

New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (300 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 ---

Maniheizme Yeni Işık

--- SAYFA 2 ---

Nag Hammadi ve Maniheist Çalışmalar Editörler Stephen Emmel ve Johannes van Oort Yayın Kurulu H. W. Attridge – R. Cameron – A. D. DeConick W.-P. Funk – I. Gardner – C.W. Hedrick S.N.C. Lieu – P. Nagel – B.A. Pearson S.G. Richter – J.M. Robinson – K. Rudolph M. Scopello – W. Sundermann – G. Wurst CILT 64

--- SAYFA 3 ---

Uluslararası Maniheizm Araştırmaları Birliği Tarafından Düzenlenen Altıncı Uluslararası Maniheizm Kongresi'nden Maniheizm Makalelerine Yeni Bir Işık Düzenleyen: Jason David BeDuhn LEIDEN • BOSTON 2009

--- SAYFA 4 ---

Bu kitap asitsiz kağıda basılmıştır. Kongre Kütüphanesi Yayında Verilerin Kataloglanması Uluslararası Maniheizm Konferansı (6: 2005: Flagstaff, Ariz.) Maniheizm üzerine yeni bir ışık: altıncı Uluslararası Maniheizm Kongresi'nden makaleler; Uluslararası Maniheist Araştırmalar Derneği tarafından düzenlenen / Jason David BeDuhn tarafından düzenlenen. P. santimetre. — (Nag Hammadi ve Maniheist çalışmaları) İndeks içerir. ISBN 978-90-04-17285-2 (ciltli: alkali kağıt) 1. Maniheizm—Kongreler. I. BeDuhn, Jason. II. Başlık. III. Seri. BT1410.158 2005 299'.932—dc22 2008050516 ISSN 0929-2470 ISBN 978 90 04 17285 2 Telif Hakkı 2009, Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda Koninklijke Brill NV, Brill, Hotei markalarını bünyesinde barındırmaktadır Yayıncılık, IDC Yayıncılar, Martinus Nijhoff Yayıncılar ve VSP. Her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı yayıncının önceden yazılı izni olmadan çoğaltılamaz, tercüme edilemez, bir erişim sisteminde saklanamaz veya elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt veya başka herhangi bir biçimde veya herhangi bir yöntemle aktarılamaz. Dahili veya kişisel kullanım için öğelerin fotokopisini çekme yetkisi, uygun ücretlerin doğrudan The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, ABD'ye ödenmesi koşuluyla Koninklijke Brill NV tarafından verilmektedir. Ücretler değişebilir. Hollanda'da basıldı

--- SAYFA 5 ---

Werner Sundermann'a ithaf edilmiştir wzyšt srtw'

--- SAYFA 6 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 7 ---**

İÇİNDEKİLER Plaka Listesi	ix
Önsöz	xi
Eylemlerin Dini: Faustus ve Augustine'in Doktrinsel Liberal Maniheizminde Şüphelilik.....	1
Jason David BeDuhn Ortodoks Yahya'nın Bir Maniheist ile Konuşması: Kaynaklarının Analizi ve Maniheist Çalışmalar için Önemi	29
Byard Bennett Mani Logion: "Bahsedilen arınma, marifet yoluyla gelen şeydir" (CMC 84, 9-12)	45
Uygurlar Arasında Luigi Cirillo Maniheizmi: Bokug Klanının Uygur Hanı	61
Larry Clark Maniheist Zaman Yönetimi: Dini ve Laik Görevler Arasındaki Sıradan İnsanlar	73
Iris Roma Afrika'sında Maniheizm'in Colditz Özellikleri	101
J. Kevin Coyle Mani'nin Kipti Synaxeis Kodeksine Göre Diğer Dinler Hakkında Açıklaması	115
Wolf-Peter Funk Arkegos'un Bağdat'tan Ayrıldığı Yılı Tam Olarak Nasıl Biliyoruz ...	129
Cyril Glassé	

--- SAYFA 8 ---

Maniheist Kitap Resmiyle Dijital Yeniden Yapılanma Deneyi: Din Sahnesinin Çalışması (MIK III 4974 recto)	145
Zsuzsanna Gulácsi Dünya ile Cennet Arasındaki Maniheist Kilisesi	169
Claudia Leurini Marco Polo'nun Zayton'unda (Quanzhou) Orta Çağ Maniheist ve Nasturi Kalıntıları	181
Samuel N. C. Lieu Sukhāvātī ve Işık Dünyası: Çin Maniheistlerin Işık Dünyasına Övgülerinde Saf Kara Unsurları	201
Topçu Mikkelsen {ymyn xxhynd: Mani Mezmurunun Başlangıcı Wuzurgān Āfrīwān'ın Part ve Orta Farsça Dilinde	213
Enrico Morano Mani'nin Mühür Mektubu'nun Soğd Versiyonu	225
Christiane Reck Orta İran "Beş Kardeşin Hikayesi"nden Parçalar ...	241
Christiane Reck Maniheist Mektuplar Koleksiyonu ve Mani'nin Orta Farsça Mektuplarının Listesi	259
Werner Sundermann Plaka Dizini	279
viii içindekiler	

--- SAYFA 9 ---

PLAKA LİSTESİ Plakaları 278. sayfada bulabilirsiniz. Pl. 1 ve Şek. 1-10, Z. Gulácsi'nin 'Maniheist Kitap Resmiyle Dijital Yeniden Yapılanmada Bir Deney: Din Sahnesinin Çalışması (MIK III 4974 recto)' makalesine aittir: Pl. 1. Dijital Yeniden Yapılanma öncesi ve sonrası Din Sahnesi Çalışması (MIK III 4794 recto, detay) (gerçek boyut: 6,6 cm x 6,1 cm). İncir. 1a-d. Bir Turfan Manici Işıklı Kodeks Folyosu'nun Yeniden Yapılanma Taslağı, MIK III 4974 (Gulácsi 2005'ten sonra, Şekil 5/8). Şekil 2. Bema Sahnesi. MIK III 4949 versiyonunda tam sayfa kitap resmi, resim izleme yönünden gösterilmiştir. Bir Turfan Maniheist Kitap Resminin Yeniden Yapılanma Çizgi Çizimi (Ebert 1994'ten sonra, Şekil 3). Şekil 3. Din Sahnesinin Çalışması. MIK III 4974 verso üzerindeki sütun içi kitap boyama, resim izleme yönünden gösterilmiştir (Gulácsi 2001a'dan sonra, Şekil 36.1). Görüntünün Yeniden Oluşturulacak Bölümlere Bölünmesi. İncir. 4a-c. 1.Bölüm (İncirli Ayaklı Kase) Rekonstrüksiyonu. İncir. 5a-c. Bölüm 2'nin Yeniden İnşası (Meslekten Olmayanların Kitap Tutması). İncir. 6a-c. Bölüm 3a'nın Yeniden İnşası (Seçilmiş Erkek Başkanları). İncir. 7a-c. Bölüm 3b'nin (Erkek Seçilmişler Kurulu) Yeniden İnşası. İncir. 8a-c. 4. Bölümün Yeniden İnşası (Seçilmiş Kişinin Sol Elinin Hareketi). İncir. 9a-c. Bölüm 5'in (Işık Kapları) Yeniden İnşası. İncir. 10a-c. Bölüm 6'nın (Tanrının Eli) yeniden inşası. Lütfen. 1 ve 2, S. N. C. Lieu'nun 'Marco Polo'nun Zayton'unda (Quanzhou) Orta Çağ Maniheistleri ve Nestorian Kalıntıları' başlıklı makalesine aittir: Pl. 1. 2003 yılında Huabiao Tepesi'ndeki Maniheist tapınağı (cao'an). (Fotoğraf, Macquarie Üniversitesi'nin resmi fotoğrafçısı Bayan Michelle Wilson tarafından çekilmiştir). Pl. 2. Tapınağın içindeki Işık Budası Mani'nin heykeli. (Fotoğraf Macquarie Üniversitesi'nin resmi fotoğrafçısı Bayan Michelle Wilson tarafından çekilmiştir).

--- SAYFA 10 ---

x plaka listesi Lütfen. 1-4, E. Morano'nun ' {ymyn xxhynd: Mani'nin Mezmur Wuzurgān Āfrīwan'ın Partça ve Orta Farsça'daki Başlangıcı" makalesine aittir: Pl. 1. M608/R & M895/R (Fotoğraf: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz). Pl. 2. Ch/So20501/V/ + Ch/U6546/V/ (Fotoğraf: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz). Pl. 3. M379b/R/(sağda) (Fotoğraf: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz). Pl. 4. M379b/V/(solda) (Fotoğraf: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz). Lütfen. 1-4, C. Reck'in yazdığı 'Mani'nin Mühür Mektubu'nun Soğd Versiyonu' makalesine aittir: Pl. 1. 1. bifolio (Fotoğraf: Berlin Devlet Kütüphanesi). Pl. 2. 2. bifolio (Fotoğraf: Berlin Devlet Kütüphanesi). Pl. 3. 3. bifolio (Fotoğraf: Berlin Devlet Kütüphanesi). Pl. 4. M 1313-M 1312 (Fotoğraf: Berlin Devlet Kütüphanesi). Lütfen. 1-2, C. Reck'in 'Orta İran'dan Parçalar "Beş Kardeşin Hikayesi" başlıklı makalesine aittir: Pl. 1. So 18058 + So 18197r (Fotoğraf: Berlin Devlet Kütüphanesi). Pl. 2. So 18058 + So 18197v (Fotoğraf: Berlin Devlet Kütüphanesi). Lütfen. 1-9, W. Sundermann'ın 'A Maniheist Koleksiyonu ve Orta Farsça Mani Mektupları Listesi' makalesine aittir: Pl. 1. Yani 15502/v/. Pl. 2. M 5770 + M 5771 - M 5772 + M 6604/s.1/. Pl. 3. M 5770 + M 5771 - M 5772 + M 6604/s.2/. Pl. 4. M 501p - M 882c + M 1402 + M 9152/p.1/. Pl. 5. M 501p - M 882c + M 1402 + M 9152/p.2/. Pl. 6. M 6935/s.1/. Pl. 7. M 6935/s.2/. Pl. 8. M 6944/s.1/. Pl. 9. M 6944/s.2/.

--- SAYFA 11 ---

ÖNSÖZ Bu ciltte yer alan katkılar, Uluslararası Maniheist Araştırmalar Derneği'nin himayesinde ve Prof. Dr. Johannes van Oort'un başkanlığında düzenlenen Altıncı Uluslararası Maniheist Çalışmaları Kongresi'nde sunulan araştırmaları temsil etmektedir. IAMS, Lund, Bonn, Rende-Amantea, Berlin ve Napoli'de düzenlenen daha önceki beş uluslararası kongre de dahil olmak üzere son yirmi yılda çok sayıda konferans ve sempozyum düzenledi. 2001 yılında yapılan ikinci toplantıda derneğin Yönetim Kurulu, bir sonraki uluslararası kongrenin 2005 yılında Kuzey Amerika'da yapılması yönünde bir tavsiyede bulundu. Tavsiye, dernek üyeleri tarafından coşkuyla kabul edildi ve Yönetim Kurulu'nun ilk Kuzey Amerika üyesi olarak seçilen bana, seçime aday gösterildiğimde aklımda olduğunu düşündüğüm kongre düzenleyici portföyü verildi. Kuzey Amerika'da Maniheist araştırmalarla uğraşan bizler için bu gelişme, Avrupalı bilim adamlarının tartışmasız baskın rol oynadığı daha geniş bir alandaki yerimizin kabulü olarak algılandı. Bu araştırma alanında bizden önce gelenlerin şeref listesinde yalnızca bir önemli Amerikalı isim yer alıyor: Abraham Valentine Williams Jackson. Aksi takdirde, Kuzey Amerika'daki Maniheist çalışmalar daha çok şimdiki neslin çabası haline gelir. Böylece, Jackson'ın F. C. Baur'un Das manichäische Religionssystem kitabının kendi elle açıklamalı kopyası rafımda yakınımıdayken, Kuzey Arizona Üniversitesi kampüsünde Flagstaff, Arizona'da Altıncı Uluslararası Maniheist Araştırmalar Konferansı'nı organize etme sorumluluğunu üstlendim. Bu suçlamayla Napoli'den dönüş uçuşum, uçağın birkaç gün boyunca Avrupa'ya dönmesine neden olan 11 Eylül 2001 olayları nedeniyle gölgelendi. Bu trajedinin daha hafif sonuçlarından bazıları, 2005'te hâlâ Amerika Birleşik Devletleri'ne seyahat etme zorunluluğunu beraberinde getiriyordu; bunun yanı sıra, Avrupalı akademisyenler için, önceki toplantıların daha yakın mekanları nedeniyle alışık olduklarından çok daha uzaklara seyahat etmelerinin kaçınılmaz maliyeti de söz konusuydu. Sonuç, önceki kongrelere kıyasla Flagstaff'ta biraz daha küçük bir toplantıydı; ancak bu sadece rahat ve keyifli vakit geçirmekle kalmayıp, sempozyumun daha samimi ortamını da güçlendirdi.

--- SAYFA 12 ---

her makaleyi takip eden uzun konuşmalar ve aynı zamanda duruşmaları noktalayan bir avuç gezi. Toplantıya katılanlar arasında IAMS'nin kurucu başkanı Prof. Dr. Kurt Rudolph'un da bulunduğunu belirtelim. 1980'lerin ortalarında, ben orada yüksek lisans yaparken Harvard Üniversitesi'ni ziyaret eden Prof. Rudolph, beni Maniheist çalışmalar alanına herkesten daha fazla çeken ve cesaretlendiren kişiydi; daha önce ilk kitabımı kendisine ve Harvard'daki meslektaş, Ağa Han İran Çalışmaları Profesörü, Emeritus Richard Frye'ye ithaf ederken de belirttiğim gibi. Prof. Frye bana bu konunun İran yönünün peşindeyken bir adamın ustası olduğu ve geri kalanımızın sadece öğrencisi olduğu bir bilim dünyasına adım atmamı sağladı. Elbette, kendi üstün bilgi birikimine derin bir alçakgönüllülük ve genç araştırmacılara yorulmak bilmez bir anlayış getiren Prof. Dr. Werner Sundermann'dan bahsediyorum. Son on beş yılda onun içgörüsünün, sabrının ve dostluğunun zevkini ilk elden deneyimlemek benim için büyük bir ayrıcalık oldu; pek çok kişiye küstah bir sonradan görme görünümü sunmuş olmam gerekirken bana hiç tereddüt etmeden yayıldı. Benim inancım şudur ki, onun filolojik analiz ile dinin tarihi incelemesi arasında köprü kurmaya yönelik sürekli çabası, Maniheist araştırmalar kervanı için gerekli yolu göstermektedir. Filologlar olarak, kelimelerin kullanıldıkları uygulamalara tabi olduğu dilin dini kullanımının özelliklerine her zaman uyum sağlamadık; ve din tarihçileri olarak, metinlerin beklentilerimize veya bir dinin neyi temsil ettiğine veya neyi önemli gördüğüne dair önceki varsayımlarımıza meydan okumasına her zaman izin vermedik. Ancak bu ciltteki katkıların gösterdiğini düşündüğüm için öğreniyoruz. Bir öğleden sonra Sedona'nın kırmızı kayaları arasında bir masanın etrafında oturan Prof. Sundermann bana bu cildi ne isimlendireceğimi sordu ve Nag Hammadi ve Maniheist Çalışmalar serisi (Prof. Paul Mirecki ile birlikte hazırlanan önceki projeler) için önceki editoryal çalışmalarımın başlıklarında yer alan ortak temaya dikkat çekti: Karanlıktan Çıkış ve Işık ve Karanlık. O anda aklıma neredeyse fazlasıyla kolay bir yanıt geldi: Maniheizm Üzerine Yeni Bir Işık. Kongre oturumlarında dinlediğim ve elinizde tuttuğunuz bu hayati ve büyüyen araştırma alanına ilişkin en son keşiflerin ve içgörülerin bir derlemesi için bunun uygun bir başlık olduğunu düşündüm. Bu cildi NHMS serisine dahil etmeye istekli oldukları için Brill Yayıncılarına minnettarım ve özellikle Prof. Dr. Johannes xii'nin önsözüne teşekkür etmek istiyorum.

--- SAYFA 13 ---

NHMS seri editörü ve IAMS Başkanı van Oort'a projeyi titizlikle gözetmesinden dolayı teşekkür ederiz. Çeşitli koşullar kongre tutanaklarının bu ciltte tam olarak temsil edilmesini engelledi. Her ne şekilde olursa olsun bu girişime katılan herkese teşekkür etmek istiyorum. Herkes böyle bir toplantıya eşlik eden sıradan görevlere katıldı, bu da organizatör olarak işimi kolaylaştırdı ve meslektaşlarımla akademik alışverişin sınırlarının ötesinde vakit geçirmek için bir bahane haline geldi. Özellikle sevgili eşim Zsuzsanna Gulácsy'ye bu çabadaki sessiz ortaklığından dolayı teşekkür etmek istiyorum. Jason BeDuhn Flagstaff'ın önsözü xiii

--- SAYFA 14 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 15 ---**

Bir Eylem Dini: FAUSTUS VE AUGUSTINE'İN DOKTRİNEL LİBERAL MANİHEİZMİNDE ŞÜPHECİLİK Jason David BeDuhn Flagstaff Augustine'in İtirafları'ndaki hikaye iyi bilinmektedir. Maniheizm'in büyüüne kapılan ama onun zamanın bilimiyle olan bazı bariz çelişkileri konusunda zorluk çeken genç Augustine'e, kendisi için her şeyi çözecek olan Faustus'u beklemesi söylenir. Sonunda Faustus geldiğinde Augustine beklentileri karşılayamadığını fark eder. Keskin bir zekaya, hazır bir retorik zekaya ve nazik bir doğaya rağmen, kendisini rahatsız eden teknik sorularda Augustine'e akıl hocalığı yapacak entelektüel donanımına sahip değildir. İronik bir şekilde, edebiyatta akıl hocalığı yapmak için Augustine'e başvuran kişi Faustus'tur. Maniheizm'e duyduğu güvenden edindiği bu deneyimle sonunda hayal kırıklığına uğrayan Augustine, kendisini Katolikliğe götürecek yola başlar; Faustus, nihai kurtuluşunun gerçekleşmesine yardım etmede farkında olmadan bir rol oynar (Konf. 5.7.13). İtiraflar'ın 5. kitabında yer alan bu derli toplu küçük hikaye, olay örgüsünde önemli bir dönüm noktasına işaret ediyor ve İtiraflar'ı bir edebiyat klasiği yapan şeyin önemli bir parçası. Ancak hikaye aynı zamanda birçok açıdan yanıltıcıdır. Bu tür durumlarda çoğu zaman olduğu gibi asıl yazar yalnızca kısmen suçludur. Augustine'in dramatik ve ideolojik etki için olayları kasıtlı olarak yeniden işleminin yanı sıra, Faustus ve Maniheizm açısından Augustine'e göre daha az adil olan katmanlı okumalar da vardı; bu okumalar, Katolik azizin parlaklığını, gerçekte sunacak hiçbir şeyi olmayan sapkınların boş övünmeleri ve vaatleri olarak kabul edilen şeyler pahasına daha da vurguluyor. Bu okumalarda eksik olan şey bağlamdır: Faustus'un Maniheizminin bağlamı ve Augustinus'un kaygılarına karşı tutumu, Augustinus'un kendi beklenti ve eğilimlerinin bağlamı, Faustus'un Augustine'e, güç durumdaki bir Katolik piskopos olarak konumu göz önüne alındığında, Augustine'in her zaman tanıyamayacağı veya kabul edemeyeceği şekillerde gerçekte yaptığı katkıların bağlamı. Neyse ki, hem Augustinus'un diğer yazılarından hem de Faustus'un kaleminden bu bağlamı sağlamak için gereken malzeme elimizde mevcut.

--- SAYFA 16 ---

2 jason david beduhn Faustus'u bu gerekli bağlamda yeniden okumak, onun Kuzey Afrika Maniheizmi'ndeki ve en ünlü öğrencisi Augustine'in zihnini kalıcı olarak şekillendirmedeki rolü hakkındaki düşüncelerimizi önemli ölçüde değiştirir. Maniheistlerin Akla Çağrısı Rakip inançlar ve Hristiyanlığın rakip yorum ve uygulamalarının bulunduğu piyasada1 Kuzey Afrikalı Maniheistler kendilerini Augustinus tarafından "Gerçek ve yalnızca hakikat!" sloganıyla tanınan, aklı başında erkekler (ve kadınlar) olarak sundular. (Konf. 3.6.10). Bize şunu söylüyor: "Gerçek tamamen tartışılıp kanıtlanıncaya kadar kimseyi inanmaya teşvik etmediler" (Util. cred. 1.2) ve otoriteye ilişkin fikirleri kabul etme konusunda genel bir şüpheciliği öğrettiler. Hiç kimse sırf yetkili biri böyle söylüyor diye öğretmeyi kabul etmeye zorlanmamalıdır. Böyle bir tutum, Cicero'nun Hortensius'unu okumuş ve zihnin özgür yaşamına çağrı yapan genç Augustine'e oldukça çekici gelmişti; bu çağrı, Cicero'nun şüpheci manifestosu Academica'da da yankılanıyordu. François Decret, Maniheistlerin rasyonalist programının, Augustinus'un Maniheizme olan nitelikli bağlılığına ilişkin tanımını nasıl bağlamsallaştırdığını gösterdi. Augustine, sistemin tam olarak açıklanmasını beklerken öğretilerine tamamen onay vermediğini söylüyor. Maniheizm'i, sistemin açıklanmasından önce ya hep ya hiç, tek ve son bağlılık olarak emretmek yerine açık fikirli, ilerici bir talimatla öğrettiği için ele almıştı (Beat. vit. 1.4).2 Maniheistlerin akıl iddiası tamamen yanıltıcı bir cephe olsaydı, Augustine onlarla neredeyse dokuz yıldan fazla kalmazdı. Öyle görünüyor ki, Roma İmparatorluğu'ndaki Maniheist misyonun oldukça erken dönemlerinde, bu misyonun retorisi, Helenistik felsefedeki şüpheci-dogmatik tartışma tarafından şekillenmişti. Bölgedeki Maniheist metinler, diğer mezhep ve okulların yanlış görüşlerine atıfta bulunmak için her zaman dogmata terimini aşağılayıcı bir şekilde kullanır. Maniheistler bu şekilde kendilerini dogmatik otorite karşısında aklın savunucuları olarak konumlandılar; Pyrrhon ve Akademik literatürde ileri sürüldüğü şekliyle şüpheciliğin gerçek konumlarını olmasa da dilini benimsediler. 1 Geç antik Hristiyanlıklar ailesinin bir üyesi olarak Maniheizm üzerine, bkz. (Tübingen, 2002), 732-741. 2 F. Decret, Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine (Paris, 1970), 33.

