX, 278. 16NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XV, 96. 17NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XV, 274.

--- SAYFA 211 ---

Pleroma, Heimarmene'de demiurge aracılığıyla belirsiz bir şekilde işlev gören bir tür gölge tanrıçası olarak karanlık ikizini geride bırakmadan olmaz. Bu an, Horus'un Seth'e karşı beklenmedik nezaketine öfkelenerek İsis'in kafasını kestiği başka bir İsis mitinden alınmış gibi görünüyor: "Annesi İsis'in kafasını kesti ve onu kolunun altına alıp dağa tırmandı". 18 Mısır Re ve İsis mitinde, Nubia'daki Tefnut mitinde ya da Gnostik bağlantılı Sophia mitlerinin bolluğunda bu ilahi kadın figürlerinin bilerek kötülük yaptığına dair hiçbir anlam yoktur. Bu her iki mitolojinin de temel özelliğidir. Kendi kişisel tatminlerini ararken kabul edilen düzeni ihlal ettikleri açık olsa da, onların bir "Düşüş" değil. 19 Gerçekten de her iki mit sisteminin de cinsel bir bağa işaret etmesi ilginçtir ve bu bizi tanrıçanın daha büyük teogonik zorunluluğu yerine getirdiği düşüncesine işaret eder. Eğer Gnostik Ebeveyn "derinliklerini bilmek isterse", daha önceki Mısırlı Re de ne yaptığını görmek için "dışarı çıktı" ve oldukça beklenmedik bir kötülük deneyimiyle karşılaştı. 20 Her iki teogonide de genç bir kadın tanrıça, tüm ilahi mahkeme pahasına kendini güçlendirir: Bu eyleminden dolayı aldığı cezalar, tövbeleri duyulana kadar daha düşük güçler tarafından uzun süre işkence gören ve istismar edilen Pistis Sophia'nın durumunda olduğu gibi, çok hafiften oldukça şiddetliye kadar değişir. Genel Mısır-Gnostik teması, bu tanrıçanın alt alemlerin asimilasyonunda kritik bir katalizör görevi görmesidir. Aeon Horus'un Valentinianus dönemindeki kuruluşu, tanrıçanın çağrısına yanıt olarak meydana gelir ve olayların tam olarak bu dönüşünü daha önceki Mısır mitinde buluruz: İsis seslendi ve sesini göklere (gönderdi), gökteki tanrıların ruhları onu duyabilsin ve İsis'in oğlu Horus için hukuki emirler verebilsin. 21 Gerçek kötülüğün doğuşuna daha yakın bir katalizör ajanı ararken, yaratıcının işlevi dikkate alınmalıdır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu rakam çoğu zaman basitçe cahildir, hatta sınırlı kaynaklara ve hatalı sonuçlara rağmen iyi niyetlidir. Bununla birlikte, kötü niyetli ajanların rolünü yerine getiren başka "arkonlar" da vardır ve bir dizi Gnostik mitte mevcut olan temel dramatik unsur, onların Sophia'yı tuzağa düşürme ve ona eziyet etme girişimleridir. Bu ikilemin kökeni aynı zamanda İsis ile Seth arasında var olan düşmanlıktaki Mısır efsanesine kadar uzanabilir. Seth, kocası ve erkek kardeşi Osiris'i öldürür ve aynı zamanda tanrıçanın yaşanmaz bir yerde saklanarak doğan yavrularına da saldırır. Sethian'ın kasıtlı sapkınlık ilkesi bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Gnostik metinlerde, genellikle tövbesini ve kefareti takip eden Sophia'nın rolü, İsis/Ma'at'ın rolüne benzer bir adalet dağıtıcısıdır. İsa figürü, önceden var olan Memfilik Söz teolojisine yerleştirilmiştir; sonuç, bu tanrıça ile bir Logos figürü arasında yakın bir ilişkidir. Her ikisi de teolojik olarak 18The Contendings 9,8 vd., çev. Griffiths, De Iside et Osiride, 350. 19Pace, burada listelenemeyecek kadar çok sayıda bilim insanı bunu bir "düşüş" olarak tanımlıyor. 20Piankoff, Re Litany, 57. 21Junker. Der Grosse Pylon, 17, 11-13; ayrıca Griffiths'in De Iside et Osiride'de belirttiği gibi, "İsis büyük bir çılgılık attı ve dünya rahatsız oldu"330.

--- SAYFA 212 ---

kötülükle yüzleşmek ve onu dönüştürmek için alt alemlere inmeye girişti. Bütün bunlar, Plutarch'ın bize aktardığı İsis mitinde mevcuttur: Bu nedenle hakikate duyulan özlem, özellikle de tanrılar hakkındaki hakikate duyulan özlem, tanrısallığa duyulan bir özlemdir, çünkü eğitiminde ve entelektüel arayışında, tüm törensel arınma ve tapınak hizmetlerinden daha kutsal bir görev oluşturan kutsal bilginin edinilmesini içerir; olağanüstü bilge ve bilgeliğe adanmış biri olarak taptığınız bu tanrıça için son derece memnuniyetle karşılanan bir görev. Adı kesinlikle bilginin ve anlayışın herkesten çok ona ait olduğunu ima ediyor gibi görünüyor. Çünkü İsis Yunanca bir isimdir; tanrıçaya düşman olan, cehalet ve hilekarlık yüzünden çılgına dönen Typhon da öyle; tanrıçanın toplayıp bir araya getirdiği ve inisiyasyona girenlere iletildiği kutsal Sözü dağıtır ve yok eder. 22 Burada, elitist bir Bilgelik arayışı lehine, geleneksel dini uygulamalara yönelik bir suçlamayı tespit etmiyor muyuz? Metin, "İlk ve Rab'bin bilgisine" (352.10) hazırlık olarak münzevi uygulamaları tavsiye etmeye devam ediyor. Bu temel motifler herhangi bir sayıdaki Gnostik risalelerden uzun uzadıya gösterilebilir; ancak, Üçlü Risale'den bir örnekleme yeterli olacaktır: Babamız Sophia, Gnosis'i ve onun içindeki iyi şeyleri edinmeleri gerektiğini ilk düşündüğü kişileri, kötü şeyleri deneyimlemeleri ve kendilerini bunlarda eğitebilmeleri için, bir süreliğine [...] sonsuza kadar [iyi şeylerin] tadını alabilsinler diye, onları düşünmeye sevk etti. (126.28-37) O, Oğul'un Logos'una, onun özüne, gücüne ve biçimine sahipti; o, sevdiği ve kendisinden razı olduğu, sevgiyle yalvarılan kişiydi. O hafifti ve yerleşmek için bir arzuydu, kendisine talimat verilmişti ve bir vizyon gözüydü, sahip olduğu yüceliğin bu yönleri ve onun düşüncesi organizasyonun altındaki bu şeylere karşı çıkan Sophia'ydı; bu, şeylerin bu şekilde söylenmesi ve tamamlanması için bir Sözdü. (93.34-94.10) Güçler iyiydi ve benzetmeden daha büyüktü. Çünkü bu misâlde olanlar da bir tür [aldatmaca] mahiyetindedirler. Bir benzerlik hayalinden ve bir kibir düşüncesinden şu hale geldiler; ancak onları ilk tanıyan düşünceden kaynaklanırlar. (82.15-24) Ancak benzetmedeki varlıklar, başlangıçta onun [Kelime'nin] haberini alamadıkları için, böyle bir vizyonun olabileceğinden (olabileceğinden) son derece korkuyorlardı. Böylece "Dış Karanlık", "Kaos", "Hades" ve "Uçurum" (89.20-28) denilen cehalet çukuruna düştüler. 23 22 351.17-352.5, çev. Griffiths, De Iside ve Osiride, 119-21 23Koptik transkripsiyonlar (verilen sırayla) NHS, cilt. XXII, 320, 262, 242, 254.

--- SAYFA 213 ---

Yuhanna'nın Apocryphon'unun ("Gizli Kitap") dört versiyonunun tamamının İngilizce çevirisi ve yorumu henüz mevcut değil, 24 ve bu dört versiyonun bize ulaştığı bir Urtext'in varlığına dair ileri sürülen herhangi bir geçerli teori de mevcut değil. 25 Bu, büyük ölçüde, genel olarak belirli Gnostik mezhepler hakkında sahip olduğumuz sosyolojik kanıtların olağan azlığından kaynaklanmaktadır. Kesin bir tarih ve yazım yerinin olmayışı ve yazarın anonimliği, eserin retorik amacını ve aslında ne tür bağlamlarda kullanıldığını değerlendirmeyi zorlaştırmaktan başka bir işe yaramaz. En azından eserin çeşitli düzeltmelerde geniş bir ilgi topladığı açıktır. Elbette Yuhanna'nın Apocryphon'u, Irenaeus'un tepki gösterdiği Lyon'un vahşi bölgelerine, 26 bunun yanı sıra İskenderiye ve güney Mısır'a da ulaşmışsa, 27 bunun Suriye'de ve Küçük Asya şehirlerinde de kullanılmış olması muhtemeldir. Çok yıllık neslin tasviri, Kaynağın ilkel birliğinin tanımını takip eder. Yuhanna'nın Apocryphon'unda. bu Kaynak, Barbelo adı verilen ve "her şeyin rahmi" olarak anılan, dişi bir "öngörü" olan, kendisinden ayrı bir ilk varlık olan "kendi imajını" yaratır (NHC II, 5:5). 28 Barbelo aracılığıyla, erkek-dişi çiftlerinden oluşan bir Pentad oluşturan çeşitli çağlar yaratılır. İşte bu noktada Irenaeus'un oldukça kısaltılmış anlatımı (Adv.Haer. I 29,1-4) dahil edilirse aslında beş versiyonu bulunmaktadır. Nag Hammadi kodeksleri II ve IV'te yer alan Kıpti risaleleri oldukça benzerdir ve minimum sayıda boşlukla uzun bir versiyon sağlamak için (diğerlerinin yanı sıra B. Layton tarafından) bir araya getirilmiştir; Nag Hammadi kodeksi III'te yer alan risale ve şu anda Berlin'de bulunan Berolinensis el yazması 8502 (bundan böyle 'BG' olarak anılacaktır), daha spesifik ayrıntılar bakımından farklılık gösterir ve bu çalışmada atıfta bulunulan "kısa" versiyonlardır. 25Bkz. Martin Krause ve Pahor Labib, *Die Drei Versionen des Apokryphon des Johannes* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962), burada şu anda Kahire müzesinde bulunan üç Nag Hammadi metni tercüme edilmiştir; Walter C. Till ve Hans-Martin Schenke, editörler. ve trans. *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Berlin: Akademie Verlag, 1972); ayrıca Michel Tardieu, *Écrits Gnostiques: Codex de Berlin* (Paris: Les Éditions du cerf, 1984). 26 "Yalanlarına" atıfta bulunarak ve onları Simonyanların soyundan gelen bir mezhep olarak tasvir eden Irenaeus, onları "yerden mantar gibi görünen çok sayıda Barbelognostik" olarak tanımlıyor (Adv.Haer. I 29,1). 27NHC II'nin "uzun" versiyonu Sahidik Kıpti dilinde yazılmıştır, ancak onu Sahidik bölgenin kuzey ucuna yerleştiren diyalektik öğeler içeren bir Sahidik ile yazılmıştır. Giversen, *Apocryphon Johannis* (Kopenhag: Prostant Apud Munksgaard, 1963) adlı eserinin girişinde şu sonuca varıyor: "Dilsel özelliklerin, metnin aslında Nag Hammadi'de bulunan ve buluntu yeri olduğu belirtilen yerin etrafındaki bölgede yazıldığını doğruladığını kabul etmeliyiz, ancak buranın biraz kuzeyindeki alan da buna uygundur"(44). Metnimizdeki Gnostik İlk Kaynak kavramının ("Birlik", "Tanrı", "Herkesin Babası", "Görünmez") ikili mi yoksa kesinlikle tekçi mi olduğu.

Teogoninin en başında yer alan prensip, belirli bir belirsizlik yaratması açısından diğer birçok gnostik metinle iyi uyum sağlar. "Valentinus'un nihai ikiliyi öğrettiği gelenek, 'ikili' teriminin aşırı belirsizliği ışığında görülmelidir. Felsefi kullanımda bu, (a) başlı başına çoğulluk, 'belirsiz ikili', (b) ikilik, (c) iki sayısı (ikiye iki eklenebilir, ancak ikiliğe ikilik değil), (d) ikinci kozmik ilke ve (e) ilk ilke çifti anlamına gelebilir. Teolojide bir çifti gösterebilir. karşıt ilk ilkeler ya da iki tamamlayıcı yönü olan bir Tanrı. G.C. Stead, "Sophia'nın Valentinianus Efsanesi", JTS, N.S. XX, Bölüm 1 (Nisan 1969): 88.

--- SAYFA 214 ---

Bakireden doğumun Gnostik versiyonu, Barbelo'nun Baba tarafından hamile bırakılması ve Gnostik kozmik İsa figürü Autogenes'i doğurması olarak detaylandırılmıştır. Dört versiyonun tümü aşağıdaki gibidir: NHC II,1 6.2-22 29 Bu, ilk insan olan Baba'nın çağlarının beşlisidir, görünmez ruhun imgesidir: Akıl, Önbilgi, Yok Edilemezlik, Ebedi Yaşam ve Hakikat ile birlikte Barbelo olan Pronoia'dır (önceden düşünülmüş). aeons, yani Baba. Ve görünmez ruhu çevreleyen berrak ışıktaki Barbelo'ya baktı (ve) kıvılcımıyla onun gebe kaldığını gördü. Ve o, kutluluğa benzeyen bir nur kıvılcımı doğurdu, fakat bu onun büyüklüğüne eşit değildir. Bu, Anne-Baba'nın (Baba'dan) tezahür ettirilen tek çocuğuydu; yani, saf Işığın Babasının tek çocuğu, tek çocuğu. Ve görünmez bakire ruh, Barbelo olan Pronoia'sının ilk gücünde ilk kez tezahür eden, ortaya çıkan Işık karşısında sevindi. NHC IV,1 9.8-28 30 Bu, aeonların On Yılı olan çift cinsiyetli aeonların Pentad'ıdır: bu Baba'dır. Ve Barbelo'da görünmez ruhun sardığı saf bir Işık gördü ve (ve) onun kıvılcımıyla ona bir çocuk tasarladı. O, mübarek bir Işıktaki bir ışık kıvılcımı doğurdu, ama bu onun büyüklüğüne eşit değildir. Bu, Anne-Babanın (Babadan) tezahür ettirilen tek çocuğuydu; yani onun tek çocuğu, saf Işığın Babasının tek çocuğu. Bununla birlikte, görünmez bakire Ruh, Pronoia'sının (Barbelo olan) ilk gücünden ilk kez ortaya çıkan, ortaya çıkan Işık nedeniyle sevindi. NHC III,1 9.3-23 31 Bunlar, ilksel İnsan olan Baba'nın, görünmezim imgesi olan Beş aeon'dur: Bunlar Barbelon, Ennoia (Düşünce), İlk Gnosis, Bozulmazlık ve Ebedi Yaşam ile birlikte Barbelo olan görünmezim imgesi olan Baba'nın çağlarının beşincisidir. Bu beşinci androjen 33, yani onuncu çağdır. O, Yaratılmamış Babanın Babasıdır. Barbelo ona, saf Işığına yoğun bir şekilde baktı. Onu sardı ve kutlu bir ışık kıvılcımı doğurdu; ancak büyüklük açısından eşit değildi. Bu, saf Işığın tüm ruhlarının ilk doğan çocuğu, ilahi Autogenes olan Baba tarafından ortaya çıkarılan tek doğandır. Görünmez Ruh, kendi Pronoia'sı, Barbelo olan ilkel güçten ilk kez tezahür eden, ortaya çıkan Işık karşısında sevindi. 29 DDV 123-25'ten koptik transkripsiyon. 30 DDV 207-8'den koptik transkripsiyon.

31 DDV 60-61'den koptik transkripsiyon. 32PB 98, 100'den koptik transkripsiyon.

--- SAYFA 215 ---

Temel efsane burada herhangi bir metinde önemli ölçüde değiştirilmemiştir, ancak var olan farklılıklar yalnızca sözdizimsel değildir; daha ziyade bu sürecin belirli yönleri farklı şekillerde vurgulanmaktadır. Örneğin, yalnızca NHC II, Gerçeği aeon'lardan biri olarak listeliyor; bu, ilkel ogdoad'da bulunan önemli bir dişi Valentinian aeon'udur (Aletheia). NHC II ve IV'te Barbelo'ya bakan Baba iken, NHC III ve BG'de Baba'ya bakan Barbelo'dur. Bu aşk durumunda, kimin kimi baştan çıkardığı sorusu oldukça keskindir ve Valentinianus sisteminde Sophia ile Baba arasında var olan ensest ilişkiyi akla getirir. Bununla birlikte, daha temel bir konu daha vardır; Mısır kökenli olan tüm Gnostik "tanrıça" metinlerinin temel özelliği, dişi tanrıçanın veya aeon'un kasıtlı olarak kendi kendini yetkilendirmesidir. Isis veya Tefnut'un bağımsız eylemleri yoluyla tanrılığı bozması gibi, Gnostik yayılımcı sistemler de Sophia, Barbelo ve diğer dişi aeonların bağımsız doğasını vurgulayarak bu yolu takip eder. O halde, NHC III ve BG 8502,2'nin bu tablonun bir parçası olduğu açıktır, halbuki yukarıdaki NHC II ve IV, Baba'nın her şeye gücü yeten iradesini tasvir etme arzusunda daha monistiktir. 34 Teogonik sürecin daha aşağılarında, Sophia şu şekilde yaratılmıştır: NHC II,1 9:25-10:1 35 Bir çağ olan Epinoia'nın Sophia'sı, görünmez ruh ve ön bilgi (prognoz) kavramıyla kendi düşüncesi içinde tefekkür edilmiştir. Ruhun izni olmadan (o onaylamamıştı), eşi olmadan ve onun niyeti olmadan kendisinden bir benzerlik ortaya çıkarmak istiyordu. Ve onun erkekliğindeki kişi onaylamamış ve o şansını bulamamış ve Ruh'un rızası olmadan düşünmüş olmasına rağmen, (yine de) içindeki yenilmez güç nedeniyle ortaya çıkardığı inisiyatifin Gnosis'iyle. NHC IV,1 15:1-5 36 '...görünmeyen Ruh ve ön bilgi (prognoz) üzerinde tefekkür ederek kendini. Ruh'un izni olmadan kendisinden bir benzerlik çıkarmayı arzuladı - Ruh onaylamamıştı.... 33 Açıkça burada kastedilen son sinsijidir - her çift bir erkek ve dişi aeon'dan oluşur - dişi aeon burada onuncudur. 34 Kısa düzeltmelerdeki boşluklar bir yana, "üçüncü ve tamamen gözden geçirilmiş" olarak adlandırılan İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi'nde İngilizce çevirisine dönüştürülenlerin yalnızca daha uzun versiyonlar olduğuna dikkat çekiyoruz, ed. James M. Robinson (Leiden: E.J. Brill, 1988). 35 DDV 134-35'ten koptik transkripsiyon. 36 DDV 212'den koptik transkripsiyon.

--- SAYFA 216 ---

NHC III,1 14:9-15:3 37 Çok eski zamanlardan beri dostumuz ve kız kardeşimiz Sophia, Ruh'un ve ilk bilginin kavramsallaşması yoluyla kendisi hakkında bir düşünce üzerinde düşündü. Kendi benzerliğini kendisinden çıkarmayı arzuluyordu [...] 38 Her ne kadar Ruh onaylamamış, onun onayını vermemiş ve eşi de bakire erkek Ruh'u onaylamamış olsa da. O zaman, içindeki aşk eğilimi nedeniyle ortaya çıkardığı kendi uyumunun Ruh'u ve Gnosis'inin onayı olmadan eşini (ne de) rızasını bulamadı. BG 36:16-37:11 39 Şimdi çok eski bir çağ olan dostumuz ve kız kardeşimiz Sophia, kendisi hakkında bir düşünce düşündü ve ilk bilgiyle birlikte Ruh'un düşüncesi yoluyla, ruhun buna izin vermemiş veya izin vermemiş olmasına ve eşinin erkek bakire ruhuna henüz onay vermemiş olmasına rağmen, kendi benzerliğini ortaya çıkarmayı arzuladı. Ruhun rızası ve kendi uyumunun Gnosis'i olmadan, içindeki tutkudan dolayı yayılan, bunu kabul etmek üzereyken, kendisiyle uyum içinde olan birini bulamadı. Sophia'ya kız kardeş olarak atıfta bulunulması III ve BG'de, II'de ise Epinoia'lı Sophia'dan söz edilir. Sophia, II ve IV'te görünmez ruh ve ön bilgi, III ve BG'de ruh ve ilk bilgi ile birlik arar. Eski eşinden II'de "erkekliğinin kişisi", III ve BG'de "erkek bakire ruhu" olarak bahsediliyor. 40 En önemlisi, Sophia II'de kendisindeki yenilmez bir güçten, III ve BG'de ise aşka yönelik eğilim ve tutkudan doğar; IV burada eksik olmasına rağmen (bu broşürün büyük bir kısmı kaybolmuştur), onun versiyonunun da yenilmez bir güce sahip olması muhtemel görünüyor. III ve BG'nin cinselliği, Barbelo'nun baştan çıkarıcı olarak görüldüğü bir önceki bölüm III ve BG'deki paralellik ile uyumludur. Aşağıdaki bölüm Mısır'ın Re ve Hathor'un gözü mitinden türetilmiş gibi görünmektedir: 37 DDV 68-69'un Koptik transkripsiyon. 38Bu noktada 15:4-9 ayetlerini yanlışlıkla ekleyen katibin yaptığı bir hata vardır. Buradaki çeviride bu bölüm çıkarılmıştır. 39PB 112, 114'ten Koptik transkripsiyon. 40Örneğin Tripartite Tractate'de olduğu gibi, bu erkek aeon (Valentinianus sisteminde Theletos) isimlendirilmemiştir. Meryem'in Pistis Sophia'da kullandığı benzer bir ifade de vardır (Kitap 1, 33:14): "Ve Meryem de öne çıkıp şöyle dedi: 'Rabbim, (içimdeki) ışık adamının kulakları var ve (bu nedenle) ışık gücümle duyuyorum.'" Bu, gerçek ruhsal görüş için gerekli olan içsel sinsiliği kadın bakış açısıyla çok çarpıcı bir şekilde tasvir ediyor.

--- SAYFA 217 ---

NHC II,1 20.14-28 41 Ve O, yardımsever Ruh'u ve muazzam şefkati aracılığıyla Adem'e bir yardımcı, onun içinden ışık saçan Epinoia'yı, "Hayat" denilen kişiyi gönderdi. Ve o, onunla birlikte acı çekerek ve onu pleroma (doluluğuna) kavuşturarak ve ona tohumunun inişini öğreterek ve ona aşağı indiği yukarı doğru yolu öğreterek tüm yaratılışa yardım eder. Ve parlak Epinoia Adem'de gizlenmişti ki arkonlar onu tanımasınlar, ama Epinoia Anne'nin kusurunun düzeltilmesi olabilir. NHC IV,1 31.23-26 42 ...aşağıya doğru indiği yolu. Ve ışık saçan Epinoia Adem'de gizlenmişti, öyle ki... NHC III,1 25.6-23 43 O, yardımsever Ruhunu ve muazzam şefkatini, aşağıya inen ilk kişiye, "ışıklı Epinoia'nın Adem'i" olarak adlandırılan ve "Zoe" (Hayat) adını verdiği kişiye bir yardımcı olarak gönderdi. Ama tüm yaratılışa çalışan, onunla acı çeken, onu pleroma (doluluk) durumuna yerleştiren ve ona eksikliğin inişini açıklayan ve ona yeniden doğuş hakkında talimat veren odur. Artık ışıklı Epinoia onun içinde saklanmıştı ki arkonlar onu tanımasın, ama syzygaic kız kardeşimiz [...] Sophia, ışıklı Epinoia aracılığıyla eksikliğini gidermek üzere. BG 53:4-54:4 44 O, "Zoe" (Yaşam) adını verdiği, "ışıklı Epinoia'nın Adem'i" olarak anılan ve aşağıya inen ilk kişiye bir yardımcı olarak hayırsever Ruh'u ve muazzam şefkatini gönderdi. Ama tüm yaratılışa çalışan, onunla birlikte acı çeken, orayı onun kendisi için tamamlanmış tapınağı olarak kuran ve ona eksikliğin inişini açıklayan ve ona yeniden doğuş hakkında talimat veren odur. Ve parlak Epinoia, arkonlar onu tanımasın diye onun içinde gizlenmişti. Ama bize benzeyen kız kardeşimiz Sophia, ışık saçan Epinoia sayesinde eksikliğini gidermek üzeredir. Kozmogonik hikayenin bu bölümünde Mısır'ın temel mitinin ikinci kısmı, Tefnut'un Nubia'ya inişi ve onu Mısır'a kurtarmak için ilahi elçilerin gönderilmesiyle birlikte sunuluyoruz; ayrıca insanlığın göklere karşı isyanını bastırmak için gönderilen Re ve Hathor'un gözü motifi de var. Ayrıca, The Litany of Re'de, DDV 163-64'ün 41 Koptik transkripsiyonunun, kralın işkenceci şeytanlardan kurtarılması için Re'nin kendisi gibi yapılmasını isteyen uzun bir yakarışın tasviri de düşündürücüdür. 42 DDV 230-31'den koptik transkripsiyon. 43 DDV 81-82'den koptik transkripsiyon. 44PB 146, 148'den koptik transkripsiyon.

--- SAYFA 218 ---

cehennem dünyası. 45 Başka bir yerde kral tarafından "sen İsis'in bedenlerisin" diye ilan edilir. 46 Tüm Mısır tanrıçaları arasında Ma'at, karmaşık, her yerde bulunan bir arketip, varlığı tüm teogoni boyunca yankılanan bir figür olarak Nun'la aynı sırada yer alır. Yaratılan düzen dünyasında, kendi gücünün bir tezahürü olan Ma'at, sayısız kabartmada krallara özgü adakların ve duaların alıcısı olarak tasvir edilmiştir. Kral ölüp yeraltı yolculuğuna çıktığında dua ettiği kişi Nun'dur. Nun, kendi içinde düzensizlik içeren düzenleyici bir ilkedir, dolayısıyla başka dünyaya aittir, oysa yüce güneş mimarı Re, bu dünyadaki yaşamın tam merkezindedir ve rolü, her sabah yeniden doğan yaratılmış dünyayla tartışmasız bir şekilde bağlantılıdır. Bununla birlikte, Ma'at yalnızca dünyanın, toplumun ve krallığın sürdürülmesine bağlı bir tanrısal dinamiği temsil etmez⁴⁷, aynı zamanda Atum'un kızı Tefnut'u Ma'at olarak tanımladığı, daha önce alıntılanan Coffin metninde 80 olduğu gibi, teogonik sürecin en başında ortaya çıkan iyi huylu bir tanrısal ilkeyi temsil eder. Aynı şekilde İsis'in Ma'at ile özdeşleştirilmesi Hathor ile kaynaşmasından kaynaklanmaktadır. 48 Mısır düşüncesinde işlevlerin, kişiliklerin ve teogonik rollerin harmanlanmasından oluşan bu dinamik, daha sonraki belirgin tezahürünü Gnostik mitlerde bulur. Bana göre sözde Valentinianus efsanesi, bu çağın ilk yüzyıllarında ortaya çıkan Gnostik fikirlerin karmaşası arasında ayrı ve yeni bir yörünge oluşturmaları anlamında orijinal değil. Elbette ataerkil kanıtlar bu izlenimi yaratabilecek bir dizi özelliğin altını çizmiştir. Ancak Valentinianus mitindeki anahtar teogonik figür İsa ya da herhangi bir dünyevi oyuncu değil, Sophia'dır. Miti, bir dizi Mısır tanrıça motifinin yansıması ve kırılması olarak görebileceğimiz şey, bu kadın figürünün kendine yeten iradesindedir ve "Valentinianusçu" olmayan iki önemli örnek olarak Pistis Sophia'nın veya Trimorphic Protennoia'nın, eşit derecede teogonik olarak dünyaya düşen tanrıçayı merkeze aldığını not ediyoruz. Mısır mitinin Gnostik uzantısındaki ve aslına sadık kalarak sürdürülen ve gerçek bir çeşitlemeler füzü halinde detaylandırılan temel özellik, tanrıçanın iradeli yönüdür: Sophia, tıpkı İsis'in yaptığı gibi, Baba'yı "tanımak" istiyordu ve tüm çağlar içinde yalnızca kendisi tarafından yaratılmıştı. Ve böylece Valentinianus mitinin kritik bir yönü, dişi aeon'un, kendi başına üremeyi tercih etmek yerine, atanmış eşini kabul etmeyi reddetmesindeki antinomian cinselliğine odaklanır. Bu belirleyici kendini güçlendirme aynı zamanda Plutarch'ın kaydettiği gibi İsis'in temel bir özelliğidir: Çünkü İsis'e sıklıkla Athena adını verirler, bu da şuna benzer bir anlam taşır: Kendimden geldim, bu da kendi kendine harekete geçen hareketi belirtir. 49 Bu karakteristik, aynı zamanda, ilk olarak W. Spiegelberg tarafından kaydedilen Geç Mısır metninde İsis ile bağlantılı olarak da bulunabilir; bu metinde İsis, bir erkek çocuk doğurduğunu ilan eder. 45Piankoff, *The Litany of Re*, 32-33. 46Aynı yerde., 23. 47Aristide Theodoridès, "De l'assimilation à la dinité dans la Sagesse de l'ancienne Égypte", *Gnosticisme et monde hellénistique*, 26-37. 48Griffiths, *De Iside ve Osiride*, 264. 49Peri Isidos, 376.11, çev. Griffiths, *De Iside ve Osiride*, 217.

--- SAYFA 219 ---

erkek katılımı olmadan: "Kadın olmama rağmen erkek rolünü oynadım". 50 Bunda İsis, yaratıcı-tanrıya, bu durumda çift cinsiyetli Atum'a olan özel yakınlığını bir kez daha gösteriyor. 51 Yine de onun Osiris'le daha yaygın olarak tasvir edilen birlikteliği bile Gnostik teogonik yüceltmeyi akla getiriyor, çünkü bu onun ölümünün ardından gelir ve oğulları Harpokrates'in erken doğumu alt uzuvlarında bir deformasyona neden olur, olaylar her anlamda sembolik olarak "Sethian" olarak değişir. 52 Plutarkhos'un elindeki Mısır mitolojisinden maddeye bakışı, Valentinianus'un görüşüyle tam bir uyum içindedir: Algılanabilir ve maddi doğanın ondan oluşturduğu imgeler ve bu doğanın üstlendiği fikirler, biçimler ve benzerlikler, sonsuza kadar dayanmayacakları için balmumu üzerine basılmış figürler gibidir. Yukarıdaki bölgeden buraya sürülen düzensizlik ve kafa karışıklığı unsuru tarafından ele geçirilirler ve İsis'in, madde tarafından sahte hale getirilen algılanabilir dünya olduğu için ruhsal olarak anlaşılır olanın bir imgesi olarak ortaya çıkardığı Horus'a karşı savaşırlar. ...maddenin, doğası gereği kendi başına aciz olduğu gösterilen madde, ilk yaratılışı meydana getirmiştir. Bu nedenle tanrının karanlıkta sakat olarak doğduğunu ilan ederler... 53 Valentinianus miti, 11. Bölüm'de gördüğümüz gibi, en açık ve en güçlü Sofya mitlerinden birini kendi varyantlarında somutlaştırır. Hem İsis hem de Sofya'daki ilgi çekici kusur meselesi, onların teogonik işlevlerinin merkezinde yer alır ve geniş çaptaki çekiciliğinin anahtarıdır. İlk olarak Albert Torhoudt tarafından Plutarchus'un De Iside et Osiride 54'teki Een Onbekend Gnostisch System'de araştırılan bu konu, Torhoudt tarafından Hippolytus tarafından kaydedilen Valentinianus sistemi ile Plutarch'ın De Iside et Osiride'sinin 54ff bölümleri arasında yakın bir bağlantı sergilediği gösterilmiştir. 55 Plutarch'ın bu bağlantıyı fark etmesine neden olan şeyin kendi dualistik eğilimlerinin olma ihtimalini düşünmek ilginçtir. Hakikat İncili, İsis'in olumsuz niteliklerini daha da ileri götürerek, tanrıçayı şeytanlaştırılmış Düzlem, teogonik süreçte hipostasisli Hata olarak tasvir eder. Torhoudt'u takip eden Jan Helderman, yaratıcı Logos olarak Osiris'in, alıcı maddi unsur olarak İsis'in ve yaratılmış 50Wilhelm Spiegelberg'in soyundan gelen Horus'un mümkün kılan mitini not eder, "Varia: Eine neuelegende über die Geburt des Horus," ZÄS 53 (1917): 94-97. 51CT Büyü II, 136, "Ben büyükleri yaratan Atum'um, Shu'yu şekillendiren benim, ben bu İki'yim, erkek ve dişi." Faulkner, The Ancient Egypt Coffin Texts, 116. 52Torhoudt, sakatlanan Harpokratları dünyanın maddi unsurunun simgesi olarak görüyor; aslında Torhoudt'a göre Valentinianusçuların maddi "kürtaj" için kullandıkları ektrwma kelimesi, Harpokrates'in erken doğumunun doğasını hatırlatıyor. Een Onbekend Gnostisch System, 36f ve 119. 53373.13, çev. Griffiths, De Iside et Osiride, 205 54Lovanii: Studia Hellenistica, 1942. 55Griffiths tarafından "ikna edici" görülmüştür; De Iside ve Osiride, 49.

--- SAYFA 220 ---

dünya. 56 Bu efsanenin Geç Dönem'de Plutarch'ın da ilham aldığı "bu gnostik kaynağın arkasında yatan İskenderiye ortamından" türetildiği görülmektedir. 57 Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Seth'i kurtaran Gnostik tersine çevirme, burada İsis'i cehaletin ve kötülüğün kişileşmesine dönüştürüyor: Ebeveynin cehaleti Terör ve Korkuya yol açtı. Terör kimsenin göremeyeceği şekilde sis şeklinde yoğunlaştı. Bu Yanılgı nedeniyle güç buldu (ve) Gerçeği bilmeden kendi işini boşuna yaptı. (NHC I.3 17.9-17) 58 "Oblivion", Hata'dan (17.36) ortaya çıkar ve biz, Sophia'nın yıkıcı kürtajını pleromadan ayıran bir sınır olan Valentinianus planında Horus'un kuruluşunu hatırlıyoruz. Horus bu anlamda İsis'ten doğmuştur ve her ne kadar Düzlem bu risalede telafisi mümkün olmayan bir kötülük olsa da olayların bu gidişatında her zaman olduğu gibi teogonik bir zorunluluk vardır: Ebeveyn'in yakınında var olmayan unutulma onun sayesinde ortaya çıkmıştır. (18.1-3) 59 İsis'in talihindeki bu en düşük seviyenin dışında, bu tanrıça, içinde yaşadığımız aşağı alemin acılarını paylaştığı anlamında genel olarak insani nitelikleri bünyesinde barındırır. O, İsa geleneğinde bir irfan tedarikçisidir; Plutarch'tan yapılan yukarıdaki alıntının gösterdiği gibi, geleneksel dini ibadetlerin pek çok biçimine karşı daha etkili bir alternatif olarak görülmektedir ve zararlı Kaderin üstesinden gelebilmektedir. Bu ünlü beyan "Kaderin üstesinden geldim!" Teogonik uzantısını, Sophia'nın Heimarmen seviyesine indiği ve sonunda çeşitli dinamikler yoluyla onu aştığı görülen çeşitli Gnostik mitlerde bulur. Bu Mısırlı/Gnostik kadın kurtarıcı figürünün arketip çekiciliğini oluşturan şey, dağınık Osiris'i melankolik bir şekilde aramak,⁶¹ aşağı bir dünyada cehalet, başıboş dolaşma ve ağıttır. Astrolojik determinizmin reddi, her iki tanrıçanın algılanan esrarengizliğinin temelini oluşturur. Birleştirilmiş mitolojik kişi olan Sophia'da, Mısır tanrıçaları Hathor, Tefnut ve İsis, paradoksal olarak nihai pleromik tamamlanmaya yol açan teogonik genişlemeyi karanlığa doğru yönlendirmeye devam ediyor. 56Jan Helderma, "Isis as the Plane in the Gospel of Truth?", 33. 57Ayg., 38. 58EV'den Kıpti transkripsiyon, 4. 59EV'den Kıpti transkripsiyon, 6. 60 "Aynı zamanda İsis onun için [Plutarkhos] bir bilgelik tanrıçasıdır ve onun gizemleri en yüksek varlığın irfanına yol açar, yani, Osiris,"Griffiths, De Iside et Osiride, 51. 61Plutarch, Peri Isidos, 59.1.