--- SAYFA 17 ---

Faustus ve Augustine 3 ekollerinin Maniheizminde şüphecilik. Bu sonuncu okullar kendilerini görüşlerin (dogmatanın orijinal anlamının) ileri sürüldüğü diğer tüm felsefelerden ayırırlar. Elbette Maniheizm hiçbir şekilde şüpheli bir sistem değildir; mutlak gerçekleri ileri sürer ve doğrudan Mani ile İsa'nın otoritesine başvurur. Daha ziyade polemiklerde bir taktik olarak şüpheli teknikleri kullandı ve kendi sisteminin temellerini kurarken otoriteden gelen argümanların yanı sıra diğer akıl biçimlerini de kullandı. Dolayısıyla, Augustinus'un karşılaştığı ve -bir süreliğine- takdir ettiği Manicilerin akla başvurmalarının tam olarak nasıl bir şekil aldığını anlamamız gerekiyor. Çin'e kadar uzanan metinlerden Maniheizm'in her yerde misyonerlerine düalizm lehine bir argümanla başlamaları talimatını verdiğini biliyoruz. İyilik ve kötülük gibi iki ilkeye dayanan bir temel olmadan, diğer Maniheist öğretilerde hiçbir inanç olamaz ve dolayısıyla dinin uygulanmasında da bir köklenme olamaz.³ Maniheistler, materyalistler olarak tümevarımsal tartışma ve akıl yürütme yöntemlerine yöneldiler. Maddi dünya ve kendi içimizdeki karşıtlıklar hakkındaki gözlemlerden iki ilkenin varlığının bir nedeni. Örneğin, Maniheist Fortunatus şöyle savunur: "İrademize karşı günah işlediğimiz bir gerçektir... bu nedenle, şeylerin nedeni hakkında bilgi ararız" (C. Fort. 20) ve bu da dualist bir sonuca varır.⁴ Augustinus'un Maniheist materyalizme yönelik daha sonraki saldırıları, gözlemlenen dünyadan ilk ilkelere kadar çalıştığı için bu türden tümevarımsal akıl yürütme yöntemine bir saldırı içerir. Materyalist gerçeklik anlayışlarına hapsolmuş ve kaçınılmaz olarak maddi kalıpta bulduğu ilk ilkeleri şekillendiriyor. Daha önce Stoacığa karşı kullanılan anti-materyalist eleştirilerin tozunu atmaya ve bunları benzer yönelimli Maniheist dünya görüşüne karşı iyi bir etki için kullanmayı başardı. Maniheist düalizmin salt kişisel tercihin kozmosuna bir yansıması olduğu iddiasında tümevarımcılığın bir eleştirisi de yer alır, çünkü düalizmi kanıtlama süreci bireyin insan deneyimine verdiği tepkilerle başlar (C. Faust. 32.20). 3 Bkz. Özet, bölüm 6 (É. Chavannes ve Paul Pelliot, "Un featuree manichéen retrouvé en Chine (Deuxième partie)," *Journal Asiatique* 1913, 114. 4 Bunu yeniden inşa edebildiğimiz ölçüde, öyle görünüyor ki Augustinus'un ilk kompozisyonu *De pulchro et apto* böyle tümevarımsal bir araştırma çizgisini takip ediyor: gözlem bkz. Kam-lun Edwin Lee, Augustine, Manichaeism, and the Good, *Patristic Studies* 2 (New York, 1999), 24-25.

--- SAYFA 18 ---

4 Jason David Beduhn Maniheistlerin kendisi de aklın sınırlarının farkındaydı. Aklın inanç için gerekli ikili temeli sağlayabileceğine inanıyorlardı, ancak inancın açığa çıkan tüm ayrıntılarını sağlayamaz. Faustus, bazı bilgi türlerinin kendi başına akıl yoluyla keşfedilemeyeceğini açıklıyor. Örneğin, "argümanlar ve gerekli sonuçlar, sorunun İsa hakkında verilecek açıklamayla ilgili olduğu", yani metafiziksel olmaktan ziyade tarihsel hakikatin söz konusu olduğu meselelere uygulanamaz. Akıl bize İsa'nın ne söyleyebileceğini ya da ne söyleyebileceğini ya da yapamayacağını söyleyemez. Akıl, yalnızca kaynakların geçerliliğini (nereden bahsettiklerini bilecek iyi bir konumda olup olmadıklarını) değerlendirdiği sürece bu tür konularda geçerlidir, ne içerdiklerini değil. "Cevap onun kendi açıklamalarından veya havarilerinin onunla ilgili açıklamalarından alınmalıdır" (C. Faust. 28.1). Dolayısıyla Maniheistler, dualizmin temel ilkesinin kanıtlanmış kesinliği anlamına gelen "şüphesiz şeylerin bilgisini vaat ederler" ve kesinliğin bu rasyonel temeli temelinde, tamamen ayrıntılı Maniheist sistem içinde "şüpheli şeylere inanç" beklerler (C. epist. fund. 14.17). Başka bir deyişle, "Maniheus'un kanıtlamadığı şeye inandığınızı söylüyorsunuz, çünkü o, bu dünyada iyi ve kötü olmak üzere iki doğanın varlığını çok açık bir şekilde kanıtlamıştır" (C. Faust. 32.20). Mani, akla ve delile açık olan konulardaki doğruluğuyla güvenilir bir otorite olarak kurulmuştur. Bu tür kanıtlama araçlarının ötesindeki konularda, gözlem ve deneyim yoluyla kanıtlamanın mümkün olduğu alanlarda güvenilirliği tesis edilmiş bazı otoritelere bağlı kalmaktan başka çok az seçeneği vardır. Bu nedenle şüphecilik terimi yalnızca genel olarak Maniheizmle, hatta özel olarak Kuzey Afrika Maniheizmiyle bağlantılı olarak kullanılabilir. Maniheistler, rakiplerinin dogmalarına karşı şüpheli retorik ve hatta ara sıra argümanlar kullanırken, hiçbir şekilde şüpheli felsefenin katı taraftarları değillerdi. Duyuların güvenilirliği konusundaki derin çekincelere rağmen, onlar için şüphecilik genel bir epistemolojik konum değildi. Daha ziyade, Maniheist bakış açısına göre, dünyanın doğası hakkındaki doğrudan gözlemlerle çelişen konumlara sahip olmak için otoriteye dayanan diğer dinlere karşı kullanılacak bir araçtı. Faustus'un Pragmatik Programı Faustus hakkındaki tarihsel materyal sayesinde gerçek bir bireye ulaşabiliyoruz ve bir kez olsun soyut olarak Maniheistlerden değil, belirli bir şehri olan belirli bir Maniheistten bahsedebiliyoruz. O içerideydi

--- SAYFA 19 ---

Faustus ve Augustine'in Maniheizminde şüphelik 5 birçok kişi, Kuzey Afrika Maniheizminin öz sunumunu karakterize eden rasyonel değerlerin somutlaşmasına saygı duyar.5 Faustus, "yargı ve akıl kullanmadan inanma" fikrini reddeder ve Katoliklerin "kör kutsanmışlığı" yerine "rasyonel kutsanmışlık" iddiasında bulunur (C. Faust. 16.8). İncil'de ortaya atılan iddialar, "insan doğasının ayrıcalığı olan aklın kullanılmasıyla" "doğru, sağlam ve orijinal olup olmadıklarının test edilmesi gerekir" (C. Faust. 18.3). Bir yandan, bu doğruluk testi düalizmin belirli tümevarımsal doğruluğuna dayanmaktadır. Faustus, İsa'nın İncillerdeki öğretilerine ilişkin kayıtların gerçekliğinin, bunun akıl yoluyla ulaşılan düalist gerçeğe uygunluğuyla doğrulandığını beyan eder (C. Faust. 32.7). Maniheizmin, gerçekliğin dualist doğasını kabul etmesiyle diğer tüm dinlerden ayrıldığını, böylece bu ikinci gerçekliğin nesnel olarak doğrulanmasının, Maniheizm'i hakikate dayanan tek din olarak tanımladığını ileri sürer. Öte yandan, Faustus için doğruluk testi pratik bir testtir; bir kavramın gerçek anlamda Hristiyan -ve bu da Maniheizm- bir yaşam tarzı oluşturmaya hizmet edip etmediğini değerlendirmeyi içerir. Faustus, Capitula'sında dinin inançtan ziyade pratikle tanımlandığı tezini ortaya koyuyor. Belirli bir dine bağlılık, o dinin kurallarının uygulanmasını ve öğretilerinin gerektirdiği hayatı yaşamayı gerektirir; ne eksik ne fazla. İnanmak yapmaktır. Bunun dışındaki her şey ikiyüzlülüktür. Kendisi, Katoliklerin, Eski Ahit'in kurallarına göre yaşamaya bile çalışmadıkları halde, onlar üzerinde hak iddia ettikleri için ikiyüzlü olduklarını iddia ediyor. Eski Ahit, emirlerine uygun hareket edenlere vaatlerde bulunur (C. Faust. 4.1). Faustus da aynı prensiple, belirli şeylere inanarak değil, onun emirlerine göre hareket ederek Mesih'in mirasına sahip çıkıyor. Müjdeye inanıyor muyum? Bana buna inanıp inanmadığımı soruyorsunuz, oysa onun emirlerine itaat etmem inandığımı gösteriyor. İnandığınıza dair hiçbir kanıt sunmadığınız için size buna inanıp inanmadığınızı sormayı tercih ederim. Babamı, annemi, karımı, çocuklarımı ve sevindirici haberin gerektirdiği diğer her şeyi bıraktım; ve müjdeye inanıp inanmadığımı mı soruyorsunuz? Belki müjdenin ne olduğunu bilmiyorsunuz. Müjde, Mesih'in vaazından ve buyruğundan başka bir şey değildir. Tüm altını ve gümüşü bıraktım, cüzdanımda para taşımayı bıraktım; günlük yiyeceklerden oluşan içerik; yarın kaygısı olmadan; ve nasıl besleneceğim veya neyle giydirileceğim konusunda hiçbir endişe olmadan: ve müjdeye inanıp inanmadığımı mı soruyorsunuz? Bende müjdenin bereketlerini görüyorsunuz; ve müjdeye inanıp inanmadığımı mı soruyorsunuz? Siz 5 Kararname, Yönler, 67.

--- SAYFA 20 ---

6 jason david beduhn beni fakir, uysal, barışçıl, temiz kalpli, yaslı, aç, susuz, doğruluk uğruna zulüm ve düşmanlığa katlanan biri olarak görüyor; ve benim müjdeye olan inancımdan şüphe mi ediyorsun? (C. Faust. 5.1) Mutlulukların ahlaki disiplinleri Faustus'un müjdesini oluşturur.6 İsa'nın aynı uygulama merkezli bağlılığı açıkça ifade ettiğini gösterebilmektedir. Vaftizci Yahya, kendisinin Mesih olup olmadığı sorulduğunda, "doğru ve yerinde bir şekilde öyle olduğunu yanıtlamaya tenezzül etmedi; ancak ona daha önce duymuş olduğu işleri hatırlattı." Faustus, Mesih'in yapan, hareket eden, yerine getiren ve üstlenenleri övdüğü ve onlara göksel ödül vaat ettiği pasajlardan oluşan bir katandan alıntı yapmaya devam ediyor (C. Faust. 5.3). Bu nedenle "müjdeye inanç yalnızca Tanrı'nın emirlerine itaat etmekten ibarettir" (C. Faust. 5.2). Faustus, Katoliklerin uygulama yerine inanç vurgusunu ve özellikle İsa'nın öğrettiği yaşam biçimini açıklamak ve haklı çıkarmakla tamamen alakasız olarak gördüğü Enkarnasyon gibi belirli dogmalara olan inancı eleştirir (C. Faust. 5.2). Tartışma adına Faustus, Enkarnasyonun kesin karakterinin açık bir soru olduğunu ve pekala Katoliklerin söylediği gibi olabileceğini kabul etmeye isteklidir, ancak bu, üzerinde hiçbir şüphe olmayan Mesih'in emirlerini fiilen takip etmeyi dışlayarak böyle bir inanç noktasına odaklanmayı pek haklı çıkarmaz. İnanç ve uygulama dinin tamamlayıcı parçaları olsa bile, uygulamaya ağırlık verenler, uygulamayı ihmal edip sadece inananlara göre daha zor kısmı üstleniyorlar. Katolikleri, "Mesih'in doğduğunu itiraf etmenin, Hristiyan din sisteminin diğer kısımlarına göre ruhu kurtarma konusunda daha fazla güce sahip olduğu" inancı nedeniyle eleştirir (C. Faust. 5.2). Faustus'un vurgusunda örtülü olan fikir, doktrinin ayrıntılarının, şeylerin doğasına dair makul bir genel açıklamaya dayanan bir uygulama sistemi kadar önemli olmadığı fikridir. Faustus'un tutumu Maniheizmin genel kalıbına uyar. Doktrin uyarlanabilir, uygulama muhafazakar bir şekilde sürdürülür.7 Faustus, Maniheistler arasında pratiğe doktrin yerine öncelik veren belirli bir politikanın farkındalığına dayanarak bilinçli olarak mı hareket ediyordu? Dini konusunda bu yaklaşımı benimsemeyi nerede öğrendi? Faustus'un kendisini açıkça Roma'nın batısındaki Maniheizm'in öncü misyoneri Adda'nın takipçisi olarak ilan ettiğini biliyoruz (C. Faust. 1.2). Birkaç parçalı Maniheist metin 6 C. Faust. 5.1: İçimdeki Christi beatitudines illas, quae euangelium faciunt'u Vides. 7 Bkz. J. BeDuhn, Maniheist Beden: Disiplin ve Ritüelde (Baltimore, 2000).

--- SAYFA 21 ---

Faustus ve Augustine'in Maniheizmindeki şüphencilik⁷ Adda'da onun batının felsefi ve dini sistemleri hakkındaki çalışmasını ve "tüm dogmaları" çürütme çalışmasını vurguluyoruz.⁸ Adda, şüpheci retoriğin benimsenmesi de dahil olmak üzere batı ortamında Maniheist terminolojiyi formüle eden kişiydi neredeyse. İncil'i eleştirmek ve Hristiyan dogmasına meydan okumak, tıpkı Afrika Maniheizmi'nin genel olarak olduğu gibi, Faustus'u da bu Adda geleneğinin devamı haline getirecektir. Ancak kendisinden önceki Maniheist geleneğin basit bir eğilimi olabilecek şey, Faustus için bilinçli bir program haline gelir. Düalizmin akla dayalı kanıtına dikkat çekerken, Mani'ye güvenmenin ikinci temeline, yani ahlaki sonuçtan elde edilen kanıtı en çok önem verir. İtiraf 5.5.9'da Augustine, Mani'nin bizzat yaşadığı ve onun öğretileri tarafından oluşturulan yaşam tarzının, bunları astronomi literatürüyle karşılaştırmasının yarattığı şüphelere rağmen, Augustinus'un zorlayıcı bulduğu öğretilere inanmak için bir neden olarak öne sürüldüğünü anımsıyor. "Kutsallığına verilen itibar nedeniyle" Mani'nin sözüne güvenme eğilimindeydi. Aklın kesin bir cevap sağlayamadığı yerde, ahlaki argüman devreye girer.⁹ Hristiyan dinleyicilere vaaz veren Faustus, bu argümanı, Mani ile İsa'nın kendi eylem kurallarındaki tutarlılığının pragmatik bir kanıtı biçiminde ortaya koydu. Mesih bize belli bir yaşam sürmeyi öğretti; Maniciler bu yaşam tarzını izlediler. Eğer uygulamaları doğruysa, bu iddiaya göre doktrin yorumlarının da doğru olduğu sonucu çıkıyordu. Faustus, örneğin, ister Maniciler ister Katolikler, İsa'nın enkarnasyonunun kesin doğası konusunda haklı olsalar da, Hristiyan yaşamını yaşayanların Maniciler olduğunu ve yaşamın, uygulamayla ilgisi olmayan doktrinsel noktalardaki herhangi bir eksiklikten etkilenmediğini söylüyor. Dolayısıyla Faustus, Maniheist dogmayı sorgulamaya bile isteklidir; bazı kısımlarından (örneğin astronomi, enkarnasyon) yalnızca akıl yoluyla emin olamayacağını kabul eder. Onun için bunlar, apaçık ahlaki, hakikatte sağlam bir temele dayandığının yeterli kanıtı olan Maniheist uygulamanın temellerinin yanı sıra, önemsiz konulardır, geçicidir. Faustus'un Capitula'sında ifade edilen belirli tutumları bağlamı ışığında Augustine'in otobiyografik anlatımına döndüğümüzde, Augustine'in 8 eserinin geleneksel okumasını sorgulamak için nedenler buluruz. Werner Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berliner Turfantexte 11 (Berlin, 1981), satırlarda toplanan Adda'nın faaliyetlerine ilişkin parçaları açıklamalara bakınız. 170–187 (metin 2.5), 346–358 (metin 3.1), 450–480 (metin 3.3). 9 Kararname, Yönler, 35–36.

--- SAYFA 22 ---

8 Jason David Beduhn Maniheist akıl hocasının temsili. Augustine, yaklaşık on yıl boyunca bir Maniheist olarak yaşadıktan sonra, yıldızların ve gezegenlerin hareketleriyle ilgili olarak Maniheist kozmolojiye yönelik bilimsel zorluklarla mücadele ederken buldu. Augustine bize sadece Faustus'un bu meseleleri ele alacak altyapıya sahip olmadığını söylemekle kalmıyor, aynı zamanda Faustus'un bu meseleleri ele almaya çalışmakla bile ilgilenmediğini ekliyor ve vurguluyor. Bu soruları çözmeye çalışmakla hiç ilgilenmedi. Bunlar ne temel düalist öncül ne de Maniheizm'in ilkeleri açısından gerekli değildi. Öte yandan Augustine'e göre, eğer Mani'nin öğretisinin herhangi bir detayı hatalıysa, bütün yapının sorgulanması gerekir. Augustine bir ahlak kuralları ya da ritüel sistemi değil, Hakikat'in açıklığını çekiyordu. Her detayı kesinlikle kesin olan ve bu nedenle tam bir güvenle yatırım yapılabilecek bir bilgi birikimi talep ediyordu. Daha şüpheli bir eğilimi ifade eden Faustus, Mani veya Adda'nın kutsal bir ayetin gerçekliği, İsa'nın bedeninin tam doğası veya göksel hareketin nedensel güçleri hakkındaki her beyanını doğrulamakla ilgilenmiyordu. Onun için önemli olan, dinin genel ahlak anlayışı, bir değer sistemi olarak zorlayıcı karakteri ve bir kurtuluş aracı olarak inandırıcılığıydı. Faustus'un Akademik Şüphencilik Benimsemesi Faustus, Maniheizm'de bulunan genel akla başvurma çok ötesine geçti. Şüphencilik sadece retoriğini değil, gerçekliğini de benimsedi. Bize sadece akıldan değil, aynı zamanda şüphencilik spesifik bakış açısından kaynaklanan, tüm gelenek ve otoriteyi sorgulayan ve tüm dogmalardan arınmış vicdan özgürlüğünü talep eden kamusal bir karakteri ortaya koyuyor.¹⁰ Kamuya açık risalelerinde Maniheist öğretiyi düalist temelinin ötesinde ve ahlaki bir insanoğlunun oluşumunda bu temelin pratik sonuçlarını açıklamak için çok az çaba gösteriyor. Mani'nin açıklamasının ayrıntıları, temel hamlesinden daha az önemli görünüyor ve Faustus, Maniheist atalarının çoğuna yönelik üstü kapalı bir eleştiriye bile ifade ediyor: Faustus'un standartlarına göre yalnızca Adda'nın saygı duyulan bir düşünür olduğu iddiası var (C. Faust. 1.2). Özür dileme ve polemiksel alışverişin doğasının, Faustus'un Capitula'sında kendisini nasıl sunacağını şekillendirdiğini hayal etsek de, Augustine, 10 Decret, Aspects, 69'da Faustus'un esasen aynı terimlerle çalıştığını tasdik eder.

--- SAYFA 23 ---

Faustus ve Augustine'in Maniheizminde şüphecilik 9 özel: Maniheist kozmogoni ve kozmolojinin ayrıntılarının, Augustine gibi nispeten deneyimli ve bilgili bir dinleyiciyle bile tartışılmasına ilgisizdi. Faustus, Maniheistlerin inanç yerine uygulamaya yaptığı vurguyu şüpheci ilkelerin daha tutarlı bir uygulamasıyla birleştirerek, Maniheistlerin akla başvurmasının çitasını yükseltmiş görünüyor. Bunu bilmek, Augustine'in Faustus'la olan deneyimlerine dair anlatımına tamamen yeni bir ışık tutuyor. Faustus'un şüpheci gelenekle bağlantısının kaynağını tespit edebilecek durumdayız. Augustine bize Faustus'un Cicero'nun eserlerine aşina olduğunu (Konf. 5.6.11) ve bu aşinalığın Faustus'un kendi tartışma tarzında da görüldüğünü söyler. Akademik şüphecilik Cicero'nun çalışmalarına hakimdir ve hatta Augustine'in kendi *Contra* veya *De Academicos*'unda¹¹, yani Cicero'nun *Academica*'sında Akademik şüpheciliğin açıklanması için dayandığı özel Ciceroncu metne Faustus aracılığıyla maruz kalması bile mümkündür. Benden önce başkaları, Augustinus'un, Maniheist olmayan ilk kompozisyonunu Akademik şüpheciliğin bir eleştirisi haline getirirken, belirsiz bir şekilde Maniheist geçmişine değinmiş olması gerektiğini öne sürdüler.¹² Ancak iki geleneğin tam olarak nasıl kesiştiği konusunda bir fikir birliğine varılamadı. Ben Faustus'un kendisinin anahtar olduğunu, Maniheizm ile şüphecilik arasındaki, Augustinus'un eserleri boyunca ima edilen kayıp halka olduğunu öne sürüyorum. Maniheizm şüpheci bir gelenek değildir ama Faustus şüpheci bir bireydir ve bir birey olarak Augustinus üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuş ve daha sonra buna tepki göstermiştir. Faustus'un maruz kaldığı Ciceroncu şüphecilik, Carneades, Clitomachus ve Larissa'lı Philo'nun Platoncu Yeni Akademisine bağlı olan özel bir türdendi. Helenistik felsefedeki tüm şüpheci düşünce türleri arasında yalnızca Cicero'nun takip ettiği Yeni Akademi'nin düşüncesi Faustus'un Manici pratiğe vurgusuyla uyumluydu. Carneades ve Larissa'lı Philo'nun şüpheciliği makul gerekçelere sahip eylemler göz önünde bulundurularak formüle edilmişti.¹³ Gerçekten de Akademisyenin halihazırda elde edilmiş dogmatik hakikat üzerine dalgın tefekkürle yetinmeyen tek filozof türü olduğu iddia edildi. 1.1; Ep. 1.12 Aşağıda bu önceki tartışmalara geri döneceğim. 13 Carneades, şüpheci için neyin makul olduğunu (*pithanon*, *probabile*), yani neyin doğru görüldüğünü (veri benzetme, görünüşe göre Cicero'nun uydurması) belirleyebilmesi nedeniyle eylemin hala haklı olduğu fikrini ortaya atmıştı. Bir kişi bunun doğru olduğundan emin olamasa da, buna göre hareket etmek yeterince makul veya gerçeğe benzerdir.

--- SAYFA 24 ---

10 Jason David Beduhn sürekli hakikat için çabalar.14 Akademik bilge, kişinin üzerinde hareket edebileceği bir bilgi bütünü oluşturan “keşfedilmiş olasılıklara” sahiptir (Alypius, C. Acad. 3.3.5; cf. 2.12.27). Bilge, makul olana göre hareket eder; gerçekliği inkar etmez, daha çok gerçeklik hakkındaki kesinliği inkar eder (Acad. pr. 2.32.104-105).15 Akademik şüpheci, gerçek gerçekliğin varlığını inkar etmez, yalnızca iddia edilen insanın onu şaşmaz bir şekilde tanıma kapasitesine itiraz eder (Acad. pr. 2.34.111).16 Faustus'un doktrini pratiğe tabi kılması gibi, Cicero da Akademik şüpheliğin uygulama merkezli olduğunu, neyin doğru olabileceğine dair tüm değerlendirmelerin tarafsız olduğunu vurguladı. davranışı yönlendirmeye yöneliktir.17 Cicero, özellikle Philo'yu takip ederek, tümevarımsal olarak akıl yürütmede ilerleme ve değerlendirme yeteneğini, şeylerin doğuştan gelen kavrayışına, insanın sağduyusunun altında yatan doğru ve yanlışla dair içsel bir anlayışa başvurarak haklı çıkarır (Tusc. disp. 3.1.2; De finibus 5.21.59).18 Faustus, akıl yürütmenin temeli ile aynı türde doğuştan duyuyu öne sürer: İncillerde, kalbimizin açık niyeti hataları algılar ve hepsinden kaçınmak için 14 Cicero, Acad. pr. 2.3.7-8: “Çünkü her türlü bilgi dalını engelleyen pek çok zorluk olmasına ve hem konuların kendisi hem de muhakeme yetelerimizin öyle bir kesinlik eksikliği içermesine rağmen, en eski ve bilgili düşünürlerin istediklerini keşfetme yeteneklerine güvenmemek için iyi nedenleri vardı, yine de pes etmediler, biz de henüz bitkinlikle vazgeçmeyeceğiz. araştırma gayreti. . . . [W]e, kolayca hareket edebileceğimiz, ancak kesin olarak zorlukla ilerleyebileceğimiz birçok doktrini olası olarak kabul ediyoruz.” 15 Anahtar, makul olarak doğru kabul edilen bir şeyin reddiyle karşılaşmadan eyleme geçebilme yeteneğidir (Acad. pr. 2.33-34.107-109). 16 Bu, Cicero'nun öğretmeni Larissa'lı Philo'nun, Carneades'in aksine ontolojik hakikati ve gerçekliği reddetmeyen, yalnızca bizim onu doğrudan algılama yeteneğimizi reddeden gelişimini yansıtıyor gibi görünüyor. Böylece Philo "makul" olanı anlamsız olmaktan kurtarır; çünkü o gerçekten de bir gerçekliğe gönderme yapar, her ne kadar bilgimizin sınırlamaları tarafından maskelenmiş olsa da (oysa Carneades bunu bile kabul etmez). Philo, öznel olarak ulaşılamayan, nesnel olarak var olan bir gerçeği doğrular. Duyuların tıkanması konusunda bkz. Acad. pr. 2.23.73, 2.25.79-81. 17 Cicero, Acad. pr. 2.10.32: Akademisyenler “bir şeyin makul [olasılık] ve bir bakıma 'gerçeğe benzer' [veri benzetme] olduğunu savunuyorlar ve bunu hem yaşamın gidişatında hem de soruşturma ve tartışmada bir rehber [regula] olarak kullanıyorlar”; Acad. pr. 2.31.99: “Bu nedenle bilge adam, bu akla aykırı hiçbir şey olmazsa, görünüşte makul olan her şeyi uygulayacak ve onun tüm yaşam planı bu şekilde yönetilecektir.” Augustine, C. Acad'ı karşılaştıran. 2.7.19-2.8.20. 18 Cicero, Larissa'lı Philo'nun doğuştan gelen bir hakikat içgüdüüne, bir hakikat izlenimi in animo atque in mente'ye inandığını öne sürer (Acad. pr. 2.11.34). Cicero, erdemlerin “doğuştan tohumuna” (Tusc. disp. 3.1.2) ve aynı zamanda “en yüce fikirlerin embriyonik kavramlarına” (De finibus 5.21.59) sahip olduğumuzu söylüyor. Bu, kendi içgüdülerimize ve sağduyumuza güvenmemizi haklı çıkarır. Cicero, Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın aynı şekilde tüm insanlığın doğasında bulunduğunu savundu. Bu konu hakkında bkz. Harold Tarrant, “Agreement and the Self-Belirgin in Philo of Larissa,” Dionysius 5 (1981): 89-97.

--- SAYFA 25 ---

Faustus ve Augustine adaletsizliğinin maniheizminde şüphecilik, yararlı olan her şeyi kabul ederiz. . . gerisini reddederiz" (C. Faust. 32.2). Bu doğuştanlık, hem Cicero hem de Faustus için ruhun ilahi doğasına dair ortak bir düşünceye dayanmaktadır.19 Faustus, Sextus Empiricus, Adv. math. 7.166 ve Cicero, Acad. pr. 2.11.33: (1) pithanon (ikna edici), (2) çelişkili olmayan, (3) test edilmiş. Mani'nin temel düalizm öğretisini kabul ederken, ikna edici olanı benimser. Hem bu ikiliğin geçerliliğini hem de İsa'nın öğretisinin karşılıklı anlaşmaya dayalı kaydının gerçekliğini beyan ederken, çelişkisizlik ilkesini uygular (C. Faust. 32.7), böyle bir yorum İsa'nın uygulamada gerçekte yaptığıyla uyumlu olduğunda İsa'nın sözlerinin doğru yorumunu bildiğimizi iddia ederken yaptığı gibi (C. Faust. 17.2). Mani'nin fikirlerinin doğruluğunu, ahlaki davranışı üretme veya sürdürme yetenekleriyle ve Yahudi Yasasının yanlışlığını, kendi kutsal metinlerinin tanıklığına göre onu takip edenlerin davranışlarıyla teyit ederken, pratik test ilkesinden yararlanır (C. Faust. 17.2). 12.1) Üstelik Akademi, insan eyleminin Maniheist komplikasyonuna yer açan tek kopuşu teklif etti. Neredeyse evrensel olarak kabul edilen Stoacı model, insan eyleminin bir algıya otomatik bir tepki anlamına geldiğini savundu. Bu nedenle, günahkar davranış, yalnızca "sunulan" şeyin yanlış algılanmasından kaynaklanabilir. Öte yandan Akademisyenler, davranışı zihnin kasıtlı kendi kaderini tayin etmesine uygun hale getirmek için "zihinlerimizi o vahşi vahşi canavardan, rıza eyleminden kurtarmak için neredeyse Herkül gibi bir çaba" (Acad. pr. 2.11.34) gerçekleştirmek için sunumlar ve bunların tetiklediği tepkiler arasında bir boşluk açmaya çalıştılar. Faustus ve Fortunatus gibi figürlerden Augustine'e19 "Bilinçli olan, bilge olan, yaşayan, aktif olan her ne ise, göksel, ilahi ve bu nedenle de ebedi olmalıdır. Ve gerçekten de bizim tarafımızdan idrak edilen Tanrı'nın kendisi, dizginlerinden arınmış ve özgür, her türlü fani maddeden ayrılmış, her şeyin bilincinde olan, her şeyi hareket ettiren ve kendine sürekli hareketle donatılmış bir zihin dışında başka hiçbir şekilde anlaşılamaz. İnsan zihni de bu türden ve aynı niteliktedir" (Tusc. disp. 1.27.66).

--- SAYFA 26 ---

12 jason david beduhn Faustus'un Augustine'e, Mani'nin belirli kozmolojik ayrıntılar konusunda yanlış olabileceği yönündeki bariz tavizi (Konf. 5.7.12) ve Mani'nin Enkarnasyon konusundaki tutumuna ilişkin benzer itirazları (C. Faust. 5.2-3), onun, bilgenin (örn. Mani) zaman zaman hatalı pozisyonlar alabileceği şeklindeki benzersiz Akademik pozisyona bağlılığını göstermektedir. insan varoluşunun epistemolojik sınırlamaları (Cicero, Acad. pr. 2.11.36; 2.18.59). Faustus, Mani'nin görüşlerini Augustinus'un astronomik verilerine karşı savunmayı reddetti ve dinin pragmatikliğinden bu kadar uzak olan soruları önemsiz bularak bir kenara attı. Bunu yaparken, Cicero'nun Academica'daki spesifik argümanını yakından takip ediyor gibi görünüyor; burada günün çeşitli rakip kozmolojilerini karşılaştırıp karşılaştırarak, birini diğerine göre onaylamanın imkansız olduğu sonucuna varıyor (Acad. pr. 2.36.116ff.). Cicero, bilgenin evrenin tüm bilmecelerini yanıtlamak zorunda olmadığını söylüyor (Acad. pr. 2.38.119-120). Faustus bu özgürlüğü ciddiye almış gibi görünüyor, özellikle kozmoloji takıntısı onu Maniheist ahlaka ve ritüel uygulamalara olan hararetle bağlılığından uzaklaştıran Augustine gibi bir dinleyiciyle uğraşırken. Gereğesini büyük ihtimalle Cicero'nun pratik ve teorik sorular arasında yaptığı ayırmada görmüştü: Çünkü eğer ona görevle ilgili ya da uygulamanın kendisini uzman kıldığı bir dizi başka konu hakkında bir soru sorulsa, yıldızların sayısının çift mi yoksa tek mi olduğu sorulduğunda vereceği yanıtla aynı şekilde yanıt vermez ve bilmediğini söylerdi;20 çünkü belirsiz şeylerde olası hiçbir şey yoktur, ancak olasılığın olduğu şeylerde bilge adam ne yapacağını ne yapacağını şaşırmasın. ya da ne cevap vereceğimi. (Acad. pr. 2.34.110) Buna göre Faustus, Augustine'e kozmosla ilgili sorularının cevabını bilmediğini açık açık söylemiş; ve Augustine, bunun Faustus'la ilgili bir politika meselesi olduğunu açıkça ortaya koyuyor; kendisi bunu gözle görülür bir üzüntüyle ortaya koyarken "tüm daha zor ve incelikli sorulara yönelik bu yaklaşımla tutarlı" (Konf. 5.7.12). Augustine'in kendi polemik katmanına rağmen, itiraflar 5.5.8'de Faustus'un Augustine'e verdiği tepkinin bir anısını tespit edebildiğimizi iddia ediyorum. Orada Augustine, hem kendi baskın çıkarlarıyla tamamen çelişen bir tarzda konuşuyor gibi görünüyor.

--- SAYFA 27 ---

Faustus ve Augustine'in 13 tartıştığı Maniheizm'deki şüphecilik ve onun, liberal sanatlar ve bilimlerin teoloji²¹ ile uyumu hakkındaki ısrarlı görüşleri, astronomiyi, tefekkür vizyonunun hemen dışında, felsefenin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayacak kadar ileri gitmişti. Astronomi veya başka herhangi bir bilimi, dini bir otoritenin uygun yetki alanı olarak görmenin ve "iyilik ve dindarlığın öğrenilmesi için gerekli olmayan" bu tür konuların kesinlikle gerekli görülmesinin sistematik bir eleştirisini anlatır. Augustinus dindarlığın pragmatik gelişimi ile bilgi arayışı arasındaki bu ayrımı daha sonraki çalışmalarında ara sıra tekrarlasa da, bu ayrım bir daha asla Faustus'un kendi bilimsel bilgi arayışını reddetmesini hatırlatan bağlamda burada olduğu kadar programlı bir şekilde ifade edilmeyecektir. Faustus'un önemli bir dizi Manici öğretiyi ilgilenmemesi, dine ancak bir tür doktrinsel liberalizm denebilecek bir yaklaşımla sonuçlandı. Onun Augustine'e karşı tutumu, onun Mani'nin kozmoloji hakkındaki öğretilerinin ayrıntılarına inanıp inanmadığını önemsiz kılıyordu ve aslında kendisinin bu öğretilere herhangi bir kararlılığa sahip olması ihtimalini de ortadan kaldırıyor. Bu liberal tutumun, Maniheizm piskopos ile Augustine gibi bireysel denetçiler arasındaki çoğu özel konferansta ifadesini bulduğunu unutmayın. Faustus, test edilmiş sonuçların kanıtlanmasına öncelik vererek, bireyin karakterinde ve davranışında istenen etkiyi yaratan her türlü doktrini doğrulamaya hazır. Maniheizm'e olan bağlılığı tamamen onun işe yaradığına dair gözleminden kaynaklanıyordu. Belirli bir doktrin, inancın ahlaki ve ritüel değerleri ile doğrudan bağlantıdan ne kadar uzaksa, bağlılık meselesi olarak o kadar az gerekliydi.²² Sonuçta, herhangi bir sayıda alternatif görüş, kendi değer sistemi etrafında birleşmiş tek bir topluluk içinde bir arada var olabilir. Augustine, Faustus'un her şeyi açığa çıkarmasını veya açıklamasını, Maniheizm'in gizli gerçeklerini ortaya çıkarmasını bekliyordu. Bunun yerine Faustus, Augustine'in yanında Akademisyen tavrını benimsemiş, Augustine'i büyük ölçüde ilgilendiren ama Faustus'un adanmış olarak gördüğü noktalarda olayların ya şu ya da bu olduğunu ileri sürmekten kaçınmıştı. Augustine'i makul olana göre hareket etme, Maniheizm'i uygulama ihtiyacı konusunda etkilemeye çalıştı çünkü sistemin tamamı makullük veya gerçeğe benzerlik taşıyordu çünkü bu, ²¹ Bkz. Virgilio Pacioni, "Liberal Arts", Augustine through the Ages: An Encyclopedia, Allan Fitzgerald, ed. (Grand Rapids, 1999), 492-494. ²² Bkz. Acad. pr. 2.3.8: Akademisyenler "bazı ustaların neredeyse fermanı gibi bizim için ortaya konan tüm dogmaları desteklemek konusunda hiçbir zorunlulukla yükümlü değiller."

--- SAYFA 28 ---

14 jason david beduhn deneyimlerden kaynaklanan tümevarımsal akıl yürütmenin yanı sıra ruhsal olarak özgürleştirici davranışı başarılı bir şekilde motive etme yeteneğiyle de desteklenmektedir. Faustus'un programında uygulamaya anında katılım, Maniheist öğretilerin kademeli olarak anlaşılmasıyla koordine edildi; reformdan geçmiş ve arıtılmış zihin, gerçeği yalandan daha iyi ayırt edebilir hale geldi. O halde bir anlamda kişi, dine inanmadan önce dini uyguluyordu. Bu programın muhtemel bir anısı Augustine'in Util'inde bulunabilir. inanç. 1.2: "Batıl inançlarla terörize edildiğimizi ve rasyonel anlayıştan önce imana sahip olmamızın emredildiğini, ancak gerçek tamamen tartışılıp kanıtlanıncaya kadar kimseyi inanmaya teşvik etmediklerini söylediler." Burada yine Cicero, Maniheistlerin karşı çıktığı benzer bir otoriteye güvenme talebine yanıt vererek doğrudan arka planı sağlıyor gibi görünüyor: Bilge bir adam olduğuna hükmettikleri öğretmenlerin onların mutlak güvenine sahip olduğu yönündeki iddialarına gelince, eğer bu yargıya varmak aslında eğitimsiz acemilerin yetkisi dahilindeyse bunu kabul ederdim (çünkü kimin bilge bir adam olduğuna karar vermek, bunu özellikle bir bilge adamın üstlenmesini gerektiren bir görev gibi görünüyor); ama kendi yetkileri dahilinde olduğunu kabul etsek bile, bu onlar için ancak tüm gerçekleri dinledikten ve diğer mezheplerin görüşlerini de aldıktan sonra mümkündür, halbuki onlar davayı bir kez dinledikten sonra karar verip tek bir üstadın yetkisi altına girdiler. (Acad. pr. 2.3.9) Faustus, hiç şüphesiz, Cicero'da, öncekinin diğer Maniheistlerle zaten ortak olan görüşleriyle bir uyum keşfetti ve onu kaynaklar için araştırma sürecinde, bir dini uygulama sistemi olarak Maniheizm'e her zaman sadık kalırken, giderek daha fazla Cicero'nun konumunu daha tam olarak benimsemeye başladı. Augustine'in Faustus'un Şüphesizliğiyle Flört etmesi Faustus ile Cicero arasındaki bu bağlantı oldukça ilgi çekicidir. Augustine, elbette, Cicero'ya derinden aşıktı ve Augustine'in Maniheizm'e gelmesi, Cicero'nun retorik ötesine geçerek bir yaşam biçimi (Hortensius) olarak felsefeye geçme çağrısını benimsemesiydi. Cicero, Augustine ile Faustus arasındaki ortak geçmişin kilit noktasıydı. İkisinin MS 382-383'te birlikte yaptığı okumalar arasında Cicero'nun da olup olmadığını bilmiyoruz, ancak bu güvenli bir bahis. Academica'nın kendisinin bu okumanın bir kısmını oluşturmuş olması mümkündür, ancak en azından Faustus'un kendi pozisyonunun alt metni olarak bu metni arka planında bulundurduğu açıktır. Augustine, Faustus'u överken Academica 1.14.16 ve 2.23.74'ten yararlanıyor gibi görünüyor.