--- SAYFA 221 ---

On Üçüncü Bölüm: Seth Prensibi: Pleromik Sınırlara Karşı Demiurjik Tepki Gnostik Çalışmalar alanında Seth figürü, "doğru ya da yanlış şekilde adlandırılan" Sethianizm'in merkezinde yer alır. Uyarı, girişimi zoolojik açıdan tek boynuzlu atın tarihselliğini belirlemeye yönelik geçmiş girişimlere benzeten Frederick Wisse tarafından önerildi. 1 Sethian'ın varlığına işaret eden risaleler nadiren Schenke tarafından ortaya konan altı temanın tamamını içerir; o zaman bile, aynı temalar farklı biçimlerde ve farklı bağlamlarda ortaya çıkıyor ve çoğunlukla belirsiz ve odak noktaları ve çeşitleri bakımından karışık. Wisse daha sonra Schenke'ye ve Gnostik Çalışmalar'da onun liderliğini takip eden herkese dair önemli bir yorumbilimsel eleştiri yapmaya devam ediyor. Bu tefsirciler, Gnostik yazarları "mezhep teologları" olarak görmekte ısrar ediyorlar ve bu nedenle, önümüzdeki metin dizisinde görünen tüm çelişki ve kafa karışıklıkları, bu görüşe göre, sistemi sistemik başlangıcından çok uzaklaştıran beceriksiz çeviri, kopyalama veya redaksiyon süreçlerinden kaynaklanmalıdır. Wisse daha sonra Gnostik kompozisyonun doğasını incelemeye başlıyor; bu, bu çalışmanın kalbinde yer alıyor ve doğru şekilde anlaşıldığında, Gnostik düşünceden "izm"i ortadan kaldırması gerekiyor. Wisse'nin vardığı sonuçlar kısmen alıntılanmaya değer: 1) Söz konusu gnostik risaleler, bir mezhebin veya mezheplerin öğretisi olarak değil, kendisini dini topluluğun görüşlerine bağlı hissetmeyen bireylerin ilham verici yaratımları olarak görülmelidir. 2) Schenke'nin izole ettiği temalar gibi yinelenen temalar, belirli bir gnostik sistemin parçası değil, kişinin uygun gördüğü şekilde kullanabileceği "serbest yüzen" teologumenler ve mitolojiler idi. Klijn ve diğerlerinin gösterdiği gibi, bunların birçoğunun izi ezoterik çevrelere kadar uzanabilir ve bunların farklı dinsel kökenden gelen kişiler tarafından erişilebilir olduğu gösterilebilir. Bu teologumenalara kesin bir anlam yüklense bile gnostik yazar, anlamı ve orijinal bağlamı değiştirmekte özgürdü. 3) Bu grup yazıların Ortodoks gelenekteki kelimelerden farklı değerlendirilmesi ve yorumlanması gerekir. Beklenen sistematik düşünme ve tartışma modeline uymazlar. Çelişkili düşünceler yazarı rahatsız etmiyor gibi görünüyor.... 2 Buraya kadar iyi, ancak Wisse, bu tür yazıların yapısının derinlemesine analizinin uygunsuz olacağını ve bunların öncelikle meditasyon amaçlı olduğunu tavsiye etmeye devam ediyor. Ancak bu iki amaç birbirini dışlamıyor: Wisse'nin analizi, bir bütün olarak Gnostik hareket üzerindeki öz-bilinçli kültürel bağlılık niteliğini değersizleştirme konusunda doğrudur; ancak bu, kullanılan yayımcı sistemler açısından, 1Frederick Wisse, "Stalking That Elusive Sethian'lar", The Rediscovery of Gnosticism, cilt. 2, Sethian Gnostisizmi, ed. Bentley Layton (Leiden: E.J. Brill, 1981), 563-76. Wisse, Hans-Martin Schenke tarafından oluşturulan tematik filtreyle ilgili sorunları çok etkili bir şekilde detaylandırıyor, "Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften", Studia Coptica, ed. Peter Nagel (Berlin: Akademie Verlag, 1974), 165-73. 2Wisse, "Bu Yakalanması Zor Sethianları Takip Etmek", 575-76.

--- SAYFA 222 ---

Gnostik teolojinin geniş bir bölümünde yüzeye çıkıyor. İyi anlaşılmış edebi ve müzikal "bir tema üzerindeki çeşitlemeler"de olduğu gibi, bu eserlerin orijinal metni veya partiyonu dogmatik bir şekilde aktarma çabası olduğu düşünülmez; daha ziyade önceki çalışmaları ilham verici olarak alır ve onu çeşitlemeler ve yeni keşifler için bir başlangıç noktası olarak kullanırlar. Yeni eserin, sanatçının ilham verici dehasını ortaya koyması ve eserin türetilmiş olduğunu iddia etmesi ya da tam tersine, orijinaline yeterince sadık olmadığını iddia etmesi, "mitopoeik" girişimin amacını tamamen gözden kaçırmaktır. Ve elbette tüm bunlar, tüm bu tür varyasyonların uyması gereken temel edebi ve müzikal gelenekleri inkar etmek anlamına gelmiyor. Doğru ya da yanlış Valentinianizm olarak adlandırılan bilimsel yapıyla ilgili de benzer bir sorunumuz var. Aslında böyle bir grubun kült faaliyetleri hakkında çok az fikrimiz var ve Maniheistler ya da Ortodoks kilisesi tarzında bir sistem yayan misyonerlerden oluşan din propagandası yapan bir grubun olduğunu da söyleyemeyiz. Yukarıdaki gözlemlerin ışığında söyleyebileceğimiz şey, 12. Bölüm'de gördüğümüz gibi, bir grup Gnostik'in, Mısır yayılımcı teolojilerinin anahtarında "Valentinus'un Bir Teması Üzerine Çeşitlemeler" adlı bir takımyıldızı yarattığıdır. Sözde Valentinianizm ve Sethian Gnostik düşüncenin nihai türemesini gösteren şey, yayılımcı geleneklere açık bağlılıktır. Ben Wisse ve Schenke arasında bir orta yol benimsiyorum çünkü Seth motifi oldukça açık ve Gnostik düşüncedeki "ezoterik Yahudi" bileşenine işaret ediyor. Batılı terimlerle katı teolojik netlik ihtiyacını ortadan kaldıran şey, bu türdeki son derece eklektik ezoterizmdir. Elimizdeki görevimiz Mısırlı Seth'in Gnostik düşüncedeki rolünü incelemektir. Bunu yaparken, Seth'in Mısır mitindeki rolünün devam ettiğini öne sürmüyoruz, bunun yerine onun şeytanlaştırılmasına, Yunan Typhon'uyla kaynaşmasına ve en önemlisi Gnostik tanrısallığın işlevlerin altında yatan düşündürücü arketipine dikkat çekiyoruz. Bana göre yerli firavun yönetiminin bozulması Pers döneminden itibaren devam ettikçe Mısır'ın ma'at anlayışı ciddi şekilde sarsıldı. Görünür dünyadaki düzen ve dolayısıyla teogoni açısından görünmez olan, Mısır'ın yaratılmasıyla sonuçlanıyorsa, yeryüzündeki yeni karışıklık ve kötülük nereden kaynaklanıyor? Nun ve sözde Kaos tanrıları, büyülu papirüslerde ve Gnostik metinlerde kanıtlandığı gibi açık adaylardır. Bununla birlikte, tanrısallığın bu seviyesi, yaratılmış dünya ile doğrudan bağlantılı değildir ve Düzensizliğin sonsuza kadar sınırlandırdığı hipostatik bir Düzen akışının İlkel Kaynağı ile ilişkilendirilmelidir. Mevsimsel taşkınlar ve Nil'in düzenli kıyılarına çekilmesi, yeni bereketlenen tarlalarda örgütlenme ve iyilik olasılığını geride bırakması - bu, Nun'un ontolojik bir yüklem olarak Düzensizliği sınırlandırmadaki daha merkezi rolünün bir yansımasından başka bir şey değildi. Seth'in Gnostik düşünce açısından önemi, daha önce incelediğimiz İsis/Tefnut mitleriyle aynı düzeydedir. Seth, daha doğmadan Nut'un tarafını kırarak yerleşik düzene isyan eden, kendi kendini yöneten bir ajandır. Tartışmalı davranışının bir sonucu olarak, ennead'de Seth'in yerini genellikle Horus veya Thoth alır. 3 O, sınırlı teogonik düzen içindeki distelyolojik ilkedir, oysa Nun ve Heh-tanrıları makrokozmos sınırdadır. Biri bir görür

Mısır teolojisinde Seth'i bu uç noktaya yerleştirme arzusu, Seth'in Geç Dönem'de nihayet Asya'ya atılması ve oradan da Mısır'ı kasıp kavurmak için geri dönmesi. 3te Velde, "Mısır Tanrıları arasındaki ilişkiler ve Çatışmalar, özellikle Heliopolis'in İlahi Ennead'inde" 242.

--- SAYFA 223 ---

Mısır dilindeki khenenu "karışıklık" kelimesi, hiyerogliflerle Seth hayvanı belirleyicisi kullanılarak yazılmıştır ve ma'at'ın zıddını temsil eder. 4 Gnostik ve Mısır düşüncesi arasındaki diğer bağlantı noktalarında olduğu gibi, çeşitli rollerin önemi Gnostikler tarafından belirli farklılıklar ve belirgin kimlik bulanıklıkları ile araştırılmaktadır. "Seth ilkesi", eğer buna böyle adlandırabilirsek, Gnostik Sophia tarafından çok sayıda mitolojik örnekte paylaşılmaktadır. Aynı şekilde bir ennead, hebdomad ya da herhangi bir şeyin geç ortaya çıkan bir üyesi olarak, yerleşik düzenden koparak ve olumsuz tutkuları ya da kürtajı somutlaştırılırken alt dünyada kaotik ve yıkıcı güçleri serbest bırakarak cinsel açıdan kozmik düzeni bozar. Bu noktada -ki biz daha çok "Valentinianus" mitinden yararlanıyoruz- Tanrıça bu unsurlardan dünyayı yaratır ve üstündeki Sophia figürüyle birlikte onu yönetir. Çoğu zaman kibirli ve övüngendir, ancak asla tamamen kötü bir kişilik değildir. Onun rolü tüm şemada kesinlikle gereklidir ve burada Seth'te de eşdeğer bir role dikkat çekiyoruz. Seth, Re için her gün Apophis yılanının öldürülmesine yardım ediyor ve bu son derece olumlu işlev, Seth'in gücünün diğer kaynaklarında meydana gelen tüm yıkıcı kötülöklere karşı savunulacak. Seth, Mısır'ın dualite deneyiminin kalbinde yer alır; onun "kökeni ve varoluşu bir tesadüftür, maat'la uyum içinde değildir". 5 Bunun aksine, Horus elbette kendi malikanesini kurar ve düzenli yönetim ilkesini Mısır'ın gerçek kralına kadar genişletir. Bu tema, Ptolemaios tapınağı Edfu'da bulunur; burada Horus, Seth'i dışarı atarak sınırını belirler: Korkak (Seth), Horus tanrılarının Horus'un malikanesinden kovulur, Ey Horus'un hizmetkârı, Senin h3yt odan neşelidir (IV.234,8-9) 6 Bu kavramın Gnostik benimsenmesi, kullanılan tesadüfi aliterasyonlu açıklamalarla aynı edebî tarzda. Yukarıdaki yazıtta Ptolemaios rahipleri tarafından, Horus'un işlevinin, Yunanca sınır anlamına gelen horus tanımında güçlendirilmiş olduğu keşfedilmiştir. Üç Parçalı Risale bu dönüşümü şöyle tasvir etmektedir: Kurulan Horus'a (Sınır) göre onun bütün duaları ve zikirleri sayısız güçtü. Çünkü onun düşüncesinde kısır hiçbir şey yoktur. Güçler iyiydi ve benzerinkinden daha büyüktü. Çünkü bu misâlde olanlar da bir tür [aldatmaca] mahiyetindedirler. Bir benzerlik hayalinden ve bir kibir düşüncesinden 4H'nin yaptığı şey ortaya çıktı. te Velde, "Mısır Tanrısı Seth as Düzenbaz", JARCE VII (1968): 37. 5 Age., 28. 6 hmt y hms.ti r hwt Hr Hr w hm Hr h3yt, km h'wt: Barbara Watterson tarafından alıntılanan bir yazıttan alınmıştır, "The Use of Alliteration in Ptolemaic", Glimpses of Ancient Egypt: Studies in Honor of H.W. Fairman, ed. John Ruffle ve diğerleri (Warminster, İngiltere: Aris ve Phillips, 1979), 167. Bu tapınağın başka yerlerinde "Seth kurbanları" ve Set hayvanlarına yönelik ayinlerin sayısız açıklaması vardır: "Tonları son derece düşmancadır. Onları 'tehditkar' olarak tanımlamak yetersiz bir ifade olacaktır", J.G. Griffiths, De Iside ve Osiride, 551.

--- SAYFA 224 ---

onlar oldular; ancak onları ilk tanıyan düşünceden kaynaklanırlar. (82.10-24) 7 Tabii ki hilekarlık ve kibir nitelikleri Seth'in "hileci" karakteriyle çok iyi uyum sağlıyor. Valentinianus mitinde, Sophia'nın "uzantısı"nın ardından. Aeon kendini pleromadan kopmuş, şekilsiz kürtajiyla çevrelenmiş halde bulur. Çift cinsiyetli aeon Horus, düzensizlik tehdidine karşı bir duvar örmek için bir sınır koyar, ardından Sophia tövbe eder ve kurtarılır. Ana Heliopolitan Mısır mitinde İsis, Horus'u Khemmis'in misafirperver olmayan bataklıklarında yalnız başına büyütür. Horus'un kaderi, kendisinden önceki tanrıların aksine, bir kadın eşinin olmamasıdır; Valentinianus mitinde de durum aynıdır. Valentinianus düşüncesinin başka bir yerinde, ilahi bir figürün eşini reddetmesi, bunun kısırlık veya kürtaja sonuçlanması senaryosu var. Nuraita ve Nhuraita olarak da bilinen Gnostik Norea, Seth 8'in karısı-kız kardeşi olarak sunulur ve bu kısmen Mısır tanrıçası Nephthys'ten veya bazen Seth'in karısı-kız kardeşi Neith'ten türemiş gibi görünmektedir. Mısır mitinde Nephthys, Seth'in yıkıcı faaliyetlerinden uzak dururken ve onların sinjileri hiçbir zaman bütünsel olarak ennead'e dahil edilmemişken, Gnostik tersine çevirme, Norea ve Seth'i kurtarır ve onların birlikte irfan sağlayıcıları olarak işlev gördükleri görülebilir. Öyle olsa bile, Gnostik teogonide işleyen tüm yıkıcı özelliklerin kökeni Seth'in içerdiği kısırlık, tamamlanmamışlık, prematürelilik ve kürtaj gibi temel ilkelere kadar uzanabilir. 9 Seth'in "kozmosu kaosa çevirmekle tehdit eden" eşcinsel eyleminde bir başka cinsel paralellik daha bulunabilir. 10 Sophia'nın cinsel sapkınlığı Seth'in dinamiğini "sınırların düşmanı" olarak ortaya koyuyor 11; Horus sınırı belirler ve kendi içindeki bu "Seth aşırılığının" farkına varır. Onun pleroma ile çatışması Horus ve Seth arasındaki arketipik çatışmadır. Mısırlıların Gnostik İncili (NHC III,2 ve IV,2), Mısırlı Seth ile Adem'in oğlu arasındaki birleşimi temsil eden şüpheli bir Seth figürünü tasvir eder. 12 Metin, sınırlandırılması zor olan redaktif katmanların bir karışımıdır; kesinlikle Hristiyan unsurlar daha sonra yapılan bir eklemedir ve metnin Hristiyanlık öncesi unsurları, F. Wisse ve A. Böhlig tarafından, 2. veya 3. yüzyıldaki geçici derleme tarihlerinden "oldukça daha eski" olarak ihtiyatlı bir şekilde değerlendirilmektedir. 13 Birkaç noktada NHS'den 7Coptic transkripsiyonu, cilt. XXII, 242. 8 Her ne kadar Mısır bağlantısı tamamen göz ardı edilmiş olsa da, bu figürün yararlı bir incelemesi için bkz. Birger A. Pearson, "Revisiting Norea", *Images of the Feminine in Gnosticism*, 265. 9Ugo Bianchi, "Seth, Osiris, et l'ethnographie," *Selected Essays on Gnosticism, Dualism, and Mysteriesophy* (Leiden: E.J. Brill, 1978), 127. 10te Velde, *Seth, God of Confusion*, 43. 11Ibid., 56. 12Frederick Wisse ve Alexander Böhlig tarafından vurgulanan bir nokta, Nag Hammadi Kodeksleri III, 2 ve IV, 2: *The Gospel of the Egyptians* (Leiden: E.J. Brill, 1975), 35. Parçanın olası Mısır menşeli olduğuna da dikkat çekilmiştir (36). 13 NHS, cilt. IV, 38.

--- SAYFA 225 ---

risale, Atum/Otojenler üzerine sağlam bir Heliopolitan vurgusunu ve şu şekilde düzenlenebilecek bir ogdoad akışı üreten bir dişil gücü ortaya koymaktadır: Autogenes/Kadın Gücü [1. Ogdoad/2. Ogdoad] Harmozel Grace Gamaliel Hafıza Oroiael Algı Gabriel Love Davithe Anlayış Samlo Barış Eleleth Prudence Abrasax Ebedi Yaşam – Kaos: hylis Sophia, Sakla ve Nebruel, Hades/Kaos'un 12 hükümdarı Metin, diğer üyelerin isimleri verilmesinde, toplam kırk çağ boyunca üç ogdoad'ın daha oluşturulduğunu belirtmektedir. İlk ogdoad'ı yaratmaktan sorumlu olan dişil güç aynı zamanda ogdoad'ların hipostasis düzeninin dışında duran Seth'i de yaratır. Arka plandaki teogoni ve çok karmaşık ve anlaşılması güç olan bu sistem Pistis Sophia ile aynı düzeydedir, ancak bu sistemde Seth'in kişiliğine atfedilen çok önemli bir teogonik önemi vardır. Seth'in ana işlevi, yukarıdan gelen ilahi ışığın "Seth ırkını" oluşturan tohumunda görünmesi için bir kanal olmaktır. Çağların tümü bunun olabileceği konusunda üst kademelere övgüler yağıdır; "sonra her şey sarsıldı" (54.11) 14, bir dizi yayılım ortaya çıktıkça, dişil bir gücün ortaya çıkışıyla doruğa ulaştı, "ışıkların annesi" Seth (56.7) 15 aracılığıyla ortaya çıktı. Bütün bunlar, Seth'in tohumunun gerçek üretken güçlerin bir parodisi olarak tasvir edildiği ana Mısır Horus ve Seth mitinin Gnostik bir tersine çevrilmesidir. Her iki görüşte de "Seth'in tohumu"na odaklanma, teogoniye ilerleten ya da engelleyen eleştirel bir cinsellik tarzıyla ilgilidir. Seth ve onun eşi figüründen yararlanan Mısırlı Gnostikler, Mısır mitindeki rollerini tamamen telafi etme peşindeydiler. Mısır-Gnostik düşüncesinin ortak bir özelliği bu noktada ortaya çıkar, çünkü yeraltı dünyası ana gruptaki son çağdan, bu durumda Eleleth'ten yaratılmıştır. "Hilik Sofya", yüksek Sofya'nın tövbesinin ardından alt dünyada kalan Valentinianus Sophia Achamoth'a karşılık gelir. İki iblis, Sakla ve Nebruel, bir dizi Gnostik metinde yer almanın yanı sıra Maniheizm sistemin (Saklas ve Nebrod) merkezi figürleridir. Sakla yaratıcıdır ve Yahudi Yehova olarak tanımlanır: "Ben kıskanç bir tanrıyım ve benden başka hiçbir şey var olmadı..." (58.24-26) 16. Seth, "büyük, bozulmaz bir ırk"ın oluşması için bu alt dünyaya pnömatik tohum getiren kişi olarak işlev görür (60.25) 17. Gnostik ters çevirme, Seth'i tanımlar 14Aynı yerde, 110. 15Aynı yerde., 116. 16Aynı yerde., 126. 17Aynı yerde., 134.

--- SAYFA 226 ---

Sodom ve Gomorra ile; Ayrıca Şit'in ırkı yüzünden sel, yangın, kıtlık ve veba baş gösterir. Seth, dünyadaki ırkının korunması için yüksek güçlere başvurur ve onlar adına ilahi müdahale gerçekleşir. Bu broşürdeki Seth figürünün yalnızca Adem'in Yahudi oğluyla özdeşleştirilmesini gerektirmeyecek kadar çok Mısır tanrısı Seth'in yankıları vardır; bu, orijinal olarak Wisse ve Böhlig tarafından vurgulanan bir noktadır. 18 Seth, aktif bir rol oynamasına rağmen normal düzenin biraz dışında varlığını sürdürüyor; Seth'in Horus'la olan eşcinsel ilişkisini ima eden Sodom ve Gomorra ile ilişkilidir 19; Mısırlıların İncili'nde Seth'in ana teogonik işlevi cinseldir, özellikle nesille ilgilidir; Bu aktivitenin sonucu, bir dizi "distelyolojik" fenomeni başlatan daha düşük bir alemde bir Seth ırkının ortaya çıkmasıdır. Metnin kendisinden bahsettiği gibi Seth'in kitabı, "üzerine güneşin [Re] doğmadığı ve bunun mümkün olmadığı yüksek dağlara" (68.3-5)20 yerleştirilmiştir ve Seth'in yeraltı dünyası ve çölle olan ilişkisi burada sürdürülmektedir. Bu spesifik noktaların dışında, Seth'in teogoniye rahatsız eden ve koruyan belirsiz rolü her yerde açıkça görülüyor. Sophia, "Valentinianus" mitinde "babayı tanımak" ister ve onun ensesti de aynı şekilde cinsel/teogonik süreci bozar. Sonuç, Horus'un çalkantılı Pleroma'dan ayırması gereken, sonuçsuz bir kaostur. Hippolytus tarafından bildirildiği üzere Sethian Gnostikleri de aynı şekilde teogoni içindeki cinsel fonksiyon bozukluğunu insanlığın ve alt dünyanın yaratılışının ön koşulu olarak öne sürmüştür: O halde, ışık ve ruhun kirliliği ve zararlı (ve) düzensiz rahme alınmasından sonra, karanlığın rüzgarı, suların ilk çocuğu olan yılan içeri girer ve insanı üretir ve saf olmayan rahim başka herhangi bir formu ne sever ne de tanır. 21 Düzensiz sulara teogonik bir işlev gerçekleştiren bir su yılanının kritik özelliği, açıkça Nun'daki yılan Apep'ten türetilmiştir, ancak Apep'in insanlığın atası olarak yeni dönüşü Mısır düşüncesinde hiçbir yerde bulunmaz. Muhtemelen çalıştığı kaynak olan Hippolytus'ta adı geçen "Seth'in Açıklamaları", Nag Hammadi'nin "Şem Açıklamaları" (NHC VII.1) risalesi ile bir takım kavramsal örtüşmeler sergiliyor, ancak ikisi arasında yakın bir özdeşleşme bazıları tarafından reddedildi. 22 Paragrafta karanlık suların rahim olarak tasviri, "iğrenç cehaletle sarılmış büyük karanlık su". Şem (2.22) ve Hippolytus'taki "karanlık, zorlu, acı ve kirliliği su", her ikisi de insanlığın doğduğu rahim olarak görülüyor, açıkça ortak bir teolojiyi akla getiriyor. 23 18Ayg., 35 19Ayg., 35 20Ayg., 162. 21Refutatio V.XIV, çev. J.H. MacMahon, İznik Öncesi Babalar, cilt. V, 66. 22M. Roberge, The Nag Hammadi Library in English, 341. 23Aynı zamanda John'un saldırısına uğrayan Bergama ve Efes'teki Nicolaitans (yaklaşık MS 90) tarafından da bir dereceye kadar paylaşılmıştır. Epiphanius, ruhun karanlığı, derinliği,

--- SAYFA 227 ---

"Seth ilkesi" aynı zamanda kaderin süresiyle de ilgilidir 24, dolayısıyla geç evrede Yunan Typhon'uyla kaynaşmıştır. Jan Assmann'ın bir çalışması krala, devlete, doğa güçlerine ilişkin sonsuzluğu, bu tarafta "süreksizliğin sürekliliğini, zamanın sayılabilir yönlerinin birliklerini" (Diesseits) tasvir ediyor. 25 Nhh-sonsuzluk, 15. Bölüm'de inceleyeceğimiz gibi, özünde tanrısal ve Seth'te cisimleşen kendi teogonik süreci tarafından içeriden tehdit edilen bir alanı ifade eder. Çünkü Seth aynı zamanda Horus'un kesintisiz işleyişini ve yukarıdan aşağıya doğru uzanan tüm teogonik süreci de sınırlandırmaktadır: Seth aynı zamanda Horus ve annesinin varlığını da sınırlandırmaktadır. Çocuk Horus, İsis tarafından yalnız başına büyütülür. Düzenli toplumda değil, Khemmis'in misafirperver olmayan bataklıklarında anne ve çocuğun katlanmak zorunda kaldığı zorluklar ve tehlikeler arasında, görkemli, orijinal ilahi yaşam neredeyse kayboluyor. Evren yalnızca ilkel kaosla çevrenmekle kalmıyor, aynı zamanda Seth'in ilk hareketinde evrenin kendisinin de çatladığı ortaya çıkıyor. 26 Gnostik mitlerde, özellikle de "Valentinianus"ta, İsis/Sophia ve Horus kendilerini daha yüksek göksel alemde korurlar ve Horus bir sınır belirler; bunun altında Seth/Demiurge, başarısız yeraltı dünyasını yönetmeye bırakılmıştır. Mısır ve Gnostik mitlerde Seth'in sınırlandırılması her ikisinde de temel dramatik gelişmedir, çünkü Seth ve Gnostik tanrısal alem ezilmeyecek veya devrilmeyecek, daha ziyade nhh-zaman açısından kaderlerini gerçekleştirmeye mahkumdurlar. 27 Seth'in ve Gnostik yaratıcının eleştirel doğası belirsizdir; kendini beğenmiş kibri ve kaprisliliği bünyesinde barındırır, ancak özü itibarıyla kötü değildir; Seth, Apophis'e karşı her gün Re'ye yardım eder ve birçok sistemdeki Gnostik yaratıcı, Sophia tarafından aydınlatılır ve elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışır. Her iki figür de teogonik süreçte üzerlerine düşen rolü yerine getiriyor ve algılanan olumsuz nitelikleri nedeniyle bunların ortadan kaldırılması söz konusu değil. Bu çalışmanın başında sudurcu düşünceyi, teogonik sürece, Farklılaşmamış'tan kaynaklanan farklılaşmaya olan ihtiyaç üzerine vurgu yapan bir düşünce olarak tanımladık. Bu ihtiyacın bir mesafelenme ihtiyacı olduğunu savunduk. Dolayısıyla Seth prensibi, paradoksal olarak insanı en derin gizemlerine götüren bir kutupluluğu, bir uzaklaşmayı, Kaynak'tan bir zirveyi temsil eder. Kadim Mısırlı teologlar için Seth ve Gnostikler için Demiurge/Sophia, insan yaşamındaki tüm distelyolojik olguları (savaş, kıtlık, veba, hastalık, kürtaj, sel ve depresyon), şeylerin daha büyük gizeminde, adaletin, bütünlüğün ve düzenin en dış kenarlarında meydana gelmesine izin verilen her şeyi kapsayan aktif bir ilkeydi. ve dört çağ vb. üreten rahmin geldiği su, bunların hepsi olağan Mısır Heh-tanrı özelliklerini tasvir ediyor. 24 Bianchi, "Seth, Osiris, et l'ethnographie", 135. 25 Assman, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten, 12. 26 te Velde, Seth, Karışıklık Tanrısı., 32. 27 Anthes, Mısır teolojisinin bu ayırt edici özelliğine dikkat çekiyor: "Mısır dini, sanırım, ikisinden birini ortadan kaldıran mantıklardan tamamen bağımsızdır. çelişkili kavramlar ve dini fikirleri bir dogma sistemi haline getiriyor. "MÖ 3. binyılda Mısır Teolojisi", 170.

--- SAYFA 228 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 229 ---**

On Dördüncü Bölüm: Sözün Memfit Teolojisi: Meta-Retorik Yanıt Olarak Gnosis Heliopolitan'ın öncüsü olarak var olan Memfit sistemi hakkında çok az bilimsel tartışma vardır. Örneğin 1 Kees, Memfit'i Üçüncü ve Beşinci Hanedanlıklar arasındaki döneme tarihlendirirken, 2 Morenz ise ikincisini Beşinci Hanedan'dan Altıncı Hanedan'a geçiş dönemine tarihlendirir. 3 "Memfit Teolojisi" için Eski Krallık tarihlemesinin belirsizliği, retorik analiz amacıyla ilişkiyi değiştirmez. 4 İlk olarak metin, Atum'un Ennead'inden söz ediyor ve şu yorumu yapıyor: Onun [Ptah] Ennead'i onun önünde dişler ve dudaklar gibidir: bunlar Atum'un menileri ve elleridir (ve) Atum'un Ennead'i onun parmakları aracılığıyla onun meni olarak ortaya çıkmıştır. Ama şimdi Ennead (Ptah'ın), Shu ve Tefnut'un ortaya çıktığı her şeyin adını duyuran bu ağızdaki dişler ve dudaklardır. 5 Buradan Memphite'nin kaygısının Heliopolitan görüşünü devirmek ve yerine kökten farklı bir şey koymak olmadığı, daha ziyade Ennead'in onaylandığı ve burada revizyona tabi tutulmasının sadece yaratıcı süreç olduğu açıktır. 6 Yaradılışın Memfi versiyonunun, Atum'u Ptah ile ele geçirmeyi amaçlayan Heliopolitan sisteminin bir açıklaması olduğunu söyleyebiliriz, çünkü Atum'a kendi hakkı verilirken, bu karmaşık bir konudur. Memfit sisteminden bahsettiğimde, Mısırbilimciler tarafından Ur-metni Eski Krallık'tan Yeni'ye kadar herhangi bir yere tarihlenen Shabaka taşından gelen metinden bahsediyorum; ikinci görüş, onu antik bir sahtekarlık olarak görüyor. Bununla birlikte, Birinci Hanedan'da Yukarı ve Aşağı Mısır'ı birleştirmesinin ardından Menes tarafından Heliopolis'ten yaklaşık 10 mil güneyde ve nehrin karşı yakasında inşa edilen yeni başkentle birlikte Memfit yaratıcı-tanrısı Ptah'ın kurulduğuna dair açık kanıtlar vardır. 2Kees, *Götterglaube*, 248. 3Morenz, *Mısır Din*, 154. 4Bkz. Frederick Junge, "Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie," *MDÄIK* 29 (1973): 195-204, burada Ramesside dönemi veya daha sonraki bir tarih önerilmektedir. 5 Breasted'den hiyeroglif transkripsiyon, "Bir Memfit Rahibinin Felsefesi", levha II, sütun 55. 6L. Kákosy, "A Memphite Triad," *JEA* 66 (1980): 53, "Onanizm yoluyla doğurma mitinin ilkel biçimi hiçbir zaman ortadan kaybolmazken, Heliopolis'teki yaratılış kavramı daha incelikli çizgilerde gelişme eğilimindeydi. Bu sürecin Memphite etkisiyle tetiklendiğine dair bir kanıt olmadığından, fikirlerin aktarımının Heliopolis'ten Memphis'e doğru gerçekleştiğini düşünmek daha doğru. Bu, Memfit yaratılış efsanesi, ana Heliopolitan doktrinlerinden benimsenen unsurlardan oluşmuş veya bunlar tarafından zenginleştirilmiştir.

--- SAYFA 230 ---

Yaratıcı tanrı olarak devam eden statüde, onun yaratıcı gücü, teogonideki diğer kilit oyuncular gibi, Ptah'inkiyle yeniden bağlandırlır: Atum'un kalp yoluyla var oldu, dil aracılığıyla var oldu: çünkü yüce olan, [tüm tanrılara] ve onların kaslarına, Horus'un var olduğu, Thoth'un Ptah olarak var olduğu bu kalp aracılığıyla, bu dil aracılığıyla [hayat] veren Ptah'tır. 7 Bu tasvirde "Kalp" akli, "dil" ise konuşmayı ifade etmektedir. Bu oldukça çarpıcıdır, çünkü Mısır felsefi düşüncesinin, kendi düşünce süreçlerinin bizzat tanrısallığın bir mikrokozmosu olarak incelenmesini önerme konusunda derin bir eşiği geçmekte olduğunu gösterir; önceki beden odaklı modeli (üreme işlevlerine odaklanan) reddetmemekle birlikte, düşünce ve ifade güçlerine dayanan daha yüce, aslında felsefi, teogonik bir süreç kurmaya çalıştılar ve daha önceki Heliopolitan sisteminin, her halükarda Atum tarafından yaratılan iki tanrı olan Sia ("Söz") ve Hu'nun ("Algı") hipostatik varlığını varsaydığı unutulmamalıdır. Esas olarak retorik ve politik bir bağlamda akıldaki tutulması gereken en önemli şey "onların" tam olarak kim olduğudur. Spekülatif düşünce rahiplik içinde yer alıyordu ve bu nedenle kan bağlarının aksine, kutsal ve yaratıcı söze dayalı bir teogonide belirgin bir kendini güçlendirme mesajı vardır. Bu metinde Yuhanna İncili'ndeki Söz'ün yarattığı yaratılışın habercisi gibi görünmenin ötesine geçen bir anlam vardır: metin, Yaratılış'ı insan öznelliğinin bir paradigması olarak sunmaya devam eder: Böylece Ennead doğdu, böylece gözler görebilsin, kulaklar duyabilsin, burun havayı solusun ve (ve) hepsi kalbe yükselebilirsin. Bütün ilmin tam olarak elde edilmesine sebep olan O'dur. Kalbin düşündüğünü söyleyen dildir ve böylece tüm tanrılar doğmuş ve Ennead'i yerine gelmiştir. 8 Metnin yaklaşık on üç satırında belirtildiği gibi "her şeye değer veren" bu süreçtir. 9 Buradaki kritik nokta, yaratılışın, her ne kadar bir tür ilksel durumda mevcut olsa da, kavram, Breasted, "The Philosophy of a Memphite Priest," levha II, sütun 53-54'ün Hiyeroglif transkripsiyonunun gerçekliğine ulaşana kadar fiilen gerçekleşmemesidir. 8 James Henry Breasted'in hiyeroglif transkripsiyonu, "The Philosophy of a Memphite Priest", levha II, sütun 56. Allen ile karşılaştıran, Genesis in Egypt, 43: "Gözlerin görmesi, kulakların duyması, burnun nefes alması kalbe hava gönderir ve her sonucun ortaya çıkmasına neden olan şey budur; kalbin planlarını tekrarlayan dildir. Bütün tanrılar da, Atum ve onun Ennead'i de doğmuştu..." 9Allen, Mısır'da Genesis, "her şeyi kolaylaştıran" 43.

--- SAYFA 231 ---

konuşma. 10 Gerçekliği "ifade eden" tanrı, yaratılışı yoktan etkilemiş gibi görülmüyordu; bunun yerine, Morenz'in tanımladığı gibi, "yaratıcı, ilkel malzemede gizli olan güçleri yakalar ve onları kendi varlığına dahil eder". 11 Mısırlı Memfit görüşüne göre daha yüksek bilgi, İlk Kaynak tarafından teogoninin logos odaklı yaratımının takdir edilmesiyle ilgilidir. Memfit Teolojisi bu odağı göstermektedir: Her ilahi karar, kalbin düşünmesi ve dilin emirleri aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Erkeğin kasları böyle yapıldı, kadınların kasları yerleştirildi ve bütün erzak ve sunuları bu sözle sunanlar oldu. 12 Gnostik Üç Parçalı Risale, eril ve dişi çağların orijinal nesline ilişkin tam olarak aynı görüşü göstermektedir: Logos gibi, onları doğurdu, (onlar) kendisi tarafından henüz var edilmemiş olanlarla birlikte spermatik olarak var oldular. Bu nedenle Baba, başlangıçta onları düşünerek -sadece kendisi için var olsunlar diye değil, kendileri için de var olsunlar, daha sonra İdea'nın (Ennoea) özünde onun düşüncesinde var olsunlar ve kendileri için de var olsunlar diye - İdea'yı (Ennoea) bir [bilgi] tohumu gibi eker ki onlar kendileri için var olanı kavrayabilsinler. (60.34-61.9) 13 Memfit Teolojisinin, Hermopolitan ile birlikte alt demiurjik alemin yaratılışını açıklamak için rasyonelleştirildiği Dünyanın Kökeni Üzerine adlı risalede, Mısır Gnostik teolojisi hakkında biraz bilgi verilmektedir: Bundan sonra, arkon kendi doğası dahilinde düşünmüş ve androjen sözcüğü aracılığıyla yaratılmıştır. (101.9-11) 14 Yedi, Kaos'tan çift cinsiyetli varlıklar olarak ortaya çıktı. (101.24) 15 İlk Yaratıcı laldabaoth, büyük yetkilere sahip olduğu için, sözlü ifade yoluyla her bir çocuğu için mesken yerleri olarak güzel, (ve) her bir cennet için yedi kat muhteşem büyük görkemler yaratan cennetler yarattı. Tahtlar, konaklar ve tapınaklar ve ayrıca görünmez bir varlığa kadar (uzanan) savaş arabaları ve bakire ruhlar - görkemleriyle birlikte, her biri kendi cennetinde, bir orduda olduğu gibi, hizmet edebilecekleri sayısız binlerce (yaratılmış) tanrıların, efendilerin, meleklerin ve başmeleklerin gücüne sahiptir. Hermetik düşüncede de açıklığa kavuşturulan bir Mısır kavramı. Bkz. Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrini, 31; ayrıca Hermetik risale IV, 2. 97, 5-6: "akıl tarafından tasarlandığında akıl, kelimeyle telaffuz edilir." 11Morenz, Mısır Din, 172. 12James Henry Breasted'den hiyeroglif transkripsiyon, "Bir Memphite Rahibinin Felsefesi", levha II, sütun 56-57. 13NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXII, 206, 208. 14NHS'den koptik transkripsiyon, cilt XXI, 36. 15Aynı yerde, 36.

--- SAYFA 232 ---

Bu konulara ilişkin incelemeler, Oraias'ın İlk Logos'unda açıkça (tanımlanmış) bulunabilir. (102.11-25) 16 Bu metin, hem Mısır teolojik öncüllerini göstermesi hem de Gnostik metinlerarasılığın doğrulanması açısından önemlidir. Büyük eserde diğer eserlerden en az sekiz alıntı yapılmıştır ve bunların bir kısmı 5. Bölüm'de gösterildiği gibi büyüdü papirüslerle kesin olarak ilişkilendirilebilir. Aynı sözel yaratılış ilkesi ve yedi Kaos Tanrısı ortaya çıkar ve bu nedenle bu risalede Mısır'a, "Mısır'daki su hidrisi", Phoenix ve Apis boğaları da dahil olmak üzere çok sayıda övgü dolu atıf bulunması şaşırtıcı değildir. Bu pasaj şu sonuca varıyor: "Bu büyük işaretler, Tanrı'nın Cenneti'ne benzediğinin bir göstergesi olarak yalnızca Mısır'da ortaya çıktı - başka hiçbir yerde -" (122.16-123.1) 17: Mısır'ın benim deyimimle noetik karşılıklılığa yönelik ilgisini harekete geçiren şeyin dikkate alınması ve tanrı ile yaratılış arasında gerçekleşen bu ortamın değerlendirilmesi, ma'at'ın varlığıyla açıklığa kavuşturulur. Kozmik ve politik düzen, ahlak ve hatta görgü kuralları duygusunun, 18 Yunan δίκη kavramının habercisi olduğu ileri sürülmüştür. 19 Ma'at, Atum'un doğurduğu yaratıcı bir prensip olarak tasvir edildiği gibi, yine de Atum'un yaratma eyleminin olanaklarını sınırlandırır ve bazı açılardan bunlardan önce gelir. 20 Kişisel bir tanrıça ve prensip olarak Ma'at bu nedenle Heliopolitan panteonunun tamamında bir tür anormalliktir, çünkü yaratıcı bir prensip olarak o aynı zamanda tüm kozmoloji için bir kapsam olarak da çalışır; yani kendisi tamamlanmanın hem gerekçesi hem de ilkesidir, dolayısıyla Atum'un kendisinin ortaya çıkışı da dahil olmak üzere tüm hipostatik canlandırmaların altında yatan Varlığın temelidir. Ebedi ve yok edilemez olan Ma'at, "Mısır iyimserliğinin vücut bulmuş haliydi". 21 Bu kozmolojik karşılıklık, krala ait bir ayrıcalık olarak çatallanan ölümden sonraki yaşamın gerilemesiyle kanıtlandığı gibi, kral ve tebaası arasındaki ilişki de dahil olmak üzere sosyo-tarihsel koşullardan ortaya çıktı 16 Aynı yerde, 38. 17 Aynı yerde., 80. Bkz. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, 145-48. 18 Tobin, *Theological Princes*, 77. 19 Bu arada, bu bağlamda tanrıça olarak ma'at'ın daha sonraki paralelliğini, Hakikat Tanrıçası'nın "Adalet, Varlığın doğmasına ya da yok olmasına izin vermek için prangalarını gevşetmez, onları sınıksız tutar" diye ilan ettiği Parmenides'in metaforik kavramında bulduğunu belirtmek isterim. Wheelwright, *The Presocratics*, 97. Parmenides'in monizminin merkezi bir kaygıdan yola çıkması ilginçtir. Mısırlı Rahibe ile karşılaştırılabilecek ebedi Varlık durumu ve onun "Hakikat Tanrıçası", Mısır'daki ma'at kavramına/tanrıçasına benzer şekilde, onun hipostatik türevi olarak ortaya çıkar. 20 Tobin, *Teolojik İlkeler*, 78: "Mısır Ma'at'ında içerilen doluluktan herhangi bir şeyi ifade etmek için, Yunan dilinin θεμος ("doğru", "düzen"), μοιρα ("kader", "bölüm"), σωφοσυνη ("takdir etme", "kendini sınırlama", "ılımlılık") ve αρετη ("erdem", "asillik") [ben bunu "yiğitlik" veya "mükemmellik" olarak tercüme etmeyi tercih ediyorum: "erdem" sözcüğün daha sonraki bir anlamıydı]. Tobin'in bahsettiği "doluluk", Gnostik düşüncede Pleroma kavramına kadar yolunu buldu. dünya. 21 Tobin, *Teolojik İlkeler*, 80.

--- SAYFA 233 ---

özellikle Kral ile rahipler arasındaki siyasi ilişki. Memphite sisteminin görünürdeki amacının Heliopolitan'ı kökten değiştirmemek ama hafifletmek olduğunu vurguladım. Bu anlamda, kralın kraliyet soyağacı kritik öneme sahip olmaya devam edecekti ancak kendi başına belirleyici değildi. Çünkü Atum'un doğurganlık gücü Ptah'ta sözlü bir statüye kavuşmuştur ve tanrısal iradenin yeryüzündeki örneği ve uygulayıcısı olarak firavun, bu bağlamda olduğu gibi önce konuşmalı, sonra üremelidir. Gerçekte, kralın meşruluğu onun konuşmasıyla teyit edilir ve düşünce ve konuşma ayrıcalıkları herkes tarafından paylaşılır. 22 Benim iddiam, sözlü ifade yoluyla yaradılışa dair sudurcu görüşün, her ne kadar şüphesiz Roma zamanlarının çeşitli antik etkilerinden etkilenmiş olsa da, özü itibarıyla Mısır kökenli olduğu yönündedir. Basileides'in İskenderiye'deki öğretileri bizi şu yöne işaret ediyor: Işık nereden geldi diyor? Hiçbir şeyden. Çünkü diyor ki, nereden (geldiği) yazılmıyor, sadece konuşanın sesinden (geldiği) yazılıyor. 23 Romalı Hippolytus'un Irenaeus'la birlikte Basileides'e saldırması, bu Gnostik öğretmenin Memfit teolojisine dayalı bir teogoni geliştirdiğini gösterir. Bu, tarihsel olarak, Fayyum'daki Suchos tapınaklarından MS ikinci yüzyıla tarihlenen Demotik bir metin biçimindeki, Basileides zamanındaki mevcut Mısır dini metinleriyle bağlantılı olabilir: Büyük kılmak için ilahi söz(ler)den gelen Sözün Gücü ona aittir []. 24 Ayrıca Augustus zamanındaki bir mumyanın karton ambalajından Memfit teolojisinin demotik bir örneğini görüyoruz (Pap. Berlin 13603). 25 Memfi teogonisinin algılayıcı hamlesi, birkaç eleştirel açıdan öznelciliğe yönelik modern felsefi bir ilgiyi akla getiriyor. 26 Amaçlarımız açısından 22 Kuşkusuz zayıf bir zemindeyiz, ancak bu, bunu kesinlikle ciddiye alan bir sistemden çıkarılacak tutarlı bir sonuçtur. Firavun okuryazarlığı konusuna değiniyoruz; bu sistemdeki kraliyet ailesi, rahipler tarafından, kelimeyle hükmedecek herkes için bir tür diyalektik deneme alanı olarak kozmogonik "güç dili" konusunda eğitilirdi. Temel nokta, Memfi görüşüne göre, ifadenin ve belki de aileden gelen doğuştan gelen hakkın, krallık hükümdarlığının rahiplik üzerindeki gerçek sınavı olacağıdır. Böylesine sofistike bir rahipler grubuna bu düşünme bağımsızlığını vermesi gereken şey, Memfit sisteminde mevcut olan akıl ilkesinin ta kendisidir. "İlahi Zanaatkar" Ptah, bu anlamda, bu dini filozofların demiurjik çabalarının bir metaforu, kendi spekülatif dehalarının bir imago'sudur. 23Hippolytus, Ref. VII 20, 22.3. Trans. Foerster, Gnosis: Gnostik Metinlerden Bir Seçki, cilt. 1, 65. 24DPD 6614.6, E.A.E. Reymond, ed., Fayyum'daki Suchos Tapınaklarının Kütüphanelerinin İçeriğinden, bölüm II, Eski Mısır Hermetik Yazıları (Wien: Verlag Brüder Hollinek, 1977), 145. 25W. Erichsen-S. Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Abb. Des Geistes u. Sozialwiss. KL. Der Akad in Mainz (1954), no. 7. 26Yunan Sofist hareketi aracılığıyla, özellikle Protagoras'ın ünlü aksiyomunu ekleyebilirim: "İnsan, var olan her şeyin ve olmayan her şeyin ölçüsüdür."

--- SAYFA 234 ---

elbette incelediğimiz tüm yayılcı sistemlerle belirgin bir rezonansa ulaşıyor. Mısır Memfit teolojisinin Helenistik yayılcı düşüncenin bazı yönlerinin habercisi olarak kurulması kritik öneme sahiptir, çünkü teürjik, felsefi ve Gnostik uygulamalarda belirgin olan ortak vurguları anlamak için gerekli tarihsel temelleri sağlar. Mısırlılar her şeyin doğası gereği fiziksel olduğunu düşünmüyorlardı; Bu metnin açıkça ortaya koyduğu gibi, onlar duyulur ve anlaşılır varoluş ile fiziksel ve ruhsal doğalar arasında ayırım yaptılar. 27 Özellikle Mısır düşüncesinde Nun'un sulu uçurumu yaratıcı süreçle yakından bağlantılıdır ve Tefnut ve Nut'tan alt düzeydeki "sulu" dişil hipostazlar olarak söz etmek haklıdır. Kaos ilkesi tüm Mısır kozmolojilerinin kalbinde yer alır ve Platonik ve Gnostik ifadelerde yolunu bulur. 28 Heliopolitan'ın yaratıcı yanlısı teogonisinin Memfit tarafından kapsanması ancak reddedilmemesi de ilgi çekicidir. Helenistik Gnosis'in neredeyse tüm biçimlerinde cinsel ve sözel yayılma tarzları arasındaki aynı teogonik gerilimi görebiliriz. Örneğin Trimorfik Protennoia, Norea'nın Düşüncesi ve Gök Gürültüsü: Mükemmel Zihin gibi bazı Gnostik sistemlerde, bu eserlerde belirgin bir şekilde cinsel bir his olmasına rağmen, hepsinde birinci şahıs kadın şahısların kullanılması gerçeğinden oldukça farklı olarak, vurgu ifade üzerinedir. Çoğu Valentinianus eserinde, "Logolar"ın rolü de güçlü bir şekilde ön plana çıkarılsa da, vurgu uzun süreli cinsel eşleşme üzerinedir. Gördüğümüz gibi, Valentinus'un aksine Basileides, Söz yoluyla yaratılışı desteklemişti ve dolayısıyla bu iki Gnostik öğretmen arasındaki ayırım oldukça açıktı. İskenderiye'de çağdaş olmaları, bunun güncel bir konu olduğunu gösteriyor. Bu, bir önceki yüzyıla kadar, İlk Kaynak kavramı Keldani ve Orta Platonik'e çok benzeyen Simon Magus'a kadar izlenebilir. Simoncu "Sınırsız Güç" Düşünceyi kendisinden çeker ve o (Düşünce) Mısırlılarda varlık ve yokluk, olan (ntt) ve olmayan (iwtt) arasında ayırım yaparak var olur. 27Bkz. Iverson, Mısır ve Hermetik Doktrin, 12: "Mısırlıların aslında kalbin bu gücünü bizim kozmik zeka dediğimiz şeyle özdeşleştirdikleri Jamblichus tarafından bir kez daha doğrulanmıştır; Nous kendini 'her şeyi dikkatle ve ustaca mükemmel bir sona ulaştıran güç olarak ortaya çıkardığında, Mısır'daki adı aslında Ptah'tı" [De Mysteriis 7-264, 4, VIII,3, 196-197] Jamblichus'un ifadesi, Porphyrius'un yetkisine dayanarak Mısırlı Hephaistos'un, yani Ptah'ın technikos nous'un tezahürü olarak kabul edildiğini ve bunun Mısır'daki 'zanaatkarlığın efendisi' sıfatına doğrudan bir gönderme olduğunu aktaran Proclus tarafından da doğrulanmıştır. Gnostisizm, cilt. 1, Valentinus Okulu, ed. Bentley Layton (Leiden: E.J. Brill, 1980), 357-64, Mısır'daki öncüllere değinmez ancak olumsuz dişil rolü ustaca tanımlar: "Platonculukta ve genel olarak Gnostisizm'de de başvuru olan çözüm, ya onun tarafından üretilen ya da bir şekilde ortaya çıkan bir dişil ilkenin varsayımıdır. (her zaman erkek olan) ilk varlığın yanında. bu bir olumsuzluk, sınırsızlık ve eksiklik ilkesidir ve yaratılışın çokluğunun ortaya çıkmasını kışkırtır" (357). Nun'un yaratıcı Atum ile ilişkisi hakkındaki aynı belirsizlik, Valentinianusçu ifadelerde de bulunur; "biçimsiz" Rahibe, Atum'un eşi gibi görüldüğü için, "sessiz" Sige (sessizlik), Valentinianusçu Atum'un bir nevi gizli syzygaic ortağıdır.

--- SAYFA 235 ---

hermafrodit bir tarz çünkü aynı zamanda kendi içinde Güç barındırıyor. 29 Memfilerin yaratıcı düşünceyi serbest bırakan ifadeye odaklanması burada açıkça görülmektedir ve elbette Simon Magus'un irfanının cinsel yönlerinin vurgulanmasına pek gerek yoktur. Bu değerlendirmeler takip edildiğinde Keldani sistemin ve Orta Platonculuğun her ikisinin de Memfi kozmolojisinin yanında yer aldığı açıktır. Bununla birlikte, erkek-dişi çiftlerinde azalan çağların ev sahiplerini detaylandırma konusunda belirgin bir isteksizliğin yanı sıra, sistemleri genel olarak Gnostik düşünceyle birçok çarpıcı benzerlik buluyor ve tabii ki daha Memphitik olan Gnostik sistemlerle ilgili olarak görev gerçekten önemli farklılıklar ortaya çıkarmaktır. Sistematik benzerlikler bir yana, Orta Platoncuların teürjiyle pek ilgilenmediklerini söylemek güvenli bir genelleme olmaya devam ediyor. 30 Bununla birlikte, Keldani ve Gnostik uygulamalar, daha yüksek güçleri manipüle etmek için kullanılan kutsal formüllerin kataloglanması açısından aynı yerde bulunur. Teürjik uygulamaları açıkça gösteren bir Gnostik metinden yalnızca bir örnek sunacağım. Marsanes (NHC X,1 27.12-18), sesli ve ünsüz seslerin ilahi gücünü uzun uzun şöyle anlatır: "Her biçime göre birbirlerine karıştıklarından değil, yalnızca iyi bir işleve sahip olduklarından dolayı, biçim biçim tanrıların ve meleklerin isimlendirmesini oluştururlar". 31 Bunlara, "teslim olmaları emrolunur... ve değiştikçe, vuruş, perde, sessizlik ve dürtü yoluyla gizli tanrılara teslim olurlar". 32 Bu risalenin yazarı, "isimlerin oluşumu"(35.6) ve "hipostazın sözü"(36.21) hakkında bilgi vermek istemektedir. Kozmos, altında dişi Barbelo'yu Keldani Hekate ile aynı şekilde çalıştıran "Doğmamış Olan" tarafından yönetilmektedir. Ayrıca "duyularla algılanabilen dünya", Barbelo'nun sahip olduğu daha yüksek bir bilgiyle çelişiyor. Bu Gnostik metni Keldani metniyle tamamen uyumlu hale getiren şey, yüksek güçleri manipüle etmek için kutsal seslerin kullanılmasına yapılan açık vurgudur. Sonuç olarak, bir bütün olarak Gnostik hareket içinde daha az gelişmiş bir Gnostik teürjinin iş başında olduğu ve bunun, fiziksel ölümün ardından ruhun arkonları geçmesine izin verecek basit şifrelere sahip olmakla ilgili olduğu belirtilmelidir. 33 Bu ayrıntılar, özellikle de Saite döneminin sonlarına doğru, daha önce de belirtildiği gibi Ölüler Kitabı'nın düzenlendiği dönemde görüldüğü gibi, elbette özü itibarıyla Mısır'a özgüdür. Geç Dönem'de, düşman tanrılara karşı giderek artan sayıda büyülü sözler kullanılıyor; bu sayı ve yoğunluk açısından istisnai bir durumdur, ancak eski Mısır görüşlerinin devamını sağlar ve kendi başına yeni bir gelişme değildir. Ölüler Kitabı'nı tartışırken, bu durumda bir 29Hippolytus, Refutatio 6.18: "Çünkü eşsiz düşünce bu güçten ortaya çıktı ve iki oldu. Ve o da birdi; onun içinde olması nedeniyle yalnızdı, ancak önceden var olmasına rağmen birinci değildi, ama kendisinden kendine görünerek ikinci oldu." Trans. Catherine Osborne, Rethinking Greek Philosophy, 251. 30 Ancak elimizdeki kapsamlı kanıtlar göz önüne alındığında, onların bu spekülasyon tarzına belirgin bir sempati duydukları varsayılabilir. 31NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XV, 296, 298. 32Aynı yerde, 29.20 ve 30.11.

33Bakınız Irenaeus, Adversus Haereses, 2 cilt, çev. ve ed. W.W. Harvey (Ridgewood, New Jersey, 1965), Kitap I, Bölüm. XXI.5.

--- SAYFA 236 ---

MS 63'te Nero zamanına tarihlenen kısmi Demotik versiyon, 34 Kákosy şu noktaya değiniyor: "Genel olarak, Roma yönetiminin ilk yüzyıllarının Mısır'daki diğer dünya inançlarında önemli bir değişiklik getirmediği tespit edilebilir... Mısır'ın ölümle ilgili literatüründe, diğer dünyaya yapılan yolculuk basit bir göksel yolculuk değildir: metinler ruhun Yeraltı Dünyasına gelişiyile ilgilidir". 35 Bu büyüü sürekliliğin yanı sıra, bu zamanlarda gelişen Gnosis'e ilişkin daha karmaşık, kesinlikle daha az mekanik, bu deneyimi içsel bir dönüşüm olarak gören daha karmaşık bir bakış açısı vardır. Bir kez dönüştükten sonra adayın ruhu amansız bir şekilde yukarıya doğru hareket eder ve gizli formüllerin veya şifrelerin konuşlandırılmasına gerek kalmaz. Bu nedenle, yukarıdaki Gnostik felsefi terminus'un Heliopolitan adam kayırmacı/cinsel teogonik güç dinamiklerinin yeniden bağlamaştırılmasından insan özneliliğinin daha doğru bir paradigmasına doğru doğal bir ilerleme olduğu sonucu çıkıyor. Çünkü Memfit "sözcüğü" teogonisinin daha sonraki gelişimi, Mısır'ın "sihirli" olana, yani kutsal şifrelere ve benzerlerine yapılan geleneksel soteriolojik vurguyla uyumludur. İnsan bilinci, ilahi dinamiği yansıtırken, iç ve dış arasındaki bu yaratıcı ilişkiyi anlayarak kendi manevi kaderini güçlendirebilir. Bu, birkaç eleştirel açıdan öznelciliğe yönelik modern felsefi ilgiyi akla getiriyor. Varoluşçu Felsefenin şu tanımını düşünün: Bilginin değerini hakikate göre değil, duygulardan, iradelerden ve toplumsal önyargılardan etkilenmediğinde bilincin saf verilerinde bulunan biyolojik değerine göre belirler. Bilginin hem kaynağı hem de unsurları, bilincimizde "var oldukları" şekliyle duyumlardır. Psikolojik olarak incelenemeyecek hiçbir doğa olayı olmadığı gibi, dış dünya ile iç dünya arasında da bir fark yoktur; hepsinin "varlığı" zihin hallerinde vardır. 36 İnsana özellikle Heidegger'in "Açık" kavramı hatırlatılıyor; burada nesneler sürekli olarak bizim projeksiyonlarımız tarafından karşılanacak şekilde varıyor. Sonuç "gerçeklik"tir. 37 Söylemeye gerek yok, Mısırlıların kendi içgörülerini sistemleştirmeye ilgilenmediklerini, ancak bu içgörünün gelişiminin ara aşamaları için bir kez daha Yunan filozoflarına bakabiliriz. 38 Mısırlılar, görünürde 34Frantisek Lexa, Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1910) içerisinde özne ile nesne arasındaki karşılıklı ilişkiye ilişkin algısal meseleyi gündeme getiriyorlardı. 35Kákosy, "Gnosis und Ägyptische Religion", 242. 36Dagobert. D. Runes, ed., Dictionary of Philosophy (New Jersey: Littlefield Adams & Co., 1962), 102-103. 37 Bkz. G.N. Nicholson, Görmek ve Okumak (New Jersey: Humanities Press, 1984). 38 Tekçi Parmenides'in öğretmeni Kolophonlu Ksenophanes'in daha sonraki düşüncesi, daha önceki Memphite görüşüne açık bir paralellik sağlar: "Gören Tanrı'nın tamamıdır, düşünen bütündür, işiten bütündür. O, çaba harcamadan her şeyi zihninin düşüncesiyle harekete geçirir." Trans. Wheelwright, Sokrates Öncesi, 32.

--- SAYFA 237 ---

bir tanrının zihnine sahiptir ve pekala "Pre-Sokrates'in felsefi habercileri" olarak adlandırılabilir. 39 Gnostik Trimorfik Protennoia, iç ve dış üzerindeki bu odaklanmayı gösteren, sözcükle güçlendirilmiş bir kozmolojiyi ortaya koyar: Açıklanamayan ve ölçülemez [Ses] [aracılığıyla] kalplerimizdeki gizli [bilgelik] tarafından [kurtarıldığımız için] tezahür eden dünyadan yalnızca biz [ayrızıdır]. Ve içimizde saklı olan, meyvesinin harcını Hayat Suyuna öder. Sonra her bakımdan tam olan Oğul, yani yükseklerde kendisinden önce gelen bu Ses aracılığıyla ortaya çıkan ve kendi içinde Işık ismine sahip olan Söz, yok olmayan şeyleri vahyetti ve tüm bilinmeyenleri bildirdi. Ve yorumlanması zor ve gizli olan şeyleri açıkladı.... (36.33-37.11) 40 Hermenötiğin türetildiği, "yorumlama" veya "konuşma gücü" anlamına gelen Yunanca alıntı kelime hermeneia, bu çalışmada ifade edilen Memfi teolojisiyle uyumlu olan "kelimelerin gücü"nün "söz verme" vb. anlamı ile iyi bir bağ kurar. Tanımladığımız şekliyle Arkaik Gnosis, kurtuluşu gerçekleştirmek için el altında olması gereken kutsal metinler olan yazılı söze başvurusu bakımından daha geleneksel olarak Mısırlılara aittir. Daha önce alıntıladığımız Tuz Papirüsü bu nedenle Dünyanın Kökeni Üzerine'nin metinlerarasılığıyla aynı düzeydedir. Arkaik Gnosis'in Pistis Sophia ile birlikte önde gelen bir örneği Jeu Kitaplarıdır. Gnostik aday burada yayılım sürecine yol açan ilahi sesi taklit ediyor: Ama ben, gerçek tanrıyı hareket ettirip yaymasını sağlamak için Babamın adını çağırdım... Bu, onun verdiği (seslendirdiği) ilk sestir: o, yayılımlarını çıkana kadar karıştırdı. (50.13-18 & 52.9-10) 41 İnsanın çeşitli dönüşümler de dahil olmak üzere ilahi varlıklarla özdeşleştirilmesi Mısır dini deneyiminin ayırt edici özelliğidir Tabut Metni 335, ölen kişinin Atum, Güneş tanrısı, Nun ve Osiris ile özdeşleştirilmesiyle başlar: Benim tarafımdan, Atum tarafından yapılan bir konuşma ortaya çıkıyor. (Bir zamanlar) yalnızdım; Onun ilk ortaya çıkışında, ufuktan yükseldiğinde ben Ra'ydım, ben Yüce Olan'ım, kendi kendini yaratanım. Kendi kendini yaratan Büyük Olan kimdir? O, Uçurumun suyudur. Adlarını kim yarattı, Ennead'ın Efendisi, tanrılardan kovulmayacak. Kim o? O, güneşinde olan Atum'dur. ...Var olanın denetçisi. Kim o? O, Osiris'tir. ... Günahımdan kurtuldum, kötülüğümü giderdim, üzerimdeki batılı ortadan kaldırdım. 39Redford, Akhenaten: The Heretic King, 158. 40NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXVIII, 404, 406. Vurgu eklenmiştir. 41NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XIII, 26, 30.

--- SAYFA 238 ---

... Yaralandıktan sonra Göz'ü onardım. (CT Spell IV 335, satır 184-231.) 42 Buradaki anlam, bir insanın ruhuna odaklanan, ona esrarengiz güçlerini aşılayan ve kötülüğe karşı mücadelesinde ona yardım eden tanrıların birleşimidir. Mısırlıların İncili de buna çok benzer bir tablo sunar: Çünkü bu Adamas, Işık'tan parlayan bir Işıktır, çünkü o, Işığın Gözüdür. Çünkü O, İlk İnsandır: Onun sayesinde her şey vardır, onun için her şey vardır ve o olmadan her şey bir hiçtir; ortaya çıkan Ebeveyn, erişilemez ve bilinemez. Kusurun ortadan kaldırılması için yukarıdan aşağıya indi. Sonra kendi kendine doğan büyük ilahî Söz ve bozulmaz adam Adamas, insan olan bir karışım haline geldi. Ve insan bir kelimeyle var oldu. (NHC IV, 61.8-22) 43 Her iki metinde de insanlık, ilahî konuşma gücüyle ve kötülükle mücadeleye yardımcı olacak çeşitli ilahî figürlerin birleşimiyle tanımlanır. Her iki metin de teogonide soteriolojik işlevleri yerine getirmeleri için çok sayıda başka ilahî figüre yalvarmaya devam ediyor. Büyü 335'te, teogonik sürecin yansıtılması yoluyla ruhun ölümden sonra kurtuluşu; Mısırlıların İncili'nde, İlk İnsan'da yansıtıldığı gibi teogonik sürecin ilerletilmesi. Bu süreçteki ilahî konuşma gücü, Re'nin Gözü ve her iki metinde insani ve ilahî olanın birleşimi, Mısırlıların İncili'nin özünde Mısır kökenli olduğunu kanıtlar. Ayrıca Mısırlıların İncili'nin her iki versiyonunda da shope fiili, (NHC IV,2 61.20) 44'te olduğu gibi çeşitli bağlantı noktalarında görülür ve dönüşüm fikri bu iki metinde etimolojik olarak bağlantılı olabilir, çünkü shope, Spell 335'in açılış satırlarında kullanılan hpr 45'ten gelir: hpr mdw nnk tm wnn.i w' kwi. 46 Helenistik Gnosis, İskenderiye'de bulunan Sofistik, Şüpheli ve Euhemerisçi göreliliklerden şüphesiz etkilendiği için daha radikal bir şekilde öznelciliğe yönelme eğilimindedir. Bu bağlamdaki sözcük daha saf bireycidir, nomos odaklı dindarlıktan ve metinsel hiyerarşiden bağımsızdır. Yalnızca Gnostiklere göre, kelimenin tam anlamıyla "bilen", irfanı dünya tarafından üretilen epistemenin yüklerinden özgürleştirmenin gerçek gücüdür. Bu anlamda Mükemmel Şimşek Zihni, bu öznelci duruşu yaratmaya yönelik en üstün edebi girişimi temsil ediyor. Thunder: Perfect Mind, tarihsel olarak yerleştirilmesi zor bir çalışmadır. 1945'te Mısır'ın Nag Hammadi kentinde bulunan Gnostik risaleler koleksiyonu arasında bu çalışma birçok açıdan benzersizdir. Eser pek çok açıdan kesinlikle Gnostik olsa da, belirgin imaları onun herhangi bir Gnostik sistemle ilişkilendirilmesine izin vermiyor; daha ziyade Isis/Sophia 42Faulkner, The Ancient Egypt Coffin Texts, 262-63'teki temelinden kaynaklanan daha geniş bir çekiciliği bünyesinde barındırıyor gibi görünüyor. 43NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. IV, 93, 95. 44Ibid., 93. 45Cerný, Coptic Etimological Dictionary, 249. 46Walter Federn, "The 'Transformations' in the Coffin Texts - A New Approach," JNES 19 (1960): 241-57.

--- SAYFA 239 ---

Mısır'da MÖ 300'den beri yaygın olan gelenekler Antik metinlerde birinci şahıs kadın anlatımının kullanımı yeterince nadirdir; bu geleneğin Mısır Gnostik mezheplerinin yükselişinden üç yüz yıl önce Ptolemaik İskenderiye'de var olduğu gerçeği, bize tarihsel bağlantı konusunda güçlü bir kanıt sunuyor. Metin her şeyden önce Gnostik Sofya mitini ima ediyor ve Sofya'nın alt maddi dünyaya indikten sonra iki görünümünde ortaya çıkan paradoksal birliğini ortaya çıkarıyor. Yüksek Sophia, Pleroma'ya dönüşü temsil ederken, aşağı Sophia, Gnostik terimlerle hayattaki yeniden doğuşa doğru bedensel geçişi temsil eder. Aslına bakılırsa, Sophia'da var olan iyilik ve kötülük paradigması, oksimoronlar ("mistisizmin ana kinayesi"), paradoks ve paralelliklerin kullanımıyla çok güçlü bir şekilde aktarılmıştır ve insanlık durumunun varoluşsal bir aynası olarak gösterilmektedir: "Ben merhametliyim ve zalimim" (NHC VI 15.15-16). 47 Metnin aşağıdaki analizini Kenneth Burke'ün meta-retorik üzerine çalışmasına dayanarak sunmayı öneriyorum. Bu karmaşık bir konudur ve Burke'ün kendisi tarafından tam olarak açıklanmamıştır. Burke, saf iknayı insanlıktaki tüm söylemi motive eden a priori bir mevcudiyet olarak görüyor ve bu arketip sonsuzca şunu açıklıyor: Görünen o ki, retorik meselelerinde gidilebilecek en ileri nokta, "saf ikna" sorunudur. Ancak bu bizi metafiziğin ya da belki de daha iyisi "meta-retoriğin" sınırlarına getireceğinden, belirli örnekleri mümkün olduğunca akılda tutmaya çalışmalıyız. 48 Bana göre meta-retorik, daha doğru bir şekilde insan duyarlılığının odak noktasıdır ve saf iknadın, ikincisinin tüm yaşam formlarında ortak olması, belki de kör, mücadeleci ve doğurganlığı açısından en iyi şekilde Schopenhauer'in İradesi olarak karakterize edilmesi açısından farklılaştırılması gerektiğini düşünüyorum. Eğer retorik "ikna etme sanatı" ise, o zaman meta-retoriğin refleksif olarak içsel bir görüşü kendi ikna ediciliğine ikna etmesi gerekir: bu anlamda özellikle insan etkinlikleriyle sınırlıdır. Bireyciliğin nihai hümanist retoriği olarak meta-retorik, şiirsel, felsefi ve psikanalitik söylem tarzlarının bir sentezidir; bireysel yansımadan kaynaklanması gerektiği için açıkça bir "itiraf retoriği", tüm söylemi kapsamaması gerektiği için bir retorik felsefesidir. Radikal öznenin esas olarak anarşik ve antinomian alanında işleyen şiirsel, felsefi ve psikanalitik çabaların bu birleşimi, Anlaşırlılığı rasyonel olmayan alana doğru genişletmeye çalışmalıdır: Saf ikna, çok daha yoğun bir şekilde amaçlı olmalıdır... bu, "saf" bir amaç, avantaj retoriğine göre değerlendirildiği üzere, hiçbir amaç olmayan ya da çoğu zaman salt hayal kırıklığı gibi görünebilen bir tür amaç olacaktır. amaç. Amacı, bulmaca çözmek gibidir; bulmacayı çözen kişi, onu atmak için kasıtlı olarak bir yükü üstlenir, ancak eğer başarılı olursa, maddi kazanç testleri söz konusu olduğunda, görelilik olarak değil, "mutlak olarak" ilerlemiş olduğundan, başlangıçtan daha ileri değildir... Yine de, mutlak anlamda saf ikna ile kastettiğimiz şey, 47Coptic transkripsiyon from NHS, cilt. XI, 240. 48Kenneth Burke, A Retic of Motives (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1969), 267.

--- SAYFA 240 ---

hiçbir yerde, herhangi bir retoriğin motivasyon unsuru olarak mevcut olamaz, bu tür bir retorik ne kadar yoğun bir şekilde avantaj peşinde olursa olsun. 49 Tüm Thunder: Perfect Mind'in, kendi ikna ediciliğine ilişkin bir vizyonu ikna etmeye çalışması anlamında meta-retorik olan, Söz'ün radikal bir teolojisini sunduğunu iddia ediyorum. Bu çalışmada bir kadın konuşmacı, metinden de anlaşılacağı gibi bilinmeyen bir grup insana, muhtemelen Yunanlılara ve Mısırlılara veya barbarlara (yani Yunanca konuşmayan halklara) hitap ediyor. Bu konuşmanın günah çıkarma retoriği, belirsiz olmasına rağmen muhtemelen Yuhanna'nın müjdesindeki "ego eime" ("benim") beyanlarını yansıtmak veya hatta hicvetmek anlamına gelen anaför "Ben..." ifadesinin sürekli kullanımı yoluyla güçlü bir şekilde güçlendirilmiştir. İlginç olan, bu itiraf niteliğindeki "Ben..." formüllerinin genellikle kesin olmaktan ziyade paradoksal ifadelerle sonuçlanmasıdır. Paradokslar yalnızca entelektüel olmakla kalmıyor, aynı zamanda duygusal durumların biçimini de alıyor ve çoğunlukla gerilimlerini dilin kendisine odaklıyor. Dili bu amaçlar için şiirsel bir araç olarak kullanan eser açıkça felsefi ve mistiktir. Anafora, paralellik ve metaforun kullanılması eserin şiirsel olmasını sağlarken, paradoks, oksimoron ve belirli felsefi terimlerin kullanımı esere tefekküre dayalı, felsefi bir eğilim kazandırır. Bu iki söylem biçimi baştan sona kaynaşmıştır; üç örnek bunu açıklayacaktır: Çünkü ben ilk ve sonuncuyum: Onurlandırılan ve küçümsenenim (13.16-17) 50 Çünkü ben Gnosis'im ve cehaletim Ben suskunluk ve gevezeliğim (14.26-28) 51 Çünkü ben Yunanlıların Sophia'sıyım ve barbarların Gnosis'iyim. Ben Yunanlıların ve barbarların yargısıyım (16.3-6) 52 Aşağıdaki kafa karıştırıcı ifade, bana öyle geliyor ki, iki kritik terim üzerine felsefi bir odaklanmaya işaret ediyor: "Varlığında bir arada var olanlar beni bilmiyorlar; ve benim tözümde var olanlar beni tanıyanlardır". Varlık ve tözün, konuşmacının kendi içindeki iki zıt doğayı temsil ettiği görülmelidir ve bu, önceki ifadede doğrulanmıştır: "Ben Gnosis ve Cehaletim." Kıpti metninde Yunancadan alınan sözcükler olan bu terimler, felsefi konulara güçlü bir göndermeyi güçlendirir. 53 49Ibid., 269, 270. 50NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XI, 234. 51A.g.e., 238. 52A.g.e., 240. 53Ancak bu, Kıpti dilindeki tüm Yunanca alıntı kelimeler için mutlaka doğru değildir. Ancak bu durumda varlık ve tözün temel felsefi dilin bir parçası olarak görülmesi gerektiği açıktır.

--- SAYFA 241 ---

Dilin ve anlamın dönüşlü kullanımı meselesi üzerine, retorik kaygılara açıkça odaklanan bir dizi pasajı tespit edebiliriz. Bunlar şunlardır: Ben idrak edilemeyen sessizlik ve sık sık hatırlanan fikirim. Ben çok yönlü sesin sesiğim ve birçok yönün sözüyüm. Ben hikâyeyim: (Ben) adım (14.9-15) 54 Beni inkar edenler itiraf eder, beni itiraf edenler de inkar eder. Benim hakkımda doğruyu söyleyen benim hakkımda yalan söyler, benim hakkımda yalan söyleyenler benim hakkımda doğruyu söyler. Beni anlayanlar, benden habersiz olsunlar. Beni tanımayanlar da beni tanısinlar. Çünkü ben Gnosis'im ve cehaletim Ben suskunluk ve gevezelik (14.18-28) 55 Ben... güvensizlikteki güvenlik (15.25-27) 56 Ben arayışımın Gnosis'iyim... Gnosis'imdeki güçlerin gücü, meleklerle birlikte... onlar benim sözümle gönderilenler (18.11-16) 57 Ben ulaşılabilir sözüm herkes ve anlaşılamayan konuşma. Ben konuşmayan bir dilsizim ve sözlerimin çokluğu büyüktür. Zayıflığımda beni duy ve güçlülüğü benden öğren. Ben haykıranım ve yeryüzüne atılıyorum. Ekmeği hazırlayan benim, içimdeki aklım. Ben adımın Gnosis'iyim. Bağırان benim, dinleyen de benim (19.20-34) 58 Ey dinleyenler, beni dinleyin ve beni tanıyanlar sözlerimden öğrenin. Ben her şeye ulaşılabilen işitmeyim, kavranamayan kelâmım. 54NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XI, 234. 55Aynı eser, 238. 56Aynı eser, 240. 57Aynı eser, 246. 58Aynı eser, 248, 250.

--- SAYFA 242 ---

Ben sesin adıym ve ismin sesiym. Ben mektubun göstergesiyim ve bölünmenin tezahürüyüm (20.26-35) 59 Sessizlik ile konuşma arasında, "sessizlik" ile "kelime çokluğu" arasında bir oyun vardır ve bu oyun metnin sonuna doğru, söyleyen ve dinleyen -sessiz olan ve konuşan- konuşmacının kendisi olarak ilan edilirken çözümlenir: "Çılgılık atan benim, dinleyen de benim." Aynı zamanda ses ile isim arasında da bir gerilim yaratılmaktadır: Ses "herkesin erişebileceği sözdür", isim ise "kavranamayan sözdür". Bu isim, bütün dillerde tecelli eden konuşmacının ta kendisidir: "Ben, harfin işareti ve bölümün tecellisiyim"; ve kendisinin dilin paradoksal döngüselliğinin ötesinde var olduğunu ilan eder: "Ben... kavranamayan konuşmayım... Ben adımın Gnosis'iyim". Gnosis'in, detaylandırılmasına gerek olmayan çeşitli pasajlarda farklı bir işlevi vardır. "Ben arayışımın Gnosis'iyim" şeklindeki kritik cümle, konuşmacının bir amaç değil, kendisinin takip etmeye çalıştığı bir araç olduğunu belirtir. Metin boyunca dile ve paradoksa yapılan çok çağrıştırmacı vurguyla bağlantılı olarak bu, kendi doğasını açıklamaya çalışan ikna ediciliğin dönüşlülüğünü akla getiriyor. Konuşmacı kendi rolüne bir dizi paradoksal ifadeyle değinmektedir: "fahişe", "karı", "bakire", "gelin", "anne", "kısır kadın" - konuşmacının arketipini zorunlu olarak ortaya koyan bireysel kadınların toplumsal rolleri. Bunu "içimde var olan kadın ruhuna" göndermesiyle doğruluyor. Aşağıdaki pasajlar cinsel çift anlamlılık kokuyor: Utandığım için beni utanmadan kendinize kabul edin; ve utanmazlıktan ve utanmadan, varlığımın parçalarını kendinizde suçlayın ve bana gelin, beni tanıyanlar ve varlığımın parçalarını bilenler ve küçük ilk yaratıklarla büyükleri tesis edenler (17.15-24) 60 Ben zayıf olanım ve şehvetli bir yerde bütünleşenim (15.27-29) 61 Ancak o, "kutsal fahişe" ile birlikte şunu da belirtir: ikilem, "Ben dış görünüşte şehvetim ve içimde perhiz var" (19.18-20) 62. Eser tüm ikilemleri aşmaya doğru ilerlerken, yukarıda verilen iki pasajda daha yüksek bir cinselliğin tasvir edildiğini görebiliriz. Serviam dışı kavramı konuşmacının doğasının bir parçası olarak sunulur, dolayısıyla onun "Ben günahsızım ve günahın kökü içimden gelir" (19.15-17) 63 şeklindeki ifadesi, yukarıdakilerle uyumlu olarak şu şekilde yeniden ifade edilebilir: "Ben 59Aynı yerde, 250, 252. 60Aynı yerde, 244. 61Ayg., 240. 62Aynı yerde, 240. 62Aynı yerde, 248. 63Ayg., 248.