--- SAYFA 29 ---

Faustus ve Augustine'in Maniheizminde şüphecilik 15 alçakgönüllülük ve dildeki kendi sınırlamalarının farkındalığı, Sokrates'in bilgeliğinin bilmediğini bilmekte yattığı yönündeki tanıtık beyanını çağrıştırmaktadır (Konf. 5.7.12). Yüzyıllar sonra okurların Faustus'un entelektüel sınırlamalarına kibar bir gönderme olarak kabul ettiği şeyin, onun felsefi bağlılıklarının oldukça açık bir beyanı olduğu ortaya çıkar.²³ Bunlar, Augustine'in Maniheizm'e sırtını döndükten çok sonra bile erdemli olarak görmeye devam ettiği bağlılıklardır. Ancak bu bir anda olmadı. İtiraf'lar'da ve başka yerlerde Faustus'un endişeleriyle ilgilenmeyi reddetmesinin onun için Maniheizm konusunda bir kırılma noktası oluşturduğunu öne sürmek için elinden geleni yapmasına rağmen, yüzyıllık dikkatli araştırmalardan onun üç yıl kadar daha Maniheist olmaya devam ettiğini biliyoruz. Roma'daki Maniheist topluluğuna taşınan Faustus²⁴ ile çalıştı ve kendisi de Milano'ya giderken oradaki Maniheistlere sonsuza kadar veda edeceğine dair hiçbir fikri olmadığını beyan etti. Augustine, Roma'da kaldığı süre boyunca Maniheist topluluğa daha aktif bir katılımın ipuçlarını veriyor. Ancak İtalya'daki ilk yıllarının şüpheli olarak geçtiğini de iddia ediyor. Augustinus açıkça kendi "şüpheli" dönemini Roma'da bir Maniheist olarak geçirdiği dönemle özdeşleştirir (Konf. 5.10.19).²⁵ Çelişki yalnızca görünüştedir. Her iki bağlılık da doğrudur. Augustine bir yandan pratik yapan bir Maniheist olmaya devam ederken, bir yandan da Faustus'un şüpheciliğini taklit ediyordu. Faustus gibi o da Maniheizm'in öğrettiği her şeye onay verme konusunda kendisini özgür görüyordu. Dini bir uygulamaya bağlılık çerçevesinde hareket ederken bu tür bir vicdan özgürlüğü, tam olarak Faustus'un kendi kendini sunumunda geliştirdiği tutumdur. Ancak Augustinus'un inanç konusundaki çekinceleri algılanan bir eksiklik değil de onaylanmış bir yaşam tarzı haline geldiğinde, Maniheizm artık onun için tercih edilen bir konum olmaktan çıktı. 23'ten itibaren Yeni Akademi'de Sokrates'e yapılan övgülerin vurgusu tam da doktrin hakkındaki şüpheli çekincelerini sürdürürken erdemin aktif olarak geliştirilmesi üzerineydi: "Sokrates... Apollon'un onu tüm insanların en bilgisi olarak ilan etmesinin nedeninin bu olduğuna inanıyordu, çünkü tüm bilgelik yalnızca bilmediğini bildiğini düşünmemekten ibarettir. Bunu düzenli olarak söylerdi ve bu görüşte kararlıydı, yine de tüm söylemleri erdemi övmek ve öğüt vermek için harcanmıştı. insanlığı erdemin gayretli arayışına sürükleyin" (Acad. post. 1.4.16). 24 James O'Donnell tarafından vurgulandığı gibi, Confessions (Oxford, 1992), cilt. 2, 303. 25 Vuruşta. Vit. 1.4 bunları ayrı dönemler halinde ayırmaya çalışıyor: "O adamları araştırdıktan sonra bıraktığımda, her şeyden önce Akademisyenler dümeni uzun süre tuttular ..." Eylemlerinin bu temsili hakkında söylenebilecek en iyi şey, Augustinus'un kendi değerlerine sadık olduğudur, çünkü bir Maniheist olarak uygulamaları kendisi için derin bir anlam taşımadan devam ederken bile düşüncesi zaten şüphecilerin elindeydi.

--- SAYFA 30 ---

Augustine, Faustus'un inanca yaklaşımına yönelik uygulamalı şüphecilik sayesinde, genel Maniheizt polemiklerin retorik şüpheciliğinin eşliğinde kendisini felç edici olan evrensel bir şüpheciliğin eşliğine gelirken buldu. Contra Academicos'ta²⁶, o dönemde yazdığı 1. Mektup'ta²⁷ ve yıllar boyunca bu döneme gönderme yapan diğer eserlerinde²⁸ bize anlattığı şey budur.²⁸ Augustinus, Maniheizt Honoratus'a, Maniheizt şüpheciliğinin kullanımının bu tuzağını hatırlatır; onların, kendi görüşlerini dile getirmek ve savunmak yerine başkalarının görüşlerini çürütmede daha iyi olduklarını söyler (Util. Cred. 1.2).²⁹ Bir kez şüphecilik konusunda eğitildikten sonra çürütme teknikleri olsa da, hiçbir şey Augustinus'un bunları bizzat Maniheizm'e yöneltmesini engelleyemez.³⁰ Bununla birlikte, şüpheciliğe dönüşün Augustinus için Maniheizm'den uzaklaşma anlamına geldiği fikri yanlış bilgilendirilmiş bir görüştür. Augustine'e göre şüphecilik Maniheizmi çürütmüyordu; onu basitçe diğer tüm hakikat sistemleri tarafından paylaşılan aynı şüphe alanına havale etti. İtiraf 5.14.25'te Maniheizm'i şüpheli bir şekilde çürütmediğini açıkça bildirmektedir. 26 Şundan yakını: "Şimdiye kadar hiçbir kesinliğe ulaşmadım, ancak Akademisyenlerin tartışmaları ve tartışmaları araştırmamı engelledi. Öyle ya da böyle beni insanın gerçeği bulamayacağı ihtimaline ikna ettiler" (C. Acad. 2.9.23). 27 Augustinus'un hayatta kalan en eski mektubunda, Hermogenianus adlı biriyle Contra Academicos'u tartışıyor. Diyalog üzerinde çalışırken "hakikat karşısında hissettiğim umutsuzluk nedeniyle felsefenin bağrından alıkonduğum en nefret dolu bağ kopardığını" söylüyor (Bölüm 1.3). Bitmek bilmeyen modern bir tartışma bağlamında C. Acad'dan bahsettiğini belirtmek gerekir. Bu mektupta gerçek bir tartışmanın kaydı olarak değil, kendi kompozisyonu olarak yer almaktadır. 28 Kullanımda. inanç. 8.20'de şüphecilik, kararsızlık dönemindeki diğer olası entelektüel konumların yanı sıra düşünülen bir cazibe ve baştan çıkarıcılık olarak tanımlanıyor; aynı dönem Konf. Maniheizm'e katılmaya devam ederken, onun öğrettiği her şeyi kabul edememekten rahatsız olmasına rağmen şüphe uyandırdı. Benzer şekilde Ench'te. 7.20'de 420'lerde yazılan C. Acad'ın yazılmasından bahsediyor. "Tam eşikte itirazlarını dile getirenlerin karşıt argümanlarının bize engel olmaması için dönüşümün başlangıcında. Kuşkusuz gerçeği bulma umutsuzluğunun ortadan kaldırılması gerekiyordu." Retr'inde. 1.1'de, eserini vaftiz edilmeden önce yazdığını söylüyor: "Akademisyenlerin argümanlarından zihnimi kurtarmak için toplayabildiğim en ikna edici akıl yürütmeyle... Bu argümanlar beni rahatsız ediyordu." Augustinus, C. Acad.'da gerçekliğin duyusal temelli kavrayışlarının temel şüpheli eleştirisini onaylarken, aynı zamanda Akademik şüpheciliğin başından beri epistemolojik niyetinin bu olduğunu öne sürerek anlaşılır hakikate doğrudan erişim yoluyla bu gerçeklik düzeyinin ötesine geçmeyi önermektedir. 29 Bkz. Cicero, Acad. postalamak. 1.4.16: "Sokrates'in neredeyse tüm diyaloglarında izlediği tartışma yöntemi... hiçbir şeyi onaylamamak, başkalarını çürütmektir..." 30 John Maurant ("Augustine and the Academics," Recherches Augustiniennes 4 [1966]: 67-96), Augustine'in C. Acad kompozisyonu arasındaki bağlantıyı böyle görüyor. Maniheizm'den çıkışına: şüphecilik, Maniheizm'in kendini çürütmeyle çıkmaza giren bir araçtır.

Yeni bir alternatifin gerekli olduğu durum.

--- SAYFA 31 ---

Faustus ve Augustine'in Maniheizminde şüphecilik 17 ya da din değiştirmeden önce sahip olduğu diğer argümanlar: "Bu noktada tüm zihnimi bazı kesin kanıtlarla Maniheistleri sahtekarlığa bir şekilde mahkum edip edemeyeceğime yönelttim... Ancak bunu başaramadım." 31 Augustine'in Maniheizme karşı bir muhalefet eylemi olmak şöyle dursun şüpheciliğe dönüşü ortaya çıktı: Bu, bir Maniheist olarak deneyiminden kaynaklanıyordu ve akıl hocası Faustus'un örneğini takip etme çabasının göstergesiydi. Faustus'un Maniheist öğretinin bazı noktalarına yönelik liberal tutumu, Augustine'in zaten sahip olduğu şüpheleri güçlendirmeye hizmet etti. Augustine, Faustus'tan çok farklı bir insan olduğu için, ne akıl hocasının doktrine karşı liberal tavrını ne de uygulamaya öncelik vermesini taklit etmeyi başaramadı. Gerçeği bilmek Augustine için çok önemliydi, dindar faaliyetler onun için çok önemsizdi. Augustine, entelektüel bir bağlılıkla ilgili zihinsel çekinceleri tutarken pratik bir bağlılık üstlenerek, görünüşe göre uygun olmadığı bir yaşam tarzına teşebbüs etti ve düşüncesinde, Maniheizm'in (en azından Faustus'un temsil ettiği şekliyle) sağlayamadığı kesinliği sunan fikirlere yer açıldı. O halde Augustinus'un sadece dokuz yıldır Maniheist olduğu konusunda ısrar etmesini ve Faustus'la tanıştıktan sonra bir Maniheist olarak yaptığı her şeyi bu dönemden hariç tutmasını, onu teoriye pratikten, inanca eylemden, hakikate erdemden daha fazla değer veren bir adam olarak anlayarak anlamlandırabiliriz. Augustine, önerilen gerçekler onun için bir miktar ikna edici olduğu sürece kendisini ancak bir Maniheist olarak görebilirdi. Dışardan bir Maniheist gibi davranmak için harcadığı fazladan zaman, buna karşılık gelen ve tam bir güvenle sahip olunan bir inanç olmadığı sürece onun için hiçbir şey ifade etmiyordu. Faustus onu eylemin her şey olduğuna, bir Manicinin ya da İsa'nın bir takipçisinin düşüncede değil eylemde bir olduğuna ikna edemedi. Maniheistlere göre düşünce istikrarsızdır, şüphe ve ayartmanın istilasına uğramıştır. Maniheist entelektüel önermelerden ziyade erdemleri ve eğilimleri geliştirir. İkinci gerekçeler sağlar, ancak Maniheist ahlak duygulanım tarafından sürdürülür. Faustus'a göre, düalizmin gerekçeli gerçeği, kişiyi kötülüğe karşı gerekli yanıt olarak Mesih tarafından açıklanan yaşam tarzını doğrulamak için gereken noktaya kadar götürür. Kişinin kendi düşüncelerine güvenilemeyeceği, hakikate bakılamayacağı düşüncesi 31 C. Acad'da. Licentius, Akademik pozisyon hakkında şunu söylerken, Augustine'in kendi durumunu -aynı zamanda bir Akademisyenin uygun tavrını- yansıtmış oluyor: "Doğru olup olmadığını bilmiyorum; ancak muhtemel. Takip edebileceğim başka bir şey de göremiyorum" (C. Acad. 2.7.16).

--- SAYFA 32 ---

18 Jason David, çıplak güzelliğiyle Augustinus'u dehşete düşürdü ve önünde nihilizmin derin uçurumlarını açtı. Kendisi hakkında bize -kasıtlı olarak ve tesadüfen- anlattığı her şeye bakılırsa, Augustine nefes almak için bile kaya gibi sağlam bir gerçeklik ve hakikat temeline ihtiyaç duyan türden bir insandı. Augustinus'un şüpheciliği benimsediğinde Maniheist olmayı bıraktığı söylenemezken, ikincisi sonunda Maniheist cemaat üyeliğinden çıkışını sağladı. Şüphecilik, Augustinus'un proforma Maniheizm'den, aynı derecede proforma İznik Hristiyanlığına geçişine aracılık eder; bu geçiş, terk ettiği Maniheizmin kendisi için taşıdığı inançtan daha büyük bir inançla benimsenmemiştir. Ancak bunu giderek daha fazla düşündüğümde ve üzerinde düşündüğümde, çoğu filozofun maddi dünya ve beden duyarlarının ulaştığı her doğa hakkında çok daha makul şeyler anladığı sonucuna vardım. Buna göre, Akademisyenlerin yaptığı gibi her şeyden şüphe ederek ve her konuda tereddüt ederek, o şüphe anında bazı filozofları onun üstüne koyduğum için bu mezhepte kalmamam gerektiğini düşünerek Maniheistlerin terk edilmesi gerektiğine karar verdim. Yine de zayıf ruhumun iyileşmesini bu filozoflara bırakmayı tamamen reddettim, çünkü onlarda İsa'nın kurtarıcı ismi yoktu. Bu nedenle, ebeveynlerim tarafından bana emanet edilen Katolik kilisesinde, yolumu yönlendirebileceğim bir kesinlik ortaya çıkana kadar şimdilik bir din adamı olmaya karar verdim" (Konf. 5.14.25, krş. Util. inanç. 8.20). O halde Augustinus, şüpheciliği düşüncesindeki baskın yerinden uzaklaştıran İznik Hristiyanlığına daha kesin bir bağlılığı nihayet ne zaman ve nasıl benimsedi? Sözde dramatik bir dönüşüm yaşadık. Görünüşte bu, Katolik Kilisesi'nin bir inanç ve uygulama sistemi sunan kurumsal otoritesini benimseme kararıyla sonuçlanır; bu, hikayenin standart anlatımına göre, Augustine'in bu "dönüşüm" sonrasında kendisini vaftize hazırlamak için Cassiciacum'a çekilmesini gerektirir. Cassiciacum'dan önce böyle bir niyetin olmadığını belirtir. Adını ancak Milano'ya döndükten sonra Paskalya vaftizine kaydettirir. Contra Academicos'ta, Cassiciacum'da "burada, ülkede" emekliliğinin başlangıcında bile Akademik pozisyonu retorik olarak ikna edici bulduğunu bildirir (C. Acad. 3.15.34). O zamana kadar bu gibi açık ifadelerle herhangi bir "dönüşürme" söz konusuydu.

--- SAYFA 33 ---

Faustus ve Augustine'in 19 Maniheizmi'ndeki şüphecilik, Milano bahçesinde meydana gelmiş olabilir, yeni bir sisteme tam bir bağlılık olamaz, ama en iyi ihtimalle bir sisteme karşı bir çekim deneyimi ve büyük olasılıkla yalnızca bağlılık ve rıza seçeneklerini dikkate almaya tüm dikkati verme kararı olabilir. Augustinus'un kendisini genellikle "dönüşüm" terimiyle kast ettiğimiz bağlılık düzeyine getirmesi, yalnızca Katolik Kilisesi'ndeki inanç yükümlülükleriyle uyumlu görünen dogmatik bir Platonculuk biçiminin geçerliliğini tartıp üzerinde çalışarak elde etmesidir. Duyuların bozulması ve çarpıtılması. Augustine, şüpheciliğin duyular ve maddi dünya yoluyla bilme konusunda uygun şüpheler doğurduğu konusunda Faustus'la aynı fikirdeydi. Ancak Platoncuların anlaşılır gerçekliği karşısında şüpheli eleştirileri zararsız buldu. Akledilir olan, duyular veya madde yoluyla değil, vahiy veya hatırlama yoluyla bilinir. Anlaşılır olana dair kesinliğimiz, matematikte olduğu gibi doğustandır ve herhangi bir deneyime bağlı değildir (bkz. Konf. 6.5.7). Augustine, Cicero aracılığıyla, Akademik şüphecilerin konumlarının bu karakterini tamamen kavradıklarına ve tek hatanın, duyuların gözden düşmüş alanına alternatif olarak anlaşılır olanı hesaba katmadan Akademik şüpheciliği uygulamaya çalışmaktan kaynaklandığına inanmaya başlamıştı. Akademik şüphecilik tüm bilgiler için geçerli değildir, yalnızca maddi olarak türetilmiş bilgiler için geçerlidir. Augustinus, şüpheli geleneğin bu yorumunu tercih ederek, kendisini Platonculuğun olumlu dogmalarını benimsemekten kurtardı. Böylece Augustine, 386 sonbaharındaki entelektüel izinli izninin başlangıcında epistemolojik sorunlarını şimdi Contra Academicos olarak bilinen, ancak bir çürütme olmaktan ziyade Akademik şüpheciliğin yeniden yapılandırılması olarak tasarlanan eserinde epistemolojik sorunlarını çözmeye koyuldu. Faustus'un kendi kaynaklarına, özellikle de Cicero'nun Academica'sına dönersek, Augustine şüpheli geleneğin bu yönlerine meydan okumaya çalıştı.

--- SAYFA 34 ---

20 Jason David Beduhn, kararsızlık ve eylemsizlik nedeniyle onu felç etmekle tehdit etti. Bunu yaparak, Akademik eylem onayını tamamen gözden düşürüyor ve şüpheciliğin kaçınılmaz olarak ahlaki felce yol açtığını iddia ediyor. Faustus'un en sevdiği kanıt uygulamalı testlerden alarak, biri hiçbir tavsiyeye güvenmeyen ve yönsüzce dolaşan, diğeri ise güvenmek için yeterli nedeni olmamasına rağmen tavsiyeleri dinleyen ve güveni sayesinde gideceği yere giden yolu bulan iki yolcunun dahil olduğu bir vakayı hayal eder. Bir yabancıнын tavsiyesine kulak vermek için iyi bir nedeni olmadığına felsefi olarak itiraz etsek bile, bunun doğru olduğunu kanıtlayan iyi sonuca karşı çıkamayız (C. Acad. 3.15.34). Bu argüman sadece Faustus'un pragmatik programını ele alıyor; Augustine'in bu programa eklediği tek şey, belirli bir algıyı veya fikri fiilen test etmek için gereken tutumun gerekli bir yeniden yapılandırması olarak gördüğü şeydir: Kişi, bir önermeyi fiilen denemek için kendini yeterince adanmalıdır ve ona göre, şüpheciliğin gerektirdiği şekilde onaydan kaçınmak, böyle bir "inanç" eylemini engeller. David Mosher'in işaret ettiği gibi, Contra Academicos'ta Augustinus şüpheciliğe epistemolojisinin geçerliliği konusunda değil, bu epistemolojinin uygulama açısından sonuçları konusunda saldırır (C. Acad. 3.15-16).³³ Augustine, şüphecilerin rıza olmadan hareket etme iddiasında yanlış bir şeyin -bununla ilgili olmayan bir şeyin- olduğunu düşünür. Augustine, insanın bir şeyleri bilme kapasitesinin derinden tehlikeye atıldığı yönündeki şüpheli iddiayı kabul ederken, o eylemi yönlendiren şeyin ne olduğunu bildiğimizden emin olmasak bile eyleme geçmek zorunda kaldığımızı belirtiyor. Akademisyenler, bu tür bir eylemin, gerçek veya gerçek olarak olası olanın onayını saklı tutarak ilerlemesi gerektiğini ileri sürüyor. Ancak Augustinus, eyleme geçebilmek için eylemin yanıt verdiği şeyin gerçekliğine zorunlu olarak bir tür geçici onay verilmesi gerektiğini ileri sürer. Aksini iddia etmek, kişinin eylemlerinin sorumluluğundan kaçınmaya yönelik boş bir girişim anlamına gelir. Ahlaki sorumluluk kişinin eyleme geçme kararlarının temellerine bağlı kalması anlamına gelir. Bu nedenle kişi, ne kadar geçici ya da eksik olursa olsun, eylemin temellerinin doğruluğuna ilişkin bilgi ya da güvenceye sahip olsa da, eyleme geçmek için eylemlerin arkasında yatan şeyleri kabul etmelidir. İlginç bir şekilde bu argüman doğrudan Cicero'nun Academica'daki rakibinden alınmıştır (Acad. pr. 2.12). Başka bir deyişle Augustinus, Askalonlu Antiochus'un Akademik eylem fikrine yönelik eleştirisini onay almadan kabul etmiştir. Mosher, Augustine'in bu argümana uygulamasını şu şekilde özetliyor: 33 David Mosher, "The Argument of St. Augustine's Contra Academicos", Augustinian Studies 12 (1981): 89-113, 103'te.

--- SAYFA 35 ---

Faustus ve Augustine'in Maniheizminde şüphecilik 21 Eğer hata ve günahın suçlamasından kaçınmak adına olası olanı onaylamaktan kaçınmak ahlaki açıdan kınanacak bir şeyse, o zaman kişinin kendi eylemlerinin sorumluluğunu kabul etmesi için rıza göstermesi ahlaki açıdan zorunludur. Bu nedenle bilgeliğe ancak kişinin anlamaya çalıştığı şeye ilk önce inanma cesaretine sahip olması durumunda ulaşılabilir. Eğer şüpheciler 'olasılıklar' söz konusu olsa bile bu adımı atmaya istekli değillerse. . . o zaman hiçbir zaman ahlaki veya başka bir açıdan gerçek erdem ve mutluluk getiren hakikatlere ilerleyecek konumda olmayacaklardır.³⁴ Augustine, Cicero'nun bu argümana sunduğu Akademik yanıtı tekrarlamaktan kaçınır. Kaynağını okuması, kelimenin her iki anlamında da kısımidir. Aslında onun ahlaki sorumluluğa odaklanmasının, kaynaklarında dile getirilen Akademik kaygılarla çok az ilgisi vardır. Daha ziyade, eleştiriyi Maniheistler hakkında en sık tekrarladığı suçlamalardan birine, yani onların düalist ideolojilerinin, eylemin kişinin zihinsel onayı olmadan, yani kişinin iradesine aykırı olarak gerçekleşmesi koşuluyla, ahlaksız davranışın sorumluluğundan muaf tutulmalarına izin verdiği yönündeki suçlamalarına yönlendiriyor gibi görünüyor. Başka bir deyişle, üstesinden gelmek istediği konum hakkındaki anlayışında Akademik ve Maniheist konumları birleştirir. Augustinus'un suça yönelik dürtüyü makul derecede doğru olanın bir örneği olarak kullanması, bir gereklilik değil, yalnızca olası olana göre hareket etme yeteneğini öne süren Akademik şüphecilik bağlamında yapmacık ve sorunludur. Dili, Akademisyenlerin uygun bir cephe olduğu perdenin arkasında Maniheistlerin durduğunu ortaya koyuyor. Augustine, her türlü suçun mazur görülebileceğine şu sözlerle karşı çıkıyor: "Rıza etmedim ve bu yüzden hata yapmadım. Nasıl olur da olası görünen şeyi yapmazdım?" -tıpkı bir Maniheist iken kendi ahlaki kusurlarını, ruhuyla razı olmadığı kötülüklerden kaynaklanan eylemler olarak günahlarını mazur görmeye atfetmesi gibi. Augustine, zina yapan bir genç örneğini kullanarak şöyle diyor: "Eğer" Akademik görüşün ifade ettiği gibi, "kendisine olası görüneni yapan kişi günah işlemezse, bu genç adamın nasıl günah işlediğini bilmiyorum. Bulduğum tek olası cevap, onların hata yapmak ile günah işlemenin tamamen farklı iki şey olduğunu söyleyebilmeleri ve kendi ilkeleri gereği, bizim hata yapmamamız gerektiğini akıllarında bulundurdıkları, oysa onlar günah işlemenin kendisini bir suç olarak görüyorlardı." büyük bir sonuç yok" (C. Acad. 3.16.35). Bir düzeyde nazik bir hizmet verirken 34 Mosher, "The Argument," 101.

--- SAYFA 36 ---

22 Jason David Beduhn'un inanç aceleciliğini en ciddi ahlaki hata olarak gören insanların aleyhine ironik bir şaka yapmasına rağmen, Augustinus'un sözleri, zihnin veya ruhun bildiği ve istediği şeyi kişinin kötülüğün etkisi altında gerçekte yaptığı şeyden ayıran benzersiz bir Maniheist senaryoyu yansıtıyor gibi görünüyor. Zihnin kötülüğe rıza göstermesi, Maniheizm'in tövbe etmeyi talep ettiği hatadır. Kötü dürtünün kendisi ve ona göre hareket etme kazası, daha az ahlaki öneme sahiptir. Augustinus, şüpheli kaygıyı hataya onay vermayla, aklın günah işlemeyi salt günahkar eylem olgusu yerine kabul etmesine yönelik açıkça Maniheist ahlaki vurguyla eşitlemenin çok akıllıca bir yolunu bulmuştur. Augustine'e göre, rızayı şüpheli bir şekilde reddetmek, hem ahlaki sorumluluğu imkansız hale getiriyor hem de dini bağlılığı anlamsız kılıyor. Kişi, yalnızca geçici olarak makul olarak kabul ettiği bir inancı takip etmek ve uygulamakla sorumlu tutulamaz (C. Acad. 3.16.36). Böylesine nitelikli bir bağlılık, ruhsal ilerlemenin bağlı olduğu kişisel dönüşümü sağlayamaz. Bu nedenle Augustine, Akademik şüphelilere karşı argümanını öne sürerken Faustus'un tavrını kırmaya çalışıyor. Faustus, tıpkı şüpheliler gibi, Maniheist sistemin bazı kısımlarının anlaşılması güç ve bilimsel olarak doğrulanmasının imkansız olduğunu kabul etse bile, fikirlere sanki doğruymuş gibi davranır. Augustine'in kendisi de Faustus'la tanışmadan önce neredeyse on yıl boyunca Maniheizm'e bu tür yarım bağlılıkla yaşamıştı. Faustus, Akademi aracılığıyla ona yalnızca bu şüpheyi felsefi saygınlık kazandıran yeni bir bakış açısı kazandırdı. Artık Augustine, kişinin yalnızca olası olarak gördüğü bilgiye dayanarak, zihinsel çekinceyle hareket etmenin ahlaki bir hileden, olasılığı takip ederken kişinin eylemlerinin sorumluluğundan kaçma girişiminden başka bir şey olmadığı sonucuna varmıştır. Bu şekilde Augustinus, bu konuda zihinsel çekinceleri olduğu sürece Maniheizm'de ilerleme kaydedememesini, bizim hatalı davranışlarımızla doğrudan bağlantılı olmadığı yönündeki Maniheist açıklama yoluyla davranışını mazur görme eğilimine bağlar. Maniheist Augustinus'un bu iki sorunu, Faustus'un, Maniheizmin öğrettiği her şeyi kabul etmeden uygulamanın tamamen doğru olduğu yönündeki önermesiyle çözülmek yerine daha da karmaşık hale geldi. Faustus, Augustine'in sorunlu durumunun son derece normal olduğunu doğrularken, bu durum Augustine'in kendisini de ıstıraplandırıyordu. Bu onun işine yaramadı ve Contra Academicos'ta bunu çürütmeyi üstlendi. Bu nedenle Augustine'in şüpheli olmayan argümanları genel Maniheizme karşı değil, Faustus'un ve bizzat Augustine'in Maniheizmine karşıdır. Bu, genel bir western'in temsilcisi olmaktan çok, bir birey olarak Faustus'tur.

--- SAYFA 37 ---

Faustus ve Augustine'in Maniheizminde şüphecilik 23 Maniheizm, Augustinus'un yüzleşmek zorunda olduğunu düşündüğü şüpheli dönemecin işaretidir. Bunu yaparken Faustus'u, şüphelilere karşı pragmatist olan Faustus'a karşı kullanır. Her ne pahasına olursa olsun harekete geçilmelidir; ve eğer şüphecilik eyleme engel teşkil ediyorsa, o zaman inanç uğruna feda edilmelidir. Augustine, ilk yazıları boyunca sürekli olarak İşaya'nın Latincesinden şu cümleyi alıntılar: "Anlamak için inanmak gerekir." Akıl, otorite tarafından verilen bir başlangıç noktasını gerektirir. Bu tema Contra Academicos'tan De magistro'ya kadar güçlü bir şekilde devam ediyor. Frederick Van Fleteren, bunun doğrudan henüz belirlenmemiş bir kaynaktan değil, dini inancın temeli olarak aklın Maniheizm teşvikinin tersine çevrilmesinden kaynaklandığını öne sürdü. İtiraf ve Cassiciacum diyaloglarından toplanan kanıtlar, otorite ile akıl arasındaki diyalektiğin kökeninin Augustinus'un Maniheizm günlerine kadar uzandığını gösteriyor. Cassiciacum diyaloglarının öğretilmesi onun Maniheizm deneyiminin tersine çevrilmesidir: Augustinus artık rasyonel bir anlayış girişiminden önce otoritenin kabul edilmesini ister. Bu nedenle, terimler Maniheizm gibi görünmektedir, ancak Hristiyan kavramı Augustinus'un inancın kabulü olarak Hristiyanlığa geçme fikrine dayanmaktadır.³⁵ Augustinus aslında kendi materyalist alanına uygulandığı ölçüde şüpheli epistemolojiyi onaylamaktadır. Bu belirsizlik alanına dışarıdan yalnızca ilahi otoritenin müdahalesi girebilir. İlahi vahiy bilginin sınırlarını aşar ve çözer. Bu deus ex machina, insan aklının kendi başına çözemediği şeyleri çözer. Larissa'lı Philo ve Cicero gibi şüphelilerle bile, onu kesin olarak tespit edecek güvenilir insan araçlarının bulunmamasına rağmen, hakikat diye bir şeyin var olduğunu varsayan Augustine, bize bir hakikat projesi, araştırılacak ve takip edilecek makul bir hakikat iddiası verebilecek bir otoriteye olan inancın önemli bir rol oynadığını düşünüyor. Augustinus aklın otoriteden üstün olduğunu, artan gerçeklik hiyerarşisinde "daha yüksek" olduğunu kabul eder (Ord. 2.9.26); ancak ahlaki eğitim ve yükselişte akıllı yönlendiren bir inanç bağlılığı gerektiren, insanların düşmüş durumundan yükseltilmesi gerekir (Ord. 2.8.25). Şu anda, birkaç kişinin yalnızca akıl yoluyla yükselebileceğini kabul ediyor, ancak kendisini bunun mümkün olmadığı kanıtlananlar arasında görüyor gibi görünüyor. O halde bir bakıma Augustine, 35 Frederick Van Fleteren, "Authority and Reason, Faith and Understanding in the Think of St. Augustine," AS 4 (1973) 33-71, s. 56'ya sahipti.

--- SAYFA 38 ---

24 Jason David Beduhn, Faustus'un ona vermeye çalıştığı ahlaki derse geldi. Maniheist liderle ilgili hayal kırıklığı yaşadığı ve onun programını takip etme girişiminde başarısız olduğu dönemde, Augustine Maniheizm'de "hiçbir ilerleme kaydedemedi" çünkü o, kişinin doğru yolda olduğuna işaret eden uygulama becerisini ortaya koymaktan ziyade belirli hakikati ortaya çıkarma açısından ilerleme gördü.³⁶ Manihaist sonrası ilk yazılarında hâlâ pratik ve doktrin arasındaki tavuk-yumurta ikilemiyle ve kişinin tam olarak ne zaman yeterli hale gelmesinin beklenebileceğiyle boğuşuyor. kişinin hakikate ilişkin değerlendirmesine güvenebilme erdemi sayesinde ilerleme. François Decret, Augustine'in Maniheizm hakkında yanlış anladığı şeyin, onun sunduğu ortaya çıkan gerçeğin bir bilim değil, bir marifet olduğu olduğunu savundu.³⁷ Eğer Decret haklıysa, o zaman Faustus ve onun Maniheist ortakları Akademik şüpheciliği, Augustine'in Carneades ve haleflerinin inandığı anlamda tam olarak aynı anlamda anladılar - şüpheciliği yalnızca tüm duysal temelli bilgiyi reddetmek ve zihni anlaşılır olanın içsel hakikatine başvurmaya zorlamak için kullandılar. Augustine, Maniheistlerin gerçek programlarının bu açığa çıkmasını takip edemeyecek kadar sabırsız mıydı? Maniheist metinler, bu bilginin pratik yoluyla, kişinin karakterini derinleştiren ve kişiyi ilahi hakikate daha uyumlu hale getiren erdemlerin geliştirilmesi yoluyla ortaya çıkacağını anlaşıldığını açıkça ortaya koymaktadır. O halde, bir bakıma, Augustinus'un Cassiciacum'da geliştirdiği, zihinsel arındırıcı olarak ahlaki disiplin teorisi, Faustus'un pragmatik programının nasıl işlemesi gerektiğinin gecikmiş bir kabulüdür; bu kabul, bu programı şüpheci çerçevesinden ayırarak mümkün olmuştur. Cassiciacum'da Augustine, uygulamanın daha mükemmel bir bilmeyi mümkün kılmak için zihni bedenden arındırdığı sonucuna varır. Gerçeği sade bir şekilde kavramaktan aciz olanlar, Faustus'un uygulamaya öncelik vermesinin açık bir çağrısı olan "talimatlar ve eylemler" tarafından yönlendirilmelidir (C. Acad. 3.19.42). Faustus'un Pragmatik Doktrinsel Liberalizmi ve İtirafları Akademik şüpheciliğin Contra Academicos'taki inanç ve uygulamayla ilişkisi açısından yeniden değerlendirilmesinden on yıldan fazla bir süre sonra Augustine, İtiraflarında hem Faustus'un hem de Maniheist liderin hakikat kriterlerine geri dönüş yolunu buldu. İkinci eserin 5. kitabında Faustus 36 François Decret, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles)* rolünü oynuyor. *Étude historique et doctrinale* (Paris, 1978), 256-257. 37 Decret, *L'Afrique*, 262ff.

--- SAYFA 39 ---

Faustus'un maniheizmindeki şüphecilik ve farkında olmadan Tanrı'nın aracı rolündeki Augustine 25, Augustine'i Katolikliğe geçiş yolunda ilerletmek için tam olarak doğru zamanda tam olarak doğru meydan okumayı sunuyor. İtiraflar'da kutlanan temel erdemlere sahip bir adam olarak Faustus'un dikkat çekici bir portresini çiziyor: dindarlık, alçakgönüllülük, cana yakınlık ve hepsinden önemlisi kendi kusurlarını kabul etme konusundaki günah çıkarma tutumu. O, daha yüksek gerçeklere doğru ilerleme hırslı olmaksızın, yaşamın kutsallığına ulaşmış bir adamdır. Augustine'in zamanın standartlarına göre Faustus, eleştiriyi felsefeye ilerleme konusunda daha az yetenekli insanlardan biri olarak değerlendirmelidir. Ancak İtiraflar'da Augustinus bu sonuca varmıyor. Daha ziyade Mani'yi, dindarlık için gerekli olanın sınırlarının ötesinde daha yüksek şeylerin bilgisini peşinde koşması ve iddia etmesi nedeniyle suçluyor. Bu karşılaştırmada Faustus daha iyi bir adam olarak ortaya çıkıyor; ve gerçekten de, yeteneklerini boş kozmolojik araştırmalara harcamayan, Augustinus'un kendisinden daha iyi biri olarak tasvir ediliyor. Augustine, Faustus'u açıkça şüpheli olan programından çıkarmak ve onun entelektüel seçimlerini mütevazı bir cehalet özfarkındalığının sonuçları olarak nitelendirmek için elinden geleni yapıyor ve Faustus'u bir günah çıkarma ruhu modeline dönüştürüyor. Faustus'un hatası göz önüne alındığında, portrenin hiç şüphesiz ironik ve trajik olması amaçlanmıştır, ancak yine de saygı sinyalleri açıktır. Augustine, İtiraflar'da kendi din değiştirmesinin öyküsünü, dönüşüm zamanından kaynaklanan yazılarında bulunanlardan önemli ölçüde farklı terimlerle sunmaya devam ediyor. 386-387 yıllarına tarihlenen çalışmalarda, Katolik ahlâk disiplini, zihnin bedenle olan ilişkisinden arındırmanın ve böylece anlaşılabilir hakikatin uygun bir algısının takip edilebilmesinin gerekli yolu olarak benimsenmiştir. Augustinus bu ahlaki programı, Katolik dogmaların ilahi bir otoriteden kaynaklandığına ve dolayısıyla bunların nasıl doğru olduğunu anlayacak entelektüel açıdan yeterli olmasa bile doğru olması gerektiğine dair bir inanç eylemi olarak benimsiyor. Zihni bedenin ve duyuların cazibesinden uzaklaştırıldığında, gerçeğin peşinde aklını kullanmasına rehberlik edecek öncülleri sağlarlar. Augustine, İtiraflar'da tüm bunları tersine çevirir. Orada kendisini, Katolik inancına giden yolda Maniheizm'e karşı çıkan gerçekleri yavaş yavaş biriktirirken tasvir ediyor. Katolik ahlak sistemini benimsemesi, herhangi bir gerçeğe yönelik akıl yürütmenin bir önkoşulu olmaktan ziyade, bu gerçekleri üreten bir akıl yürütme sürecinin doruk noktasıdır. Hikayenin bu şekilde tersine dönmesinin arkasında ne var? Öyle görünüyor ki Augustinus, Katolikliğin yerine getirdiği bir iddiayı ortaya koymak için İtiraflar'daki din değiştirme öyküsünü yeniden inşa ediyor.

--- SAYFA 40 ---

26 Jason David Beduhn Faustus'un test edilmiş ahlaki sonuç kriteri. Augustine kendisini ahlaki açıdan yetersiz, kendisini bedenden kurtarma ve Maniheizmin teşvik ettiği münzevi hayata ulaşma becerisinden yoksun bir adam olarak nitelendiriyor. Maniheist din onu çileci arzularına ulaşma konusunda motive etmekte başarısız oluyor; ancak Katolik inancını benimseyerek eşten, zenginlik ve şöhretten vazgeçmeye yönelik bağlılığın içsel gücünü bulur. Bu nedenle Faustus'un kendi doğruluk ölçüsüne göre Maniheizm'den ziyade Katoliklik kendini kanıtıyor. Eğer Katolik inancı ahlaki taraftarlar üretiyorsa, o zaman öğretileri doğru olmalıdır. Augustine'in şüphesiz amacını açıklığa kavuşturmak niyetinde olduğu, ancak bunun yerine niyetini sonraki okuyucular için gölgelemeye hizmet eden bir hamleyle, İtiraflar'ın son kitaplarını İncil'e ait olan ve olmayan alternatif kozmogonilerin bir değerlendirmesine çeviriyor. Bir düzeyde, Katolik inancının doğruluğunun bir tür daha ileri teyidi olarak, Maniheist eleştirmenlere karşı İncil'deki yaratılış açıklamasını savunuyor. Ancak o, İncil'deki anlatının Hristiyan topluluğu içindeki birçok alternatif yorumunu araştırarak bundan çok daha ileri gidiyor. Sonunda, bu yorumlardan herhangi birinin kesinlikle doğru olduğu konusunda ısrar etmenin imkansız olduğunu kabul ediyor ve gerçekten dikkate değer bir dizi pasajla, sonuçta hangisinin doğru olduğunun önemli olmadığını ilan ediyor. Bu sözlerin (yani kutsal metinlerin sözleri) doğru olduğu sürece, bu sözlerin çeşitli yorumlarının tercih edilmesinin benim için ne önemi var? Tekrar ediyorum, yazarın düşündüğünü düşündüğüm şey başka birinin düşündüğünü düşündüğünden farklıysa benim için ne önemi var? . . . O halde, bu sözlerden çok çeşitli ve son derece makul yorumlar çıkarılabildiğine göre, Musa'nın diğerlerinden ziyade belirli bir anlamı kastettiğini aceleyle iddia etmenin ne kadar aptalca olduğunu düşünün. (Konf. 12.18.27, 12.25.35; cf. 12.4.4, 12.20.29) Aklımıza Cicero'nun, Akademika'da geçirdiği zamanın birçok makul fakat birbiriyle uyumsuz kozmolojisini sunuşu geliyor. Cicero bu şekilde bilginin herhangi bir dogmatik konuma inancını koymaktan daha iyisini yapacağını ve bunun yerine Akademik kriterler tarafından desteklenen makul gerçeklere göre hareket etmesi gerektiğini göstermeye çalıştı. Benzer şekilde Augustinus, İtiraflar'ın sonunda gerçeğin -hatta İncil'deki gerçeğin- yalnızca ahlaki açıdan yenilenmiş ruhların Tanrı'ya yükselebilmesini sağlayan bir araç olduğuna dair güçlü bir iddiada bulunur (Konf. 13.18.23). Başka bir deyişle Augustine, Faustus'un pragmatik olarak yönlendirilen doktrinsel liberalizmini, İtiraflar'ının nihai tezi olarak yeniden paketliyor. Ancak Augustine sonraki otuz yıl boyunca ürettiği pek çok ciltte bir daha asla böyle bir görüş ileri sürmedi.

--- SAYFA 41 ---

faustus ve augustine 27 doktrinsel liberalizmin maniheizminde şüphelilik. Bu gerçek bizi, onun İtiraflar'da söylediklerini gerçekten kastetmediği veya en azından Katolik inancının beklentilerine ilişkin standart tutumu olarak kastetmediği olasılığını düşünmeye zorluyor. Bunun yerine, Augustinus'un İtiraflar'daki alışılmadık liberalizmi, Maniheistlere yönelik stratejik bir çekiciliğin parçası olabilir ve bu, onun eseri yazma amacının büyük bir parçası gibi görünmektedir. Afrika Katolik kilisesinin başlıca entelektüel sesi haline gelen eski bir Maniheist olarak Augustine'in kendine özgü ve sorunlu konumu tarafından şekillendirilen, yaygın bir Maniheist alt metne sahiptir. Geçmişe bakış açısı, Faustus'un pragmatik programına daha önce hiç olmadığı kadar nüfuz etmesine ve onu takdir etmesine olanak tanımış ve onu kendi özür dileyen ve dini yayma amacına çevirmesine olanak vermiş görünüyor. Eğer hipotezim doğru çıkarsa, 38 o zaman Augustinus'un en popüler ve ilgi çekici eseri, planının büyük bir kısmını onun etkili bir şekilde dindar bir insan olmak için gereken yaklaşımlar ve tutumlar konusunda Faustus'un önerdiği modeli kasıtlı olarak taklit etmesine borçludur. Sonuç Augustinus'un daha sonra Faustus'a olan borcunun kesin boyutuna ilişkin değerlendirme ne olursa olsun, Maniheist piskoposun benzersiz bakış açısı, sanırım, onun benimsediği şüpheliliğin, Maniheist gelenekte önceden var olan bazı eğilimlere uygulandığında, esasen bir uygulama sistemi içinde düzenlenen eylemlerden oluşan din görüşüyle koordineli doktrine karşı liberal bir tutuma nasıl yol açtığının tasvir edilmesiyle çok daha net hale geldi. Dini bu terimlerle görmek, Faustus'u, dinin antik dünyadaki yerine ilişkin ortak anlayışa rahatlıkla yerleştirir ve onu, özellikle Batı entelektüel geleneğinin karakteristik özelliği olan dogmalara olan inancın vurgulanmasına yönelik değişime direnenler arasında gösterir. Büyük ölçüde Augustinus'un öğretiyi yaptığı vurguyla şekillenen kültürel bağlamdan doğan modern din çalışmaları, yakın zamana kadar uygulamayı inancın hizmetçisi olarak görme eğilimindeydi. Faustus'un doktrinsel sorunlar konusundaki kesinliği, Maniheist arkadaşları arasında biraz aşırı bir örneği temsil etse de, bir bütün olarak ikinci dindeki genel bir eğilime işaret ediyor. 38'e meydan okuması Bu hipotezin tam argümanı için bkz. Augustine's Manichaean Dilemma: Making a Catholic Self in Late 4th Century North Africa (yakında çıkacak).

--- SAYFA 42 ---

28 Jason David Beduhn Augustine bize, incelediğimiz din çeşitliliğinin, hem Hristiyan olmayan dinleri hem de Hristiyanlığın kendilerini başka terimlerle tanımlayan eski çeşitlerini anladığımızı iddia ettiğimiz kategorileri ve perspektifleri tanımlarken Batı'ya egemen olan Hristiyanlık biçim(ler)ini kontrol edici konumlarından uzaklaştırmasına izin verme ihtiyacını hatırlatır.³⁹ 39 Johannes van Oort, Maniheistlerin Modern bilimin büyük ilgi gösterdiği mit, "makrokozmos dramın mikrokozmos önemi"ne daha çok odaklanan uygulamalı Manicilerin ikincil ilgi konusuydu (Johannes van Oort, "Manichäismus", Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band V [Tübingen, 2002], 732-741).