--- SAYFA 243 ---

Bu, konuşmacının sözde "sefahat ve kınanmış tutkularından" geçenleri beklediği metnin anlatımında daha açık hale gelir (21.23-24) 64. "Çok sayıda günahta var olan hoş biçimler" (21.21-22) 65, tüm "günah" kavramını yapısöküme uğratır. Meta-retorik, konuşmacının paradoksal doğasını göstermek için kullanılan bir dizi oksimoronun "olumsuz" tarafında da açıkça görülmektedir; örneğin, "utanmazlık", "anarşi", "tanrısız", "yabancı", "kısıtlama", "günah" ve "şehvet" onun mizacının bir parçası olarak ilan edilmiştir. Burada cinselliğin etik bir alanının olduğu ama aynı zamanda daha yüksek ahlak dışı bir eşdeğerinin de olduğu söylenebilir. Bu çalışma onun paradoks ve dile olan ilgisini açıkça göstermektedir. Aynı zamanda eserin bilinçli olarak tüm ikilemleri aşmaya çalıştığı da açıktır ve bu, ikilemi dışsal bir gerçeklik olarak ele alarak değil, onu dilin ikiyüzlülükleri içinde ve dolayısıyla kendisini aslında Retoriğin vücut bulmuş hali olarak sunan konuşmacının kendisinde var olarak görerek gerçekleştirilir. Paradoksal ifadelerin aralıksız eklenmesi, açıkça okuyucuda "beklenmeyen" bir şeyin gerçekleşmesini sağlamak için tasarlanmıştır. 66 Bunun "birçok yönün sözü" olan konuşmacıyla esrarengiz bir özdeşleşmenin ortaya çıkması olduğu söylenebilir. Kendi ikna kabiliyetine dair ironik farkındalığın arkasında, retorik baştan çıkarmanın tatlı dillendirmelerinin ve paradoksal terimlerden oluşan kasıtlı kargaşanın arkasında, retorik bir kişiliğin muamması yatar 67 - bu tek başına Anlaşırlığı meta-retorik seviyeye yükseltir; bu sözlü duruşların antimonlarının altında yatan amaç, saf ikna arketipini başlı başına bir amaç ya da takıntı olarak değil, bir araç olarak kullanıyor - bu itiraftaki etik gerginlik onu böyle bir düşüştan kurtarıyor. Burke'ün anladığı anlamda çalışma, odak noktasında teolojik değil, logolojiktir: 64Aynı yerde, 252. 65Aynı yerde, 252.66Bir dizi oksimoronik nitelik çifti sıralanabilir. Metinde şu şekilde kullanılır: "Ben...": ilk/son fahişe/kutsal Gnosis/Cehalet suskunluk/gevezelik utanmaz/mütevazı güvence/korku savaş/barış yoksulluk/zenginlik merhametli/zalim aptal/akıllıca nefret edilen/sevilen Hayat/Ölüm Kanunu/Anarşi dağınık/toplanmış tanrısız/tanrı ("korkan") övülen/hor görülen yabancı/vatandaş madde/madde kısıtlaması/kısıtlamasız uyum/çözünme günah/günahsız şehvet/yoksunluk haykıran/dinleyen 67Patricia Cox Miller, "Saçmalığa Övgü", Classic Mediterranean Spirituality, ed., A.H. Armstrong (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1986), 482: "Plotinus gibi, Perfect Mind da gürleyen bilmecelerinin sözcüklerdeki gerçekliğinin yankıları olduğunu bilir ve gizemine insan bilincinde yerleşecek bir yer veren işte bu kelimelerdir... Kendisini yalnızca dilin paradoksal imgeleriyle değil, aynı zamanda dilin kendisiyle de özdeşleştirir. Belki de nihai açıklama, bu tanrıçanın kendisini karakterize etmek için kullandığı konuşma sürecinin ta kendisi olduğudur.

--- SAYFA 244 ---

Eğer “teoloji”yi “tanrı ile ilgili sözler” olarak tanımlarsak, o zaman “logoloji” derken “kelimelerle ilgili sözler”i kastetmemiz gerekir. 68 Burke dinsel retorik konusundaki çalışmasına bu gözlemle başlıyor ve bana öyle geliyor ki Thunder: Perfect Mind bu şekilde teolojiyi aşmaya çalışıyor. Gerçekliği yayan ve yaratan ilahi kelimeye yapılan vurgu, paradigmasını insanın bilinçli ifadesinde bulur; aslında eski Memphite görüşü, retorik merkezi ve kelimenin dindeki mantıksal rolü konusundaki ısrarında Burke tarafından en uygun şekilde ifade edilmiştir (biri farkında olmadan): “Tanrı”ya her şeyin özetlendiği başlıkların başlığı olarak bakmak yerine, tüm alt sınıflara maddi olarak “yayılan” veya “yayılan” olarak bakılabilir. bu “ruhsal kaynaktan”. Ve böylece, hukuk, siyaset, ahlak, şiir, sanat vb. gibi tüm uzmanlık alanlarıyla birlikte dinin merkezi bir konumda görülebilmesi gibi. Ondan “kopuş” ve yavaş yavaş “özerk” disiplinler haline gelme gibi, tüm uzmanlaşmanın Logolojik bir merkezden yayılıyor gibi ele alınabileceği teknik bir anlam da vardır. 69 Kenneth Burke’un düşüncesinden yararlanan “logolojik”, “meta-retorik” alanı bana öyle geliyor ki Helenistik Gnosis içinde dönüştürülmüş Mısır Memfit Teolojisinin son noktasını temsil ediyor. Bu anlamda, kutsal sözcük tapınak bölgesinin ötesine geçerek revizyonist büyücülere, Yunan filozoflarına ulaştı ve sonunda ironik kelime oyunları ve bilgi paradoksu ile kutsallıktan arındırıldı. 70 İnsanın zihinsel süreçlerini ilahi teogoniği yansıttığını gören orijinal içgörü, en sonunda akut ifadesini Gnostik bireyde buldu. Bu birey, Gök Gürültüsü Mükemmel Zihninin gösterdiği gibi, yukarıdaki ilahi alemin bütünlüğüne doğrudan bir bakış ve yol sunacağı beklentisiyle, içindeki ilahi “sözcükler” paradigmasını araştırdı. Bana göre bu süreç, geleneksel kayırmacı temelli dini politikaların gasp edilmesiyle, daha keskin bir şekilde metinle güçlendirilmiş bir dindarlığa doğru - yukarıdaki Söz’ün ürettiği teogoninin bir yansıması olarak - başladığını ileri sürüyorum. Bir zamanlar belki de yalnızca kralın ve üst düzey kraliyetin ayrıcalığı olan şey, artık kutsal metinlere sahip olan rahipliklere kadar uzanıyordu. Bunun nihai sonucu, rahip girişimcilerin palyatif ikna güçleri için hazır bir pazar buldukları Geç Dönem’de “sihirli” metinlerin kelimenin tam anlamıyla ortadan kaybolmasıydı. Arkaik Gnosis bu köklerden ortaya çıkacak ve kendi 68 Kenneth Burke, *The Retic of Religion* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1961), 1. 69 Aynı yerde, 26.70 Bu tezde *The Gospel of Thomas*’a (NHC II,2) atıfta bulunma fırsatım olmadı; risale hristiyan merkezli-gnostiktir, daha çok Mısır Gnosis’inin periferik bir alıcısıdır ve tefsir açısından o kadar kötü muamele görmüştür ki, onun marjinal bir faydası olduğunu buldum. Bununla birlikte, Gök Gürültüsü ile Tomas İncili arasındaki paradoksun örtüşmesine dikkat çekiyoruz, tıpkı İsa’nın pnömatik seçilmişlerine verdiği talimatlarda olduğu gibi: “İkiyi bir, içini dışarı, dışını iç ve yukarısını aşağıdaki gibi yaptığınızda ve erkeği ve dişiye tek bir yaptığınızda, böylece erkek erkek (ve) dişi dişi olmaz... cennete gideceksiniz.” (Logion 22). NHS’den Kıpti metni, cilt XX: Nag Hammadi Codex II, 2-7, ed. B. Layton (Leiden: E.J. Brill, 1989), 62.

--- SAYFA 245 ---

"Meta-retorik" in kutsal seslerin esrarengiz gücüne odaklanması bakımından gizemli bir versiyonu. Bu tartışmada "Retorik", Mısır düşüncesinde her zaman ölümden sonra bireysel ruhun ikna edilmesinin bir ihtiyaç olarak algılanması anlamında kullanılmaktadır. Nun'a yapılan "olumsuz itiraflar" ya da şifreler olsun, dilin kullanımı yoluyla düşman alemlerden geçişi etkilemek, Mısırlı ve Gnostiklerin ortak bir özelliği olmaya devam ediyor ve düşüncelerin yayılmacı altyapısı kadar her yerde mevcut. Metaretorik, bireyin ölümün ötesinde kurtuluşu ikna etme ihtiyacının son aşaması olarak duruyor. Takip edilen Arkaik Gnosis, ruhun güvenli geçişini garanti eden hiyerarşik dindarlığın kadim sosyal kalıplarından vazgeçememek ve vazgeçmek istememek şeklindeki bu dinamiğin geleneksel nüanslarını somutlaştırır. Bu bilgi, eski kutsal metni yenisiyle değiştirdi; büyülü papirüsler, tapınak yazıtları ve tapınak kütüphaneleri aracılığıyla geçmişle bir bağ kurdu. Arkaik Gnosis'in pratiği olarak Kelime, taraftarlarını siyasi yelpazenin sağ kanadına yerleştiriyordu; burada onların arzuları son derece dinci, mezhepçi ve milliyetçi olarak nitelendiriliyordu. Örneğin büyülü papirüsler zaman zaman Heliopolitan'ın meşruiyetine dair bir iddianın kanıtıdır; tabi ki bunların kelimenin tam anlamıyla anlaşılmasına gerek yok, ancak bu tür açıklamalar Heliopolis'in bu dini duyarlılık açısından devam eden önemini gösteriyor: Heliopolis'te tapınağın en içteki türbesinde bulunan, Mısır harfleriyle yazılmış ve Yunancaya çevrilmiş Hermes adlı kutsal kitaptan büyülerden bir alıntı. 71 Hermetica'nın kendisi Arkaik Gnosis'in bir örneğidir; Nag Hammadi'de bulunan Sekizinci ve Dokuzuncu Konuşma, Mısırlı muhafazakarların arkaik metinselliğe, kelimenin doğru kullanımına başvurduğunu sergiliyor. Metin, manevi öğretmenden rahip yardımcısına şu talimatla bitiyor: Ey oğlum, bu kitabı Diospolis tapınağında hiyeroglif karakterlerle yaz... Ey oğlum, bu kitabı turkuaz stellerin üzerine, hiyeroglif karakterlerle yazmak uygundur. İskenderiye gibi, sonunda Pleroma'ya yükselişi sağlayacak ilahi bilgi kıvılcımına yalnızca bireyin sahip olduğunu düşünmeye başladı. Bu irfan, geleneksel dinin tarihsel veya artzamanlı eğilimlerinin aksine eşzamanlıdır, çünkü ikna etme çabası yalnızca kendi içsel kaynaklarına, ışığa dönen ışığın kendi içsel arketipine dayanır. Bu Gnosis görüşünün "saf" formunun yazılı sözü tamamen terk edeceği düşünülebilir; eğer öyleyse, bu taraftarların bize herhangi bir yazılı kanıt bırakmaktan kaçınmaları gibi basit bir nedenden ötürü sentetik bir model olarak kalması gerekir. Bununla birlikte, Thunder Perfect Mind ve örneğin Basileides'in düşüncesi, bu Gnostiklerden en azından bazılarının, dilin artzamanlı sınırlamalarını aşma çabasıyla dile çok karmaşık, hatta "yapısökümcü" bir yaklaşım uygulamaya çalıştıklarını göstermektedir. Edward Said şunları kaydetti: "kusursuz bir 71PGM CXXII.1; Betz, The Greek Magical Papyri, 316. 72Coptic transkripsiyon, NHS, cilt.XI, 366 & 367

--- SAYFA 246 ---

Mısır'daki İskenderiye ve Memphis'te veya daha uzaklarda Antakya, Edessa ve Bergama'daki rakip kütüphane gibi benzer yolların kesiştiği şehirlerde önde gelen Gnostik grupların mevcut olması ölçüsünde, söylemlerinin Burke'ün "dramatistik bağlamı" içinde işlediğine ve bu tür karşılaştırmacı faaliyetlerin ardından pratik etkilerin siyasi/dinsel bir alanının harekete geçtiğine şüphe olamaz. Başlangıcında dilin ilahi kökenlerinin kesin bir reddi anlamına gelse de, bu edebiyat eleştirisinin ilk öncüsünü İskenderiye'deki Museon'un edebi faaliyetlerinde, kadim dinsel Gerçeklerin çok dilli bir şekilde derlenmesinde ve bu çoğulculuğu besleyen önceki Ptolema döneminin evrenselliğinde görebiliriz. Tarihsel sürecin "pisliği"dir ve bu nedenle dil kaynaklı, birbiriyle çatışan Hakikat iddiaları tarafından oluşturulmuştur, ancak sonuçta solcu ütöpik "doluluğa dönüş" özelemleri açısından aşkındır. Kutsallıktan arındırılmış sözcüğü alıp bu amaç için kullanmak hiç kuşkusuz bu ilk yapısökümcülerin karşılaştığı en büyük zorluktu. Görünüşte mezhepçiliğin siyasi olanaklarından vazgeçerek, kendilerine açık olan son seçeneği benimseyip edebi bir tür haline geldiklerini söyleyebiliriz. Benim görüşüme göre Mükemmel Gök Gürültüsü Zihni, çok yüksek düzeyde retorik incelik sergileyerek Basileides'in patristik açıklamalarının yanına yerleştirilebilecek, mevcut tek Gnostik çalışmadır. Bu birkaç pasajda kozmik-eleştirel bir algının siyasi arenaya taşındığını, bilinçli olarak söylemin kendisini yönlendirdiğini görüyoruz: Mısır'da imajı büyük olan ve barbarlar arasında imajı olmayan benim. Ben her yerde nefret edilen ve sevilenim. Senin Ölüm dediğin Hayat denen benim. Anarşi dediğin Kanun denen kişi benim. (16.7-15) 74 Ben barışım ve savaş benim yüzümden çıkıyor. Ve ben bir yabancıyım ve vatandaşım. (18.23-26) 75 Dinleyenler, beni dinleyin ve beni tanıyanlar sözlerimden öğrenin. Ben her şeye ulaşılabilen işitmeyim, kavranamayan kelâmım. Ben sesin adıyım ve ismin sesiyim. Ben mektubun işareti ve bölünmenin tezahürüyüm. (20.26-35) 76 73Said, *Orientalism*, 132 74NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XI, 240, 242. 75Aynı yerde, 246. 76Aynı yerde, 250, 252.

--- SAYFA 247 ---

On Beşinci Bölüm: Mısır Gnostik Öteki Yaşamında nhh-dünyevi zamandan dt-üstün zamana dönüş Bu noktada daha önce ortaya atılan bir soruyu yanıtlamaya çalışacağım, Mısır tanrı ve tanrıçalarının Helenistik hipostazlara evrenselleştirilmesiyle ilgili bir soru. Nun'u, Heh-tanrılarını, Hathor'u, Tefnut'u ve örneğin tanrısal bir Re olan, kurtarılmış ve inatçı bir Seth olan İsis'i Gnostik düşüncede görebilsek de, merkezi Mısır ilahi figürlerinin bu devamının onları geleneksel kimliklerinden arındırması anlamlıdır: neden? Buna cevap verirken, bu dini gelişmelere yol açan sosyo-tarihsel bağlama, özellikle de Yunan-Roma döneminde Mısır'da yaşanan dini kriz duygusuna bir kez daha bakmalıyız. Eğer "Ma'at daha yüksek bir tanrısal aleme kaçtıysa", eğer fiziksel dünya kutsallıktan arındırıldıysa, o zaman düşmüş dünya ile Yüksek manevi kaynak arasındaki bu ikilik, nihai yükselişin soteriolojisini gerektirecektir. Gnostik Çalışmalar alanında bu soruna bakan az sayıda bilim adamından biri olan Douglas Parrott bunu çok güzel ifade etmiştir: Bir diğer gelişme ise kökleri Mısır tarihi mitlerine dayanan bir teolojinin evrensel, aşkın gerçekliklerden birine dönüşmesidir. Onları Mısırlı olarak işaretleyen tanrıların isimleri kaldırıldı, yerini daha evrensel karakterdeki isimler aldı. Yılan Kematef ya da oğlundan söz edilmiyor. Thebes'ten, Nil yolculuğundan, yolda ziyaret edilen şehirlerden ya da Thebes'e dönüşten ve Medinet Habu'daki cenaze töreninden bahsedilmiyor. Sanki tarihin kendisi, yani belirli olayların, zamanların ve mekanların alanı ilgisini kaybetmiş ve dikkatler zamanın ötesindeki olaylara çevrilmiştir. 1 Bu bölümde, Mısır'daki Gnostiklerin tam anlamıyla "zamanın ötesindeki" olaylara yönelmediklerini, bunun yerine daha yüksek bir Zaman arketipine odaklandıklarını ve bu süreçte kendi tanrılarının geleneksel kimliklerini evrenselleştirdiklerini veya hipostazlaştırdıklarını göstermeyi umuyorum. Çünkü "zamanın ötesindeki olaylar" bir tezattır, çünkü zamanın ötesinde yalnızca tek bir olay olabilir: başlangıçsız, sonsuz bir durağanlık. Bu durumun, Mısırlı teologlar tarafından Nun'un ebedi, sınırsız ve hareketsiz nitelikleri olarak çok takdir edilen, farklılaşmaya yönelik kendi gizli dürtüsünü ürettiği görülüyordu. Teogonik genişleme ve nihayet tarihsel olay bu gizli ebedi durumdan ortaya çıktı. Mısır teolojik terimleriyle nhh'nin başarısızlığı, hatta şeytanlaştırılması, firavun aracılığıyla tarihsel yönetimde tezahür ettirilen Re'nin ilahi gücünün kelimenin tam anlamıyla alaşağı edilmesi, Gnosis'in Mısır'daki tüm yükselişinin temelini oluşturur. Nhh-zaman ve dt-zaman olarak bölünme, bunun sıklıkla amaçlandığından artık şüphe etmememizi sağlayacak kadar Mısırbilimci tarafından kabul edilmektedir. Zabkar'ın bu terimlerin sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığına dair görüşü iyi karşılanmıştır 2 - ne de olsa kelimeler birbirine yakın kullanılmıştı ve bu nedenle kaçınılmaz olarak onları eşanlamlı olarak kullanma eğilimi ortaya çıktı; ancak gerçek şu ki sonsuzluk için iki orijinal anlayış vardır ve bunlar 1Douglas M. Parrott, "Gnostisizm ve Mısır Din", NT 29 (1987): 89-90. 2Louis V. Zabkar, "T.G. Allen'in The Book of the Dead Baskısı Üzerine Bazı Gözlemler", JNES 24 (1965): 77.

--- SAYFA 248 ---

tutarlı ve genel bir ayırım olmasa da farklı şekillerde kullanılmaktadır. Bir şema, çeşitli Mısırbilimcilerin bu konudaki konumlarını gösterecektir: nhh dt J.P. Allen 3 ebedi yinleme ebedi aynılık L.V. Zabkar 4 tamamlanmış (olacak) bir şey elde edilmiş A. Bakir 5 dünya zamansal dünya sona ermeden sonsuzluk E. Drioton 6 dünya zamansal dünya sona ermeden önce sonsuzluk L. Kákosy 7 sonsuzluk ilerideki statik sonsuzluk geçmiş A. Gardiner 8 geçmişteki gelecek sonsuzluk E. Otto 9 yıllar içindeki gelecek gelecek sonsuzluk G. Thausing 10 sonsuzluk (yaşam-zamanı) sonsuzluk (ölüm-uzay) E. Hornung 11 sonsuzluk (Varlık) sonsuzluk (Yokluk) K. Sethe 12 ebediyen aranan (nhy) ebediyen elde edilen (?) J. Assmann 13 düzen/tekrarlama kaos/süre Genel fikir birliği, nhh olarak zamanın bu dünyanın döngüsel fenomenolojisine bağlı olduğundan bir sonu olduğu yönündedir; Öte yandan dt, dinamik nhh'nin arka planını oluşturan, "hamile" olmasına rağmen, Yokluğun durağanlığını, değişmez ve biçimsiz ilkel durumu belirtir. Öyle görünüyor ki, ennead'in yaklaşmakta olan teogonik gelişimini ima etmek için "hareketsiz" veya "gizli" gibi anlamlı niteleyiciler kullanılarak sonsuzluk, en arketipsel tezahüründe Nun olarak kabul ediliyordu. 3Allen, Genesis in Egypt, CT Spell 80, 21 için. 4 "T.G. Allen's Edition of The Book of the Dead" üzerine Bazı Gözlemler, 77-83. 5Abd-el-Mohsen Bakir, "Nhh and dt reconsidered," JEA 39 (1953): 110-11; ancak onun yeniden değerlendirmesi için bkz. "Terimlerin yeniden değerlendirilmesi: Nhh ve Dt," JEA 60 (1974): 252-54, burada nhh ve dt'yi 'günler' ve 'geceler'in sonsuz dönüşüyle bağlantılı dinamik bir yaşamın temsilcisi olarak açıklamaktadır: nhh belirleyici olarak güneş kursuyla gün ışığını ve dünyanın yaratılışını temsil ederken dt toprak belirleyicisiyle karanlıkla, ölümler diyarıyla ve fiziksel ve bedensel genişlikle ilişkilidir. 6Zabkar'dan, "T.G. Allen'in Ölüler Kitabı Baskısı Üzerine Bazı Gözlemler." 77.7L. Kákosy, "Zu einer Etymologie von Philä: die 'Insel der Zeit'", Acta Antiqua 16 (1968): 47. 8Alan H. Gardiner, "Hymns to Amon from a Leiden Papyrus", ZÄS 42 (1905): 12-42. 9 "Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeit begriffe", Die Welt als Geschichte 14 (1954): 135-48. 10Gertrude Thausing, "Die Ausdrücke für 'Ewig' im Ägyptischen," MIFAO 66 (1934): 38. 11Hornung, Conceptions of God, 171. 12Pyramiden-Texte, II, 241. 13Assman, Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten, 45.

--- SAYFA 249 ---

Yukarıdakilere ek olarak, W. Westendorf'un nhh ve dt'nin kategorize edici kavramlar olarak görülmesi gerektiğine dair teorisine sahibiz: 14 nhh dt eril dişil (baba/oğul/koca) (anne/kız/karı fallik rahim dinamik statik gün/güneş ışığı gece/karanlık düzen kaos bilinçli bilinçsiz Re/Horus/yaşayan kral Osiris/kralın mumyası ba-soul cesedi Jan Assmann'ın çalışması 15 Buradaki Mısır ayırımının özellikle etkili bir felsefi değerlendirmesini sunuyor. Mısır'da zaman kelimesi 'h'w, ölçüldüğü varoluşsal ölçüt olarak bir ömür fikriyle ilgilidir - doğum ile ölüm arasındaki zaman dilimi. 'h'w'nin zıttı, Assmann'ın işaret ettiği gibi, bu taraftaki ölümsüzlük fikridir (Diesseits), nhh ise krala, devlete, doğanın güçlerine, "süreksizliğin sürekliliğine, "Zamanın sayılabilir yönleri". Bu görüşe göre zaman ve yaşam bölünemez. Dt, diğer tarafta altta yatan veya kapsayıcı bir arketipi temsil eder (Jenseits), statik bir değişmezlik durumunda ebediyen varlığını sürdüren, tam ve değişmez, Assmann'ın "zamanın sürekli yönlerinin sınırsız doğası" olarak tanımladığı şeyi yaratan bir arketipi temsil eder. Modern edebiyat-eleştirel teorisini Paul de Man, sembol ile alegori arasındaki farkın esasen artzamanlılık ile artzamanlılık arasındaki fark olduğunu belirtmiştir. Alegori, hikayenin tarihsel olarak ortaya çıktığı "zamansal farkın boşluğuna" dayanır, sembol ise (her şeyi kendi içinde somutlaştırır) dolaysız sempatileri veya yakınlıkları uyandırmayı amaçlar.16 Sonsuz alegorik anlamlandırma oyununda iş başında olan nhh-ebedi'nin, hikayeyi insanın varoluşsal terimleriyle temsil etmeyi amaçladığı, oysa dt-ebedi'nin tam da arketipi olduğu söylenebilir. değişmez ve tarif edilemez, belki de temsilin sembolik düzeyinde kıvılcımlanan içgörü veya marifet yoluyla elde edilebilir. "İlkel zamanın, diyarda ikiliğin ortaya çıkmasından önceki zaman olarak tanımlanabileceği" gözlemlenmiştir.17 Adı tm kelimesinden gelen "her şey" ve "hiçbir şey" kavramıyla dolu olan Atum, Shu ve Tefnut'un yaratılışıyla farklılaşma sürecini başlatır. sonsuzluk dt ve nhh'ye bölünmüştür. G. Englund, Heliopolitan sisteminin esasen nhh olduğunu ve "her şeyden önce ve en önemlisi 14Wolfhart Westendorf, "Zweitheit, Dreiheit, und Einheit in der altägyptischen Theologie" ZÄS 100 (1974): 136-41. 15Assman, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten, 11-14. 16Paul de Man, "The Retic of Temporality", Critical Theory Before 1965, eds. Hazard Adams ve Leory Searle (Tallahassee, FL: Florida State University Press, 1986), 209-10. 17te Velde, Seth, God of Confusion, 27.

--- SAYFA 250 ---

dönüşüm süreci ve sürecin dinamik bir enerji durumuna nasıl yol açtığı, Re".18 Ancak tüm aşamalarda dinamik nhh ve pasif dt'nin mevcut olması gerekir. Özellikle Englund, Ennead'ın bir bütün olarak nihai sonuç olan nhh'nin temsilcisi Re için bir dt-elementi olarak işlev gördüğünü belirtir. Tüm bunlarda nhh tarafı cinsel/fallik yaratılış miti yoluyla vurgulanır. Memphite sisteminde vurgu dt üzerindedir. yönü: "Bandajlı ve uzuvları bağlı Ptah, pasif ve sabit dt tarafının tipik bir temsilcisidir" 19 ve yaratılışa gebe olarak tasvir edilir. Bu daha geniş anlamda iki teoloji birbirini tamamlayıcıdır, belki de Memphite-Shabbaka metninin neden Heliopolitan sistemini reddetmediğini, ancak ayrımın devam ettiği Geç Dönem metinlerinde dengeli bir şekilde sunduğunu açıklayabilir. Bazı örnekler: 1) Leyden Büyüsü. Papirüs (Demotik, yaklaşık MS 225 tarihli) Ho! Konuş benimle Thes, Tenor, sonsuzluğun babası (nhh) 20 Selam olsun ona, Yeraltı Dünyasının Kralı Osiris... Meror'da çekirdek ağacının altında olan, Poranos Dağı'nda olan, sonsuza dek evimde olan (nhh) 21 Yüce boğa denilen, yüce tanrı olan Pomo. Uzat, sonsuzluğun dört [sınırından?] ortaya çıkan (dt) 22 Senin (yılanın bir yılan mı?) sonsuzluğun (dt) 23 2) Philae'deki Tapınağındaki İsis'e İlahiler Sen (İsis), Nome'un Efendisi Mısır'ı sonsuza dek koruyan Kudretli Boğa Horus'un ilahi annesinin (dt) 24 Sonsuzluğun Rabbi ve hükümdarı (dt) 25 (Ptolemaios) Horus'un tahtında KULE olarak sonsuza kadar (dt) Re 26 18Englund, "Gods as a Frame of Reference" 15. 19Aynı yerde, 15. 20F Griffith ve Herbert Thompson eds., The Leyden Papyrus, (1904; New York: Dover Publications, 1974), 61 gibi görkemli bir şekilde görünür. 21Ayg., 135. 22Aynı yerde, 67. 23Ayg., 69. Bana öyle geliyor ki, ilk iki alıntı demiurjik figürlerle, dolayısıyla onların nhh ilişkisiyle ilgilidir, oysa son iki örnek açıkça NUN ile özdeşleştirilmiştir ve dolayısıyla dt kaotik/arketip niteleyicisi belki de seçilmiştir 24Zabkar, Philae'deki Tapınağındaki İsis'e İlahiler, 21-22.25Aynı yerde, 30. 26Aynı yerde, 58-59.

--- SAYFA 251 ---

Sonsuza kadar Ka'nız için, sonsuza kadar (dt) 27 Majesteleri, Çocuk'un tahtındaki Horus'tur, sonsuza kadar (nhh) ve sonsuza kadar (dt). Re'nin oğlunu, Ptolemaios'u sonsuza kadar koruyun (dt) 28 Gnostik Metinler ve Kıpti metinleri genel olarak her zaman sha enech'i veya dt ortadan kaybolmuş gibi görünen bazı Yunanca alıntı kelimeleri kullanır. 29 Ancak ayrım devam etti ve Gnostikler nhh-zamanına karşıydılar çünkü bu, dışı aeon Sophia'ya karşıt olarak sahte bir demiurjik "sonsuzluk" olarak görülüyordu. Irenaeus'un Valentinianus'un tanrısal zaman görüşüne ilişkin şu açıklamasını düşünün: Demiurgos ayrıca yukarı Ogdoad'ın (Pleroma'daki orijinal sekiz Aeon) sınırsız, ebedi, sonsuz ve zamansız doğasını taklit etmek istediğinde, ancak kendisi bir kusurun meyvesi olduğu için onların değişmez sonsuzluklarını ifade edemediğinde, onların sonsuzluklarını zaman, çağlar ve çok sayıda yıl içinde, yanılısama altında somutlaştırdı. onların sonsuzluğunu kaç kez temsil edebileceğini. Böylece gerçek ondan kaçtı ve yalanın peşinden gitti. Dolayısıyla onun dünyası, süreleri dolduğunda sona erecektir. (Adv. Haer. I.17.2) 30 Burada, sahte bir sonsuzluk - genellikle sonsuzluğun daha yüksek güçlerini kabul etmeme konusundaki demiurjik kibirle bağlantılı olan ve Helenistik zamanlarda Kaderin değişimleriyle ilişkilendirilen - ile Gnostik düşüncedeki kadın Bilgelik figürleriyle yaygın olarak ilişkilendirilen damıtılmış bir sonsuzluk arasında net bir ayrım yapıyoruz. Bunlar çeşitli İsis, Tefnut, Hathor ve Maat dini beğenilerinden, bu durumda daha spesifik olarak Heh-tanrılarının türetilmiştir. İnsan ilk başta buna şaşırıyor, çünkü Heh-tanrıları, Heh ve nhh arasındaki karşılaştırmayı örnek olarak, isimlerinde kelimenin tam anlamıyla nhh-sonsuzluğu içeriyor; ancak Heh-tanrıların hem dt hem de nhh'nin sonsuzluklarını birleştirdikleri, cennet ile yeryüzünün ortasında bir alanı işgal ettikleri görülüyor. 31 Irenaeus'un yukarıdaki pasajı, Platon'un Timaeus'ta öne sürdüğü bir zaman görüşünü akla getiriyor; ancak nhh/dt iki kutuplu zaman görüşü Platon'dan binlerce yıl öncesine dayanıyor ve Platon'un Mısır'a ilk ziyaretlerinde Mısırlı rahip çevreleri arasında çok yaygın olan bir kavramı benimsediği görülebilir. 32 27Ayg., 80. 28Ayg., 80-81. 29 Wörterbuch'ta, Cerný, Kıpti Etimolojik Sözlüğü'nde veya Crum, Kıpti Sözlüğü'nde gelişiminin izini süremedim. 30Anti-Nicene Fathers, cilt 1, 342-43. 31Barta, "Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterscheid zu den Personifikation Hah und Nun" 7. 32Jan Assmann, Stein und Zeit: Mensch und Gesell Shaft im alten Ägypten (Münih: Wilhelm Fink Verlag, 1991) kitabında bu zaman teolojisini şöyle anlatır: Geleneğin Platon'dan sonra geldiği aynı tapınak olan Heliopolis, Mısır bilgeliğine bizzat inisiye olmuştur. Başka hiçbir eski Mısır teolojisiyle, başta ilahiler olmak üzere binlerce kalıntıda bulunan ve aynı zamanda güneşin kozmografik yazıları olan risaleler kadar bilgili değiliz.

--- SAYFA 252 ---

Nhh/dt ayrımı Hermetik metinlerde görülür, tıpkı Poimandres'te olduğu gibi, en Gnostik olanıdır; burada öğretmen nhh ve dt'ye, ölümlü zamana ve ölümsüz zamana ilişkin geleneksel görüşü aktarır: Bu nedenle insan, dünyadaki tüm canlılardan farklı olarak iki yönlüdür: beden nedeniyle ölümlü, temel İnsan nedeniyle ölümsüz. Çünkü ölümsüz olan ve her şey üzerinde yetkiye sahip olan kişi, kadere tabi olarak ölümlülüğü deneyimler. Armoninin üstünde olan (kürelerin) Armoninin içinde köle olmuştur. 33 Bir versiyonu Nag Hammadi külliyatında ortaya çıkan Hermetik Asklepios da bu ayrımı göstermektedir ve burada bu konuya değinilmesine gerek yoktur. 34 Horus'un Mısır mitindeki rolünü ve Pleroma ile alt dünya arasındaki sınır veya sınır olarak Gnostik sistemler içindeki buluşsal tahsisini inceledik. Dendara'daki bir yazıt, onun konumunu, "nhh-sonsuzluğu ve dt-sonsuzluğu birleştiren kişi" sıfatıyla, yüksek dt alemi ile alt nhh'yi birleştirme açısından tanımlamaktadır. 35 Aynı şekilde Edfu'daki bir yazıtta da aynı kaynaşma anlatılmaktadır: "nhh-sonsuzluk sağ gözündedir, dt-sonsuzluk sol gözündedir". 36 Nhh'nin Gnostik düzenlemesi, Pleromik veya teogonik dönemlerin farklı dönemlerini gösteren aeons (Yunanca aion'un modern Latince yazılışı) anlayışlarında bulunabilir. Pleroma'nın kendisi dt-ebedidir ve bu nedenle "her şey aynı andadır" ve çeşitli risalelerde sıklıkla "sonsuzlukların sonsuzluğu" olarak anılır, örneğin Trimorphic Protennoia'da olduğu gibi: "ve Sonsuzlukların Sonsuzluğu, doğurduğu Sonsuzluklara baktı" (38.26-27). 37 Mısır İncili, tanrıların başında, kendisinden bir üçlü oluşturan tipik bir Atum figürünü tasvir eder. Benim çevirim, Kıpti metnin alındığı Leiden, Brill baskısından önemli ölçüde farklı olduğundan Kıpti buraya dahil edilmiştir: 38 pasaj, cennet ve yeraltı dünyası kitapları, ölü ve büyülü metinler. Araştırmamızı bu zengin malzemelere dayandırdığımızda bize her durumda akla yatkın ve sağlam bir temel sağlıyorlar; aynı zamanda, bu metinlerle yüzleşirken bunların Mısırlı "sokaktaki adam"ın bilgisinden değil, "Weltbild-Spezialisten" yani rahiplerin bilgisinden kaynaklandığını aklımızda tutmalıyız.(47). 33Corp. Herm. I.15, çev. Foerster, Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, cilt 1, 331. Hermetic Doctrine, 34, Asklepios'un nhh-dt bölümü açısından tartışıldığı 35Otto, Gott und Mensch, 92 (LD Text II 211). 36Ibid., 93 (V48). 37NHS'den Kıpti transkripsiyon, cilt. XXVIII, 408. 38Nag Hammadi Codices III, 2 ve IV, 2: Mısırlıların İncili, çev. Böhlig ve Wisse, 53, 55. Çevirileri: "...sonsuzlukların ortaya çıkan ebedi ışığı, tarif edilemez, işaretsiz ve ilan edilemez Baba'nın, sonsuzlukların sonsuzluğu, kendi kendini doğuran ve kendisinden ortaya çıkan ve yabancı olan, anlatılamaz Baba'nın yorumlanamaz gücü. Ondan üç güç çıkıyor..." göreceli mevcut durumun farkında görünmüyor.