--- SAYFA 43 ---

ORTODOKS YUHANNA'NIN BİR MANİHİYLE SOHBETİ: KAYNAKLARININ BİR ANALİZİ VE MANİHAİ ÇALIŞMALARI İÇİN ÖNEMİ Byard Bennett Grand Rapids Erken Bizans döneminden günümüze ulaşan çeşitli Maniheizm karşıtı Yunan eserleri arasında, Ortodoks Yahya'nın bir Maniheist ile Konuşması yalnızca en iyi korunmuş olanı olmakla kalmayıp, aynı zamanda Maniheist inancının ve Maniheist inancının en kapsamlı anlayışını da göstermektedir. pratik yapın. Bu metin üzerinde çok az eleştirel araştırma yapıldığı için, bu makaledeki görüşlerimi, bu eserin yazarlığı ve tarihlenmesi hakkında az bilinenleri kısaca incelemekle sınırlayacağım ve daha sonra yazarın Maniheist inanç ve uygulama hakkındaki bilgisinin nihai kaynağının, Bostralı Titus ve Cyrrhuslu Theodoret tarafından da kullanılan ancak artık mevcut olmayan Maniheist kozmogonisinin bir özeti olabileceğini öne süreceğim.¹ Bilinen El Yazmaları ve Mai'nin Editio Princeps The Conversation, onuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar uzanan dört el yazması halinde günümüze kadar gelmiştir:2 (a) S = Sinaiticus gr. 513 (383), üye, s. X, ff. 143v-147 (b) P = Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 1111, s. XI, vd. 220-225 (c) B = Athos, Vatopedinus 236 [olim 620], üye, s. XI-XIV, ff. 148v- 151v (d) V = Vatikanus gr. 1838, üye, s. XIII, vd. 267v-272 1 Daha önce bu kaynak belgenin doğasını ve Yunan Hristiyan anti-Maniheist yazarlar tarafından kullanımını "luxta unum latus Erat terra tenebrarum: The Division of Primordial Space in Maniheist Kozmogoni Tanımlarında" The Light and the Darkness: Studies in Maniheism and its World, Paul Mirecki ve Jason BeDuhn'da tartışmıştım. eds. (Leiden, 2001), 68-78. 2 A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, cilt 4.2 (Roma, 1847), 104-110.

--- SAYFA 44 ---

30 byard bennett Metnin ilk baskısı 1847'de Kardinal Angelo Mai tarafından hazırlandı ve baskısını tek bir el yazmasına (V) dayandırdı. Mai'nin baskısı birçok açıdan tatmin edici değil. Birincisi, kullandığı el yazması sadece dört el yazması arasında en sonuncusu değil, aynı zamanda okunması da son derece zor. Taslak oldukça düzensiz bir el yazısıyla yazılmıştır, kapsamlı özetler (yani kelimeler için stilize edilmiş kısaltmalar veya kelimelerin sonları) kullanılmıştır ve önemli ölçüde su hasarına maruz kalmıştır (bu da bazı noktalarda metnin okunmasını neredeyse imkansız hale getirir). Bir başka sorun da Mai'nin metnin yazıya geçirilmesinde ve düzenlenmesinde yaptığı çok sayıda hatadır. Mai'nin Yunanca metne eşlik etmek üzere hazırladığı Latince çeviri, bilim adamlarına pek yardımcı olmadı; bazı yerlerde kelimenin tam anlamıyla ahşap gibiyken, diğer yerlerde oldukça periferiktir ve bazı özellikle zor pasajlarda Yunanca metinden bir şekilde bağımsız olarak süzülüyor gibi görünmektedir. Bu sorunlar ve modern bir dil çevirisinin olmayışı, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarındaki bilimsel literatürde Konuşma hakkında çok az tartışma olduğu anlamına geliyordu. Yazarlık Sorunu Şamlı John? Metnin Mai'nin baskısı 1860 yılında J.-P. Patrologia Graeca'da Migne.³ Mai, "Ortodoks Yahya'nın (V, S ve P'de eserin başlığında belirtilen) Şamlı Yahya ile özdeşleştirileceğini varsaydığından, Migne, bu atıf hakkında herhangi bir yorumda bulunmadan, metni Şamlı Yahya'nın eserlerine bir ek olarak yeniden bastı.⁴ Mai'nin Konuşmayı Şamlı Yahya'ya atfetmesinin doğru olduğunu varsayarak, Martin Jugie, Konuşma'nın, John'un daha sonra Maniheistlere karşı daha uzun çalışmasını geliştirdiği ilk taslak olarak görülmesi gerektiğini savundu (Dialogus contra Manichaeos; PG 94, 3 J.-P. Migne, Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni... Opera Omnia, v. 3 (Paris, 1860) = PG 96, 1320-1336). 4 Cf. Mai, 104 n. 1: Intelligo Iohannem Damascenum. Attamen hic noster diyalog düzlemi diversus est ab eo qui extat contra Manichaeos sub illius nomine, Opp. I. s. 429, Joseph Langen tarafından kararsız bırakılmıştır. patristische Monographie [Gotha, 1879], 264), H. Beck (Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Bizansr, Orientalia Christiana Analecta 114 [Roma, 1937], 16) ve H.-G. Beck (Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 2 ed. [Münih, 1959], 478).

--- SAYFA 45 ---

Ortodoks Yahya'nın bir Maniheist ile konuşması 31 1505-1584).⁵ Bu görüş, Konuşma'nın Şamlı Yahya'ya atfedilmesine karşı çıkan ve Konuşma'da ifade edilen görüşler ile Şamlı Yahya'nın özgün eserlerinde bulunan görüşler arasındaki belirli farklılıklara dikkat çeken Konstantinos Dyobouniotes tarafından reddedilmiştir.⁶ Konuşma'nın Şamlı Yahya'ya atfedilmesi de benzer şekilde J. M. tarafından reddedilmiştir. Hoeck.⁷ Kayseriya Dilbilgisi Uzmanı Yahya mı? Daha yakın zamanlarda, Marcel Richard, Ortodoks Yahya'nın Şamlı Yahya ile değil, altıncı yüzyılın başlarındaki neo-Kalkedoncu yazar Kayseriyeli Gramerci Yahya ile özdeşleştirilmesi gerektiğini savundu. Richard bu nedenle Konuşma'nın yeni bir baskısını hazırlaması için Michel Aubineau'yu davet etti ve bunu John of Caesarea'nın eserlerinin kendi baskısına dahil etti.⁸ Richard'ın Konuşma'yı 5 M. Jugie'ye atfetmesi, "Jean Damascène (Aziz), Écrits", Dictionnaire de theologie catholique, A. Vacant, E. Mangenot ve E. Ammann, eds. (Paris, 1924), Cilt. 8 sütun. 700: "Contre les manichéens, il nous reste de Jean deux dialogues. Le premier, très Court, est sans doute une première ébauche du Second, qui est beaucoup plus développé... [le premier] ne contient rien qui ne se retrouve dans le Second..." Jugie'nin teorisinin ikna edici bir şekilde reddedilmesi için bkz. Beck, Vorlesung, 17. Jugie'nin teorisi, Otto Bardenhewer'in (Patrologie, 3 ed. [Freiburg im Breisgau, 1910], 506) her iki diyalogun da Şamlı John'un orijinal eserleri olduğu ve Konuşmanın daha kısa olmasına rağmen esasen aynı içeriğe sahip olduğu yönündeki önceki kararına bağlı olabilir ("Wesentlich gleichen") Nefes alır, aber viel kleiner ve Umfang"). Bardenhewer'in kararı benzer şekilde Dionys Stiefenhofer, Des heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens (Münih, 1923), LXIII'de tekrarlanmıştır. 6 K. Dyobouniotes, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός (Atina, 1903), 51-52. I. Rochow ("Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinianus I," Byzantinoslavica 40 [1979]: 19) biraz benzer bir tutum sergiliyor ancak Şamlı John'a atfedilmesinin belirsizliğine rağmen, Konuşma'yı sekizinci yüzyılın ilk yarısına atfetmeye istekli. 7 J. M. Hoeck, "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung," Orientalia Christiana Periodica 17 (1951): 23 n. 4: "Da er weder in der Vatikan. Handschrift, aus der A. Mai ihn zuerst herausgegeben hat (Vat. gr. 1838), noch in den beiden anderen mir bekannt gewordenen (Sinait. gr. 383 [Gardthausen] n. 10 und Paris. gr. 1111 f. 220r-225) Johannes Damaskenos'un zugeschrieben"i ile birlikte, Johannes Ortodoksos'un bir üyesi olarak, Johannes Damaskenos'un zuzuweisen'iyle birlikte en iyi genügender Anlass'ı buldum. 8 Marcel Richard, Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera Quae Supersunt, Corpus Christianorum Series Graeca 1 (Turnhout, 1977). Aubineau'ya başlangıçta H.-C. Metnin eleştirel bir baskısını hazırlarken Puech; ikincisinin "La tartișma de Jean l'Orthodoxe avec un manichéen: établissement du texte et commentaire en vue d'une édition", Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études'e bakın. Ve Bölüm-Bilimler dinleri 1964-1965, 104-105.

--- SAYFA 46 ---

32 byard bennett John of Caesarea Ancak Aubineau'yu veya Richard'ın çalışmasını eleştirenlerin çoğunu ikna etmiş gibi görünmüyor.9 Wolfgang Wassilios Klein son zamanlarda Richard'ın Conversation to John of Caesarea'ya atfettiği atıfları destekleyen başka argümanlar geliştirmeye çalıştı.10 Her ne kadar Klein'ın argümanları onları burada tartışamayacağım kadar yeterince karmaşık olsa da, onun argümanlarının nihai olarak başarısız olduğuna inanıyorum çünkü bunlar aşağıdaki varsayımlara dayanmaktadır: savunmasızdır ve geçerli olmayabilir.11 İtirafçı Maximus mu? On beşinci yüzyıl Bizans ilahiyatçısı Gennadios Scholarios, Ortodoks bir Hristiyan ile bir Maniheist arasındaki bir konuşmayı aktardığı iddia edilen bir eserden söz ediyor ve söz konusu eseri Günah Çıkarıcı Maximus'a atfediyor gibi görünüyor. Bu nedenle, bu makalede ele alınan Maniheizm karşıtı eserin yazarının Maximus olup olmadığı sorulabilir. Gennadios'un bu esere yaptığı atıf, ataerki yazarlardan yapılan bir dizi alıntıda yer almaktadır; Gennadios, Kutsal Ruh'un alayı hakkındaki konumunu desteklemek için bunu ilerletmektedir: 9 Krş. Aubineau'nun, Richard'ın çalışmayı John of Caesarea'ya atfetmesine ilişkin yorumları (Richard, 116): "Le plaidoyer de M. Richard (s. XLV-LIV), extrêmement habile puisque même les disparités entre les textes sont invoquées comme des signes de complémentarité dans l'oeuvre d'un même auteur, ce plaidoyer sorumluluktan vazgeçmeyi tercih etmiyoruz. Richard'ın kitabını eleştiren ve Richard'ın Konuşma ve diğer Maniheizm karşıtı eserleri Caesarea'lı John'a atfetmesi konusunda ihtiyatlı olmayı tavsiye eden veya şüpheli davranan eleştirmenler arasında bkz. J. Darrouzès, Revue des études byzantines 36 (1978): 276; M. Simonetti, Rivista di storia e letteratura religiosa 14:3 (1978): 438; ve A. de Halleux, Muséon 90:3-4 (1977): 461-462. Daha uzun ve daha sistematik bir incelemede Halleux, Richard'ın Caesarea'lı John'un hayatı ve eserlerini yeniden canlandırmasının tarihsel temelleri hakkında bazı önemli soruları gündeme getirdi; bkz. Halleux, "Le 'synode néochalcédonien' d'Alexandrette (yaklaşık 515) et l'Apologie pour Chalcédoine de Jean le Grammarien: À propos d'une édition récente," Revue d'histoire ecclésiastique 72 (1977): 593-600. 10 Wolfgang Wassilios Klein, "Der Autor der Joannis Ortodoksi Anlaşmazlıkları cum Manichaeo," Oriens Christianus 74 (1990): 234-244; aynı zamanda, Die Argumentation in den griechisch- christlichen Antimanichaica (Wiesbaden, 1991), 27-28. 11 Özellikle, Maniheist karşıtı iki vaazın Morina dilindeki Konuşma ile aktarıldığından şüpheliyim. Vatopedinus 236, daha fazla kanıt ve tartışma olmaksızın Konuşmanın yazarına atfedilebilir. Ayrıca başka bir yerde Persli Pavlus'un Maniheist Photinus ile Tartışması'nda (PG 88, 529-552) anlatılan tartışmanın tarihselliği konusunda şüphe uyandırdım; Encyclopaedia Iranica'nın (yakında çıkacak) ekindeki "Persli Pavlus"a bakın.

--- SAYFA 47 ---

Ortodoks John'un bir Maniheist ile konuşması δὲ Πνεῦμα ἐκ τῆς ὑποστάσεως ἐκπορεύεται τοῦ Πατρὸς."12 Aynı [sc. Günah Çıkarıcı Maximus] bir Ortodoks ile bir Maniheistin konuşmasında: "Ruh, Baba'nın hipostazından gelir." Burada verilen alıntı, bu makalede ele alınan Maniheist karşıtı çalışmadan değil, Kutsal Üçlü Üzerine Ps.-Athanasian Diyalogları'ndan birinden gelmektedir.13 Gennadios veya kaynağının, diyalogda sapkın muhalif MAK'ı tanımlamak için kullanılan kısaltmayı yanlış okumuş olduğu açıktır. MAK., "Makedonyalı" yerine MAN., "Maniheist" olarak.14 Metnin Tarihine İlişkin Ön Sonuç: Bir Terminus Ante Quem Olarak Dokuzuncu Yüzyıl Her ne kadar Konuşmanın yazarı şu anda bilinen bir tarihsel kişiyle özdeşleştirilemezse de, ikincil literatürde Konuşmanın altıncı yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar uzandığı varsayımı kesinlikle mantıklıdır. Metinde, Konuşma'nın dokuzuncu yüzyılda Paulician hareketinin öne çıkmasından sonra yazıldığını ya da özellikle Paulician'lara, Bogomil'lere ya da daha sonraki herhangi bir düalist harekete hitap etmek için yazıldığını öne süren hiçbir kanıt yoktur. Metinde ne liderlerden ne de Paulician hareketine özgü inanç ve uygulamalardan (Eucharist'in reddi ve putlara tapınma gibi) bahsedilmiyor; bunun yerine Konuşmanın yazarı muhaliflerine, Maniheistlere özgü olan ve sadece Maniheistlere özgü olmayan bazı uygulamaları (güneşe hürmet gibi) atfeder. 1929], 445, satır 1); III (Cilt 3 [1930], 490, satır 25). 13 Aubineau (Richard, 113'te) kaynağı PG 28, 1208D (De sancta trinitate kadrını. III) olarak tanımlar, ancak ps.-Athanasian Dialogues'a bağlı olduğu bilinen bir çalışma olan ps.-Didymus' De trinitate II.6.17 (PG 39, 444B12-13) özet başlığı da yakın bir sözlü paralellik sağlar. 14 Ayrıca, Gennadios'un başka yerlerde bu teolojik görüşü Maximus'tan ziyade Nyssa'lı Gregory'ye atfettiği de belirtilmelidir; bkz. Responsio ad syllogismos Marci Ephesi de prosesu Spiritus Sancti, yanıt 8a (Jugie, Petit ve Siderides, Cilt 3, 503, satır 30) ve yanıt 8b'yi (504, satır 33) karşılaştırm.

--- SAYFA 48 ---

34 byard bennett, Paulikanlar ve daha sonraki diğer düalist hareketler arasında bulunmuştur.15 Sonuç olarak, Konuşma'nın üretimi için daha kesin bir son nokta şu anda belirlenemese de, diyalogun dokuzuncu yüzyıldan önce yazıldığını varsaymak mantıklıdır. Yazarın Maniheizm Bilgisinin Kaynağı Maniheizm kozmogonisine ilişkin Söyleşi'de verilen bilgiler analiz edildiğinde ve diğer Yunan Hristiyan anti-Maniheizm eserleriyle karşılaştırıldığında, en yakın sözlü paralellikler Bostra'nın Contra Manichaeos'unda Titus'un I. Kitabı (363 ile 377 arasında yazılmıştır) ile görülmektedir.16 Ayrıca Cyrrhus'lu Theodoret'deki Mani hakkındaki bildirimle bazı ikincil paralellikler de vardır. Haereticarum fabularum özeti (452 veya 453'te yazılmıştır).17 Aşağıda, Konuşma'da tartışılan Maniheizm kozmogonisinin beş özelliğini inceleyeceğim; Her durumda, Bostralı Titus ve Theodoret'den benzer bilgiler sunan seçilmiş pasajları karşılaştıracam ve bu üç eserin de sonuçta ortak bir kaynağa bağlı olduğunu göstereceğim.18 İlk İki İlkenin Orijinal Durum Konuşmalarında Tanımı 58:19 "Fakat siz, Tanrı ve Madde olmak üzere iki ilk ilkenin olduğunu ve Tanrı'nın iyi ama Maddenin kötü olduğunu söylediğiniz için, her doğaya ayrı ve özel bir yer ayırmaya cesaret ediyorsunuz. . 15 Bkz. Beck (Vorsehung, 15-16), Langen'in (149) diyalog biçiminin Paulician hareketinin reddiyle bağlantılı olabileceği yönündeki önceki önerisini reddediyor. 16 Titus'un Contra Manichaeos'unun tarihlenmesi için bkz. Nils Arne Pedersen, Deyimlayıcı Kanıt in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos—The Work's Sources, Aims and Relation to It Contemporary Theology (Leiden, 2004), 126-127. 17 Theodoret'nin Haereticarum fabularum özetinin tarihi ile ilgili olarak bkz. Glenn Melvin Cope, "An Analysis of the Heresiological Method of Theodoret of Cyrus in the Haereticarum fabularum compendium", Ph.D. diss., Catholic University of America, 1990, 53. 18 Titus' Contra Manichaeos, P. A. de Lagarde, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece (Berlin, 1859; repr. Osnabrück, 1967) kitabındaki sayfa ve satır numaralarına göre alıntılanacaktır. 19 Richard, 125, satır 245-247.

--- SAYFA 49 ---

Ortodoks John'un bir Maniheizm ile konuşması καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην πονηράν, καὶ ἐκάστη φύσει Bu, sizin için önemli bir sorundur. . . • Bostralı Titus I.5-7:20'yi karşılaştıran "... var olan şeylerin birbirine zıt iki ilk prensibi... Buna göre, bizzat o deli (yani Mani) katlanılması güç şeyler yazan, her halükarda şöyle başlar: 'Tanrı ve Madde, Işık ve Karanlık, iyi ve kötü, her şeyde tamamen zıttı, dolayısıyla birinin diğeriyle hiçbir ortak yanı yoktu, hem kökensiz hem de canlı.' Sonra ya bunları gerçekten birbirinden ayıracak ya da birbirleriyle dost oldukları için aslında hiçbir şekilde zıt olmadıkları ortaya çıkacak. Ama onun da [yazar = Mani] bunların birbirinden ayrı olduğunu söylediği açık. . . . bu çok önemli. . . Γράφων τοίνυν ἐκεῖνος αὐτὸς ὁ χαλεπώτατα μανεῖς ἄρχεται πανταχοῦ· ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, ἐν τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον evet, çok iyi oldu. Οὐκοῦν ἢ χωρίσει γε ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων ἢ σὺν ἀλλήλοις ὄντα φίλα Bu çok önemli. 'Ἀλλὰ δῆλον ὅτι χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων καὶ αὐτὸς ταῦτα εἶναί φησιν. ° Theodoret 377B 2-5, 9-10'u karşılaştıran: "O [sc. Mani], Tanrı ve Madde olmak üzere iki tane var olmayan ve ebedi [varlık] olduğunu söyledi ve Tanrı'ya Işık ve Maddeyi Karanlık olarak adlandırdı ve Işık iyidir, ancak Karanlık kötüdür... Tanrı'nın Maddeden uzak durduğunu söyledi ..." bu çok önemli, bu çok önemli, καὶ προσηγόρευσε τὸν μὲν θεὸν φῶς, τὴν δὲ ὕλην σκότος· καὶ τὸ μὲν φῶς ἀγαθόν, τὸ δὲ σκότος κακόν . . . bu çok önemli. . . 20 Lagarde, 4, satır 13, 14-21.

--- SAYFA 50 ---

36 byard bennett Açıklama: • Burada ° ilk iki prensip tanıtılmaktadır; ° sırasıyla “Tanrı ve Madde”, iyi ve kötü olarak tanımlanırlar; ° Birbirlerinden ayrılmaları vurgulanır. • Titus, Theodoret'ten biraz daha iyi sözlü paralellikler sunar: ° Titus “ilk ilkeler” (ἀρχαί) terimini kullanır, oysa Theodoret kullanmaz. ° Ayrılık kavramı Konuşma'da κεχωρισμένον ve Titus'ta χωρίς artı ilgi eki ile ifade edilirken, Theodoret ἀφεστηκέναι'yi kullanır. • Titus, üç yazar için ortak olan malzemenin, alıntı yaptığı Maniheist bir eserden geldiğini söylemektedir. Uzunluk İlkel Dört Dörde Ayrılması, Kötülüğün Güney Aleminde Yaşaması Konuşma 9:21 "Maniheistlerden birçok kez Madde ve Tanrı'nın kendi yerlerinde ayrıldığını ve güney kısmının Madde'ye ait olduğunu, ancak kuzey, doğu ve batı kısımlarının iyi Tanrı'ya tahsis edildiğini duymuş olduğumu biliyorum." Διηγήσθαι τὴν ὕλην καὶ τὸν θεὸν ἰδίοις τόποις οἷδα, πολλάκις ἀκηκοὼς παρὰ τῶν Μανιχαίων, καὶ ὡς τὸ μὲν νότιον τῇ ὕλῃ, τὸ δὲ Βο, sizin için önemli olan bir şey değil. • Bostralı Titus'u karşılaştıran I. 11:22 "Yine güneyi kötülüğe atfederek sanki bir yaratılış rüyasıymış gibi anlatıyorlar. Çünkü güney olmadan önce Güney neredeydi? Ve yaratılışın bir bölgesi diğerinden daha şerefsiz olamaz. Çünkü batıya bakan için sol tarafta olan, doğuya bakan için yine sağ taraftadır." 21 Richard, 118, satır 35-38. 22 Lagarde, s. 6, satır 3-8.

--- SAYFA 51 ---

Ortodoks John'un bir Maniheist ile konuşması bu çok önemli. Ποῦ γὰρ ἦν μεσημβρία πρὸ μεσημβρίας; 'Ατιμότερος δὲ τόπος ἄλλος ἄλλου τῆς δημιουργίας οὐκ ἂν evet. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. bu çok önemli. ° Theodore 377B11-13'ü karşılaştırın: "... ve Tanrı kuzeyi, doğuyu ve batı kısımlarını işgal etti, ancak Madde güney kısımlarını işgal etti." . . . καὶ σχεῖν τὸν μὲν θεὸν τὰ τε ἀρκτῶα μέρη καὶ τὰ ἑῷα καὶ τὰ evet, bu çok önemli. Yorum: • Burada ° ilksel uzay dört parçaya bölünmüştür; ° güney kısmı Maddeye/Kötülüğe aittir; ° diğer çeyrekler Tanrı'ya/İyi'ye ayrılmıştır. • Yunanca'da ana yönleri belirtmek için kullanılan terminoloji değişken olduğundan, Titus'un mu yoksa Theodore'nin mi en yakın sözel paralellikleri sunduğunu söylemek zordur. • Bununla birlikte, üç Maniheizm karşıtı yazarın da bu doktrinden haberdar olması dikkate değerdir; Augustine, bunun yalnızca seçilmiş Maniheistlerden birkaçı tarafından bilindiğini belirtir.²³ • Titus'un kuzey, doğu ve batı bölgelerini açık bir şekilde iyi Tanrı'ya atfetmediğini belirtmek ilginçtir, dolayısıyla Konuşma'nın yazarının Maniheist kozmogoni hakkında bildikleri için Titus yeterli bir kaynak olamaz. • Yine hem Konuşma hem de Titus bu doktrin hakkındaki bilgilerini Maniheist bir kaynaktan aldıklarını iddia etmektedir (Titus'un durumunda, görünüşe göre I. Kitap boyunca alıntı yaptığı Maniheist kitap). ²³ Augustine Contra epistulam fundamenti 25 (J. Zycha, Sancti Aureli Augustini. . . Opera, CSEL 25 [Viyana, 1891], 224, satır 23-27).

--- SAYFA 52 ---

38 byard bennett Dünya Alemindeki Yolsuzluğun Kökeni - Bu Yolsuzluk Kötülük Olarak Görülüyor ve Maddenin Düzensiz Hareketiyle Bağlantılı Konuşma 28:24 Maniheist: "O halde kötülükler nereden geliyor?" ADAM. ve bu çok önemli; Konuşma 20:25 Maniheist: "Öyleyse hastalıklar, ölümler ve buna benzer kötülükler nereden geliyor?" ADAM. Bu çok önemli bir şey; Konuşma 2:26 Maniheist: "...Madde düzensiz bir şekilde hareket ettiği için..." ADAM. . . . Bu çok önemli. . . • Bostralı Titus'u karşılaştıran I.16;27 I.17;28 I.18;29 1.20:30 "Bununla birlikte, deli olandan (yani Mani'den) gelenler bu tür sözleri duyduklarında şu soruyu sorarlar: 'O halde' diyorlar, 'kötülükler nereden geliyor?' 'Peki şeylerde görülen düzensizlik nereden geliyor?' ... Çünkü bir zamanlar bir zaman vardı, Madde düzensiz olduğunda diyor ki, 'Madde bir zamanlar düzensizdi' . "Οταν μέντοι τοιούτων ακούωσι λόγων οί εκ τοῦ μανέντος ὁρμώμενοι, ἀποροῦντες Πόθεν οὗν (φασί) τὰ κακά; Πόθεν δὲ (λέγουσιν) ἡ ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμφαινομένη ἀταξία; . . . Ἦν γάρ ποτε (φησί) ὅτε ἡ ὕλη ἡτάκτει . . . Ἡτάκτει γάρ, φησί, ἡ ὕλη ποτέ . . . Ὁ δὲ, ἡτάκτου, φησί . . . 24 Richard, 121, satır 140. 25 Richard, 120, satır 103. 26 Richard, 117, satır 9-10. 27 Lagarde, 9, satır 1-4. 28 Lagarde, 9, satır 13. 29 Lagarde, 10, satır 31. 30 Lagarde, 12, satır 14.

--- SAYFA 53 ---

Ortodoks John'un bir Maniheist ile konuşması 39 • Ayrıca Bostra'lı Titus I. 29,31 ile karşılaştıran, burada aynı argüman göz önünde bulunduruluyor. ° Theodoret Yorumunda paralellik yok: • Burada ° Maniheist muhatap(lar), çürümenin ve fiziksel kötülüklerin Maddenin düzensiz hareketinden kaynaklandığını iddia ediyor. • Konuşma ve Titus arasındaki sözlü paralellikler yakındır, ancak doğrudan bağımlılığın zorunlu olarak gerekli olacağı noktada değildir. • Theodoret'te paralel bir pasaj yoktur, dolayısıyla Theodoret, Konuşma'nın yazarının Maniheizm hakkında bildikleri konusunda yeterli kaynak olamaz. • Titus yine bu soruyu Maniheist bir kaynaktan geliyormuş gibi ve Maniheist bir yazardan yapılan bir alıntıyla desteklenmiş gibi ele alıyor. • Açıklanan argümanın, dünyada gözlemlenen kötülüklerin doğasını ve kökenini daha iyi anlamak isteyenler için Maniheist düşüncenin çekiciliğini gösteren özür dileyen bir karaktere sahip olduğu görülüyor. Karanlığın Işık Alemine Saldırısı Konuşması 58:32 "... Madde, Tanrı'nın ışığını görünce onu sevdi ve ışığa doğru koştu." . . . θεωρήσασα ἡ ὕλη τὸ φῶς τοῦ θεοῦ εἰς ἔρωτα ἦλθε, καὶ ὤρμησε ὅyle değil mi? • Bostralı Titus I.21:33 ile karşılaştıran "'Bu nedenle,' ellerindeki kitap aynı pasajda şöyle diyor: 'birbirleriyle anlaşmazlık içindeyken zirveye ve hatta sınırlara kadar gelip çok güzel ve hoş bir görüntü olan ışığı gördüler, sonra içlerindeki hareketten ilham aldılar, 31 Lagarde, 19, satır 10-15. 32 Richard, 125, satır 248-249. 33 Lagarde, 12, satır 22-26, 37-38; 13, satır 2.

--- SAYFA 54 ---

40 byard bennett ışığa karşı tavsiyelerde bulundular ' . . . Ve eğer isterlerse. . . ışık. . . (çünkü delinin (yani Mani'nin) öğretilerini anlatan yazar 'arzulamak' diyor) . . . " πρὸς ἀλλήλους στασιάζοντες ἐπεπόλασαν καὶ μέχρι τῶν μεθορίων, καὶ τὸ φῶς εἶδον, θέαμά τι κάλλιστον καὶ εὐπρεπέστατον, τότε ὑπὸ τῆς ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἐνθουσιῶντες κατὰ τοῦ φωτὸς ἐβουλεύσαντο . . . bu çok önemli. . . τοῦ φωτός . . . (ὥς γε ὁ τὰ τοῦ μανέντος συγγράφων φησὶν "ἐπιθυμοῦντες") . . . • Bostra I'li Titus'u da karşılaştıran. 23:34 "Fakat [ör. barbar tarafından icat edilen efsane [sc. Mani] yıkımla doludur; çünkü o sadece 'Maddeyi gördü' değil, aynı zamanda 'O [sc. Madde] onun üzerine yerleşmeye karar verdi [sc. Işık]." μόνον Εἶδεν ἡ ὕλη, ἀλλὰ καὶ Ἐπιβῆναι ἐβουλεύετο . daha da yükseldi, [sc. Madde] İyinin hem toprağını hem de ışığını gördü, o [sc. Madde, kendisine ait olmayanın üzerine çıkmaya çabaladı." Bu, sizin için önemli olan bir şey değil mi? ἀγαθοῦ, ἐπιβῆναι τοῖς μὴ ἰδίοις ἐπιχειρεῖ. ° Theodoret 377B15-C9 ile karşılaştıran: "Bazılarının takip ettiği ve diğerlerinin takip edildiği bir savaşa katılarak Işığın sınırlarına geldiler, sonra Işığı görünce ondan zevk aldılar ve hayrete düştüler ve tüm güçleriyle ona karşı ilerlemeyi, onu ele geçirmeyi ve onu kendi karanlıklarıyla karıştırmayı dilediler. Buna göre, tutarsız, saçma ve aptalca efsanenin söylediği gibi, Madde, iblisler, hayaletler, ateş ve su, ortaya çıkan Işığa doğru koştu." Τοῦ δὲ πολέμου συστάντος, καὶ τῶν μὲν διωκόντων, τῶν δὲ διωκομένων, μέχρι τῶν ὁρων τοῦ φωτὸς αὐτοὺς ἀφικέσθαι, εἴτα τὸ φῶς θεασαμένους, ἡσθῆναί τε ἐπ' αὐτῷ, καὶ θαυμάσαι, καὶ 34 Lagarde, 14, satır 24-26. 35 Lagarde, 9, satır 16-17.

--- SAYFA 55 ---

Ortodoks John'un bir Maniheist ile konuşması Bu çok önemli. ὤρμησεν οὖν, ὡς ὁ ἀσύστατος, καὶ φλήναφος, καὶ ἀνόητος ἔφησε μῦθος, ἡ ὕλη μετὰ τῶν δαιμόνων, καὶ τῶν εἰδώλων, καὶ τοῦ πυρὸς, Gerçekten çok iyi, çok iyi bir şey. Yorumu: • Burada ° ışığı gören Madde onu ister ve ona karşı hareket eder. • Terminolojideki bir dalgalanma nedeniyle Titus'un mu yoksa Theodoret'nin mi en yakın sözlü paralellikleri sunduğunu söylemek zor. • Ortak materyal, Titus'un Maniheist kaynağından yaptığı alıntıda yer alan materyaldir. Ortak bir kaynağın kullanılması, ὤρμησε kelimesinin neden hem Konuşma'da hem de Theodoret'te (burada açıkça Maniheist mitinin bir açıklamasına atıfta bulunan) Theodoret'te görüldüğünü açıklayabilir. Işığın İlk Savunması ve Madde Konuşmasıyla Işığın Ele Geçirilmesi 58:36 "Maddenin savaşa hazırlandığını gören iyi Tanrı, kendi maddesinin bir kısmını keserek onu Madde'ye attı ve ikincisi onu ele geçirerek tüm bedenlerin babası oldu ..." Bu, sizin için önemli bir sorundur. οἰκεῖας οὐσίας μέρος ἀποτεμὼν ἐνέβαλε ταύτη, ἡ δὲ λαβοῦσα bu çok önemli. . . Konuşma 2:37 Maniheist: "... kendi gücünün belli bir kısmını alıp onu Madde'ye gönderdi ve onu bir yemle baştan çıkarmak istedi. Ama Madde onu ele geçirip yuttu. Ve böylece her ikisinin karışımından bileşik şeyler ortaya çıktı." 36 Richard, 125, satır 249-252. 37 Richard, 117, satır 10-12.

--- SAYFA 56 ---

42 byard bennett MAN. . . . λαβὼν μοῖραν τινα τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως τῇ ὕλῃ προσέπεμψε, δελεάσαι αὐτὴν βουλόμενος· ἡ δὲ λαβοῦσα κατέπιε. Bu, sizin için çok önemli bir şey. Konuşma 3:38 "... Tanrı... ondan bir parça alıp Madde'ye attı... o iyiyi sevdi ve ondan ışığı yuttu." . . . ve θεός . . . μέρος αὐτοῦ λαβὼν τῇ ὕλῃ προσέρριψεν . . . Her şey yolunda gidiyor. Konuşma 6:39 Maniheist: "... iyi Tanrı, Maddenin düzensizliğini kontrol altında tutmak için belirli bir ilahi güç gönderdi." ADAM. . . . Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. bu çok önemli. • Bostra I. Titus'la karşılaştıran. 17:40 "İyi, sınırları açıkça korumak ve Madde'ye iradesi dışında ölçülü olmayı öğretmek için uygun bir yem olmak üzere kendisinin de kendi şanı olarak adlandırdığı belirli bir gücü gönderdi. Bu da gerçekten gerçekleşti. Çünkü gönderilen gücü gören Madde, aşık biri olarak onu özledi ve başka bir dürtüyle onu ele geçirdi, yuttu ve vahşi bir hayvanla tamamen aynı şekilde bağlandı. Çünkü onlar [bkz. Maniheistler] de bu örnekten yararlandılar, çünkü o, gönderilen gücün büyüyle yatışmıştı. Sonuç olarak, yutulan iyinin ve onu yutan Maddenin gücünün bir karışımı ve karışımı meydana geldi ve böylece bu iki evrenden yaratıldı . 'Ο δὲ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινά, ἣ καὶ ὄνομα τὸ [=τὴν?] δόξαν αὐτῷ ἐπιτίθησι, φυλάξουσιν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους, τὸ δ' ἀληθὲς δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν· ὁ 38 Richard, 117, satır 15-18. 39 Richard, 118, satır 29-31. 40 Lagarde, 9, satır 17-27.

--- SAYFA 57 ---

Ortodoks John'un bir Maniheist ile konuşması 43 γέγονεν. Θεασαμένη γὰρ ἡ ὕλῃ τὴν ἀποσταλεῖσαν δύναμιν, προσεκίσσῃ μὲν Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. bu çok önemli. Bu, çok önemli bir şey değil. bu çok önemli. Γέγονε τοίνυν μίξις καὶ κρᾶσις τοῦτον (φησί) τὸν τρόπον τῆς τε καταποθείσης δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς καταπιούσης ὕλης, καὶ bu çok önemli. . . ° Theodoret 377C13-D2 ile karşılaştıran: "Işığın belirli bir kısmını aldıktan sonra, onu tıpkı bir yem ve olta gibi Madde'ye gönderdi. Ve ikincisi, ona yaklaşıp üzerine yayararak, gönderileni yuttu ve tıpkı bir tuzaktaymış gibi bağlanıp birbirine dolandı." Μοῖράν τινα τοῦ φωτὸς λαβὼν, οἷον τι δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον τῇ ὕλῃ προσέπεμψε· προσκειμένη δὲ ἐκείνῃ, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ στρωθεῖσα, κατέπιε τὸ πεμφθὲν, καὶ προσεδέθη, καὶ καθάπερ τινὶς çok iyi. Yorum: • Burada ° İyi kendisinin bir kısmını/bölümünü (yani kendi maddesini) Maddeye gönderir, ° bunu Maddeye tuzağa düşürmek ve onun düzensizliğini kontrol altında tutmak için bir yem olarak kullanır; ° Madde ışığı ele geçirdi ve yuttu; ° İki prensibin daha sonra harmanlanmasından, bu mevcut dünyayı oluşturan bileşik şeyler ortaya çıktı. • Buradaki sözlü paralellikler dikkat çekicidir ve olağandışı ayrıntılar içerir (Işık, Madde için yem olarak gönderildi [δέλεαρ]; Madde ışığı yuttu [κατέπιε]). • Hem Titus hem de Theodoret'te sözlü paralellikler vardır; Benzerlikleri normalde daha zayıf olan Theodoret'nin burada προσέπεμψε fiilini kullanma konusunda Konuşma ile aynı fikirde olduğunu ancak Titus'un bunu kabul etmediğini unutmayın. • Titus bir kez daha bu materyalin Maniheist kaynak belgeden alındığını ileri sürmektedir.

--- SAYFA 58 ---

44 byard bennett Sonuç Sonuç olarak, Konuşma'da verilen Maniheist kozmogoni anlatımı ile Bostralı Titus ve Theodoret tarafından sağlanan açıklamalar arasında önemli paralellikler mevcuttur. Titus, alıntı yaptığı Maniheist öğretinin özetinde bulunan ilgili ayrıntıların çoğunu ele aldığı sürece, bu özet belgenin, Titus, Theodoret ve Konuşma'nın yazarının Maniheist kozmogoni hakkında sahip olduğu ortak bilgilerin nihai kaynağı olması muhtemeldir. Bununla birlikte, bu bilginin daha sonra Konuşma'nın yazarına nasıl aktarıldığını kesin olarak bilmek şu anda mümkün değildir, çünkü Konuşma ile paralellikler hem Titus'ta hem de Theodoret'te bulunabilmesine rağmen, her ikisi de Konuşma'nın yazarının Maniheist kozmogoni hakkında bildiği her şey için yeterli kaynak olarak görülemez. Bu, Konuşmanın yazarının Titus'un alıntı yaptığı özet belgenin aynısına erişmiş olabileceği ihtimalini açık bırakıyor ve bu ihtimal gelecekteki araştırmalarda daha fazla araştırılmalıdır.

--- SAYFA 59 ---

MANI LOGION: "Konuşulan Arınma, GNOSİS YOLUYLA GELENDİR" (CMC 84, 9-12) Luigi Cirillo Napoli Mani'nin dini yeniliğinin başlangıcına ilişkin Baraies özeti bağlamında Mani, öğretileri (toûs lógous) ve vaftiz ayinlerini (tà) eleştirir. Elchasaite Baptistlerinin mystéria'sı (CMC 79, 14-93, 23). Vaftiz hareketinin ana teması, insanın yalnızca vaftiz ayinleri yoluyla gerçekleşebilecek içsel arınmasıydı. Aslında Baptistler, vaftiz aracılığıyla gerçekleşen kurtuluşun dışında başka bir kurtuluş yolunu bilmiyorlardı.¹ Baraies² tarafından alıntılanan logion'un, teknik dilde katharotēs (arınma) kelimesiyle ifade edilen kurtuluş (apolytrōsis) doktrini ile ilgisi olan teolojik bir değeri vardır. Bu metin, Elchasaite Baptistleri ile gnostik gelenek arasındaki soterioloji konularındaki temel farkı ortaya koymaktadır. Her ne kadar ifade (yani logionun ifadesi) kaçınılmaz olarak alıntının yazarı Baraies'e ve Aramice'den Yunancaya çeviri yoluyla yapılan olası değişikliklere bağlı olsa da içeriği temelde Mani'ye aittir.³ Yahudi-Hristiyan olan Elchasaite Baptistlerine göre vaftiz ayinlerinin etkinliği "Kurtarıcı'nın emirlerine" bağlıydı.¹ Konunun tam bir incelemesi için bkz. K. Rudolph, *Die Mandäer I-II* (Göttingen, 1960-1961); aynı, *Antike Baptisten, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 121, Heft 4*. Cf. ayrıca W. Brandt, *Die jüdischen Baptisten oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums, Beihefte zur ZNTW, Bd.18* (Giessen, 1910); *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien, Beihefte zur ZNTW, Bd.19* (Giessen, 1910); *Elchasaï, ein Religionsstifter und sein Werk* (repr. Amsterdam, 1971); J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Filistin et en Syrie (J.C.'den 150 avant - J.C.'den 300 après)* (Gembloux, 1935). ² Barailer, Mani'nin yetiştiği kültürel ortamdan geliyordu; bkz. M. Tardieu, "'Sur la naissance de son corps.' Chronologie et géographie dans le Codex manichéen de Cologne," *Annuaire du Collège de France* 43 (1993-94): 787-90. ³ Baraies'in özetinin alıntılıandığı Mani'nin biyografisi için bkz. R. Merkelbach, "Mani-Biographie abgefasst" ve *Welche waren ihre Quellen?* *Studia Manichaica*. II. Internationaler Kongress zum Manichäismus, G. Wiessner ve H.-J. Klimkeit, der. (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1992), 159-166.