--- SAYFA 253 ---

İlk yarattığı, tarif edilemez, sınırsız, ilan edilemez Ebeveynin Sonsuzluklarının Sonsuzluğu olarak ortaya çıkan Işık, kendini doğuran, yalnızca kendinden parlayan Aeon'ların Aeon'u: Yabancı, tarif edilemez Ebeveynin yorumlanamaz gücü. Ondan üç güç çıkar.... (NHC IV,2 50.11-24) 39 Bu önemli pasajda, Sonsuzlukların Sonsuzluğu ile Sonsuzlukların Sonsuzluğu arasında dt ve nhh ayrımı açısından görülmesi gereken bir paralellik vardır. Dt alanı geneldir, sözdizimsel ve eş zamanlı, değişmez ve anlatılamaz; hatta yukarıdaki niteliklerin iletilmesi için apofatik retoriğine dayanır. Başka bir yerde belirttiğimiz gibi, yukarıda tasvir edilen kendi kendini üreten Atum figürü, tüm bu apofatik nitelikleri sergilemede Nun'daki dt'ye yaklaşmaktadır ve onun adı "doluluk" anlamına gelmektedir, pleroma Gnostik düşüncede gnosis'ten sonra belki de en yaygın kavramdır. Atum aynı zamanda ortaya çıkan ilahi aile ağacıyla yakından ilişkilidir ve Nun'un yaratıcı gücü olarak görülebilir ve bu nedenle nhh-demiurjiktir. Kıpti fiili ΠΕΙΡΕ, "parlıyor", Re'nin sulu uçurumdan ortaya çıktığını oldukça akla getiriyor ve çoğul olan "sonsuzluklar", Gnostik çağların kalıcı doğasını tasvir ediyor. Gnostik düşüncede bulunan uroboros sembolü en azından Tabut Metinlerine, özellikle de Merenptah'a kadar uzanır. 40 Bu amblem somut döngüsel süreçlerle bağlantılıdır: gece ve gündüz, geliş ve gidiş, doğu ve batı, dün ve yarın, hepsi yaşam deneyiminde sürekli döngü halindedir. Bu anlamda zaman ve yaşam birbirinden ayıramaz. 41 Mısır'ın nhh-zamanının hipostatik temsilleri gün cinsinden Güneş kültlerinin bir - iki - ve on iki formülasyonu olarak görülecektir; ay kültlerinde ay olarak; ve yıl boyunca tanrıça Sothis. Bunun ötesinde 25 yıllık Apis dönemi, 30 yıllık Sedfest dönemi ve 1460 yıllık Sothis dönemi vardır. Bunların hepsi aslında düzen ve tekerrürün nhh döngüleridir ve Mısır düşüncesinin daha sonraki dönemlerinde eskatolojiye yönelik örtülü eğilimlerini ortaya koyarlar. 9. Bölüm'de gördüğümüz gibi, 1460 yıllık Sothis dönemi, Maniheist düşüncenin merkezi bir özelliğidir. Belki de bu özelliği birleştiren en canlı Gnostik eskatoloji, Büyük Gücümüzün Kavramı'nda bulunabilir: O halde, güce sahip olmaları için onlara verilen, onlar için hesaplanan süre, bin dört yüz altmış sekiz yıldır. Eğer yangın (o zaman) hepsini tüketmişse ve yakacak başka bir şey bulamadıysa, o zaman yangın söndürülecektir. IV, 53, 55. 40Jan Assmann, MDÄIK. 28.1 (1972), 47-73. 41Assman, Zeit und Ewigket im alten Mısır, 34.

--- SAYFA 254 ---

kendini yok edecek [.....] Sonra gökler Derinliğe (NOYN) doğru [kayacak]. (NHC VI, 4 46.25-47.6) 42 Yukarıdaki “zaman” kelimesi Yunanca χρόνος kelimesinden gelmektedir ve Chronos'un İskenderiye'de Aion ile birlikte tapınılan bir yeraltı tanrısı olduğu belirtilmelidir. Güçlerinin numaralandırılmış olduğu aeon kavramı bu bağlantıyı akla getiriyor. Trimorphic Protennoia, kadın konuşmacının, insanoğlunun içinde bulunduğu alt aeon'un zamansal doğasını tanımladığı ilginç bir pasaj içerir: Ve onlara Aeon'un yaklaşmakta olan sonunu anlatacağım ve onları, değişime sahip olmayan (ancak) kendi kendine yüzümüzü değiştirecek, saf olmamızı sağlayacak olan gelecek Aeon'un başlangıcına (ilişkin olarak) eğiteceğim. Erkekliğimin benzerliği Düşüncesinde kendimi açığa çıkardığım bu Aeon'lar içinde, değişmeyen Aeon'umun Düşüncesi içinde değerli olanları koruyorum. Çünkü size özellikle bu Aeon'un bir Gizemini anlatacağım ve sizi onun içindeki Enerjiler hakkında bilgilendireceğim. Doğum, [Doğuma:] saat saati doğurur, [gün yaratır] günü, ay ayı yaratır, Zaman, Zaman'ı takip ederek döner. Bu özel Aeon bu şekilde gerçekleştirildi ve küçük olarak numaralandırıldı (bulundu), çünkü bu, bir parmağı çıkartan bir parmaktı ve bir halka aracılığıyla eklenen bir (zincir) halkaydı. Büyük Güçler, kapının girişine getiren hamile kadının doğum sancıları gibi, ifa zamanının tecelli ettiğini anlayınca, yıkım böyle yaklaştı. Elementler hep birlikte titredi ve Yeraltı Dünyası'nın temelleri ile Kaos'un tavanları sarsıldı ve ortalarında büyük bir ateş parladı ve kayalar ve toprak rüzgarda savrulan sazlar gibi sallandı. (42.18-43.12) 43 Görünüşte "Bakire" Kore'den doğan İskenderiye tanrısı Aion, Horus/Harpokrates'in İsis'ten veya Re'nin Neith'ten doğuşunu gösterdi. İsis'in merkezi figürü burada (Plutarkhos ve Apuleius sayesinde) "çağların ilk çocuğu" ve "zamanın kraliçesi" olarak daha net görülüyor. 44 Kronos ve Aion'a İskenderiye'de ve başka yerlerde ayrı ayrı tapınıldığı anlaşıyor ve Kronos'un tanrısallık nitelikleri onun yeraltı dünyasıyla senkretik ilişkisinde açıkça görülüyor. 45 Öte yandan Aion, Heh-tanrılarıyla bağlantılıdır 46 ve Eleusis'teki bir kaidede bulunan aşağıdaki yazıt kesinlikle güçlü bir dt-sonsuzluk duygusunu tasvir etmektedir: 42 NHS'den Koptik transkripsiyon, cilt. XI, 318, 320. 43NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 416, 418. 44Raffaele Pettazzoni, “Mısır'da Aion – (Kronos) Chronos”, Essays on the History of Religion, ed. H.J. Rose (Leiden: E.J. Brill, 1967), 174. 45Pettazzoni, “Aion – (Kronos) Chronos in Egypt,”179. Bu ilişki, Anubis'in Cerberus ve Chronos'la (Sarapis'in trisepleri aracılığıyla) özdeşleştirilmesiyle oluşmuştur. 46Henri Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter (1891; yeniden basım, Leipzig: Leipzig Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1969), 132-40; ayrıca Gött'te Richard Reitzenstein. Nachr. 1904, 317.

--- SAYFA 255 ---

İlahi doğası gereği aynı şeylerde hep aynı kalan kişi... başı, ortası ve sonu olmaksızın, değişimden bağımsız, ebedi ilahi doğanın evrensel ustası olan ve olmuş olan ve olacak olan kişi. Chronos ve Aion sırasıyla 25 Aralık ve 6 Ocak'ta doğdu. Bu tarihlerin kış gündönümünün iki orijinal Mısır festivalini temsil ettiği öne sürüldü. 49 Bu bağlamda, İsis'in Philae'deki tapınağındaki tamamen tutarlı tanımına bir kez daha değineceğiz. Nhh, Mısır düşüncesinde esas olarak erkek olarak, genellikle güneş tanrısının takma adı olarak ve döngüsel zamanı tezahür ettirerek tasvir edilir. Eski Mısır ve Gnostik düşünceyi birleştiren kritik özellik, nhh-zamanının daha yüksek dt-alemini yansıttığı şeklinde tasvir edilmesidir: iki alan birbirine nüfuz ederken, bu zamansal iki kutupluluk bu şekilde hiyerarşik hale getirilir. İlahi yaşam ile ölümlü yaşam arasında bir karşılıklılık olduğu için, teogoni herhangi bir gizemli amaç doğrultusunda harekete geçirildiğinde, "Sonsuzluk zaman için geçerlidir... tanrıların yaşamları ölümlülerin yaşamları için neyse"50 denilebilir. Kendi alt sonsuzluğumuzun döngüsel doğası, Mısır nhh, yukarıdaki daha büyük ilahi sonsuzluğu yerine getirir. Ptolemy III (Euergetes I: MÖ 246-222), şimdi Bab el-Amara olarak bilinen Karnak tapınak kompleksine güney bir kapı inşa etti. Kapı son derece iyi korunmuştur ve hem yazıtların kalitesi hem de ikonografi, genel mimari ve yazıtların içerdiği teolojik içerik miktarı açısından son derece etkileyici bir başarıdır. Kompleksin yaklaşık 200 metre ilerisindeki Opet tapınağında olduğu gibi, Heh tanrıları ve Nun'un teogonik kolaylaştırıcı rolü öne çıkıyor. "Hareketsiz olanlar" (Amun, Amaunet, Nun, Naunet, Heh, Hehet, Kek ve Keket) Nun tarafından şekillendirilmiştir; onlar da "Medinet Habu'daki İki Ülkede barışı sağlayan, sonsuza kadar yaşam, sonsuzluğa giden" Shu'yu şekillendirirler. İtalik kısım nhh ve dt arasındaki ilişkiye dair bir fikir veriyor gibi görünüyor: 'nh r nhh hp r dt 51 İlgili çekici olan hp fiilinin kullanımıdır. Örnek 52'de Philae'de bulunan "sonsuzluğa kadar" nhh hn' dt formülünün r "to" veya "kadar" edatıyla tamamlanan bir hareket fiilinin gerekli olmadığı beklenebilir. Buradaki anlam, nhh'nin dt'de tamamlanan döngüsel akışıdır. Benim görüşüme göre, iç içe geçmiş olarak görülen bu bölünmüş sonsuzluklar, 47Pettazzoni, "Mısır'da Aion – (Kronos)Chronos"175'un tam özünü oluşturur. 48NHS'den koptik transkripsiyon, cilt. XXVIII, 416. 49Pettazzoni, "Mısır'da Aion – (Kronos) Chronos," 172-3. 50Peter Manchester, "The Religious Experience of Time and Eternity", Classic Mediterranean Spirituality, ed., A.H. Armstrong (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1986), 393. 51Kurt Sethe'den hiyeroglif transkripsiyon, Thebanische Tempelinschriften aus Griechisch-Römischer Zeit (Berlin: Akademie Verlag, 1957), 80, bölüm 95c. 52Zabkar, Philae'deki Tapınağında İsis'e İlahiler, 80.

--- SAYFA 256 ---

Plotinus'un zaman ve sonsuzlukla ilgili felsefi keşifleri. Ennead'lerden alınan aşağıdaki pasaj, eski Mısır'ın nhh ve dt görüşüyle doludur: Kendimizi sonsuzlukta var olduğunu söylediğimiz mizaca, o sessiz hayata, tek bir bütüne, hala sınırsız, tamamen sapmasız, sonsuzluğa dayanan ve sonsuzluğa yönelmiş olana geri götürmeliyiz. Zaman henüz var olmamıştı, en azından o dünyanın varlıkları için; zamanı, kendisinden sonra gelenin biçimi ve doğası gereği üreteceğiz (Ennead III.11, 1-7). 53 Ancak kendini kontrol etmek ve kendi başına olmak isteyen, mevcut durumundan daha fazlasını aramayı seçen, huzursuzca aktif bir doğa olduğundan, bu hareket etti ve zaman da onunla birlikte hareket etti; böylece hep "sonraki"ne ve "sonraki"ne, aynı olmayana, birbiri ardına geçerek yolculuğumuzu uzunca kat ettik ve zamanı sonsuzluğun bir imgesi olarak inşa ettik (Ennead III.11, 14-19). 54 Plotinus'un "sınırsız" doğasıyla, "sapma olmaksızın" daha yüksek sonsuzluk tanımı, Pleroma'nın Gnostik görüşüne çok iyi uyuyor; aynı şekilde, alt nhh alemi özünde tanrısaldır, "huzursuz" bir iradeye sahiptir, "kendini kontrol etmeyi ve kendi başına olmayı" arzular. Plotinus ve Mısırlı Gnostiklerin benimsediği bu çok özel zaman ve sonsuzluk görüşünün kökeni Platon'a kadar götürülemez. Platon yalnızca daha önceki Yunan filozoflarından, örneğin Anaksimandros'tan da yararlanmıyor 55; daha ziyade kaynak, eski Mısır'ın nhh ve dt görüşüdür. Geç Dönem'e gelindiğinde, düalist ve kıyamet yanlısı alt akımların etkisi altında, Mısır düşüncesinin geleneksel, döngüsel, "sonsuzluğa doğru gitmesi", Gnostik düşünce içinde yalnızca irfan yoluyla mümkün olan soteriyolojik bir zorunluluğa dönüştürülmüştü. 53Plotinus III: Enneads III. 1-9, çev. A.H. Armstrong (1967; yeniden basım, Loeb Classical Library, 1980), 337. 54Plotinus III, 339. 55Peter Manchester, "The Religious Experience of Time and Eternity," 401.

--- SAYFA 257 ---

Sonuç Bu çalışmada geliştirilen sosyo-tarihsel model, metinsel yoruma yardımcı olmanın ötesinde bir şeydir; Gnostik düşüncedeki köklü Mısır varlığını açıklamaya yönelik herhangi bir girişimin gerekli bir bileşenidir. Çünkü çok yıllık meyveyi veren kadim sudur ağacıdır ve Eski Krallık'tan Roma zamanlarına kadar kesintisiz olan İsis ve Osiris hikayesinin yaygın popüler çekiciliği, Helenistik dini düşüncenin yararlanacağı aynı mitolojik kaynağın aynısını ortaya koymaktadır. Apofatik kaynağa vurgu yapması, erkek ve dişi kutupluluklarını kendi kendine üretmesi, ilk üçlüsü ve ogdoad'ları, ennead'leri ve benzerlerini oluşturan sonraki hipostazları ile Mısır teogonik ailesi, Yunan düşüncesinden binlerce yıl öncesine dayanır ve kendi içinde Fars, Yahudi veya uzaktan Hristiyan değildir. Bu temelden, Gnostik düşünceye taşınan belirli Mısır mitolojik özellikleri için çok çeşitli ikna edici kanıtlar ortaya çıkar: En genç ve en bilge tanrıçanın Ebeveyni "tanımak" istemesi, tanrıçanın ıssız bir diyara kaışı, Heliopolitan ogdoad'ın neredeyse kelimesi kelimesine ortaya çıkması, Memphite kelimesinin ortaya çıkan keşifleri veya Nun'un teogonik düzenin sınırında olması gereken yerde ortaya çıkması. Ancak bu spesifik desteklerden yoksun olsak bile, zihniyet veya tutum, Mısır'da yaygın olan başlığın sınırlarını çizecektir. Bu nedenle şu soruyu yanıtlamaya çalıştım: Bu temalar ne tür bir kişi tarafından ve hangi araçlarla Gnostik düşünceye aktarıldı? Mısır'daki Gnostik metinsellik, Mısır dini düşüncesinin temellerine dayanmaktadır. Kıpti dilinin kendi anlayışı açısından Hristiyan bir fenomen olarak kabul edilemeyeceğini ve İskenderiye'de Yunancadan alınan kelimelerin liberal kullanımıyla konuşulan Mısır dili gerçekliğinin, iki dilli Yunan-Mısırlılar ve Mısır-Yunanlıların (M.Ö. 100 - MS 300) karmaşık toplumsal gerçekliğinden ortaya çıktığını gösterdim. "İki dilli" sadece, ayrımların her iki tarafında bulunan ve sonunda öğrenen seçkin bir edebiyatçı grubunun bulunduğu iki ırk modelini önermez. diğerinin dili; daha ziyade, Ptolemaik ve Roma dönemi İskenderiye ve özellikle Memphis'te, iki kültürün mitolojik gölgesinde doğup büyüyen bir dizi sosyal sınıfla ilgilidir. Yunan babası ve Mısırlı annesi olan bir çocuğun, ilk kültürel başarılarından biri olarak başarması gereken sentezi anlatıyor. Bu sonuç MÖ birinci yüzyılda açıkça görülüyor. okuryazar olmasına rağmen okuryazar sayılması pek mümkün olmayan sınıflar arasında; Bu çalkantılı çağda filozof ve rahip haline gelenlerin etkisi ne kadar daha fazla olmalı? Onların görevi, dramatik bir değişim halindeki bir dünyada Yunan ve Mısır düşüncesini, Yahudi, Pers ve Hristiyan düşüncesini asimile etmek gibi göz korkutucu bir görevdi. İskenderiye ve Memphis'teki Mısırlı-Yunanlılar kendilerini kesinlikle Mısırlı olarak görüyorlardı ve yine elimizdeki Hristiyanlık öncesi Kıpti dilindeki ilk metinsel örnekler olmadan bile, mevcut Mısır yerel dilinin Yunan alfabesini kullanan yazılı bir biçiminin formülasyonunu öne sürmek için büyük bir hayal gücü sıçraması gerekmiyor. Kesin olarak bu erken döneme tarihlenebilecek bir Kıpti belgeleri ön belleğine sahip olmadığımız için bunun böyle olduğunu kesin olarak kanıtlayamadım. Bu dönemde, büyük miktarda belge kaybı nedeniyle belirli bir temayı takip etmek son derece zordur. Ancak iki dillilik konusunda daha önemli olan nokta şu:

merkezi ve köklü. Buradaki güçlü etki, Mısır'daki filozof-rahibi her fırsatta çevreleyen Mısır dini düşüncesinin derin kaynaklarına Gnostik teolojikleştirme sürecini açmasıdır; tersine, şu anda Yunanca olarak mevcut olan çeşitli ve geniş bir dizi kutsal metinle ilgili olarak Mısırlıların Yunan akıl yürütmesine ve heterodoksluğuna duyarlılığını açtı. Ancak bu, Mısır-

--- SAYFA 258 ---

Yunanların Mısır'daki senkretik çabaları büyük ölçüde eski Mısır teolojik ilkelerine dayanıyordu ve bu, Ptolemaios tapınaklarındaki rahiplerin geniş ölçekli editoryal çabalarının dolaylı bir sonucudur. Ptolemaiosların inşa projelerinin mümkün kıldığı Ptolemaios'un kutsal yazıtsal rönesansı olmasaydı, Mısırbilim, Mısır düşüncesine dair anlayışında büyük ölçüde yoksullaşır; aynı şekilde, hala canlı olan Mısır teolojisinin yeni düalist inançlar üzerindeki etkisi, bu rahipliklerin devam eden faaliyetleri olmasaydı, çok daha az belirgin olurdu. Belirli ve revizyonist bir Ptolemaik dini görüşü ortaya koymak yoluyla Ptolemaik yazıt kanıtlarındaki redaksiyon kalıplarını sınırlamaya çalışmak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. 1 Bununla birlikte, Ptolemaios'un üstünkörü bir incelemesi bile onun biçim ve içerik bakımından devrim niteliğindeki yönlerini gösterir. 2 Tapınaklarda kutsal metinlerin fırçalanmış Orta Mısır dilinde basit bir şekilde yeniden yazılması resminin bundan çok daha karmaşık olduğu görülmelidir; Ptolemaiosların bununla basitçe "Mısırlıları" yatıştırmaya niyetli olmadıklarını da vurgulamamız gerekir; onlar, İskenderiye ve Memfis'teki Mısır-Yunan/Yunan-Mısır edebiyatçılarının ve politikacılarının ufuk açıcı etkisine yanıt veriyorlardı. Gnosis Mısır'da doğrudan ve dolaylı olarak bu dini temellerden ortaya çıktı. Mısır'daki Gnostik düşüncenin bir başka temeli de, kadim Yakın Doğu'daki düalist düşüncenin yaygın yükselişiyle ilgilidir ve burada, yukarıda Gnostik metinselliğe ilişkin kaygılarda olduğu gibi, büyümlü papirüsler kritik öneme sahiptir. Bu metinler, Mısırlıların Ma'at hakkındaki köklü anlayışının yeniden bağlamaştırılması anlamına gelen, ruh halinde radikal bir dönüşüm geçiren Mısırlı hassasiyetlerine tanıklık ediyor. Kral, Mısır tarihinde her zaman Ma'at'ın sembolik ve gerçek uygulayıcısı, daha geniş kozmogonik ortamda Mısır'ın ilahi rolünün iyi huylu bir demiurjik destekleyicisi olarak görülmüyordu. Yabancıların boyun eğdirmesi yoluyla bu kuralın ortadan kaldırılmasıyla bazı Mısırlı teologlar, Mısır Gnostik motivasyonunun kaynağı olan teodiseleri geliştirmeye zorlandılar. Bunda, kendi topraklarını ve ruhun ahiretini sonsuza kadar tehdit eden "düşman tanrılar" şeklindeki kadim düzensizlik anlayışına yöneldiler. Bu dönemde Mısır dini metinlerinden oluşan geniş kütüphanelerin incelenmek üzere mevcut olduğu, bazılarının büyük olasılıkla tercüme edilip İskenderiye'deki Ptolema kütüphanelerinde saklandığı, çoğunluğunun hiyerogliflere devam eden transkripsiyon için hiyeratik yazı tipi ve uygun tapınak törenleri için bir referans olarak hizmet ettikleri ayrı tapınak komplekslerinde dikkatle korunduğu iyi bilinmektedir. 3 1Heike Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung in den Ägyptischen Tempeln und Papyri der Griechisch-Römischen Zeit*, Göttinger Orientforschungen, IV.Reihe: Ägypten (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1985) varsayımı, Edfu, Esna ve Kom'daki mitolojik unsurların kullanımına dair mükemmel bir genel bakış sunar. Ombo. 2Bkz. L. Kákosy, "Greko-Romen Döneminde Tapınaklar ve Cenaze İnanışları", *L'Egyptologie en 1979* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982), 117-27. 3 Manetho'nun *Aegyptiaca*'sını yazarken kullandığı türden malzemenin sivil ya da kutsal emanetçiliği tartışılırken Redford (Firavun Kral Listeleri, 214) tapınağı tercih ediyor

kütüphaneler: "Açıkkası, Yunanlıların Mısır'ı yönettiği zamanlarda eskisi olamazdı, çünkü güvenilir geleneğe göre, Manetho'yu eserini yazması için 'görevlendiren' sivil otoritenin kendisiydi." Manetho'nun zamanında Ptolemaios sivil kütüphanelerinin ellerinde çok az miktarda Mısır dini metinleri olduğu konusunda kesinlikle hemfikir olunabilirse de, bu durumun takip eden yüzyıllarda kökten değiştiğini düşünüyorum. Efsanevi göz önüne alındığında

--- SAYFA 259 ---

Yunanlıların Mısır rahipliğine girdiği bir dönemde, Memfis'teki Baş Rahip etnarşi Petubastis'in (M.Ö. Bir Mısır Gnostik metni olan Kutsal Eugnostos'un oluşumundan hemen önce veya bu dönem sırasında, iki dil bilen Mısırlı rahipler olgusu, II. Euergetes'in damadı olan ulus için bu son derece önemli ruhani liderde mükemmel bir şekilde simgelenmiştir. Bu dikkate değer şahsiyet, zamanının filozofları ve rahipleri için hangi politikaları ve örnekleri belirledi? Ne yazık ki, bu spekülative kalmalı, ancak en azından onun, kendi gözetimindeki Mısırlı-Yunan rahiplere ve onların iki kültürden teolojik unsurları sentezleme ihtiyaçlarına sempati duyduğundan emin olabiliriz, çünkü bu onun kaçınılmaz görevi ve ilgisiydi. Hem Yunanlılar hem de Mısırlılar için Petubastis, bir yandan Mısır dininin Büyük Salonunda Yunan aklını ve yüreğini temsil ediyordu; diğer yanda onunki, Ma'at'a Helenistik siyasi gücün tüm ağırlığını ve otoritesini sunan Mısır dindarlığının bir imajıydı. Bu adam, Yunan-Mısır dini "senkretizmleri" hakkındaki herhangi bir tartışmada önemli bir figür olarak duruyor, çünkü kendisi hem ırkları, hem dini görüşleri, hem de Kilise ile Devleti kaynaştırmıştı. Cenaze törenini bir devlet olayı olarak kaydeden Viyana dikilitaşına şaşırmadık: "Mısır dükleri, Mısır rahiplerinin üyeleri ve milleti temsil eden çeşitli organlar onun treninde yürüyordu" (82.1.11). 4 Kutsal Eugnostos, Heliopolitan'dan türetilmiş farklı bir yayılcı sistemi kanıtlar; bu, arkaik niteliklerin olmayışı ile birlikte daha düşük bir Mısır kökenine işaret ediyor ve Heliopolis'in Nil boyunca ve Memphis'in aşağısında çok kısa bir mesafe olduğunu vurgulamaya gerek yok. Bu metin, Petubastis'in görev süresinin ardından Yunan Mısırlılarla etkileşimin bir sonucu olarak bekleyeceğimiz türden bir sentezi tam olarak gösteriyor. Kaynaklarımızın sınırlarının kesinlikle farkında olmalıyız. Elimizdeki majikal ve Gnostik metinlerin çoğu, MS dördüncü yüzyılın sonlarında yer alan ve Thebaid hinterlandıyla sınırlı olan bu dünyaya ayrı bir pencere oluşturuyor. Özellikle Gnostik düşüncede, Nag Hammadi külliyesi ile İskenderiyeli öğretmenler ve onların müritlerinin ataerki anlatımları arasındaki eşitsizlik insanı hayrete düşürüyor. Bu geç dönem Gnostik metinlerinin burada ileri sürülen genel tezi büyük ölçüde desteklediğini görmek bu bakımdan ilgi çekicidir. Elbette bu metinlerden bazılarının gömüldüğü zamandan çok daha öncesine tarihlenebilir ve diğerlerine Mısır'da geçici konumlar atanabilir; ancak bir takım yorumlama sorunları, bu metinleri kimin, neden topladığını ve en önemlisi bunların nihai formülasyonuna hangi redaktif süreçlerin dahil olduğunu gerçekten anlamamızı engelliyor. Buradaki göze çarpan sorun, birkaç dikkate değer istisna dışında, Gebel al Tarif'te gömülü risalelerin genel olarak iki yüzyıl önce İskenderiye'de zirveye çıkan yüksek seviyedeki Helenistik Gnosis'i göstermemesidir. Bu bağlamda, Valentinus'un onu çürütmeye çalışırken retorik becerilerine veya Hippolytus ve Irenaeus'un polemiklerinde bulunan Basileides'in ufuk açıcı etkisine ve bilgililiğine hayranlık duymadan edemeyen Patristik kanıtların genel kanıtlarından şüphe etmek için hiçbir nedenimiz yok.

Ancak elimizde o şehirde bildiğimiz önemli Gnostik figürlerin herhangi biriyle kesin olarak ilişkilendirilebilecek tek bir risalemiz yok. Gerçekten de Lagidlerin İskenderiye'deki kütüphaneleri konusundaki edinimlerine çok şey borçlu olmamız ironiktir; Manetho, onların kendi topraklarından belirsiz miktarda metin de dahil olmak üzere İskenderiye'deki gizli yazıların sentezi ve çevirisine akışını kanalize etme ve koruma yönündeki daha sonraki çabalarının öncüsü olarak düşünülebilir. 4Reymond, "İskenderiye ve Memphis", 12.

--- SAYFA 260 ---

Patristik yazarların ilk birkaç yüzyıldaki metinsel İskenderiye'ye dair herhangi bir fikir sahibi oldukları için. Ve böylece üstlenilen ilk görev, Mısır'da Gnosis'in sosyal ortamını kurma girişimiydi. İkinci önemli çalışma, geç antik çağda Gnosis'in yükselişine ilişkin Mısır dini tarihinin daha önceki aşamalarındaki metinsel temelleri gösterdi. Geriye modern edebiyat-eleştirel teorisinin Mısır Gnostiklerinin edebi ürünlerini anlamamızda bize nasıl yardımcı olabileceği sorulmaya devam ediyor. Burada geliştirdiğim ana kaygı, Edward Said'in "oryantalizm" hakkındaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır ve bu söylemsel dinamiğin, özellikle oldukça cansız bir alan olan "Gnostik Çalışmalar" üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olan iki disiplin olan Hristiyan Kökenleri ve Klasik Çalışmalar alanlarında yarattığı etkiyi hedefliyorum. Oryantalist yaklaşımın bu iki alt kümesi, bu alanlarda var olduğu görülebildiği ölçüde, söylemsel tutarlılıklarıyla tanımlanır ve Said'in daha büyük suçlamalarının çoğu doğru gibi görünür. Oryantalist için Şark, zihinsel disiplini, felsefi kavramları ve rasyonel yorumu küçümsemektedir. Dilinin kalitesiz olduğu görülüyor ve edebi çıktıları o kadar da ciddiye alınmamalı. Şark'ın (oryantalist tarafından) yabancılaştırıcı ötekiliğinden, tuhaflığından, durgunluğundan, karanlıklarından kurtarılması gerekir. 5 Doğuya özgü "senkretizmler" in tüm önemi, Batılı dini ve felsefi düşünce tarzlarının doğuya göre üstünlüğünü sağlamlaştıran bir dizi indirgeme ve dönüşümle bir kenara atılır: Said'in belirttiği gibi "tarih, böyle bir birlik içinde", "sürgün edilmese bile kökten zayıflatılır". 6 Sözün kendisi içinde üretilen retorik bir ivme, oryantalist olmayan veya basitçe alışılmışın dışında perspektifleri saptıran bir kendine gönderme yapma durumu hakimdir. Bilim gibi görünen şey aslında bir söylemdir ve Said'in gözlemlediği gibi, bu bilgi sistemi "bir yerden çok bir topos"tur; bir alıntıdan, birinin Şark hakkındaki çalışmasından alıntıdan kaynaklanan bir metinsel referanslar, özellikler dizisidir. 7 Hristiyan Kökenleri ve Klasik Araştırmaları bu bağlamda ana kafa karıştırıcılar olarak tanımlamam, Foucault'nun ortaya attığı edebi-eleştirel bir endişeye yol açar: "yazar işlevi". Oryantalist önyargının tüm hegemonik kaygıları burada devreye giriyor, çünkü Foucault bakış açısını tersine çeviriyor ve yazarın basitçe "orada olmadığını" ancak söylemimizin zorunlu olarak işleyen özelliklerinin bir işlevi olduğunu belirtiyor. ve Dizin, ed. Craig A Evans, Robert L. Webb ve Richard A Wiebe (Leiden: E.J. Brill, 1993), Gnostik külliyat boyunca güçlü kutsal kitap bağlantıları olduğu izlenimini yaratıyor. Ancak daha yakından incelendiğinde, kullanılan metodolojinin açıkça gevşek olduğu fark edilir. Kutsal metinler ile Nag Hammadi külliyatındaki belirli pasajlar arasındaki etki açısından, yazarlar "makul olasılık" veya "olasılığa" dayalı iki aşamalı bir değerlendirme biçiminden söz ederler: "Metinler arasındaki etki biçimleri oldukça çeşitli olabilir. Belirli bir kutsal metin metninden alıntı yaparken mutlaka bir Nag Hammadi yazarının veya redaktörünün kasıtlı olarak bunu yaptığını belirtmiyoruz.

buna bir gönderme. Örneğin, yazarın zihni üzerindeki etki yalnızca bilinçaltı olabilir" (xix). Editörler diğer gelenekler veya metinler, redaktörler veya çevirmenler yoluyla aracılık olasılığını kabul ederken, ben ters etki olasılığıyla ilgilenmeyen bir yaklaşımla ilgili bariz bir soruna, yani İncil'deki kutsal metinlerin kendisinin daha önceki Gnostik metinlerden alınmış olabileceğine işaret edeceğim.

--- SAYFA 261 ---

onu güçlendirdiğimiz işaretlerin oyunu içinde. 8 Dolayısıyla oryantalizmin daha genel kaygıları keskin bir edebi-eleştirel noktaya odaklanabilir ve buradaki ayırım etkili bir şekilde buraya yönlendirilebilir: Eğer yazarlık kavramının tamamı büyük ölçüde sahte ise ya da en azından toplumsal tarihe etkili bir şekilde başvurmadan akademik görüş tarafından dahili olarak üretilmiş bir yapıysa, "Gnostik fenomen" ile ilgili olarak geriye ne kalır? Foucault'nun eleştirisini belirli bir noktanın ötesine taşımak istemiyorum, çünkü oryantalizmin gündemi sıklıkla yazarın kurguculuğu zemininde işliyor olsa da (ve bir yazarın şifre olarak kalmasına izin vermenin yazarın kurgusalılığına güçlü bir şekilde katkıda bulunduğunu savunuyorum), özellikle dile Gnostik yapısökümcü yaklaşımla ilgili olarak, ama aynı zamanda Mısır diliyle bağlantılı didaktik muhafazakarlık açısından Gnostik yazarın psikolojik ve politik bir profilini yaratmaya çalıştım. gördüğümüz gibi rahiplik sınıfları. Kısacası, retorığı pratik etkilerine, özellikle de başlangıçta üretildiği çevreye atıfta bulunuyorum. Eğer Gnostik retorığı anlayacaksak, Gnostik retorığın sosyal ve politik gerçekliğinin kesinleştirilmesi gerekir. George Steiner'in belirttiği gibi: İlgili dilin tarihine, sözdizimini toplumsal varlığın bir kaydı haline getiren dönüştürücü duygu enerjilerine ilişkin bilgili ve istekli bir farkındalık vazgeçilmezdir. Kişi, metnin zamansal ve yerel ortamına, en kendine özgü şiirsel ifadeleri bile çevreleyen deyimle bağlayan bağlantılara hakim olmalıdır. Bir yazara aşinalık, onun tüm eserleri, en iyileri ve başarısızları, juvenilia ve opus posthumum hakkında bilgi sahibi olmayı gerektiren türden huzursuz bir yakınlık, herhangi bir noktada anlayışı kolaylaştıracaktır. 9 Gnostik yazarın "psikolojik ve politik profilinden" bahsediyorum çünkü Mani dışında Gnostik dizide metin ve yazar arasında net bir bağlantı yok, ancak Mısır bağlamında bu da sorunlu. Zorunlu olarak, Mısır dindarlığını Arkaik ve Helenistik Gnosis'in zıt tarzlarında sürdüren, genelleştirilmiş iki kutuplu bir Gnostik imago ile yetinmeliyiz. Gnostikleri yaşadıkları ve öldükleri ülkenin sosyal tarihi açısından konumlandırdık. Foucault'yla aynı fikirde olmalı ve retorığı yönlendiren ateşin esasen cinsel ve politik olduğunu veya Kenneth Burke'un yankısı olarak "retorik, şeylerin bize ve bizim için yapacakları şeydir". 10 İster roman yazıyor olun ister bomba fikrini "yaratıyor", prensipte hiçbir fark yok: "her biri kendi terminolojisinin kaynaklarının izini sürmekten ve yürütmekten başka bir şey değil". 11 Bu nedenle Gnostik yazarın politik açıdan dille ne yapmaya çalıştığını sormak istiyorum. Antonio Gramsci'ye göre, faşizmin elindeki hapsedilme sonrasında hors de battle, pragmatizm politik olana eşittir ve politik irade, ya özgürleştirici liderlik ya da baskıcı baskı yoluyla konsensüs ve hegemonyaya doğru çabalar. Metin politiktir ve daha geniş bir diziye yerleştirilmiştir. 8 Michel Foucault, "Yazar Nedir?", Language, Counter-Memory, Practice, çev. D.F. Bouchard ve S. Simon (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977). 9 George Steiner, After Babel: Aspects of Language and Translation (Oxford: Oxford University Press, 1975), 25.

10 Kenneth Burke, Kalıcılık ve Değişim: Amacın Anatomisi (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1984), 22. 11 Kenneth Burke, "Pragmatism", Communication: Concepts and Perspectives, ed. Lee Thayer (Washington, D.C.: Spartan Books, 1967), 331.

--- SAYFA 262 ---

ya bireyin özgür olma iradesini harekete geçirir ya da içinde boyun eğdirilmeye mahkum edildiği yeni ideolojinin ilk dokunaçlarına işaret eder. Bireyselliğe en güçlü vurguyu yapsak bile her şey politiktir, çünkü birey olarak birey ancak başkalarıyla ilişki içinde var olur: Etik "gelişmenin" tamamen bireysel olduğu bir yanılsama ve bir hatadır: bireyselliği oluşturan unsurların sentezi "bireyseldir", ancak hem doğayla hem de farklı derecelerde diğer insanlarla dış ilişkileri değiştiren, dışarıya yönelik bir etkinlik olmadan gerçekleştirilemez ve geliştirilemez... Bu nedenle, insanın özünde "siyasi" olduğu söylenebilir, çünkü dönüştürme etkinliği aracılığıyla gerçekleşir. insanın kendi "insanlığını", "insan doğasını" fark etmesi için bilinçli olarak diğer insanlara yön vermektir. 12 İskenderiyeli bir Gnostik, en azından Diocletianus'un MS 297'de Maniheistlere karşı fermanını ve bir yüzyıl sonra Theodosius'un otokton her şeye karşı fermanını takip ederek, Gramsci'nin hegemonya konusundaki perspektifini takdir edebilirdi ve bireycilikle ilgili yukarıdaki duruş, Gnostik Antropos mitinde zımni olarak yer almaktadır. Arkaik Gnosis'te bariz olan "hegemonik" ve siyasi irade, Helenistik Gnosis'in refleksif dolaylı yönlendirmelerinde de bulunur. En temel retorik düzeyine indirgemek gerekirse, her ikisi de ikna etme ihtiyacını ortaya koyuyor ve dini bilginin geleneksel biçimlerine karşı bir isyan ruhu sergileyen Gnostik risalelerin, işgal altındaki bir ülkede mirastan mahrum bir aydınlar sınıfı tarafından yazıldığı söylenebilir. Gramsci'yi, ilgili tarihsel koşullardaki benzerliği göstermek, daha esas olarak her ikisinin de kullandığı bilgi üzerine tutarlı bir perspektifin altını çizmek için kullanıyorum. Onları özel olarak geleneksel bilgiye karşı bir isyan değil, bilgiyi belirli şekillerde güçlendirmeyi varsayan otoritenin veya hegemonyanın amansız bir eleştirisidir. Yeniden değerlendirmeyi teşvik eden de bu gerçekleşmedir: Hegemonik bir aygıtın gerçekleştirilmesi, yeni bir ideolojik alan yarattığı ölçüde, bilinçte ve bilgi yöntemlerinde bir reformu belirler: bu bir bilgi olgusudur, felsefi bir olgudur. 13 Söylemin tarihsel konumuna bu pragmatik "geri gönderme" ile ilişkilendirilecek sorunları gündeme getirdim, çünkü sapkınlık polemikçisinin motivasyonları, Gnostiklerin salladığı metinsel uyarı bayrakları göz önüne alındığında yeterince açık olsa da, siyasi ve sosyal bağlamda Gnostik polemik niyeti hakkında yeterince şey söylenmedi. Burke'ün kelimelerin gerçek anlamına yönelik esasen yapısökümcü yaklaşımı, dilin ne yaptığına odaklanmasıyla şekillenir ve pragmatik alana bu sürekli geri dönüş, Said ve Foucault'nun, sonu gelmez metinler üreten tarihin cinsel ve politik hararetiyle ilgili kaygılarıyla aynı çizgidedir. MS ikinci yüzyılın başlarında bu, ortodoksluk ile sapkınlık arasında algılanan ayrımdı; bu zamana ve yere çok özel bir tutum çatışmasıydı. Arkaik Gnosis, baskıcı bir yabancı rejim tarafından körüklenen daha büyük bir Mısır "uzlaşmazlığını" ortaya koyuyor; Buna ek olarak Helenistik Gnosis, Kilise ve Devletin otoriter söylemine yönelik İskenderiye şiirsel bir küçümsemesini akla getirir: Bu, akışkan bir mitopik ile devlet arasındaki çatışmadır.

12Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, eds., Antonio Gramsci'nin Hapishane Defterlerinden Seçmeler. (Londra: Lawrence ve Wishart, 1971), 360. 13Aynı yerde, 365-66.

--- SAYFA 263 ---

"Roma kültürünün katı, erkeksi, kısa ve öz tonu" ile sezgisel Yunan-Mısır melez dindarlığı. 14 Bilimin inşa ettiği hermetik Yunan Gnosis dünyasının çekirdeğini çıkararak bu sesleri yazara geri verebiliriz ve böylece Gnosis fenomeni yoluyla ortaya çıkan Mısır etkilerinin bolluğunu anlayabiliriz. Bu bizi Mısırlı Gnostik'in gerçekte nasıl bir insan olduğunu anlamaya daha da yaklaştırıyor. Bu arkitektonik, özellikle Foucault'nun söylem dinamiklerinde "yazar işlevi" olarak adlandırdığı şeyin bu yapısına bağlı olduğu için, ele alınması gereken kritik bir konudur. Said'in eleştirisi etkili olsa da, özellikle metinsel (yanlış) tahsisin daha grotesk suiistimallerini hedef aldığından, kimse oryantalleştirici varsayımlardan tamamen arınmış saf bir söylemin mümkün olduğunu iddia edemez. Bu, farklılıkların değeri hakkındaki tüm eleştiri ve tartışmaların politik olarak doğru kapsayıcılığın Yenisöylemi tarafından etkili bir şekilde bastırıldığı, şu anda mevcut olan histerik çoğulcu gündem için çok fazla. Bloom'un belirttiği gibi: "Yorum, üstü kapalı olarak hiyerarşiktir ve otoritenin gaspı olmadan ilerleyemez". 15 Bu nedenle en azından kendi sınırlarımızın farkındayız. Mısır'daki Gnostik fenomeni, en derin ilkelerinin çoğu açısından esas olarak doğuya özgü, pagan, özellikle Mısırlı olarak görüyorum. Ben onu hem doğuluların tarihsel kölelikten kurtulma özlemiyle beslenen avangard bir edebiyat türü olarak görüyorum; ama aynı zamanda kelimenin en saf anlamıyla taraflı ortodokslukları da ilerletiyor. Gnostik denklemin bu tarafının, fantazmagorik kozmolojilerini ilerletmede en başarılı taraf olması tesadüf değildir: Maniheizm, Doğu'nun Gnosis bayrağını tüm Akdeniz havzasında açık çatışmada ileri taşıdı ve daha dönüşlü Gnostik kuzenlerinin araçlarının veya arzularının çok ötesinde başarılı oldu. "Doğulu" özel bir terim değildir; bu dönemde "Helenistik" unvanı da öyledir. Batılı Yunan ve Romalı ile doğulu Mısırlı, Suriyeli ve Perslilerin ayrı ayrı resimleri, geleneksel olarak metinsel bir üçlünün dış panellerini oluşturmuştur; bu tablonun, merkezdeki daha büyük senkretik kolajdan sonsuza kadar içeriye ve geriye doğru yöneldiği görülebilmektedir. Metinsel altyapılar, göstermeye çalıştığım gibi toplumsal olanı yansıtıyor, kendileri de bulanık ayrımların bir resmini sunuyor. Şuradaki ve şuradaki çizgileri keskinleştirmekte ısrar etmek, tuvalin tamamının asıl noktasını kaçırmak, bunun yerine daha tanıdık kutupluklara sürüklenmek anlamına gelir. Gerçekleşmemiş bir kıyametçiliğin geçişini takip eden ikinci yüzyıldaki Hristiyan ortodoksluğunun temeli, tam olarak, zamanın merkezi dini heterodoks ruhundan kutuplaşmış Batı'ya doğru bu gerici ve ters hareketi somutlaştırmaktadır. Celsus'un yazıları (yaklaşık MS 178), erken dönem Roma'daki kitap yakımlarından sağ kurtulabilen çok az sayıdaki Hristiyanlık karşıtı "pagan" felsefi kaynaklardan biri. 14Steiner, *After Babel*, 84. Walter Bauer, *Ortodoksluk ve Heresy in Earlyest Christian*, rev. ed., çev. ve eds., Robert A. Kraft ve Gerhard Krodel (1933; yeniden basım, Philadelphia: Fortress Press, 1971), 230, kendisi de bu döneme atfedilen skolastik ortodoks-sapkınlık ayrımını güçlü bir şekilde eleştirir, Roma-İskenderiye ayrımını 20. yüzyılda sunmadan duramaz.

geleneksel oryantalist kılık: "Roma, en sıkı sıkıya bağlı, belki de az ya da çok güvenilir tek sapkınlık karşıtı çoğunluğa sahipti, çünkü oryantal tehlike bölgesinden en uzaktaydı ve ayrıca doğası ve geleneği gereği, açık düşüncüyü gölgeleyen görünüşte fantastik doğulu düşünme biçimlerine ve oryantal duygulara en az eğilimli ya da boyun eğebilirdi. Romalının ayık duygusu, Suriye ya da Mısır senkretizmi için uygun bir tohum yatağı değildi." 15 Harold Bloom. *Agon: Revizyonizm Teorisine Doğru* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 43.

--- SAYFA 264 ---

Hristiyanlık (bunun nedeni yazılarının Origen'de yer almasıdır), On the True Doctrine (Gerçek Doktrin Üzerine) adlı başyapıtında Hristiyan düşüncesini kınamakta, hiciv etmekte ve nihayetinde mantıksal olarak çürütmektedir. Celsus, Hristiyan ideolojisine tepkisinde pagan dünyasının tüm heterodoksluğu adına konuşuyor: Neden tanrılara tapmamalıyız? Yani, tüm doğanın -dünyadaki her şeyin- Tanrı'nın iradesine göre işlediği ve hiçbir şeyin O'nun amacına aykırı çalışmadığı kabul ediliyorsa, o zaman meleklerin, şeytanların, kahramanların, evrendeki her şeyin, her şeye hükmeden yüce Tanrı'nın iradesine tabi olduğu da kabul edilmelidir... Birçok efendiye hizmet edilemeyeceği düşüncesi, Hristiyan ırkından beklenebilecek türden bir durumdur - eksantrik bir konum, ama belki de kendini geri kalanlardan soyutlamış bir halk için öngörülebilir bir durum. medeniyet. 16 Dışlayıcı bir ortodoksluğun varlığı olmadan sapkınlığın olamayacağını vurgulamaya gerek yok. Şu ana kadar 2000 sayfa kadar "Gnostik" el yazması elimize ulaştı. Birkaç alandaki uzmanlardan oluşan küçük bir grup tarafından seçilmiş metinlerden oluşan küçük bir grup üzerinde yapılan saplantılı çalışmadan daha ilginç olanı, çoğunluğun dışlanması ve sanal bir boşluk bırakılan bir Sitz'e kayıtsız kalınmasıdır. Said'in asıl vurguladığı nokta, benimsediğimiz (Doğu'nun) gerçek tarihsel ve toplumsal dünyası hakkında sessiz kalmamıza izin vermemizdir. Metinsellik, ilk etapta onu doğuran koşullardan ameliyatla çıkarılmıştır ve böylece oryantalist panoptikonda ikamet ettirilen yazarlar hakkında Foucaultcu bir "ceza yapısı" inşa edilmiş olur. Bunlar, uygulamalı bilimsel fikir birliği dinamiği tarafından gözlemlenir ve dönüştürülür, disipline edilir ve yeniden düzenlenir. Mısırlıların sesinin bizimle konuşmasına izin verilmediği sürece, Gnostik düşüncede Foucault'nun modelini takip etmek için kendi kendini disipline eden endişe verici derecede kurgusal bir yazar işleviyle karşı karşıya kalıyoruz. Bu ilginçtir, çünkü dile yönelik örtülü Helenistik Gnostik yapı sökücü duruşun kendisi hiyerarşiye, kanonikliğe, kusursuz sözcüğe yerleştirilen tam metinsel otorite kavramına - özellikle de modern edebiyat-eleştirel teorisinde, özellikle de postyapısalcılar arasında belirgin olan "siyasi" çekişmeye karşıydı. Şimdi kaç tane gelenekçi İngiliz profesörü Irenaeus şapkasını takıyor ve aralarındaki genç Gnostik "yapı sökücüleri" lanetliyor? Bunun tamamen metinlere yönelik kutsal ve saygılı yaklaşımın, Gelenek ve Kuralları'nın daimi "şşşt!" kütüphaneci - kapıdan atılır ve metinler mitolojik bir şekilde yeniden sahiplenir. Oryantalleştirici yazar işlevi nedeniyle gerçek özellikleri solmuş olan tüm dini gruplar arasında, Gnostiklerin hareketsiz kalmaları en muhtemel olmayan gruptur. Mitolojik ve ideolojik girişimleri şekillendiren derin etik ve pratik motivasyonları son derece iyi anlamış görünüyorlar. Denklem Gnostik tarafındaki "yeniden sahiplenme", radikal ve antitetik bir tersine çevirmeyi örtmece olarak görülebilir. Bloom'un "yanlış algılama" kavramı, bariz bir küçümsemeyi ve bir şeyin değerini takdir edememeyi ifade eder; hukuki anlamda kasıtlı suç veya vatana ihanet ruhudur. 17 Görüldüğü üzere bu ruh

16Hoffman, Celsus, On the True Doctrine, 15. 17Harold Bloom, "Lying Against Time: Gnosis, Poetry, Criticism", The Rediscovery of Gnosticism, cilt 1, ed. Bentley Layton (Leiden: E.J. Brill, 1980), 57-72.

--- SAYFA 265 ---

Dini veya felsefi bir duruş aşıyorsanız, bunun köklerinin şüpheli düşünceye dayandığını görüyoruz. Eğer A önermesi ileri sürülürse, yargının askıya alınmasına, kişinin gerçek bir arayışçı olarak kalmasına izin vermek için onun antitezi B'nin de ileri sürülmesi gerekir ki bu da şüphenin doğru etimolojik köküdür. Eğer Hegel halihazırda "içeride" ve Schopenhauer "dışarıda" ise, o zaman Gnostik yanlış değerlendirme, Gnostik "gölge" bölümünde durumun tam tersi olmasını gerektirecektir. Eğer Vadim Ne Kadar Yeşildi edebiyat müfredatında yer alıyorsa ve de Sade'in Yüz Gün Sodom kitabı kapalıysa (sadece kapalı değil, aynı zamanda kapalı olduğuna da karar verildi), o zaman bu kitabın getirilmesi gerekir. 18 Gnostik tersine çevirme, B önermesinin tam olarak ve mitsel olarak araştırılmasını gerektiriyordu ve dolayısıyla eğer yılan ortodoks görüşe göre kötü ise o zaman Gnostik mit, yılanı kurtarıcı bir figür olarak ele alacaktır; Eğer Yahweh, Eski Ahit'te Yüce İlah ise, o zaman Gnostik görüşe göre o, kibirli, övünen ve kaprisli bir Tanrı'dan başka bir şey değildir. Jonas'ın belirttiği gibi: Geleneksel mitin değer sistemini devralmak yerine, [Gnostik düşünce] orijinalde bulunan iyi ve kötü, yüce ve aşağı, kutsanmış ve lanetli rollerini tersine çevirerek daha derindeki "bilgiyi" kanıtlar. Anlaşmayı göstermeye değil, geleneğin en sağlam şekilde yerleşmiş ve tercihen aynı zamanda en saygı duyulan unsurlarının anlamını bariz bir şekilde altüst ederek şok etmeye çalışır. Bu tür alegorinin isyankar tonu gözden kaçırılmaz ve bu nedenle Gnostisizmin geç klasik kültürde işgal ettiği devrimci konumun ifadelerinden biridir. 19 Helenistik Gnosis'in devrimci/siyasi nitelikleri, dolaylı da olsa, belli bir yüce mesafeyle tarihsel sürece istekli bir katılımı gösterir; çünkü Gnostik yanlış okuma, polemik amaçlı bir eldivenin fırlatılması, edebi bir provokatörün eylemi olarak görülebilir. Bu bakımdan, gizli "Hristiyan-Gnostikler" ve metinsel Truva atlarıyla dolu bir gerilla savaşına girişmek, rakipleri için çok daha çileden çıkarıcıydı. Gnostikler, bir karşı dogma, savaş hatlarının ve savaş planlarının görkemli Maniheizm tarzda açık bir çizimi oluşturma aksine, ateş açtılar, metinsel "erzak depolarına" baskın düzenlediler ve ortodoksluğun ortasında beşinci bir kol oluşturdular. Gnostikler "ilk Kilise teologlarının" rolünü reddettiler; Valentinus'un Roma'dan ayrılışına tanık olun; Valentinus, belki de geç de olsa, ancak Ortodoksluğun kalbine yaptığı yolculuktan sonra, rakiplerinin, kendi teogonisinin altında yatan doğuya özgü yabancılığı ve bunun sonucunda siyasi hiyerarşinin tüm sonuçlarını anlamadaki keskin zekasını fark etti. Gnostikler aynı zamanda felsefi söylemin saygın otoritesini de reddettiler ve böylece kendileriyle Batı düşüncesi arasında bir sınır oluşturdular. Bu mitsel çerçeveye nüfuz etmek hala zordur, çünkü bir Roma gecesinin karanlığında en parlak halini yakan Mısır geleneksel düşüncesinin bu son evriminin temel nedeni, onların tarihsel sürecin kendisine karşı mutlak hayal kırıklığında yatmaktadır. Göstermeye çalıştığım gibi hem genişlik hem de derinlik bakımından Mısır teolojilerinin teogonik temelleri, aynı zamanda tüm bu teolojik özelliklerin ötesine geçen ve metin takıntıları açısından görülebilecek muhafazakar metinsel atalarıyla belli bir akrabalık sergiliyor. Zamanın büyük Ptolemaik tapınaklarındaki Mısır glifleri tüm öğreticiliği sergiliyor.

Özü itibarıyla "hegemonik" bir dünya görüşü açısından otoriterlik beklenebilir. Bunun tersine, Helenistik Gnostikler haydut entelektüellerdi; Camille Paglia'nın benimsediği bir görüş, Cinsel Personae (New York: Vintage Books, 1991), belki de Harold Bloom'un kabul edilen etkileriyle bağlantılı olmayan bir yanlış okumacılık. 19Jonas, Gnostik Din, 92.

--- SAYFA 266 ---

Sosyalist ütopyası ideallerin ideali olan zamanın sanal Bakuninleri: yukarıda yer alan bir pleroma. Ve yine de İskenderiye çoğulculuğunun heterodoks rönesansına bağlı olan en radikal mit şiirsel düşünür bile hâlâ mitos içinde, pratik alan içinde faaliyet göstermek zorundaydı. Helenistik Gnosis'in sözde anti-tarihselliğini idealize etmekle biz kendimiz büyük bir hata yapıyoruz, çünkü bu risaleler, tüm feragatnamelere rağmen politik olarak işliyordu ve onların mesajlarına sempatiyle yaklaşmanın farklı, şüphesiz beklenen politik sonuçları vardı. Bu hareket için, Roma egemenliği altındaki sorunlu ve anarşik entelektüel merkez İskenderiye'den daha uygun bir zemin bulmak pek mümkün değildir. Öyle bile olsa, dil ve zamanla ilgili Gnostik ikilem dayanılmazdır, çünkü dil yalancı bir şekilde "arkontik"tir ve buradaki ironi, hegemonik olanı yapısöküme uğratacak bir devrimin bile hegemonik araçları kullanması gerektiğidir; hatta hedefin, siyasi sürecin nihayet hegemonyadan arınmış varoluşun, muhtemelen tarihsel olmayan - sancılar yoluyla ulaşılan ebedi varoluşun pleromasına girdiği o son tarihsel an olacağını varsayarsak. nhh varoluşunun. Gnostik düşünceyle bize uyumsuzlukların kaynaşması sunulur; elleri kaçınılmaz olarak dünyevi anlamda bireysel güç iradesiyle kirlenen metafizik bir idealizm. Tarihin tiranlık olduğu görüşü Gnostik mizaçta açıkça görülüyordu, ancak radikal Maniheist mesajın aksine, alt alemin ortaya çıkışı ve dolayısıyla buradaki Gnostik rolün teogonik olarak gerekli olduğu görülüyordu. Bu da özünde Mısırlıdır ve aslında Horus'un yeniden konumlandırılmasını gerektirir: Yer değiştirmiş ve hipostazise uğramış Mısır krallığı, Gnostik düşüncenin büyük tanrısal sınırı haline gelir. Bunun altında Mısır şimdi, aşağıdaki NOYN'in daha da derin uçurumunu yansıtan, tarihsel baskının karanlık seline katlanıyordu. Schopenhauer, tüm varlığın tuhaf bir Rahibe benzeri temeli olan İrade'yi, var olan her şeyin yaratıcısı olarak gördü ve aynı zamanda bu ahlak dışı dürtünün, bu "sonsuz kör çabanın" insanoğlunda yalnızca bilinçli olarak farkında olduğuna dikkat çekti. İşte Gramsci'nin ayrımı işte burada ön plana çıkıyor: Her şey hegemoniktir, ancak bireyci hümanizmin özgürleştirici yukarıya doğru bir hamlesi olduğu, az sayıda kişinin "karşıt bilgi" ile daima başarılı olduğu görülüyordu (Gramsci'nin entelektüelleri Gnostik pnömatiklerdi), geri kalanlar için derin ahlaki başarısızlıklarla karartılmış, tarihin entropik kavrayışına saplanmış, emsal Heimarmene ideolojinin aşağı doğru çöküşü. Aşağıya doğru Gramscici dürtünün baskıcı metinsel ağırlığı, Gnostikler zamanında, Roma devletinin onlara karşı çıkardığı fermanlarla ve ardından İskenderiye'deki kütüphanelerin kötü şöhretli başpiskopos Theophilus ca. MS 400. Bu anlatılmamış binlerce paha biçilmez belgenin bu zamanda yakılması, insan zihni için birinci dereceden bir felaketi temsil ediyor ve bunun yansımaları şüphesiz hâlâ üzerimizde. İskenderiye rönesansı kütüphanelerle başladı ve sona erdi; Mısırlıların Söz ile meşguliyeti, Helenistik Gnosis'in genel olarak heterodoks doğasıyla teogonik olarak kaynaşmış, tam da tapınakların kapatıldığı anda sona ermişti. Dahası, Mısır'daki Helenistik Gnosis olgusunun ötesinde,

Greko-Romen heterodoksluğunu destekleyen ortam artık kendi metinsel Götterdämmerung'una giriyor. Bu "zihnin çoğulculuğu", yüzbınlerce eserden oluşan bir belge koleksiyonuyla dolu çeşitli kütüphanelerin direkleri arasında bir elektrik akımı gibi akıyordu. Bu paha biçilmez tomarların büyük çoğunluğu dördüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde alevler içinde kaldı: Şu veya bu kütüphanenin yangında tükendiğine dair doğrulanmamış iddialar genellikle tek bir yerde art arda çıkan yangınlara işaret ediyor. Bu hem İskenderiye hem de Antakya için geçerlidir; bize söylenene göre Müzenin Tiberius ve Antakya yönetimi altında alevler içinde kaldığı yer.

--- SAYFA 267 ---

yine Jovian'ın yönetimi altında. Bu tür gelenekler, Hristiyanlığın eski kültüre ve onun kutsal alanlarına, yani kütüphanelere karşı yürüttüğü melankolik savaş deneyimleriyle doğrulandı... Bu temeller, yeniden yapılanmalar ve felaketler dizisini inceleyerek, Helenistik-Roma dünyasının kitaplarını korumaya yönelik çeşitli ve çoğu zaman boşuna olan çabalarını birbirine bağlayan bir ipi takip ediyoruz. İskenderiye başlangıç noktası ve prototiptir; kaderi bir felaketin gelişine işaret ediyor ve Bergama'da, Antakya'da, Roma'da, Atina'da yankılanıyor. 20 Mısır'daki Gnostik düşünce, inanılmaz derecede geniş bir bağımsız dini ifade döneminin en sonunda ortaya çıktı. Başka hiçbir medeniyette bu kelimeye duyulan ilgi eski Mısır'daki kadar belirgin değildir. Tapınağın ve kütüphanenin yok edilmesi, daha doğrusu bu bölgelerde çalışacak olanların suçlu sayılması, yaklaşık yedi yüz yıl önce Ptolemaioslar tarafından başlatılan bir kaynaşma döneminin ani sonunu işaret ediyor. Şimdi hermenötik kaygılarımı elimdeki göreve taşıyabileceğim noktaya ulaşıyorum: Mısır'ın her yerinde, bir Mısır tapınağının hemen hemen her açık yüzeyinde karşımıza çıkan ve insan zihninin şimdiye kadar ulaştığı dilsel ve yapısal mimarinin en zorlayıcı birleşimini oluşturan bu yazıtlar nasıl okunabilir? Elbette burada geliştirilen herhangi bir yorum bilgisi Mısır Gnostik metinlerine uygulanabilir mi? Mısırlı Gnostikler, İskenderiye'nin filoloji potasının oluşmasından önce bile edebiyata takıntılı bir ortamda ortaya çıktılar. Bu sorulara verilecek iki yanıt vardır ve bu, özellikle farklı diller arasında çevirinin mümkün olup olmadığı konusunda dil teorisi konusunu gündeme getirmektedir. Kutuplardan biri, en azından metnin zamanına ve yerine özgü amaçlanan ve elde edilen retorik sonuçlara dayanan gerçek bir metinsel kavrayışın başarılması açısından bu girişimin nafi olduğunu düşünecektir: "Çeviri olarak kabul edilen şey, yaklaşık benzetmelerden oluşan bir uzlaşmadır, kaba bir benzetmedir; ilgili iki kültür aynı kökene sahip olduğunda kabul edilebilir, ancak uzak diller ve çok uzak duyarlılıklar söz konusu olduğunda tamamen sahtedir". 21 Diğerisi ise insan konuşmasının temelindeki evrenselliği, yüzeydeki farklılıklara rağmen elde edilebilir olduğunu varsayar: "Çeviri tam olarak gerçekleştirilebilir çünkü tüm gramerlerin türetildiği o derin evrenseller, genetik, tarihsel, toplumsal, yüzeysel biçimleri ne kadar tekil veya tuhaf olursa olsun, her insan deyiminde etkili olarak konumlandırılabilir ve tanınabilir." 22 Açıkçası ikincisine daha çok yöneldim; ancak şunu da söylemek gerekir ki, belirli yazarları ve metinleri konumlandırmamız ve bunları üreten toplumsal tarih üzerindeki sınırlamalar, İskenderiye'deki korkunç kanıt eksikliği, bizi kaçınılmaz olarak yorumlayıcı bir gri bölgede bırakacaktır. Çeşitli karışıklıklar elde etmek için kendi yorumbilimine geniş bir sosyo-tarihsel ve metinsel temeli dahil ederek bakış açısını süresiz olarak genişletebiliriz, ancak bir noktada kapatma gerekir; bu durumda Greko-Romen Gnosis'in savunucularının Mısır dindarlığının metin takıntılı tezahürünün mirasçıları olduğu genel tezidir. Bununla birlikte, daha yüksek insani anlamla yankılanan bir an anlamında bu tezahür, aynı zamanda metinsel otorite için kendi temeline de döndü. Bir kez daha geliştirmenin önemini ve zorluğunu vurguluyoruz.

20Canfora, *The Vanished Library*, 191-92, 196. 21Steiner, *After Babel*, 74. 22Ibid., 73.

--- SAYFA 268 ---

dilin kendisi. Gnostiklerin, kozmosun dilsel yansımasını sahte öykülerden oluşan daha düşük bir demiurjik alemine ve gerçek içgörünün daha yüksek bir alemine takdir ettikleri açıktır. Bunlar, gördüğümüz gibi, doğrudan eski Mısır'ın sonsuzluğun bölünmüş doğası anlayışından alınmıştır. Dilsel ortamın bariz sebeplerden dolayı tamamen yalan olduğunu düşünen Gnostiklerden hiçbir zaman doğrudan haber alamayacağız. Bununla birlikte, sahip olduğumuz büyük miktardaki metinsel kanıt, Gnostiklerin, onunla ilgili sorunlara rağmen, kelimenin aracını kullanmaya hazır olduklarını göstermektedir. The Thunder: Perfect Mind'de kadın konuşmacının geniş bir birinci şahıs oksimoronik yapısökümcülük barajına başlamasıyla ironi konusunda yanılığa yer yok; örneğin "Ben tanrıçayım ve fahişeyim... Merhametli ve zalimim... konuşan benim, dinleyen de benim" vb. Burada, Harold Bloom'un "şiirsel metafizik" dediği, felsefi ve şiirsel düşünce tarzlarının birleşimini bünyesinde barındıran bir "edebiyat" alanına giriyoruz. Bloom'un "güçlü şair" tanımı, Gnostik'in "kendisiyle Söz arasına giren sözlere tahammülü olmayan" örneği olarak sabitleniyor. 23 "Kelimeler", küçük w, başlangıçta uydurmadır, tanrısal zamanın fenomenolojik akışına bağlı oldukları için. Eğer Gnostik retor, yaratıcı kalemi eline almak zorunda kalsaydı, telafi yoluyla metinsel otoriteyi yapısöküme uğratır ve tersine çevirirdi ve Bataille'in ifadesiyle, kötülüğün anlaşılmasında kelimelerle uzlaşmış olsa bile bir "egemen değer"i ifade etmeye çalışırdı: Edebiyat ya esastır ya da hiçbir şeydir. İfade ettiği Kötülüğün -Kötülüğün akut bir biçiminin- bizim için egemen bir değere sahip olduğuna inanıyorum. Ancak bu kavram ahlaki dışlamaz; tam tersine bir "aşırı ahlak" talep eder. Edebiyat iletişimdir. İletişim sadakat gerektirir. Güçlü bir ahlak, yoğun iletişimin temeli olan Kötülüğün bilgisine ortak olmaktan kaynaklanır. Edebiyat masum değildir. Suçludur ve bunu kabul etmelidir. 24 Gnostik düşünceden çıkarılacak pek çok felsefi sonuç ve nüans vardır; bunların arasında en önemlisi fenomenolojik kaygıların dolaylı ana hatlarıdır. Tarihselin kavrandığı "deneyim eylemi" Gnostik bir duraklama verir ve Husserl'in "gerçekten saf bir kişisel deneyime ve tamamen ruhsal verilere" ulaşma girişimini açıkça öngörür. 25 Gnostik için fenomenal dünya, demiurjik a priori niyetliliğin ve algılayan Antropos'un bir karışımıydı. Tüm nesnellik felsefelerine karşı Gnostik, Husserl ile birlikte, tarihsel süreç tarafından kapsanamayacak antitetik bir benliğin olasılığını savunur. Karşıt ruh, Fenomenoloji'nin gizli bir aşkın öznellik üzerine daimi odaklanmasında bulunabilir: Dil eksikliğinden dolayı yalnızca "Ben kendim", "biz kendimiz" diyebileceğimiz aşkın öznellik, nesnel dünyanın hiçbir parçası olmayan, psikolojik ya da doğa bilimi tutumu altında bulunamaz; dünya ve onun tüm içeriğinin olduğu öznel bilinçli yaşamın kendisidir. 1965'ten Beri Eleştirel Teori, eds. Hazard Adams ve Leory Searle (Tallahassee: Florida State University Press, 1986), 335. 24Georges Bataille, Edebiyat ve Kötülük, çev. Alastair Hamilton (1957; yeniden basım, New York:

Urizen Books, 1973), önsözden. 25Edmund Husserl, "Fenomenoloji", 1965'ten Bu Yana Eleştirel Teoride, 659.

--- SAYFA 269 ---

“bizim” için, “benim” için yapıldı. Gerçekte, ruhsal ve bedensel olarak dünyada var olan insanlar olan bizler, bu nedenle, kendi başımıza “görünümler”iz, “biz”in oluşturduğu şeylerin bir kısmı, “biz”in yarattığı önemin parçalarıyız. Kavrıdığımız “ben” ve “biz”, onların önünde “mevcut” oldukları gizli bir “ben” ve “biz”i varsayar. 26 Gnostik fenomenoloji onların şeytanlaştırılmış bir tarihsel sürece yönelik eleştirisinden doğmuştur, halbuki Husserl’in kaygıları “gerçekliğin” teminatını veren aşkın bir öznel yönelimsellik bilmecesidir. Ancak bu farklılıklar şaşırtıcı derecede bitişik bir metodolojinin çerçevesini çiziyor. Her iki görüş de, ister “dinsel”, ister “felsefi” esinli olsun, kendimiz ötesinde nesnel olduğu varsayılan şeyleri kabul ederken kullandığımız soğukkanlılığa üstü kapalı olarak saldırır. Bununla birlikte, Fenomenoloji, kendi önvarsayımlarını bulanık bir şekilde yutuyormuş gibi görünen, gelişmiş bir öznelciliğe dayalı bir bilimi tanımlama çabalarıyla altüst oluyor. Eski Mısır teogonik modellerine, Yunan Felsefesine ve Retoriğine göre aşırı bir ilgi düzeyine ulaşmış olan Helenistik Gnosis’e göre, onun irfanı tüm bu tür pedagojik platoları aşmalıdır. Onların açmazı, tüm bu tür hegemonyaları devirmeyi açık bir amaçla bile olsa, kendi metinsel otoritelerinin kaçınılmaz olarak tesis edilmesinden kaynaklanıyordu. Dilin, gnosisin kutsal seslerinin bunu arkontik hegemonyanın ortasında başarabilmesi, sonuçta tarih dışı, metinsel olmayan bir gizemdir ve burada Trimorphic Protennoia’daki dişi Gnostik tanrı tarafından konuşulmuştur: Arkonlar ve Otoritelerle konuştum -ben- çünkü onların dilinin altına girdim ve Gizemleri kendi dilime anlattım, (onun aracılığıyla) Sonsuzluğun zincirleri ve uykusunun çözüldüğü Gizli bir Gizem. (NHC XIII, 1 41.24-29) 27 Bu, MÖ dördüncü veya üçüncü yüzyılda Anaximenes tarafından yazıldığı iddia edilen Rhetorica ad Alexandrum’dan çok farklı yeni bir retorik düzeyidir. 28, çünkü bu, saf iknanın ahlak dışı dürtülerinin üzerinden irfanın aşırı ahlakına yükselmeyi varsayarak, geleneksel tartışmanın faydacı sofist türü için küçümsemeyi etkiler. Gnosis, her şeyi kapsayan bir metinselliğin radikal ve mistik bir şekilde parçalanmasıdır. Bu nedenle Derrida oldukça “Gnostik karşıtıydı”, belki de samimiyetsiz bir şekilde sapkındı, il n’y a pas de hors-texte ile, tıpkı Sofist Gorgias gibi, bu düşünürlerin güdüsü ve amacının felsefe yapmak değil, Felsefenin kendisini “yapısöküme uğratmak” olması gibi. Belki daha pragmatik bir yaklaşımla, bunu geleneksel prosedüre karşı isyan yoluyla itibar kazanmaya yönelik yeni bir girişime indirgeyebiliriz. Edebi bir fenomen olarak Helenistik Gnosis, kronolojik olarak iki edebi çocuk korkunç 29 arasında konumlandırılmalıdır ve Mısır’daki Gnostik hareketteki benzer şekilde zıt aktörler, Roma’nın desteklediği Hristiyanlık kadar Arkaik Gnosis’in ortodoksluğunu da kolaylıkla alt üst edebilirlerdi. Ancak epistemik açıdan katı bir nihilizmin olasılığı başlı başına bir amaç olarak ciddiye alınamayacağından, yapısöküm özünde yeniden yapılanmadır. Gnostik yıkım, amaca giden bir araçtı ve onların algıladığı 26Aynı yerde, 662. 27Koptik transkripsiyon, NHS, cilt. XXVIII, 414. 28W.R. Roberts, Demetrius on Style (Cambridge: At the University Press, 1902), 11. 29 Ve Derrida kesinlikle Sofistik harekete olan borcunu kabul etti.

--- SAYFA 270 ---

Bu anlamda yabancılık, belki de onların yabancı olarak görülme ihtiyacı olarak da ortaya çıkıyor. Belirsizlikleri, mitsel aşırılıkları ve Roma yönetimine hem siyasi hem de dini tarihsel hakaretleri kasıtlıydı; en azından kısmen Pagan Şehitlerinin İşleri’ni veya Hermetik Asklepios’u yaratan aynı retorik ortamın mesajıydı. Bununla birlikte, bu tür devrimci duruşların arkasında, ruhun kurtuluşuna yönelik geleneksel Mısır özelemleri vardır ve kadim oryantal sudurcu teogonilerin Gnostik sürdürülmesi ve yeniden canlandırılmasının gerçekten sürdürüldüğüne inanmaktan başka çaremiz yoktur. Ne de olsa Mısır’daki Gnostikler, daha önce ve o zamandan bu yana başka hiçbir şeye benzemeyen, kelimeyle güçlendirilmiş ölümden sonraki hayata odaklanan bin yıllık dini düşüncenin mirasçılarıydı. Mısır Gnostik düşüncesi, bu antik çağın metinsel temellerini geliştirmekten ve süslemekten kendini alamadı: Mısır bilgeliği konusunda eğitilmiş ve onlardan böyle bir bilgelik öğrenmiş olarak, bu tür meyveleri verdiler.

--- SAYFA 271 ---

Ek A Gnostik Çalışmalar GS 1 PCG 2 ASG tarafından aktarılan, Hristiyan olmayan ve Hristiyan Gnostik Birincil Kaynaklar Üzerine Bir Araştırma. 3 NHG 4 IF 5 OG 6 1. Hristiyan Olmayan Gnostik: Dünyanın Kökeni Üzerine [30] 0 1 17 14 5 33 Eugnostos [20] 0 4 7 8 1 12 Para. Shem'in Düşüncesi [49] 0 5 8 2 2 9 3 Seth Steli [9] 9 0 10 9 2 3 Zostrianos [132 (-)] 19 0 17 15 10 5 Norea'nın Düşüncesi [3] 0 0 7 1 5 1 Marsanes [68] 0 0 3 6 1 2 Ruh Üzerine Tefsir [10] 0 1 3 10 21 7 Adem'in Kıyameti [21] 12 15 9 37 2 22 Allojenler [24] 7 0 9 11 0 3 2. Marjinal Hristiyan Açıklamalarıyla Gnostik: Jeu Kitapları [94] 0 0 3 6 0 3 Pistis Sophia [356] 0 0 11 3 3 12 Başlıksız metin [62] 0 0 0 3 0 0 Arhontların Hipostası [11] 11 1 17 83 59 20 Üçlü Risale [87] 0 0 29 7 19 7 Mısırlıların İncili [29] 19 0 29 21 8 9 Büyük Seth'in 2. İncelemesi [21] 9 0 4 1 3 2 Valentinianus Deneyimi [27] 0 0 1 1 3 4 Trimorfik Protennoia [15] 14 5 8 56 8 5 0 0 0 0 0 3. Geliştirilmiş Hristiyan Unsurlarıyla Gnostik: Gerçeğin İncili [27] 14 0 23 112 2 13 Yuhanna Apokrifonu [32] 28 3 78 75 53 41 İsa Mesih'in Sophia'sı [29] 0 3 14 14 5 9 Melchizedek [27] 0 0 4 5 1 2 4. Gnostik Hristiyan merkezli: Thomas'ın İncili [19] 23 7 5 56 10 32 Philip'in İncili [35] 28 0 14 3 54 18 1 Layton, Gnostik Kutsal yazılar. Göstergeler, yorum veya gerçek çeviride çalışmaya ayrılan sayfaların sayısıdır. 2 Edwin M. Yamauchi, Hristiyanlık Öncesi Gnostisizm: Önerilen Kanıtlara Dair Bir Araştırma, 2. baskı. (Grand Rapids: Baker Kitap Evi, 1983). Göstergeler, yorum veya gerçek çeviride çalışmaya ayrılan sayfaların sayısıdır. 3 Pétrement, Ayrı Bir Tanrı. Göstergeler çalışmaya ayrılmış sayfaların sayısıdır. 4 Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık, eds. C.W. Hedrick ve Robert Hodgson, Jr. (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1986). Göstergeler, dizindeki metin listesi başına satır sayısıdır. 5 Kral, ed. Gnostisizmde Dişil İmgeler. Göstergeler çalışmadaki alıntılarının sayısıdır. 6 Bianchi, Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile, 1966. Göstergeler sayfa alıntılarının sayısıdır.

--- SAYFA 272 ---

Thom'un Kitabı. Yarışmacı [7] 9 0 2 5 1 2 Kurtarıcı'nın Diyalogu [27 (-)] 0 0 0 9 7 3 Yakup'un Apocryphon'u [16] 0 0 9 18 1 2 1./2. Kıyamet. James'in [39] 0 0 6 3 3 9 Apoc. Petrus'un [14] 0 0 1 9 0 2 Meryem İncili [12] 0 0 1 4 8 5 Bu tablonun amacı genel olarak Gnostik metinlerin tefsirde çağırılma biçimine ilişkin hermenötik kalıpları göstermektir. Yukarıdakiler, rakamlar açısından burada veya orada vurgunun ağırlığını göstermektedir, ancak bu referansların kalitesi hakkında söylenecek hiçbir şey yoktur. Kategori 1, açıkça Hristiyan olmayan metinleri içerirken Kategori 2, en iyi ihtimalle marjinal Hristiyan açıklamalarını sergileyen metinleri içerir. Birlikte ele alındığında bu iki kategori bize Hristiyan olmayan Gnostik düşünceye dair sahip olduğumuz ana metinsel kanıtları sunar. Kategori 3, daha belirgin bir Hristiyan çerçeve öyküsüne sahip metinleri listelemektedir, ancak bir eserin ilk ortaya çıkışının, örneğin Yuhanna'nın Apocryphon'u veya İsa Mesih'in Sofya'sı gibi birçok bilim insanı tarafından hâlâ Hristiyan olmayan olarak kabul edilebileceği unutulmamalıdır. Kategori 4, yukarıdakilerin aksine, herhangi bir yayımlı içerik göstermez, bunun yerine İsa figürüne odaklanır ve Hristiyan içeriği orijinal kompozisyonun bir parçası gibi görünür. Her risalenin sayfa sayısı başlıktan sonra köşeli parantez içinde listelenmiştir. Eksi işareti metinde yeterli sayıda boşluk olduğunu gösterir. Altı başlığın tümü Gnostik Çalışmalar kapsamındaki güncel önemli çalışmaları temsil etmektedir ve tümü Gnostik düşünce fenomenine "genel bakış" tarzında yaklaşmaktadır; yani genel olarak Gnostik düşüncenin doğası ve görünümüne ilişkin geniş teoriler geliştirmek; bu nedenle Gnostik metinlerin tamamına atıfta bulunmak hukukidir. İlk üç çalışma tek yazarlıyken, geri kalan üç çalışma birden fazla gönderimi içermektedir ve bu anketin tamamında toplam 100 ayrı katkı kullanılmıştır. Rakamların anlamı sütundan sütuna farklılık gösterir ancak genellikle belirli bir eserdeki belirli bir risaleye yapılan ana referansların sayısını belirtmek için alınabilir. Bu nedenle, herhangi bir anlamlı sonuç elde etmek için kesin sayıların sütundan sütuna karşılaştırılmaması gerekir; bunun yerine, her sütundaki oran aşağıdakileri elde etmek için diğerleriyle birleştirilir: Kategori 1 ve 2'ye yapılan toplam referans sayısı 929 Kategori 3 ve 4 856 Bu nedenle iki grup eşittir; ancak iki grubun temsil ettiği orijinal el yazmasının sayfalarında bir farklılık vardır. Kategori 1 ve 2'deki orijinal metnin toplam sayfa sayısı 1068 Kategori 3 ve 4 284

--- SAYFA 273 ---

Gnostik düşüncüyü (yani "Gnostik-Hristiyan metinlerini") tanımlarken Kategori 3 ve 4'e başvurma yönündeki genel eğilim, bu nedenle, Gnostik elyazmalarının orijinal sayfalarının sayısı dikkate alınarak 4'e 1'e ayarlanmıştır. Buna ek olarak, gösterilen diğer tüm risalelerle ilişkili olarak beş risaleden aşırı derecede yararlanılmıştır. Popülerliklerine göre önceliklendirilen ve referans sayıları köşeli parantez içinde verilen eserler şu şekildedir: 1. Yuhanna Apokrifonu [278] 2. Arhontların Hipostası [191] 3. Hakikat İncili [164] 4. Tomas İncili [133] 5. Philip İncili [117] Yukarıdaki tablodaki diğer tüm risalelerin bir "puanı" (referans sayısı) vardır. 100'den az. 7 İlk 5'e yapılan toplam referanslar = 883 Tablodaki geri kalan 26 risaleye yapılan toplam referanslar = 914 Yukarıdaki sonuçları oluşturan orijinal el yazmasının sayfa sayısında da bir eşitsizlik vardır: "İlk 5"teki orijinal el yazmasının toplam sayfa sayısı = 124 Kalan 26'daki orijinal el yazmasının toplam sayfa sayısı = 1228 Her iki oranı da hesaba katarak genel sonuç şu şekilde ifade edilebilir: sayfa sayfa Temel olarak, "en iyi 5" Gnostik metnin metinsel tefsirlerde kullanılma olasılığı, burada incelenen geri kalan 26 risaleden 9,4 kat daha fazladır. 8 Genel olarak Gnostik düşünceye ilişkin bir durum sunulurken, yukarıdaki ilk istatistiksel sonuç aynı zamanda Gnostik Çalışmalar'ın "Gnostisizm" üzerine yaptığı ortalama "genel bakış" çalışmasında, Gnostik-Hristiyan metinsel alıntılarının sayısının (burada geliştirilen ayrımlara göre) 4'e 1 oranında daha fazla olacağını göstermektedir. Gnostik Çalışmalarda "kanoniklik" ve Hristiyan Kökenleri tarafından yönlendirilen yorumsal önyargılar söz konusudur. Grup 1'e ilginin olmayışı özellikle öğreticidir, tıpkı Başlıksız Metne yapılan göndermelerin azlığı gibi (metne tanımlayıcı bir ad vermek için ortak bir çabanın olmaması, onun marjinal statüsünün bir göstergesidir). Bu çalışma ve kendisi de çok az yer alan Üçlü Risale'nin toplam sayısı 200'dür. 7. Sonraki beş sayfa şöyledir: The Apocalypse of Adam [97]; Trimorfik Protennoya [96]; Mısırlıların İncili [79]; Dünyanın Kökeni Üzerine [70]; Zostrianos [66] 8 Benim deneyimim bunu doğruluyor. Kıpti dilini okuduğum ilk yıllarda bir Gnostik Çalışmalar akademisyeniyle çalıştım. Üzerinde çalıştığımız Gnostik metinler Thomas'ın İncili, Gerçeğin İncili ve Philip'in İncili'ydi.

--- SAYFA 274 ---

iyi korunmuş orijinal el yazması ve diğer tüm Gnostik metinlerin üzerinde felsefi kalitede bir baş ve omuzlara sahiptir. Jeu Kitapları ve Pistis Sophia'nın da eklenmesiyle, Layton ve Yamauchi'nin laf arasında bile bahsetmediği dört metinde toplam 722 sayfadan fazla bilgiye sahibiz. Bu çalışmada yukarıdakilerin hepsinin kritik öneme sahip olduğunu buldum. Layton'ın The Gnostic Scriptures adlı kitabı bu diziyi hayret verici bir şekilde görmezden geliyor; Aslında, genel olarak "Gnostik Kutsal Yazılar" başlıklı bir kitap için bu çalışma, Gnostik metinlerin seçiminde heterodoksluk eksikliği nedeniyle dikkat çekicidir. Layton, başından beri, Valentinianusçu olarak kabul edilebilecek çeşitli Gnostik eserler (bu alandaki çoğu bilim adamı tarafından büyük bir yorumlama problemi olarak anlaşılmıştır) veya diğer taraftan, kesinlikle Hristiyan olmayan Gnostik yazılar (çok daha kolay bir iş) ile ilgili olarak seçim sürecinin ardındaki mantığı yeterince açıklamıyor. Bu tür metinlerin neden seçildiğini veya çıkarıldığını açıklamak şöyle dursun, uzman olmayan okuyucuya bu tür metinlerin hariç tutulduğuna dair bilgi bile verilmemektedir. Önsözde Layton, "bazen belirsiz ve daha gevşek bir anlamda da olsa 'gnostik' olarak etiketlenen bir dizi eserin kasıtlı olarak çıkarıldığını" belirtir⁹ ve Valentinianus metinlerinin seçimini şu şekilde açıklar: "Böyle bir kitapta Valentinianus okulunun Doğu ve Batı dallarında tam bir araştırmasını yapmak mümkün değildir, çünkü kanıtların çoğu, önemi en iyi orijinal metinlerin ayrıntılı bir tartışmasıyla aktarılan parçalardan veya alıntılardan oluşur. Yunanca". 10 Bununla birlikte, örneğin Üç Parçalı Risale'nin hariç tutulması ve bahsinin geçmemesi, Yunanca değil Kıpti dilinde mevcut olması nedeniyle son derece tuhaftır ve ne bir parçadır (Nag Hammadi külliyyatındaki en uzun risaledir), ne de "belirsiz" veya "genel anlamda" gnostik olarak adlandırılmaz. Layton'ın modeliyle ilgili akılda tutulması gereken temel nokta, onun teorilerinin Valentinianus'un olası on iki risalesinden yalnızca dördüne dayanmasıdır¹¹; genel olarak Gnostik düşünce hakkındaki daha geniş sonuçları 9The Gnostic Scriptures, xi'ye dayanmaktadır. 10Gnostik Kutsal Yazılar, xv. 11 Aşağıdaki sekiz broşür Valentinianus'un en güçlü varlığını sergiliyor, son dördü ise biraz daha az savunulabilir. Roma rakamlı referanslar, Nag Hammadi kütüphanesindeki kodeks numarasına atıfta bulunur ve yıldız işaretli alıntılar Layton tarafından kullanılanlardır: Havari Pavlus'un Duası (I,1)* Gerçeğin İncili (I,3/XIII,2)* Diriliş İncelemesi (I,4)* Üç Parçalı Risale (I,5) Philip'in İncili (II,3)* Bilginin Yorumlanması (XI,1) Bir Valentinianus Sergisi (XI,2) Başlıksız Metin (Bruce Codex) Yakup'un Birinci ve İkinci Kıyameti (V,3-4)

--- SAYFA 275 ---

Burada incelenen 31 ana metinden yalnızca 13'ü; başka herhangi bir alanda bu tür bir metodoloji şüphe uyandırır. Layton, İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi üzerinde yapılan çalışmalarla yakından ilişkilidir ve bu çalışmalara büyük katkılarda bulunmuştur. Yamauchi, son derece karmaşık bir metinsel ve sosyo-tarihsel konuya daha da dar bir metinsel yaklaşım sergiliyor. "Hristiyanlık öncesi Gnostisizm" in peşine düşerken en azından Kategori 1'deki tüm metinlerin ele alınması beklenebilir; bunun yerine elimizdeki metinlerin inanılmaz derecede seyrek bir seçkisinden türetilmiş tartışmalı bir tezimiz var. Bu grubun ondan önce gelip gelmediğine dair bir tartışmada geliştirilmesi beklenecek sosyo-tarihsel tablo mevcut değildir. Pétrement'in çalışması, Yamauchi gibi, Gnostik düşüncenin Hristiyanlıktan önce geldiği yönündeki bilimsel fikir birliğini çürütmekle ilgilidir, ancak iki dini gelişmenin eş zamanlılığına dair oldukça belirsiz bir tabloyla yetinmez, bunun yerine tam Hristiyan önceliği şeklindeki olası olmayan tezi tercih eder. Pétrement, Layton veya Yamauchi'den daha cömert bir referans dağılımı sergiler, ancak genel kullanım eğilimi kalıbından da ayrılmaz. Hristiyan-Gnostik kaynaklar ve Mısır'a karşı tam bir ilgi eksikliği. Gnostisizm ve erken Hristiyanlık, Gnostik kökenler ve Gnostik düşüncede Dişil üzerine yapılan çalışmalar ilk üç girişimden çok daha iyidir - şüphesiz çok yazarlı olmalarının bir sonucu olarak - ancak hepsi yine de 1 ve 2 yerine Kategori 3 ve 4'teki metinleri kullanma ve Gnostik elyazmalarının büyük bir kısmı üzerinde algılanan bir "Hristiyan-Gnostik" kanonunu vurgulama eğilimini güçlendirir. Messina konferansı, neredeyse otuz yıl sonra bugün genellikle olduğundan daha dengeli bir kaynak materyal dizisi sunması ve bu alanda nadir görülen ayrıntılı bir metin alıntıları dizini sağlaması nedeniyle takdir edilmelidir. Ayrıca bu çalışma, toplam 54 makaleden 2'sini Mısır Gnostisizmi konusuna ayırarak en azından Mısır'ın Gnostik düşüncüyü tanımlamadaki "sorununu" kabul etti. Diğer beş temsili eser, Gnostik düşüncede Mısır'ın varlığına dair herhangi bir analizden tamamen yoksundur ve bu konuda herhangi bir türden uygulanabilir bir sosyo-tarihsel model geliştirmemektedir. Petrus'un Philip'e Mektubu (VIII,2) Gerçeğin Tanıklığı (IX,3)

--- SAYFA 276 ---

1 Ek B Mısır Yayılımcı Düşüncesinin Soykütüğü 1. Heliopolitan Ennead (yaklaşık MÖ 2780) [Nun] Atum [Atum mastürbasyon yoluyla oluşur] Shu - Tefnut Geb - Nut Osiris - Isis Seth - Nephthys (Yıkıcı Olay) 2. Hermopolitan Ogdoad (yaklaşık MÖ 2250) Nun-Naunet Huh-Hauhet Kuk-Kauket Amun-Amaunet (sulu uçurum) (biçimsizlik) (karanlık) (gizlilik) 3. Memfit Teolojisi (yaklaşık M.Ö. 2040 - 750) Ptah-Nun (Baba) - Ptah-Naunet (Anne) [Ptah Düşünce ve Söz yoluyla üretir] Atum Shu - Tefnut Geb - Nut Osiris - Isis Seth - Nephthys

--- SAYFA 277 ---

2 4. Parmenides (MÖ 6. yüzyıl civarı) BİR Tanrıça [Tanrıça başka tanrılar yaratır] "yıkıcı teogonik olay" Tanrıça (muhtemelen alt Ananke - Gereklilik) Hata Şair/Ruh'un sonucu olarak Fiziksel Alem'e yükselir "bilen bir adam" 5. Empedokles (M.Ö. 6. yüzyıl civarı) Tanrıça Aşk Tanrıçası Nefret (Neikos) kötü Demiurge insanların ruhları iblislerdir

--- SAYFA 278 ---

3 6. Speusippus (yaklaşık M.Ö. 407-339) BİR (etik nitelikleri olmayan) Belirsiz İkili (tohumlar veya güçler) İlkeler Sayılar Büyüklükler Ruh BİR [Belirsiz İkili Sayısı Geometrikler (Büyüklükler) Ruh Bir yan ürün olarak kötülük Madde 7. Xenocrates (MÖ 396 - 314; Ammonius ca. MS 40 benzerdir) MONAD DYAD dışı "Tanrıların Annesi" "Düzensizliğin kötü ilkesi" FİKİRLER RUH Yüksek Zeus aşkın ay Aşağı Zeus ay altı DÜNYA RUHU (dış - ay) Hades İlahiyatları (gezegenler, yıldızlar vb.) 8. Eugnostos (yaklaşık M.Ö. 50)

--- SAYFA 279 ---

4 Evrenin Babası "Ata" Baba "Kendini Doğuran" [NUN] [ATUM] Mükemmel Zihin Başlayan [SHU] + Her Bilge Dilenci Sophia [TEFNUT] Kendini Mükemmelleştiren Başlayan [GEB] + Yüce Sophia [NUT] Tanrı'nın İlk Başlayan Oğlu [OSIRIS] + İlk Başlayan Sophia [ISIS] = Her Şeyin Zamanın Kurtarıcı Başlangıcı [SETH] + Pistis Sophia [NEPHTHYS] = Doğmamış Yıl + Bilge Sophia Kendi Kendine Doğmuş + Tüm Anne Sophia Begettor + All-Begettress Sophia İlk-Begettor + İlk-Begettress Sophia All-Begettor + Aşk Sophia Baş-Begettor + Pistis Sophia = 12 Ay 72 Güç (12 x 6) 360 Güç (72 x 5) = Gün Sonsuz Güçler = Saatler ve Anlar Kaosun Cennetleri (yüksek teogoniye yansır)

--- SAYFA 280 ---

5 9. Plutarch (yaklaşık MS 85) MONAD BELİRSİZ DYAD (kötülük, şekilsizlik, düzensizlik ilkesi) İŞİD LOGOSU (ruh = Osiris) KÖTÜ RUH (Osiris + Seth-Typhon) İÇİNDEKİ LOGOLAR (Osiris'in bedeni) DÜNYA RUH/MADDE (İsis) HORUS (duyusal kozmos)

--- SAYFA 281 ---

6 10. Hippolytus'a göre Basileides (yaklaşık MS 130) Saf Boşluk'ta "Var Olmayan Tanrı" (Kaos: Rahibe) Dünya Tohumu/Yumurta (Atum/Nun: gizli farklılaşma) Üçlü Evlatlık (Atum/Shu/Tefnut: çoğulluk, x3) hiperkozmos kozmos Ogdoad'ın Büyük Archon'u (ogdoad tarif edilemez) Oğul (Mesih) Hebdomad'ın Archon'u (cahil Yahweh: hebdomad konuşulabilir) Archon'un (İsa) oğlu Habrasax ve 365 gök 11. Basileides Irenaeus ve Epiphanius'a göre (yaklaşık MS 130) Doğmamış Ebeveyn Akıl Kelime Sağduyu Gücü - Sophia Abrasax (365 Göğün Hükümdarı) Güçler Prenslikleri - 365'in her birinde Melekler Gökler Jahweh (365. Cennetin Hükümdarı) Docetic Christ (İlahi Aklın alt tezahürü)

--- SAYFA 282 ---

7 12. Irenaeus ve Tertullianus'a Göre Valentinianus Theogonysi (yaklaşık MS 130) Derinlik (Bythus)/İlk Başlangıç/Mükemmel Sonsuz Sessizlik/Lütuf/Fikir Zihin Gerçeği İlkel Ogdoad (8 kişilik grup) Kelime Hayatı İlkel İnsan Kilisesi Derinlik ilişkisi Yaşlanmayan Birlik Decad Kendi Kendine Var Olan Logos ve tarafından Doğmuş Zoe Şehvetlilik Hareketsiz Harmanlama Sadece Başlayan Kutsanmış İnancı Savunur Babalık Umudu İlimli Sevgi Duodecad Anthropos ve Ekklesia Tarafından Doğurulmuş Sürekli Akan Zeka Sophia İçin Dilenen Dini Mutluluk 1. Sophia'nın "Düşüşü" "Biçimsiz yaratılışı" 3. Sophia'nın Pleroma'ya dönüşü

--- SAYFA 283 ---

8 Horus (eş yok) 2. Sophia'nın "uzatılması" sonrasında oluşturulan Sınır veya Sınır Sophia Achamoth (4. Alt maddi alemin yaratılışı: Hebdomad) 13. Başlıksız metin

--- SAYFA 284 ---

9 Ebeveyn=Derin=NUN Tanrı/Ebeveyn/Logos/Nous/Antropos Ennead: Gnosis Yaşam Umut Dinlenme Aşk Diriliş Pistis Yeniden Doğuş Mührü Pleroma çevreleyen 12 Derinlik: 1) tüm kaynak 2) tüm bilgelik 3) tüm gizem 4) tüm irfan 5) tüm iffetli 6) her sessizlik 7) maddi olmayan kapı=madde 8) ata ataların 9) tamamen baba/öz-baba 10) her şeye gücü yeten 11) görünmez olan 12) Hakikat: Aeonların Annesi Yaratıcı/Öngörü: 4 Monad ve 4 Kapı, her biri: 6 yardımcı/24 sayısız güç/9 ennead/10 decad/12 oniki/5 beşli 1 Gözetmen/ üç yön: 1) doğmamış 2) gerçek 3) anlatılamaz Aphrêdon + 12 hayırsever Işığın Atası Adem Mükemmel Zihin DERİN 3 Ebeveynlik: 1) Örtülü Bir/Gizli Tanrı 2) 5 Ağaç/Yalnızca doğan Logolar 3) Sessizlik/Kaynak ÖLÇÜLEMEZ DERİN 3 Büyüklük: 1) Durgun Bir 2) Bilinmeyen Bir 3) Sonsuz Bir + Oğulluk/Mesih/Doğrulamayı + 365 Ebeveynlik = yıl SETHEUS'UN DERİNLERİ ve 12 Ebeveynlik: 1) bölünmez 2) anlaşılmaz 3) bilinemez 4) sessizlik 5) hareketsiz 6) tamamen baba 7) tamamen gizem 8) dinlenme ve diriliş 9) kapalı 10) üç kez erkek 11) üç kez güçlü 12) gerçek Varlık ve Yokluk (Var = Ebedi; Yok = Yok = Madde) Yüce Rabbimiz Maddeyi İki Yere Ayırır: Ölüm Diyarı ve Karanlık Hayat ve Işık Diyarı

--- SAYFA 285 ---

Kıpti Kaynakları Bibliyografyası FENHC, Codex I. Nag Hammadi Kodekslerinin Faks Baskısı: Codex I. Farid, Shafik, ed., ve diğerleri. Leiden: E.J. Brill, 1977. FENHC, Kodeks VII. Nag Hammadi Kodekslerinin Faks Baskısı: Kodeks VII. Farid, Shafik, ed., vd. Leiden: E.J. Brill, 1972. NHS, cilt. IV: Nag Hammadi Kodeksleri III,2 ve IV,2, ed. Alexander Böhlig ve Frederick Wisse. Leiden: E.J. Brill, 1975. NHS, cilt. IX: Pistis Sophia, ed. Carl Schmidt. Leiden: E.J. Brill, 1978. NHS, cilt. XI: Nag Hammadi Kodeksleri V, 2-5 ve VI, ed. Douglas M. Parrott. Leiden: E.J. Brill, 1979. NHS, cilt. XIII: Jeu Kitapları ve Bruce Codex'teki İsimli Metin, ed. Violet McDermot. Leiden: E.J. Brill, 1978. NHS, cilt. XV, Kodeks IX ve X, ed. Birger A. Pearson. Leiden: E.J. Brill, 1981. NHS, cilt. XX: Nag Hammadi Kodeksi II, 2-7, ed. B. Layton. Leiden: E.J. Brill, 1989. NHS, cilt. XXII: Nag Hammadi Yazması I (I:5): Üç Parçalı Risale, cilt. 1, ed. Harold W. Attridge ve Elaine H. Pagels. Leiden: E.J. Brill, 1985. NHS, cilt. XXVII: Nag Hammadi Kodeksleri III, 3-4 ve V,1, ed. Douglas M. Parrott. Leiden: E.J. Brill, 1991. NHS, cilt. XXVIII: Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII, XIII, ed. Charles W. Hedrick. Leiden: E.J. Brill, 1990.

--- SAYFA 286 ---

NHS, cilt. XXXI: Nag Hammadi Kodeksleri VIII, ed. John H. Sieber. Leiden: E.J. Brill, 1991. Evangelium Veritatis, Michel Malinine, ed., ve diğerleri. Zürih: Rascher Verlag, 1956. Krause, Martin ve Pahor Labib. Die Drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu alt Kairo. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962. Till, Walter C. ve Hans-Martin Schenke. Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Berlin: Akademie Verlag, 1972. Kephalaia, Alexander Böhlig'den, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin: Band I, Kephalaia, 2. Hälfte. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1963. CRC. Allberry, ed. ve çev., Bir Maniheist Mezmur Kitabı, Bölüm II: Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1938.

--- SAYFA 287 ---

Kaynakça Aldred, Cyril. Eski Krallığın Sonuna Kadar Mısır. Londra: Thames ve Hudson, 1965. Akhenaten. Londra: Thames ve Hudson, 1970. Mısırlılar. Londra: Thames ve Hudson, 1984. Allberry, C.R.C., ed. ve trans. Bir Maniheist Mezmur Kitabı. Bölüm II. Chester Beatty Koleksiyonundaki Maniheist El Yazmaları. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1938. Allen, J.P. Mısır'da Genesis: Eski Mısır Yaratılış Hesaplarının Felsefesi. Yale Mısır Bilimi Çalışmaları 2. New Haven: Yale Üniversitesi, 1988. Altenmüller, Brigitte. Den Sargtexten'de senkretizm. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975. Amélineau, M.E. Essai sur le gnosticisme égyptien: ses développements et son Origine égyptienne. Annales du musée Guimet, cilt 14. Paris: Ministère de l'instruction publique, 1887. Amidon, Philip R., ed. ve trans. Salamis Piskoposu Aziz Epiphanius'un Panarion'u. Oxford: Oxford University Press, 1990. Anthes, Rudolf. "M.Ö. Üçüncü Binyılda Mısır Teolojisi." JNES 18 (1959): 169-212. Apuleius, Lucius. Altın Eşek, Robert Graves tarafından çevrildi. 1950. Yeniden yazdırın. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1986. Arai, Sasagu. "Zur Christologie des Apokryphons des Johannes." NST 15 (1968-69): 302-18. Armstrong, A.H., çev. Plotinus: Bir Seçimler Cildi. Londra: Allen ve Unwin, 1953.

--- SAYFA 288 ---

Arthur, Rose Horman. Bilgelik Tanrıçası: Sekiz Nag Hammadi Belgesindeki Kadınsı Motifler. Lanham, MD: University Press of America, 1984. Asmussen, Jes P. Maniheizt Edebiyatı: Esas olarak Orta Farsça ve Part Yazılarından Temsili Metinler. Yeniden yazdırın. Delmar, N.Y.: Scholars' Facimilies and Reprints, 1975. Assman, Jan. "Die Inschrift auf dem äußern Sarkophagdeckel des Merneptah." MDAIK 28 (1972): 47-73. _____ Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1975. _____ "Eski Mısır'ın Cenaze Dininde Ölüm ve İnisiyasyon." Yale Egyptological Studies 3: Eski Mısır'da Din ve Felsefe. New Haven, CT: Yale Üniversitesi, 1989. _____ Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Mısır. München: Wilhelm Fink Verlag, 1991. Attridge, Harold W. ve Elaine Pagels, eds. ve trans. Kıpti Gnostik Kütüphanesi. Ciltler. XXII & XXIII, Nag Hammadi Yazması I (I:5): Üç Parçalı Risale. Leiden: E.J. Brill, 1985. Austin, M.M. İskender'den Roma fethine kadar Helenistik Dünya: Çeviride antik kaynaklardan bir seçki. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Bagnall, R.S. "Mısır, Ptolemaioslar ve Yunan Dünyası." BES 3 (1981): 5- 21. Baines, John ve C.J.Eyre. "Okuryazarlık üzerine dört not." GM 61 (1983): 65-96. Baines, John. "Sınırlı Bilgi, Hiyerarşi ve Edep: Modern Algılar ve Eski Kurumlar." JARCE XXVII (1990): 1-23. Bakir, Abd-el-Mohsen. "Nhh ve dt yeniden değerlendirildi," JEA 39 (1953): 110-11. _____ "Terimlerin yeniden değerlendirilmesi: Nhh ve Dt." JEA 60 (1974): 252-54.

--- SAYFA 289 ---

Barb, A.A. "Gizem, Efsane ve Büyü." J.R. Harris tarafından düzenlenen The Legacy of Egypt, 138-69. Oxford: Clarendon Press, 1971. Bardy, Gustave. Mısır'da, Mémorial Lagrange'da Hristiyanlığın ilk dönemleri. Paris: Gabalda, 1940. Barta, Winfried. Untersuchen zum Götterkreis der Neunheit. Münih: Deutscher Kunstverlag GmbH, 1973. _____ "Die Bedeutung der Personifikation Huh im Untersheid zu den Personifikation Hah und Nun." GM 127 (1992): 7-12. Bataille, Georges. Edebiyat ve Kötülük. 1957. Yeniden basım. New York: Urizen Books, 1973. Bauer, Walter. İlk Hristiyanlıkta Ortodoksluk ve Sapkınlık. Robert A. Kraft ve Gerhard Krodel tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. 1933. Yeniden basım. Philadelphia: Fortress Press, 1971. Baynes, Charlotte A. Kıpti Gnostik Bir İnceleme. Cambridge: University of Cambridge Press, 1933. Beeson, C.H., ed. ve trans. Acta Archelai. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1906. Bell, Sir Harold. "Roma döneminde Mısır'da Hristiyanlığın kanıtı." HTR XXXVII (1944): 185-208. _____ "Greko-Romen Mısır'ında Popüler Din I: Pagan Dönemi." JEA 34 (1948): 82-97. Bergman, Jan. Ich Bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1968. _____ "Yunan Büyülü Büyülü Papirüsünde Eski Mısır Teogonisi (PGM VII, II. 516-521)." M. Heerma van Voss ve diğerleri tarafından düzenlenen Mısır Diniyle ilgili Çalışmalar, 28-37. Leiden: E.J. Brill, 1982.

--- SAYFA 290 ---

Betz, Hans Dieter. "Yunan Büyülü Papirüslerinde Yetkili Geleneğin Formülasyonu." Greko-Romen Dünyasında Kendini Tanımlama. Cilt 3, Yahudi ve Hristiyan Kendini Tanımlama, Ben F. Meyer ve E.P. Sanders. Philadelphia: Fortress Press, 1982. _____ Çeviride Yunan Büyülü Papirüsü, Demotik Büyüler Dahil. Cilt 1, Metinler. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. _____ Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri."Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion, editörlüğünü Christopher A. Faraone ve Dirk Obbink. Oxford: Oxford University Press, 1991. Bianchi, Ugo. "Seth, Osiris, et l'ethnographie." Gnostisizm, Dualizm ve Gizemcilik Üzerine Seçilmiş Denemeler'de. Leiden: E.J. Brill, 1978. Bleeker, C.J. "Gnostisizmin Mısır Arka Planı." Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile, 1966, Ugo Bianchi tarafından düzenlenmiştir, 229-37. Leiden: E.J. Brill, 1970. Bloom, Harold. "Zamana Karşı Yalan Söylemek: Gnosis, Şiir, Eleştiri." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nde. Cilt 1, Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir, 57-72. Leiden: E.J. Brill, 1980. _____ Agon: Bir Revizyonizm Teorisine Doğru. Oxford: Oxford University Press, 1982. _____ "Şiir, Baskı, Revizyonizm." 1965'ten Beri Eleştirel Teoride, Hazard Adams ve Leory Searle tarafından düzenlendi, 331-44. Tallahassee, FL: State University Press, 1986. Boardman, John. Yurtdışındaki Yunanlılar. Hamondsworth, İngiltere: Penguin Books, 1964. Böhlig, Alexander ve Frederik Wisse. Mısırlıların İncili. Nag Hammadi Çalışmaları'nda. Cilt IV, James M. Robinson tarafından düzenlenmiştir. Leiden: E.J. Brill, 1975. Böhlig, Alexander. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Grup I, KEPHALAIA, 2. Yarı. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966. _____ "Gnostische Probleme in der Titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi." Mysterion und Wahrheit'te: Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. Leiden: E.J. Brill, 1968.

--- SAYFA 291 ---

_____ "Urzeit und Endzeit in der Titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi." Mysterion und Wahrheit'te: Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. Leiden: E.J. Brill, 1968. _____ Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975. Böhme, Jakob. Altı Teosofik Nokta. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958. Borghouts, J.F. "Sihirli Metinler." Textes et langages de l'Egypte pharonique: cent cinquante années de recherches, 1822-1972, 7-19. Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1974. _____ "3h.w (akhu) ve hk3.w (hekau). Eski Mısır Büyüsünün İki Temel Kavramı ve İlahi Yaratılmış Sözün Kavramı." La Magia in Egitto al Tepi dei Faraoni'de, Alessandro Roccati ve Alberto Siliotti tarafından düzenlendi. Rassegna: Internazionale di Cinematografia Archeologica Arte e Natura Libri, 1987. Bowman, Alan K. Mısır Firavunlardan Sonra. Warwickshire, İngiltere: University of California Press, 1986. Boyce, Mary. "Maniheizt Panteon'daki Mithra'da." Çekirge Bacağında: S.H. Onuruna Yapılan Çalışmalar Taqizadeh, editör: W.B.H. Henning, 44-54. Londra: Lund, Humphries, 1962. Brashear, William M. Magica Varia. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1991. Göğüslü, James Henry. "Bir Memfit Rahibinin Felsefesi." ZAS 39 (1901): 39-54. _____ Eski Mısır'da Din ve Düşüncenin Gelişimi. 1912. Yeniden basım. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972. _____ Antik Mısır Kayıtları. Cilt 1, Onyedinci Hanedanların İlkinden. 1906. Yeniden basım. Londra: Man Ltd.'nin Tarihleri ve Gizemleri, 1988. _____ Mısır'ın Eski Kayıtları. Cilt 2, Onsekizinci Hanedan. 1906. Yeniden basım. Londra: Man Ltd.'nin Tarihleri ve Gizemleri, 1988.

--- SAYFA 292 ---

Brown, Peter. "Roma İmparatorluğu'nda Maniheizmin Yayılması." JRS 59 (1969): 92-103. Brugsch, Henri. Mısır'da Din ve Mitoloji. 1891. Yeniden basım. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1969. _____ Gramer Démotique: İçeriği les principes généraux de la langue et de l'écriture populaires des antik Mısır. 1855. Yeniden basım. Bonn: Dümmlers Verlag, 1971. Burke, Kenneth. Din Retoriği: Logoloji Çalışmaları. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1961. _____ "Pragmatizm." İletişimde: Kavramlar ve Perspektifler, Lee Thayler tarafından düzenlendi. Washington, D.C.: Spartan Books, 1967. _____ Motiflerin Retoriği. Berkeley ve Los Angeles: California Üniversitesi Yayınları, 1969. _____ Kalıcılık ve Değişim: Amacın Anatomisi. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1984. Burkert, Walter. Antik Gizem Kültleri. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. Burkitt, F.C. "Pistis Sophia." JTS 23 (1921/22): 271-80. _____ "Pistis Sophia ve Kipti Dili." JTS 29 (1925/26): 148-57. Burstein, Stanley M. İpsos Savaşı'ndan Kleopatra VII'nin Ölümüne Kadar Helenistik Çağ. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Caminos, Ricardo A. Late-Egyptian Miscellanies (Oxford: Oxford University Press, 1954. Canfora, Luciano. The Vanished Library. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1987. Casey, Robert Pierce. Serapion of Thmuis Against The Manichees. Harvard Theological Studies XV. Cambridge: Harvard University Press, 1931.

--- SAYFA 293 ---

Cerný, Jaroslav. Kipti Etimolojik Sözlüğü. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Chaîne, M. "Sermon sur la Pénitence." Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph 6 (1913): 493-519'da. Cioran, E.M. The Fall Into Time, çeviren: Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 1970. Cockle, W.E.H. "MÖ 30'dan Septimus Severus'un Hükümdarlığına Kadar Greko-Romen Mısır'ındaki Devlet Arşivleri." JEA 70 (1984): 106-122. Couliano, Ioan, P. Gnostisizm ve Modern Düşünce: Hans Jonas. Roma: Lérma di Bretschneider, 1985. _____ Gnosis Ağacı, H.S. Wiesner ve Ioan P. Couliano. 1990. Yeniden Basım. San Francisco: HarperCollins, 1992. Crawford, Dorothy J. "Helenistik Memphis'te Ptolemy, Ptah ve Apis." Willy Peremans tarafından düzenlenen Ptolemaic Memphis Üzerine Çalışmalar, 1-42. Lovanii: Studia Hellenistica 24, 1980. Crum, W.E. Kipti Sözlüğü. 1939. Yeniden basım. Oxford: Oxford University Press, 1979. Daumas, François. "Le fonds égyptienne de l'hermétisme." Gnosticisme et monde hellénistique'de. Actes du Colloque de Louvaine-la-Neuve (11-14 Mart 1980), düzenleyen: Julien Ries, 3-25. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1982. _____ "L'alchimie at-t-elle une Origine égyptienne?" Das Römisch-Bizantinische Ägypten, 109-18'de. Mainz am Rhein: Phillip von Zabern, 1983. de Buck, Adriaan ve Alan H. Gardiner, ed. Mısır Tabut Metinleri. II, Büyü Metinleri 76-163. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1938.

--- SAYFA 294 ---

de Buck, Adriaan, De Godsdienstige Opvatting van den Slaap Inzonderheid, oude Egypte'de. Leiden: E.J. Brill, 1939. de Man, Paul. "Zamansallığın Retoriği." 1965'ten Beri Eleştirel Teoride, Hazard Adams ve Leory Searle tarafından düzenlendi. Tallahassee, FL: Florida State University Press, 1986, 199-222. Derchain, Philippe. "L'Authenticité de l'Inspiration égyptienne dans le 'Corpus Hermeticum'." Revue de l'Histoire des Religions 161 (1962): 175-98. _____ "Mısır'da Mythes et Dieux lunaires." Sources Orientales V, La lune, mitler, et ayınlar, 17-68'de. Paris: Éditions du Seuil, 1962. _____ Le papyrus Salt 825(B.M. 10051, Rituel pour la conservation de la vie en Égypte. Bruxelles: Palais des Académies, 1965. _____ "Miettes: Homere à Edfou." RdÉ 26 (1974): §4, 15-19. Derchain-Urtel, Maria-Theresa. Tempel'deki Rahip: Die Rezeption der theologie der Temple von Edfu und Dendara in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989. de Stoop, Ém. ReT 38 (1909). Dillon, John. Orta Platoncular: MÖ 80'den MS 220'ye. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. _____ "Orta Platonik ve Gnostik Teoride Ruhun İnisi." Gnostisizmin Yeniden Keşfi Cilt 1, Valentinus Okulu, editör. 357-364. Leiden:1980. Diodorus Siculus. Books 1 and II, 1-34. translated by C.H. Oldfather. 1933. Reprint, Loeb Classical Library, 1989. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers. Vol. 1, edited by R.D. Hicks. 1925. Reprint. Loeb Classical Library, 1991. _____ Lives of Eminent Philosophers, Cilt 2, editörlük: R.D.

--- SAYFA 295 ---

_____ "Keldani Kehanetlerine Yeni Işık." Harvard Theological Review 54 (1961): 262-273. _____ Kaygı Çağında Pagan ve Hristiyan. Londra: W.W. Norton & Company, 1965.. Doresse, Jean. Mısırlı Gnostiklerin Gizli Kitapları. 1958. Yeniden basım. Rochester, VT: Inner Traditions Int., Ltd., 1986. DuQuesne, Terence. Bir Kipti Başlatma Yakarışı. Mısırbilimde Oxfordshire Communications II. Thame Oxon: Darengo, 1991. Dunand, François. "Les sinkretisme dans la din de l'Egypte romaine." François Dunand ve P. Lévêque tarafından düzenlenen Les Syncrétismes dans les Religions de l'antiquité'de, 152-85. Leiden: E.J. Brill, 1975. Eddy, Samuel K. Kral Öldü: Helenizme Karşı Yakın Doğu Direnişi Üzerine Çalışmalar 334-31 M.Ö. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1961. Edgerton, William F. "Mısır dilinde Stres, Ünlü Harf Miktarı ve Hece Bölümü." JNES 6 (1947): 1-17. Eitrem, Samson. "Sihirli Ritüelde Düşler ve Kehanet." Magika Hiera: Antik Yunan Büyüsü ve Dininde, editörler Christopher A. Faraone ve Dirk Obbink. Oxford: Oxford University Press, 1991. Emery, W.B. Arkaik Mısır. 1961. Yeniden basım. Penguin Books Ltd., Harmondsworth: 1987. Englund, Gertie. "Bir Referans Çerçevesi Olarak Tanrı." Eski Mısırlıların Dininde Bilişsel Yapılar ve Popüler İfadeler, Gertie Englund tarafından düzenlenmiştir, 7-28. Uppsala: Acta Universitatis, 1987. Erman, Adolf ve Hermann Grapow, Wörterbuch der Aegyptisch Sprache. Grup 4. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930. Evans, Craig A., Robert L. Webb ve Richard A Wiebe, eds. Nag Hammadi Metinleri ve İncil: Bir Özet ve Dizin. Leiden: E.J. Brill, 1993.

--- SAYFA 296 ---

Fairman, H.W. Horus'un Zaferi. Londra: B.T. Batsford Ltd., 1974. Faulkner, R.O. Eski Mısır Piramidi Metinleri. Oxford: Oxford University Press, 1969. _____ Eski Mısır Tabut Metinleri. Cilt 1, Büyüler 1-354. Warminster: Aris & Phillips, 1973. _____ "Merikare Talimatı." William Kelly Simpson tarafından düzenlenen Eski Mısır Edebiyatı'nda, 180-92. New Haven, CT: Yale University Press, 1973. _____ Eski Mısır Ölüler Kitabı. 1972. Yeniden basım. Austin, Teksas: University of Texas Press, 1990. _____ Kısa Bir Orta Mısır Sözlüğü. 1961. Yeniden basım. Oxford: Griffith Enstitüsü Ashmolean Müzesi, 1991. Federn, Walter. "Tabut Metinlerindeki 'Dönüşümler' – Yeni Bir Yaklaşım." JNES 19 (1960): 241-57. Filoramo, Giovanni. Gnostisizmin Tarihi. Anthony Alcock'un çevirisi. Oxford: Basil Blackwell, 1990. Foerster, Werner. Gnosis: Gnostik Metinlerden bir seçki. Cilt 1, Patristik Kanıt Oxford: Oxford University Press, 1972. Flaubert, Gustave. Aziz Antonius'un Günahı, Kitty Mrosovsky tarafından çevrildi. Harmondsworth: Penguin Books, 1983. Foucault, Michel. "Yazar Nedir?" Dil, Karşıt Bellek, Uygulama, çev. D.F. Bouchard ve S. Simon. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. Fowden, Garth. Mısır Hermes: Geç Pagan Zihnine Tarihsel Bir Yaklaşım. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Fox, Robin Lane. MS İkinci Yüzyıldan Konstantin'in Dönüşümüne Kadar Akdeniz Dünyasındaki Paganlar ve Hristiyanlar. Harmondsworth: Penguin Kitapları, 1986.

--- SAYFA 297 ---

Fraser, PM Ptolemaik İskenderiye. 3 cilt. Oxford: Oxford University Press, 1972. Gardiner, Alan H. "Leiden Papirüsünden Amon'a İlahiler." ZAS 42 (1905): 12-42. _____ ed. British Museum'daki hiyeratik papirüs. Cilt 1, Metin. Üçüncü Seri. Londra: British Museum, 1935. Givens, Søren. Apocryphon Johannis: Çeviri, Giriş ve Şerh ile Nag Hammadi Kodeksi II'deki Apocryphon Johannis'in Kipti metni. Kopenhag: Prostant Apud Munksgaard, 1963. Goodwin, C.W. "Yunanca karakterlerle yazılmış bir Mısır metni üzerine." ZAS 6 (1868): 18-24. Goudriaan, Koen. Ptolemaik Mısır'da Etnik köken. Amsterdam: Gieben, 1988. Goyon, Jean-Claude. "Ptolemaik Mısır: Rahipler ve Geleneksel Din." Kleopatra'nın Mısır'ında: Ptolemaiosların Çağı, Robert S. Bianchi tarafından düzenlenmiştir, 29-39. Mainz: Verlag Phillip von Zabern, Brooklyn Müzesi ile birlikte, 1988. Grant, Michael. İskender'den Kleopatra'ya: Helenistik Dünya. New York: Charles Scribner's Sons, 1982. Grant, Frederick C. Helenistik Dinler: Senkretizm Çağı. New York: Liberal Arts Press, 1953. Griffith, F. Ll. "Stobart Koleksiyonunun Eski Kipti Burçları." ZAS 38 (1900): 71-93. _____ "Eski Kipti Metinlerinin Tarihi ve Hristiyan Kipti ile ilişkileri." ZAS 39 (1901): 78-82. _____ Memphis Yüksek Rahiplerinin Hikayeleri. 1900. Yeniden yazdırın. Osnabrück: Otto Zeller Verlag, 1985.

--- SAYFA 298 ---

Griffith, F. LI ve Herbert Thompson, eds., The Demotic Magical Papyrus of London ve Leiden.1904. Yeniden yazdırın. New York: Dover Publications Inc., 1974. Griffiths, J. Gwyn. Plutarch'ın De Iside et Osiride'si. Cardiff: University of Wales Press, 1970. _____ "Edfu Tapınağı Metinlerinde Mısır Milliyetçiliği." Antik Mısır'a Bakışlar: H.W. Fairman, John Ruffle, G.A. tarafından düzenlenmiştir. Gabala ve Kenneth A. Kitchen, 174-79. Warminster: Aris & Philips Ltd., 1979. Gutbub, Adolphe. Kom Ombo ilahiyatının temel metinleri. 2 cilt. Institut français d'Archéologie orientale du Caire, 1973. Gutekunst, Wilfried. "Wie 'sihir' ist die 'Magie' im alten Mısır? Einige theoretische Bemerkungen zur Magie - Problematik." Alessandro Roccati ve Alberto Siliotti tarafından düzenlenen Egitto al Tepi dei Faraoni'deki La Magia'da. Rassegna: Internazionale di Cinematografia Archeologica Arte ve Natura Libri, 1987. Guthrie, Kenneth. Numenius'un Neo-Platoncu Yazıları. 1917. Yeniden basım. Lawrence, KS: Selene Books, 1987. Harrauer, Christine. Meliouchos: Griechischen synkretischen Zaubertexten'de Entwicklung dini Vorstellungen'i inceleyin. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1987. Hedrick, Charles W. ve Robert Hodgson, Jr., eds. Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1986. Hedrick, Charles W., ed. Kıpti Gnostik Kütüphanesi. Cilt XXVIII, Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII, XIII. Leiden: E.J. Brill, 1990. Helderma, Jan. "Gerçeğin İncilinde Düzlem Olarak İsis?" Gnosis ve Gnostisizm'de, editör Martin Krause, 26-46. Leiden: E.J. Brill, 1981. Hoare, Quintin ve Geoffrey Nowell Smith, editörler, Antonio Gramsci'nin Hapishane Defterlerinden Seçmeler. Londra: Lawrence ve Wishart, 1971.

--- SAYFA 299 ---

Hoffmann, R. Joseph, çev., Celsus, Gerçek Doktrin Üzerine: Hristiyanlara Karşı Bir Söylem. Oxford University Press, 1987. Hornung, Erik. "Chaotische Bereiche in der geordneten Welt." ZAS 81 (1956): 28-32. _____ Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Freiberg: Universitätsverlag, 1982. _____ Eski Mısır'da Tanrı Kavramları: Bir ve Çok, John Baines tarafından çevrilmiştir. 1971. Yeniden basım. Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi, 1982. _____ "Eski Mısır'da Bilinçdışının Keşfi." Arketip Psikolojisi ve Jung Düşüncesi Yıllık'ında, 16-27. Dallas, Teksas: Bahar Yayınları, 1986. Horsfall, Nicholas. "Resimli Ölüler Kitabının Kökenleri." Aegyptus 63 (1983): 199-216. Horst, Pieter Willem van der ve J. Mansfeld, eds. ve trans. Düalizme Karşı İskenderiyeli Bir Platoncu: Lycopolisli İskender'in 'Maniheus Doktrinlerinin Eleştirisi' İncelemesi. Leiden: E.J. Brill, 1974. Husserl, Edmund. "Fenomenoloji." 1965'ten Beri Eleştirel Teoride, Hazard Adams ve Leroy Searle tarafından düzenlendi, 658-64. Tallahassee, FL: Florida State University Press, 1986. Irenaeus. Adversus Haereses. İznik Karşısı Babalar'da. Cilt 1., A. Roberts ve J. Donaldson tarafından çevrilmiştir. New York: Charles Scribner's Sons, 1913. Iverson, Erik. Mısır ve Hermetik Doktrini. Kopenhag: Museum Tusculanum Press, 1984. Jarry, Jacques. "Le Manichéisme en Mısır Bizans." BIFAO 66 (1968): 121-37. Jensen, Soren S. Dualizm ve Demonoloji: Pisagor ve Platonik Düşüncede Demonolojinin İşlevi. Kopenhag: Munksgaard, 1966.

--- SAYFA 300 ---

Johnson, Janet H. Demotik Sözlü Sistem. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1976. Johnson, Paul. Hristiyanlığın Tarihi. Harmondsworth: Penguin Books, 1976. Jonas, Hans. Gnostik Din. 1958. Yeniden basım. Boston: Beacon Press, 1963. _____ "Gnostik Olguların Sınırlandırılması." Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquium di Messina, 13-18 Aprile, 1966, Ugo Bianchi tarafından düzenlenmiştir, 90-104. Leiden: E.J. Brill, 1970. _____ "Geriye Dönük Bir Bakış." Uluslararası Gnostisizm Toplantısı Bildirilerinde, Stockholm, 20-25 Ağustos 1973. Stockholm: 1977. Junge, Frederick. "Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie." MDIK 29 (1973):195-204. Junker, Hermann ve Erich Winter. Das Geburtshaus des Tempels der Isis, Philä'da. Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1965. Kahle, P.E. Bala'izah. 2 cilt. Oxford: Oxford University Press, 1954. Kákosy, L. "Zu einer Etymologie von Philä: die 'Insel der Zeir'." Acta Antiqua 16 (1968): 39-48. _____ "Gnosis ve Mısır Dini." Le Origini Dello Gnosticismo: Messina Kolokyumu, 13-18 Nisan 1966, Bianchi, Ugo, 238-47 tarafından düzenlenmiştir. Leiden: E.J. Brill, 1970. _____ "Bir Memfit Üçlüsü." JEA 66 (1980): 48-53. _____ "Yunan-Roma Döneminde Tapınaklar ve Cenaze İnançları." L'Egyptologie en 1979, 117-27'de. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982. Kamil, Jill. Kıpti Mısır: Tarih ve Kılavuz. Kahire: Kahire'deki Amerikan Üniversitesi Yayınları, 1987. Kemp, Barry J. "Eski Krallık, Orta Krallık ve İkinci Ara Dönem." Eski Mısır'da: Bir Sosyal Tarih, B.G. Tetikleyici, B.J.

--- SAYFA 301 ---

Kemp, D. O'Connor, A.B. Lloyd, 71-182. 1983. Yeniden basım. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Kennedy, George. Yunanistan'da İkona Sanatı. Princeton: Princeton University Press, 1963. Kerferd, G.B. Sofistik Hareket. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. King, Karen L. "Yuhanna Apocryphon'da Sophia ve İsa." Gnostisizmde Kadınsı Görüntüler, Karen L. King tarafından düzenlendi, 158-176. Philadelphia: Fortress Press, 1988. Koenen, Ludwig. "İran, Mısır, Yahudi ve Hristiyan Düşüncelerinin Kavşağında Maniheizm Kıyamet." Codex Manichaicus Coloniensis: Attit del Simposio Internazionale, Rende-Amantea 3-7 settembre 1984, A. Roselli ve L. Cirillo, 285-332 tarafından düzenlenmiştir. Cosenza: Marra Editore, 1986. Krause, Martin ve Pahor Labib, Die Drei Versionen des Apokryphon des Johannes. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962. Labib, Pahor. "Nag Hammadi Kütüphanesinde Mısırdan Hayatta Kalanlar." Nag Hammadi ve Gnosis: Birinci Uluslararası Kıptoloji Kongresi'nde Okunan Makaleler'de, editörlük yapan. R. McL. Wilson, 149-51. Leiden: E.J. Brill, 1978. Lambdin, Thomas O. "Kıpti ETA'nın İki Değerliliği ve Mısır Dilinin Seslendirilmesinde İlgili Sorunlar." JNES 17 (1958): 177-93. _____ Sahidik Kıpti'ye Giriş. Macon, GA: Mercer University Press, 1983. Layton, Bentley, ed. Kıpti Gnostik Kütüphanesi. 2 cilt. Leiden: E.J. Brill, 1989. _____ Gnostik Kutsal Yazılar. New York: Doubleday, 1987. Legge, Francis. Hristiyanlığın Öncüleri ve Rakipleri: MÖ 330'dan itibaren. MS 330'a kadar. 2 cilt. 1922. Yeniden basım. New York: Üniversite Kitapları, 1964.

--- SAYFA 302 ---

Lesko, Leonard H. Eski Mısır'ın İki Yol Kitabı. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1972. Lewis, Naphtali. Mısır'da Roma Yönetimi Altında Yaşam. Oxford: Clarendon Press, 1984. _____ Ptolemaik Mısır'daki Yunanlılar: Helenistik Dünyanın Sosyal Tarihinde Örnek Olaylar. Oxford: Clarendon Press, 1986. Lewy, Hans. Keldani Kehanetleri ve Teurji: Geç Roma İmparatorluğu'nda Mistisizm Büyüsü ve Platonizm. 1956, Yeniden Basım. Paris: Études Augustiniennes, 1978. Lexa, Frantisek. Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1910. _____ "La Légende Gnostique sur Pistis Sophia et le Mythe ancien Égyptien sur l'oeil de Ré." Mısır Dininde. Cilt 1, no.1-3. Nisan 1933. Lichtheim, Miriam. Eski Mısır Edebiyatı. 3 Cilt. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1975, 1976, 1980. _____ Uluslararası Bağlamda Geç Mısır Bilgelik Edebiyatı. Fribourg, İsviçre: Universitätsverlag, 1983. Lilla, Salvatore R.C. İskenderiyeli Clement: Hristiyan Platonizmi ve Gnostisizm Üzerine Bir Araştırma. Oxford: Oxford University Press, 1971. Lloyd, Alan B. "Geç Dönem, MÖ 664-323." Eski Mısır'da: Bir Sosyal Tarih, B.G. Tetikleyici, B.J. Kemp, D. O'Connor, A.B. Lloyd, 279-348. 1983. Yeniden basım. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Long, A.A. Helenistik Felsefe: Stoacılar, Epikürosçular, Şüpheciler. 2. baskı. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986. MacDermott, Violet, ed. Kıpti Gnostik Kütüphanesi. Cilt XIII, Jeu Kitapları ve Bruce Kodeksindeki İsimsiz metin. Leiden: E.J. Brill, 1978. _____ ed. Pistis Sophia. Leiden: E.J. Brill, 1978.

--- SAYFA 303 ---

Mage, Bryan. Schopenhauer'in Felsefesi. 1983. Yeniden basım. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Malaise, Michel. "İsime ve Gnostisizm." *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvaine-la-Neuve (11-14 Mart 1980), Julien Ries tarafından düzenlendi. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1982.

Manchester, Peter. "Zamanın ve Sonsuzluğun Dini Deneyimi." *Classic Mediterranean Spirituality*'de, A.H. Armstrong tarafından düzenlenmiştir, 384-407. Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1986.

Manetho. *Aegyptiaca*, W.G. Waddell tarafından çevrilmiştir. 1940. Yeniden basım. Loeb Classical Library, 1980.

Mansfield, J. "Kötü Dünya ve Demiurge: Parmenides ve Empedokles'ten Lucretius ve Philo'ya 'Gnostik' Bir Motif." R. van den Broek ve M.J. Vermaseren tarafından düzenlenen *Gnostisizm ve Helenistik Dinler Çalışmaları*, 261-314. Leiden: E.J. Brill, 1981.

Martin, Luther, H. Jr. "'Diriliş Üzerine İnceleme'de Anti-Felsefi Polemik ve Gnostik Soterioloji (CG I,3)." *Numen* 20 (1973): 20-37. _____

Helenistik Dinler. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Maystre, Charles. *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. Freiburg, İsviçre: Universitätsverlag, 1992.

Meeks, Dimitri. "Génies, Anges, Démons en Égypte." *Kaynaklar Orientales VIII, Génies, Anges et Démons'ta*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Merkelbach, Reinhold ve Maria Totti. *Abrasax: Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts. Grup 1, Gebete*. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1990.

--- SAYFA 304 ---

Meyer, Marvin W. *Antik Gizemler, Bir Kaynak Kitap: Antik Akdeniz Dünyasının Gizem dinlerinin Kutsal Metinleri*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

Miller, Patricia Cox. "Saçmalığa Övgü." *Classic Mediterranean Spirituality*'de, A.H. Armstrong tarafından düzenlenmiştir, 481-505. Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1986.

Morenz, Siegfried. *Mısır Dini*, Ann E. Keep tarafından çevrilmiştir. 1960. Yeniden basım. Londra: Methuen & Co Ltd., 1973.

Murray, Gilbert. *Yunan Dininin Beş Aşaması*. Londra: Watts & Co., 1935.

Musurillo, Herbert A., ed. *Pagan Şehitlerinin İşleri*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Nicholson, Graeme. *Görmek ve Okumak*. New Jersey: Humanities Press, 1984.

Nock, Arthur Darby. *Din ve Antik Dünya Üzerine Denemeler*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Orlandi, Tito. "Kıpti Edebiyatı." Birger A. Pearson tarafından düzenlenen *Mısır Hristiyanlığının Kökleri'nde*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Osborne, Catherine. *Erken Yunan Felsefesini Yeniden Düşünmek: Roma'nın Hippolytus'u ve Presokratikler*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987.

Otto, Eberhard. *Die Biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*. Leiden: E.J. Brill. _____

Gott und Mensch: nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1964.

Paglia, Camille. *Cinsel Kişilik*. New York: Vintage Books, 1991.

Parker Richard A. ve Leonard H. Lesko. "Khonsu Kozmolojisi." I.E.S.'ye Sunulan Piramit Çalışmaları ve Diğer Denemelerde. Edwards, düzenlendi

--- SAYFA 305 ---

John Baines, T.G.H. James, Anthony Leary ve AF Shore, 168-75. Londra: Mısır Keşif Topluluğu, 1988.

Parrott, Douglas M., ed. Kipti Gnostik Kütüphanesi. Cilt XI, Nag Hammadi Kodeksleri V, 2-5 ve VI, Papyrus Berolinensis 8502 1 ve 4 ile. Leiden: E.J. Brill, 1979. _____ "Gnostisizm ve Mısır Dini." NT XXIX, 1, 1987.

_____ "Eugnostos ve 'Bütün Filozoflar'." Din im Erbe Mısır: Beitrage zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig, Manfred Görg tarafından düzenlendi. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988. _____ ed. Kipti Gnostik Kütüphanesi. Cilt XXVII, Nag Hammadi Kodeksleri III, 3-4 ve V, 1. Leiden: E.J. Brill, 1991. Pearson, Birger A. ed. Nag Hammadi Çalışmaları. Cilt XV, Codices IX and X. Leiden: E.J.Brill, 1981. _____ "The Problem of 'Jewish Gnostic' Literature." Nag Hammadi Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık, Charles W. Hedrick ve Robert Hodgson Jr. Peabody, MA.: Hendrickson Yayınları, 1986 tarafından düzenlenmiştir. _____ "Norea'yı Yeniden Ziyaret Etmek." Gnostisizmde Dişil Olanın Görüntüleri, Karen L. King tarafından düzenlenmiştir, 265-75. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Perdrizet, Paul ve Gustave Lefebvre. Les Graffites Grecs du Memnonion d'Abydos. Yazıtlar Graecae Aegypti. Cilt III. 1919. Yeniden basım. Chicago: Arles Publishers Inc., 1978. Perkins, PHEME. "Nag Hammadi Yazmalarında Tanrıça Olarak Sophia." Gnostisizmde Kadınsı Görüntüler, Karen L. King tarafından düzenlendi, 158-76. Philadelphia: Fortress Press, 1988. Pétrement, Simone. Ayrı Bir Tanrı: Gnostisizmin Hristiyan Kökenleri. 1984. Yeniden basım. New York: HarperCollins, 1990. Pettazzoni, Raffaele. "Mısır'da Aion - (Kronos) Chronos." H.J. Rose tarafından düzenlenen Dinler Tarihi Üzerine Denemeler'de, 171-79. Leiden: E.J. Brill, 1967. Piankoff, Alexander. Tut-Ankh-Amon Türbeleri. Bollingen Serisi XL.2. New York: Pantheon Kitapları, 1955.

--- SAYFA 306 ---

_____ Mitolojik Papirüs: Metinler. Bollingen Serisi XL.3. New York: Bollingen Foundation Inc., Pantheon Books, 1957. _____ The Litany of Re. Bollingen Serisi XL.4. New York: Bollingen Foundation Inc., Pantheon Books, 1964. Platon. Philebus, Dorothea Frede tarafından düzenlendi. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1993. Plotinus. Plotinus'un Hayatı ve Kitaplarının Düzeni Üzerine Porfir; Enneads 1. 1-9., A. H. Armstrong tarafından çevrilmiştir. 1966. Yeniden basım. Loeb Klasik Kütüphanesi, 1989.

_____ Enneads III. 1-9., A. H. Armstrong tarafından çevrilmiştir. 1967. Yeniden basım. Loeb Klasik Kütüphanesi, 1980. _____ Enneads IV. 1-9., A. H. Armstrong tarafından çevrilmiştir. Loeb Classical Library, 1984. _____ Enneads V. 1-9., A. H. Armstrong tarafından çevrilmiştir. Loeb Klasik Kütüphanesi, 1984. Plutarch. Ahlak. Cilt 2., William W. Goodwin tarafından çevrilmiştir. Boston: Little, Brown and Company, 1874. _____ De Iside et Osiride, Plutarch'ın De Iside et Osiride adlı eserinde J.Gwyn Griffiths tarafından çevrilmiştir. Cardiff: University of Wales Press, 1970. Polybius, F.W. Walbank tarafından çevrilmiştir. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1972. Pomeroy, Sarah B. Tanrıçalar, Fahişeler, Eşler ve Köleler: Klasik Antik Çağda Kadınlar. New York: Schocken Books, 1975.

Przybylski, Benno. "Gnostik Literatürde Takvimsel Verilerin Rolü." Vigiliae Christianae 34 (1980): 56-70.

Quaegebeur, Jan. "A propos de Teilouteilou, nom magic, et de Têroutêrou, nom de femme." Ench 4 (1974): 19-29. _____ "Helenistik Dönemde Memfit Yüksek Rahip Ailesinin Soykütüğü." Willy Peremans tarafından düzenlenen Ptolemaic Memphis Üzerine Çalışmalar, 43-82. Lovanii: Studia Hellenistica 24, 1980.

--- SAYFA 307 ---

Ranke, Hermann. Mısır Kişilerinin Adı Die. Grup 1. Verzeichnis der Namen. Glückstadt: Verlag von J.J. Augustin, 1935. Redford, Donald, B. Akhenaten: Kafir Kral. Princeton: Princeton University Press, 1984. _____ Firavun Kral Listeleri, Yıllıklar ve Günlük Kitaplar. Mississauga: Benben Yayınları, 1986. Reedy, Jeremiah. Albinus'un Platonik Doktrinleri. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1991. Reymond, E.A.E. Fayyum'daki Suchos Tapınakları Kütüphanelerinin İçeriğinden. Bölüm II, Eski Mısır Hermetik Yazıları. Wien: Verlag Brüder Hollinek, 1977. _____ Memphis'li Bir Rahip Ailesinin Kayıtlarından. Cilt 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. E.A.E. Reymond ve J.W.B. Ahırlar. "İskenderiye ve Memphis: Bazı Tarihsel Gözlemler." Veya 46 (1977): 1-33. Ringgren, Helmer. "Eski Mısır Dininde Işık ve Karanlık." Liber Amicorum'da: Profesör Dr. C.J. Bleeker Onuruna Çalışmalar. Leiden: E.J. Brill, 1969: 140-50. Rist, JM Plotinus: Gerçekliğe Giden Yol. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. Robbins, Gay. Eski Mısır'da Kadınlar. Cambridge MA: Harvard University Press, 1993. Roberts, C.H., ed. John Rylands Kütüphanesi Manchester'daki Yunan ve Latin Papirüs Kataloğu. Cilt 3, Teolojik ve Edebi Metinler. Manchester: University Press, 1938. Roberts, W.R. Demetrius on Style. Cambridge: University Press'te, 1902.

--- SAYFA 308 ---

Robinson, James M., ed. İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi. 3. baskı. Leiden: Brill, 1988. _____ "Çok Tanrıça ve Çok İnsan: İsa'nın Daha İyi Benliği." Gnostisizmde Kadınsı Görüntüler, Karen L. King tarafından düzenlendi, 113-27. Philadelphia: Fortress Press, 1988, 113-127. Roeder, Günther. "Die Kosmogonie von Hermopolis." Mısır Dini 1 (1933): 1-27. Rudolf, Kurt. Gnosis, Robert McLachlan Wilson tarafından çevrildi ve düzenlendi. 1977. Yeniden Basım San Francisco: Harper & Row Publishers, 1983. Runes, Dagobert. D. ed., Felsefe Sözlüğü. New Jersey: Littlefield Adams & Co., 1962. Said, Edward. Oryantalizm. 1978. Yeniden basım. New York: Vintage Books, 1979. _____ Kültür ve Emperyalizm. New York: Alfred A. Knopf, 1993. Satzinger, Helmut. "Sahidik Lehçenin Kökeni Üzerine." Tito Orlandi ve Frederick Wisse tarafından düzenlenen 2. Uluslararası Kıpti Araştırmaları Kongresi Yasaları'nda. Roma: C.I.M., 1985. Sauneron, Serge. Eski Mısır Rahipleri. Londra: Evergreen Books, 1960. _____ Esna V: Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du Paganisme. Kahire: Institut français d'Archéologie orientale du Caire, 1962. Säve-Söderbergh, Torgny. "Erken Hristiyanlık ve Gnostisizmdeki Pagan Unsurları." Colloque Internationale sur les Textes de Nag Hammadi'de, 71-85. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 1981. Schelling, F.W.J.. Einleitung in die Philosophie der Mythology. Zweite Abtheilung I. 1856. Yeniden basım. Darmstadt, 1957. _____ İnsan Özgürlüğünün Doğasına İlişkin Felsefi Araştırmalar, James Gutman tarafından çevrilmiştir. 1809. Yeniden basım. La Salle, IL: Columbia University Press, 1986.

--- SAYFA 309 ---

Schenke, Hans-Martin. "Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften." Studia Coptica'da, Peter Nagel tarafından düzenlendi, 165-73. Berlin: Akademie Verlag, 1974. _____ "Gnostik Sethianizmin Olgusu ve Önemi", Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nde. Cilt 2, Sethian Gnostisizm, Bentley Layton tarafından düzenlendi, 588-616. Leiden: E.J. Brill, 1981. Schmidt, Carl. Pistis Sophia, Originalwerke'deki gnostisches. Leipzig, 1925. Schopenhauer, Arthur. İrade ve Temsil Olarak Dünya. 2 cilt, çeviren E.F.J. Payne. New York: Dover Yayınları, 1966. _____ Parerga ve Paralipomena. 2 cilt, çeviren E.F.J. Payne. Oxford: Clarendon Press, 1974. Schott, Siegfried ve Wolja Erichsen. Demotischer Schrift'teki Memphitischer Theologie'nin parçaları. Ab. Des Geistes u. Sozialwiss. KL. Der Akad. Mainz 1954'te. _____ Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth. Urkunden des ägyptischen Alterums. Urkunden Mythologischen Inhalts, Heft I. Leipzig, 1929. Shoucri, Rachad Mounir. "Hiyerogliflerden Haç'a, Mısır Felsefesi ve Hristiyan Gnosis'i." 3. Uluslararası Mısırbilim Kongresi'nde sunulan makale, Toronto, 1982. Schuman, Verne B. "Mısır Rahipleri ve Tapınakları Üzerine İkinci Yüzyıl İncelemesi." HTR LIII (1960): 159-70. Scott, Walter, ed. ve çev., Hermetica. 4 cilt. Boston: Shambhala Yayınları, 1985. Segal, Alan. "Helenistik Büyü." R. Van den Broek ve M.J. Vermaseren tarafından düzenlenen Gnostisizm ve Helenistik Dinler Çalışmaları, 349-411. Leiden: E.J. Brill, 1981. Seston, W. "L'Égypte Manichéenne." CdÉ 14 (1939): 362-72.

--- SAYFA 310 ---

Sethe, Kurt. "Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptische Sprache." ZDMG 79 (1925): 290-316. _____ Thebanische Tempelschriften aus Griechisch-Römischer Zeit, Berlin'de: Akademie Verlag, 1957. _____ "Zur altägyptischen Sage vom Sonnenaug das in fer Ferne war." In Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens. Cilt 5. 1912. Yeniden basım. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964. Sieber, John H., ed. Kipti Gnostik Kütüphanesi. Cilt XXXI, Nag Hammadi Yazmaları VIII. Leiden: E.J. Brill, 1991 Smith, Morton. "Gnostikos Döneminin Tarihi." Gnostisizmin Yeniden Keşfi. Cilt 2, Sethian Gnostisizm, Bentley Layton tarafından düzenlenmiştir, 796-808. Leiden: E.J. Brill, 1981. _____ "Musa'nın Sekizinci Kitabı ve Nasıl Büyüdü (PLaid. J 395)." Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia, 683-93. Napoli: Centro Internazionale per lo studio di papiri ercolanesi, 1984. Spiegelberg, Wilhelm. Der ägyptische Mythos vom Sonnenaug. Strassburg: Strassburger Druckerei und verlagsanstalt, 1917. _____ "Varia: Eine neuelegende über die Geburt des Horus." ZÄS 53 (1917), 94-97. Stead, G.C. "Sophia'nın Valentinianus Efsanesi." Journal of Theological Studies, N.S., Cilt XX, Pt.1 (Nisan, 1969): 75-102. Steiner, George. Babel'den Sonra: Dil ve Çevirinin Yönleri. Oxford: Oxford University Press, 1975. Sternberg, Heike. Mythische Motive und Mythenbildung in den Ägyptischen Tempeln und Papyri der Griechisch-Römischen Zeit. Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Mısır. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1985. Strabo. Coğrafya, H.L. Jones tarafından çevrilmiştir. 1932. Yeniden basım. Loeb Klasik Kütüphanesi, 1967.

--- SAYFA 311 ---

Stricker, B.H. "De Indeeling der Egyptische Taalgeschiedenis." OMRO 5 (1945): 12-51. _____ Corpus Hermeticum, Mnemosyne. Ser. IV, Cilt. II. 1949. _____ "De Brief van Aristeas." Verhandelingen d. Nederl. Akad., Afd. Letterkinde, N.S. 62, hayır. 4 (1956). Stroumsa, Gedaliahu G. "Monachisme et Marrianisme chez les Manichéens d'Egypte." Numen 2 (1982): 184-201. Sundermann, Werner. Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, BTT 11, no. 3.3 Berlin: Akademie Verlag, 1981. Tardieu, Michel. "Les Manichéens en Egypte." BSFE 94 (1982): 5-19. _____ Ecrits gnostiques: Codex de Berlin. Paris: Les Éditions du cerf, 1984. Tcherikover, Victor. Helenistik Uygarlık ve Yahudiler. New York: Athenaeum, 1970. te Velde, H.. "Hilebaz Olarak Mısır Tanrısı Seth." JARCE VII (1968): 37-40. _____ Seth, Karışıklık Tanrısı. Leiden: E.J. Brill, 1977. _____ "Mısır Tanrıları arasındaki ilişkiler ve Çatışmalar, özellikle Heliopolis'in İlahi Ennead'inde." Tanrıların Mücadelesinde. H.G. Kippenberg tarafından düzenlenen, Dinler Tarihi Araştırmaları için Groningen Çalışma Grubunun Makaleleri. New York: Mouton Publishers, 1984. Thausig, Gertrude. "Die Ausdrücke für 'Ewig' im Ägyptischen." MIFAO 66 (1934): 38-42. Theodoridès, Aristide. "De l'assimilation à la Divinité dans la Sagesse de l'ancienne Égypte." Gnosticisme et monde hellénistique'de. Actes du Colloque de Louvaine-la-Neuve (11-14 Mart 1980), Julien Ries tarafından düzenlendi. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1982. Thissen, H.J. "Ägyptische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri." Din ve Felsefe im Alten Ägypten, Ursula Verhoeven ve Erhart Graefe tarafından düzenlendi, 293-302. Leuven: Uitgeverij Peeters.

--- SAYFA 312 ---

Ta ki Walter C. ve Hans-Martin Schenke'ye kadar. Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Berlin: Akademie Verlag, 1972. Tobin, Vincent Arie. Mısır Dininin Teolojik İlkeleri. New York: Peter Lang, 1989. Torhoudt, Albert. Plutarchus'un De Iside et Osiride adlı eserinde Onbekend Gnostisch System. Lovanii: Studia Hellenistica, 1942. Vallée, Gérard. Anti-Gnostik Polemikler Üzerine Bir Araştırma: Irenaeus, Hippolytus ve Epiphanius. Hristiyanlık ve Yahudilik üzerine çalışmalar, hayır. 1. Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 1981. van Den Broek, R. ve M.J. Vermaseren. ed. Gnostisizm ve Helenistik Dinler Üzerine Çalışmalar (65. Doğum Günü vesilesiyle G. Quispel'e sunulmuştur. Leiden: E.J. Brill, 1981. van der Horst, Pieter Willem ve J. Mansfeld. An Alexandrian Platonist Against Dualism. Leiden: E.J. Brill 1974. van der Horst, Pieter Willem, Chaeremon: Mısırlı Rahip ve Stoacı Filozof. Leiden: E.J. Brill, 1987. Vergote, Joseph, "Der Manichäismus in Ägypten." Der Manichäismus, Düzenleyen: Geo Widengren, 214-24. Copte. Leuven: Édition Peeters, ed. Jacob Boehme Essential Readings, The Aquarian Press, 1989. Watterson, Barbara. "The Use of Alliteration in Ptolemaic." In Glimpses of H.W. Fairman, John Ruffle, G.A. 167-69. Warminster, İngiltere: Aris ve Phillips, 1979.

--- SAYFA 313 ---

Batı, Stephanie. "Tefnut Efsanesinin Yunanca Versiyonu." JEA 55 (1969): 161-83. Westendorf, Wolfhart. "Zweitheit, Dreiheit ve Einheit in der altägyptischen Theologie." ZAS 100 (1974): 136-41. Tekerlek yazarı, Philip. Presokratikler. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1983. Widengren, Geo. "Les Origines du gnosticisme et l'histoire des Religions." Le Origini Dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 Nisan, 1966, 28-60. Leiden: E.J. Brill, 1970. Wilson, John A. Eski Mısır Kültürü. Chicago: Chicago University of Chicago Press, 1951. Wilson, R. McL., ed. Kipti Gnostik Kütüphanesi. Cilt.XIII, Jeu Kitapları ve Bruce Kodeksindeki Başlıksız Metin. Leiden: E.J. Brill, 1978. _____ ed. Kipti Gnostik Kütüphanesi. Cilt IX, Pistis Sophia. Leiden: E.J. Brill, 1978. _____ "Gnostik Kökenler Mısır Bağlantısı mı?" Din im Erbe Mısır'da: Beitrage zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988. Wisse, Frederik. "O Yakalanması Zor Sethianları Takip Etmek." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nde. Cilt 2, Sethian Gnostisizm, editör: Bentley Layton, 563-76. Leiden: E.J. Brill, 1981. _____ "Erken Hristiyan Edebiyatının İç Çeşitlilik ve Çatışmanın Kanıtı Olarak Kullanımı." Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık, Charles W. Hendrick ve Robert Hodgson Jr. tarafından düzenlenmiştir, 177-90. MA: Hendrickson Publishers Inc., 1986. Witt, R.E. Greko-Romen Dünyasında İsis. Londra: Thames ve Hudson, 1971. Worrell, William H. "Bir Kipti Sihirbazının Definesi." AJSL 46 (1930): 239-62.

--- SAYFA 314 ---

Yamauchi, Edwin M. Hristiyanlık Öncesi Gnostisizm: Önerilen Kanıtlara İlişkin Bir Araştırma (2. baskı). Grand Rapids, MI: Baker Kitap Evi, 1983. Yoyotte, Jean. "Bakhthis. Din Mısır ve kültür Grecque à Edfou." Dinler en Égypte hellénistique et romaine, 127-41'de. Paris: Presses universitaires de Frances, 1969. Zabkar, Louis V. Philae'deki Tapınağında İsis'e İlahiler. Hannover: Brandeis University Press, 1988. _____ "T.G. Allen'in Ölüler Kitabı Baskısı Üzerine Bazı Gözlemler." JNES 24 (1965): 75-87. Zandee, Jan. Bir Düşman Olarak Ölüm: Eski Mısır Kavramlarına Göre. Leiden: E.J. Brill, 1960. _____ Plotinus'un ve Bazı Gnostik Yazıların Terminolojisi, Temelde Jung Kodeksinin Dördüncü İncelemesi. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1961. _____ "Seth als Sturmgott", ZÄS 90 (1963): 144-56. _____ "Der Androgyne Gott in Ägypten ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers." Din im Erbe Mısır'da: Beitrage zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.