--- SAYFA 60 ---

Yeni Ahit geleneğinin 46 luigi cirillo'su. Mani tam da bu inancı şu ilkeye dayanarak eleştirir: "Bu beden" doğası gereği saf değildir, bedenın doğuştan gelen safsızlığı vaftiz ayinlerini tamamen işe yaramaz hale getirir, dolayısıyla bunların Kurtarıcı'nın (değersiz ayinlerin yapılmasını emretmeyen) bir emrinden geldiğine inanmak kesinlikle saçmadır. Mani'nin eleştirisi yemeğin artırılmasının (vaftizinin) değersizliğinden başlar. Aslında Baptistler yedikleri her şeyi arındırıyorlardı.⁴ Saf olmayan bir vücuda saflaştırılmış gıda vermenin hiçbir anlamı yok; Besinlerin değersizliği, artırılmış ve artırılmamış yiyeceklerin sindirilmesinin aynı utanç verici sonucu üretmesinden açıkça anlaşılmaktadır. Bedenin vaftizine gelince, bu, her gün yapılması gerektiği gerçeğinden de anlaşılabilir gibi, kendi başına değersizdir. Mani'nin Baptistleri Hemerobaptistti. Eğer vaftiz etkili olsaydı, bedeni bir kez ve sonsuza kadar arındırmak yeterli olurdu; ama aslında bu gerçekleşmez -Mani Baptistlere şöyle dedi: her gün vücudunuzdan tiksiniyorsunuz ve her gün arınmanız etkili olmuyor (CMC 83, 1-13). Dolayısıyla bedenın arınması Kurtarıcı'nın emirlerinden bağımsızdır; ve vaftiz ayinleri "Hristiyan" geleneğinin bir parçası değildir. Arınma yalnızca insanın ruhuyla ilgili olabilir: Neo-Platoncu gelenekle ortak bir ilke.⁵ Baptistlerin bedenın safsızlığı konusundaki konumu Mani'ye göre, bedenın doğuştan safsızlığı insanlığın şeytani kökeninden kaynaklanır; bu, Mani'nin Pragmateia adlı eserinde iki iblisin, Ashaqlun ve Nebroel'in çiftleşmesiyle ortaya koyduğu mitin temelini oluşturur.⁶ Gnostik geleneğe göre insan, Tanrı'nın yaratımı (yüce Tanrı), ama meleklerin (Tanrı'dan aşağı olan varlıklar) yaratımıdır. İlk tanıklıkların izi Sihirbaz Simon'un öğrencilerine kadar uzanır, 4 Krş. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm* (New York-Londra, 1970), cilt. 2, 811: Muğtasıla. 5 MS 2. yüzyılın sonlarında; Iamblichus (MS 250-330) *Ruh Üzerine* adlı incelemesinde bundan bahseder. Genel bağlam için bkz. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, III, Les enseignements de l'âme* (Paris, 1953). 6 Theodore bar Khōni, kaynak olarak Suriye modelini kullanarak bu çalışmanın bir özetini yapmıştır, bkz. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme, I: La cosmologie manichéenne d'après Théodore bar Khōni* (Bruxelles, 1908), 42-44.

--- SAYFA 61 ---

mani logion: "arınma..." 47 Menander ve Saturninus, Irenaeus'un tanıklığına göre, Adversus haereses I,24,1'e göre muhtemelen 2. yüzyılın ilk yarısına ait Antiochene ortamına aittir. Saturninus, Menander gibi, herkesin bilmediği, Melekleri, Baş Melekleri, Güçleri ve Hükümdarları yaratan bir Babayı ortaya koydu. Yine dünya ve içindeki her şey yedi melek tarafından yaratılmıştır. İnsan da meleklerin eseri idi. Ortaya çıkan ve hemen göğe dönen yüce Tanrı'dan kaynaklanan parlak bir görüntünün "benzerliğinden sonra, benzerliğinde" (kat'eikona kaì kath'homoiōsin, bkz. Yaratılış 1.26) bir adam yaptılar. Fakat meleklerin yarattığı adam ayağa kalkamadı ve solucan gibi oradan oraya koşturdu. Yukarıdan gelen güç acımaya yöneldi, çünkü adam kendi benzerliğine göre yaratılmış, insanı yükselten, onu ifade eden ve canlı kılan bir yaşam kıvılcımı yamıştı.⁷ Bu temayla ilgili olarak Gnostik literatürde çok sayıda alıntı vardır. Bunun yerine Baptistler, beden saf olmamasının farklı argümanlarla açıklanabileceğine inanıyorlardı, ancak bunların doğrudan bir kanıtı yok. Bunlar muhtemelen Pseudo-Clementines'teki öğretilere benzer doktrinlerdi; burada, safsızlıktan doğduğu için (krş. ek mysarós stagónos, Hom. III,20,1), insan, doğrudan Tanrı tarafından yaratılan, Mesih'in ruhuna sahip olan ve ölümsüz olan ilk insan olan Adem'den çok daha aşağıdır. Başka bir deyişle, beden necisliği, onun döllenmesinden kaynaklanır. Şimdi, Peter'ın Hom'daki vaftiz öğretisi, insanın doğuşuyla ilgili bu fikirden kaynaklanmaktadır. XI,26 ve paralel Rec. VI,9 bkz. IX,7,5-6, türetilir; Petrus burada kurtuluşa ulaşmak için insanın bedensel arzusunun sonucu olan ilk doğumundan kurtulması ve yaşayan su aracılığıyla (ilk doğumu değiştirme amacı taşıyan) Tanrı için yeniden doğması gerektiğini belirtir. Petrus doktrinini Yuhanna 3.5'e (ruhsal yeniden doğuş su ve ruhtan gelir) dayandırır. Hemen ardından Petrus, Baptistlere özgü bir terminolojiye suya sığınmayı teşvik eder, çünkü yalnızca su ateşin coşkusunu söndürebilir. Suyu doğru gitmeyen kişi, canlı kurtuluş suyuna yönelmeyi engelleyen "öfke ruhunu" taşır (Hom. XI,26,4). Bu öğüt kesinlikle Elchasaite'sin kutsal kitabında alıntılanan logion'a bir gönderme içermektedir, bkz. Elenchos IX,15,4-6, kendi içinde "yıkım ruhu" olan kuduz bir köpeğin enjekte ettiği kuduza karşı garip vaftiz ayini bağlamında. "Spirit of 7 Cf. Irenaeus, Against Heresies, Kitap I, The Ante-Nicene Fathers, cilt I (Eerdmans yeniden basımı, 1975), 348f.; Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, livre I, Sources Chrétiennes 264 (Paris: Du Cerf, 1979), 320-323.

--- SAYFA 62 ---

48 luigi cirillo öfke" ve "ateşin şevki" şehvetle eşanlamlı ifadelerdir. Bu nedenle, Petrus'un vaftizle ilgili sözde Clementine öğretisinin ana fikri ile Elchasaite ortamı arasında bir bağlantı açıktır. Vaazlar ve Tanımalar'ın paralel metinlerinde alıntılanan sözde Clementine vaftiz doktrininin izi ortak bir kaynağa kadar uzanabilir: Temel Muhtemelen MS 3. yüzyılın ortalarında Suriye'de yazılan metin, kötülüğün kökeni sorununa ilişkin Yahudi-Hristiyan bakış açısını sunduğu için önemlidir. Buna göre, kötülüğün kaynağı, bir epitimi günahı olan Düşmüş Melekler'in, Gözetmenlerin günahında yatmaktadır, bkz. I Enoch XV,4, doğayı kirleten ve canavarca varlıkların, Devlerin doğuşuna neden olan bir günah (krş. VII,2 ve IX,9). I. Enoch X,9'un Yunanca versiyonu, Devleri porneia'nın oğulları olarak adlandırır. Gözcüler Kitabı'na (böl. VIII) göre, Melekler insana gizli şeyler öğretiler, bu nedenle büyük bir rezillik ve çok fazla zina vardı. Sonra Tanrı, Düşmüş Meleklerin uçurumlara bağlanmasını emretti. Bundan sonra Devler de ortadan kayboldu (krş. Bölüm XIV,6), ama onların ruhları kötü ruhlar olarak dünyada kaldı (krş. Bölüm XV, 8-9 ve XVI,1). Enok'a atfedilen kitapların sayısı beştir; bunlar Etiyopya geleneğinin Enok'un Tevrat'ını oluşturur.⁸ Bu kitaplar muhtemelen eski zamanlarda ayrı ayrı dağıtılmıştır. Gözcüler'in ilk kitabı ve Devler'in ikinci kitabı (daha sonra yerini Meseller Kitabı almıştır) tartışmamızı ilgilendiren iki kitaptır. Gözcüler Kitabı ve Devler Kitabı çok eski zamanlara dayanmaktadır.⁹ J. T. Milik'in gösterdiği gibi Gözcüler Kitabı ve Devler Kitabı Kumran toplumunda okunmuş ve kopyalanmıştır.¹⁰ 8 Bkz. M. A. Knibb, Etiyopya Kitabı. of Enoch: A New Edition in the Light of the Araic Dead Sea Fragments, I-II (Oxford, 1978). 9 bkz. akademik tartışma: P. Sacchi'ye göre, "Libro di Enoc," Apocrifi dell'Antico Testamento (Unione Tipografi co-Editrice Torinese [UTET], 1981), 440f. ve idem, L'Apocalittica. giudaica e la sua storia (Brescia: Paideia Editrice, 1990), 67, Enoch Kitabı'nın tarihi M.Ö. beşinci yüzyıla tarihlenebilir ve Devler Kitabı'nın tarihi ise yaklaşık olarak M.Ö. 39, Book of Watchers (I Enoch 6-36), MÖ 3. ve hatta 4. yüzyıla tarihlenebilir. 10 Bkz. J. T. Milik, The Books of Enoch. Aramice Fragments of Qumran Cave 4 (Oxford, 1976), 298ff., 304 ve 141; Livre des géants juif et manichéen, "Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag, G. Jeremias, H. W. Kuhn, H. Stegemann, eds. (Göttingen, 1971), 117-27.

--- SAYFA 63 ---

mani logion: "arınma..." 49 On İki Patrik'in Vasiyeti, Enoch'un epitimi ve porneia'ya dayanan ahlaki öğretisini geliştirdi. Örneğin, Reuben V,6 Gözcülerin epitimi (en epithymia autōn) yüzünden günah işlediklerini vurguluyor.¹¹ Haham geleneğinde kötü içgüdü (yezer hā-ra), gnostik gelenekte antimimon pneuma olarak adlandırılan epitimi ile özdeşleştirilirdi.¹² Hristiyan geleneğinde Hanok'un kitabı, en azından İsa zamanına kadar kutsal kitap olarak kabul edilirdi. Düşmüş Meleklerin günahından sık sık söz eden Tertullianus¹³. Mani Enoch edebiyatını biliyordu; aslında Mani, kendi "Devler Kitabı" için gerekli materyali Yahudi Devler kitabından almıştı.¹⁴ Petrus'un Yuhanna 3.3-8'e dayanan (temel teması Hanok geleneğiyle bağlantılı olan) vaftizle ilgili sözde Clementine din dersi, Mani'nin Baptistlerinin "arınmalarının" "Kurtarıcı'nın emirleri"nden geldiğini belirttiklerindeki konumlarını açıklayabilir. Ancak Baptistler arasındaki oluşumundan bu yana muhtemelen Gnostik düşünceden derinden etkilenen Mani, kökeninin saf olmayan bir yaratılıştan gelmesi ve dolayısıyla vaftiz ayinlerinin yararsızlığı nedeniyle bedeni arındırmanın kesinlikle imkansız olduğu sonucuna vardı. Bu nedenle karşılıklı suçlamalar: Baptistlerin Mani'ye yönelik, onların geleneksel kurallarına uymadığı ve "Helenler"e (paganlar, bkz. CMC 80, 16) gitmek istediği yönündeki suçlamaları; Mani de Baptistlere karşıydı çünkü onun bakış açısına göre onlar otantik olmayan bir arınma uyguluyorlardı. Kurtarıcı'nın emirlerinden kaynaklanmadığı düşünülen Baptistlerin geleneğine karşı Mani'nin vücut kirliliği konusundaki konumu Mani, hangi arınmanın gerçek olduğunu ve neleri içerdiğini söyledi: esas olarak arınmanın ana hatları 11 R.H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (repr. Hildesheim, 1966), 11f. 12 A. Böhlig, "Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten," *Mysterion und Wahrheit*'e atıfta bulunulabilir. *Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden: Brill, 1968), 162-173. 13 Bkz. *Apologeticum*, 22,3; *De virginibus velandis*, 7,3; *De kultu feminarum*, I,2,1; *ben,3,1-3*; II,10,3; *De idololatria*, 4,2-3, vb. 14 Bkz. W. B. Henning, "The Book of the Giants," *Selected Papers*, I, *Acta Iranica* 14, M. Boyce ve I. Gershevitch, eds. (Leiden: Brill, 1977), 341-49. Konuyla ilgili bkz. J. C. Reeves, "Maniheist Edebiyatında Yahudi Pseudepigrapha: Enochic Kütüphanenin Etkisi", *Konuların İzini Sürmek. Yahudi Pseudepigrapha'nın Canlılığı Üzerine Çalışmalar*, J. C. Reeves, ed. (Atlanta: SBL, 1994), 173-203.

--- SAYFA 64 ---

50 luigi cirillo Kutsal Yazılar¹⁵ ve bu, irfandan gelen şeydir. Temel olarak irfan, kişinin kendi hakkındaki bilgisidir ve bu zorunlu olarak iki karşıt ilkel Doğanın (Maddeler/Kökler) ve sonuçlarının karışımından kaynaklanan varoluşsal durumun bilincini ima eder; kişiyi kendi hayatında başarmak için gerekli olanı, yani ışığın Karanlıktan, Ölümün Hayattan, Yaşayan Suların Bulanıklıktan ayrılmasına ve her birinin (karşıt çiftler halinde belirtilir) diğerlerinden farklı olduğunun farkına varmasına yönlendiren bir bilgidir. diğeri. Yani ayrılık, ilkel Zamana, bizim zamanımızdan önceki zamana, karışımın başladığı zamana gitmektir. Profesör Koenen, atıfta bulunulan bu metne (CMC 84, 9-85, 4) hasarlı parçaların bütünleşmesiyle ilgili mükemmel bir çalışma ayırmıştır.¹⁶ İki Doğanın ayrılmasıyla ilgili olarak bkz. Augustine, *Contra Fortunatum* 14,17 ve Mani, *Epistula Fundamenti* 12,15.¹⁸ Mani, "ayrılma"nın, Kurtarıcı'nın emirleri, öyle ki O, ruhlarımızı ölümden ve cehennemden kurtarabilsin. Şimdi, Mani ile Baptistler arasındaki gerçek arınma konusundaki bu tartışma izole değildi ve bize 15. yüzyılda Yahudi-Hristiyan Baptist hareketine karşı Gnostik ve Maniheist muhalefetle ilgili önemli bir tarihsel ortam sunuyor. Sorun, Kurtarıcı'nın emirlerine göre arınmaydı, perî hēs elechthee ifadesi Yeni Ahit geleneğinin Kutsal Yazılarına atıfta bulunuyor. İfadenin anlamı için bkz. W. F. Arndt ve F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 4. baskı. (Chicago, 1958), s. v. legō, I.7, 468f. 16 Bkz. L. Koenen, "Vaftizden Maniheizmin Gnosis'ine", *Gnostisizmin Yeniden Keşfi*. Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, New Haven, Connecticut, 28-31 Mart 1978, B. Layton, ed. (Leiden, 1981), Cilt. II, 734-756. Ayrıca bkz. L. Koenen ve C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden, Leibes'i seines*. Kritische Edition, ARWAW Papyrologica Coloniensia 14 (Opladen, 1988), 58. 17 Caeterum rebus ipsis paret, quia nihil simile tenebrae et lux, nihil simile veritas et mendacium, nihil simile mors et vita, nihil simile anima et corpus et caetera istis similia, quae et nominibus et speciebus uzak ab invicem. . . Hinc vero constat etratione rerum, quod duae sunt substantiae in hoc mundo, quae speciebus et nominibus distance (F. Decret ve J. van Oort, *Sancti Augustini, Acta contra Fortunatum Manichaeum*, CFM, Series Latina (Turnhout: Brepols 2004, 22).¹⁸ Unde si tibi videtur, inquit, ausculta prius quae fuerint antestitutionem mundi, et quo pacto praelium sit agitatum, ut possis luminis seiungere naturam ac tenebrarum (Opere di Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, XIII/2 [Roma: CittàNuova Editrice, 1997], 324). Henrichs ve L. Koenen, "Ein griechischer Mani-Codex", *ZPE* 5.1 (1970): 137 n.

--- SAYFA 65 ---

mani logion: "arınma..." 51 2. ve 3. yüzyıllar. Bu ifade, Oxyrhynchus Fragmanı 840'ın vaftiz suyunun geçerliliği konusundaki eski Hristiyan tartışmaları bağlamındaki yeni yorumundan gelmektedir.¹⁹ Gerçek arınma, Kutsal Yazılarda tasdik edilen içsel, ruhsal bir arınmadır. Bu ilkenin açık olduğu göz önüne alındığında, Mani'nin hangi Kutsal Yazılardan bahsettiğini söylemek zordur; ancak A. Henrichs ve L. Koenen'in Mani-Kodeks yorumlarındaki yorumuna göre, Baptist bağlamı nedeniyle bunların Yeni Ahit geleneğinin Kutsal Yazıları olması gerekir.²⁰ Mani'nin Yeni Ahit kanonunun herhangi bir kıyamet müjdesi içerip içermediği açık bir soru olarak kalır. İlk grup metin, Vaftizci Yahya tarafından uygulanan vaftiz ile İsa tarafından verilen vaftiz arasındaki farkla ilgilidir (Markos 1.8 ve paralel metinler, Matta 3.11f., Luka 3.16; çapraz başvuru Yuhanna 1.33): Yahya Baptist (Yahudi geleneğindeki vaftiz uygulamalarının modeli olarak kabul edilebilir) suyla vaftiz ederken, İsa Kutsal Ruh'la vaftiz etti. Sonuç olarak, İsa tarafından verilen vaftizin su töreninden bağımsız olduğu sonucuna varılabilir.²¹ Bir başka bağlam da İsa'nın içsel arınmadan ziyade dışsal arınmayla ilgilenen Ferisilerin uygulamalarını kınadığı bağlamdır (Mt 23.25f. ve Lk 11.38f.). Tomas İncili 89. Logion, İsa'nın şu sözlerinin bu anlamına değinmektedir: "Neden bardağın dışını yıkıyorsun? İçini yapanın dışını yapanla aynı kişi olduğunun farkında değil misin?"²² Bu bağlamda, iç arınmayla ilgili olarak, Luka 11.2 metninin Marcion versiyonundan bahsetmek gerekir.²³ Öğrenciler, "Rab, Yahya'nın öğrencilerine yaptığı gibi dua etmeyi bize de öğret" diye sorduğunda İsa şunu ekler: şu istekler: "Ruhun bize gelsin ve bizi arındırsın."²⁴ Yuhanna 1.33, Markos'un geleneğine geri dönüyor: Yahya suda vaftiz etmek için gönderildi; 19 Bkz. F. Bovon, "Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity," *JBL* 119 (2000): 705-728. 20 *ZPE* 32'de (1978): 143f., nn. 205-206. 21 Matta ve Luka'nın paralel metinlerinde İsa'nın kutsal Ruh ve ateşle vaftiz edeceği söylenmektedir. 22 James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, 1996), 186. 23 Luka İncili, Marcion'un Kanonunda kabul ettiği tek müjdeydi. 24 Bkz. Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 1921), 188* f.

--- SAYFA 66 ---

52 luigi cirillo İsa ise tam tersine Kutsal Ruh'la vaftiz eder. Yuhanna 4.2'ye göre İsa'nın kendisi vaftiz etmedi; öğrencileri bunu yaptı. Doğrudan Kutsal Ruh tarafından yapılan arınma yorumunu doğrulamak için Elçilerin İşleri 10.44'e göre Petrus'un Kayserya'daki deneyiminden de alıntı yapılabilir: Kutsal Ruh, paganlara su vaftizini almadan önce inmişti. Aslında Petrus, paganların Kutsal Ruh tarafından arındırıldığını ve kendisine Ruh'un işini onaylamaktan başka yapacak bir şey kalmadığını anlamıştı. Elçilerin İşleri 11.9'dan da alıntı yapılabilir: Petrus'un Kudüs'teki Yahudi-Hristiyanlara karşı kendini savunması ("Tanrı'nın arındırdığı şeye kirli diyemezsiniz"), 11.15 ("Ruh bize geldiği gibi paganlara da geldi"), 11.16 (Yahya hýdati'nin vaftizi ile Hristiyan vaftizi en pneumatik hagiō arasındaki karşıtlık). Thomas İncili'nden 25 bazı logia'ların kanonik geleneğe eklenmesi gerekir. 3. logon'a göre, İsa, Tanrı'nın Krallığına ilişkin her türlü maddi anlayışı eleştirdi ve "krallık içinizedir ve sizin dışınızdadır" (bkz. Oxyrhynchus papyrus'un Yunanca metni 654) dedikten sonra sonuç veya açıklama olarak şunu ekledi: "Kendinizi tanıdığınızda, o zaman tanınırsınız ve yaşayan babanın oğulları olduğunuzu anlayacaksınız. Ama kendinizi tanımazsanız, yoksulluk içinde yaşarsınız ve bu o yoksulluk sen misin?"²⁶ Sinoptik İncillerde Yahudilerin arınma ayinlerine yönelik eleştirilere değinen 89. logiye göre (yukarı bakınız), İsa, bardağın dışını yıkamak kadar içini de yıkamanın gerekli olduğunu, çünkü içini yapanın dışını da yarattığını söylemiştir.²⁷ Tanrı'nın Krallığı ancak içerisi ile dışarısı arasındaki ayrımın aşılmasıyla elde edilir. Philip İncili (NHC II,3), muhtemelen MS üçüncü yüzyılın ikinci yarısında yazılmış bir Yunanca metnin çevirisidir. Taslağın 69. sayfasındaki ifadeler gelin odasının gizemlerini anlatmaktadır. Gnostik inisiyasyonun en yüksek anı, Marcosianların Valentinian okulunun onayladığı gelin odası kutsallığıydı (bkz. Irenaeus, Adversus haereses I,21,3): Vaftiz "kutsal binadır", Kurtuluş (apolytrōsis) "kutsalın kutsalıdır" (Kudüs tapınağında). "Kutsalların kutsalı" gelin odasıdır.²⁸ 25 En yaygın teze göre (bkz. Oxyrhynchus Papyri 1, 654 ve 655'teki bu müjdenin parçaları) muhtemelen 2. yüzyılın ortalarından kalma Yunanca orijinal metin Mısır'da kullanılmış ve Kıpti diline çevrilmiştir (NHC II,2). 26 Robinson, Nag Hammadi Kütüphanesi, 126. 27 Krş. H.-Ch. Puech, Sulle tracce della Gnosi (Milano, 1985), 565ff., 396. 28 Robinson, The Nag Hammadi Library, 151.

--- SAYFA 67 ---

mani logion: "arınma..." 53 Valentinianus okulunun bir eseri olan Gerçeğin İncili'nde (NHC I,3) 29 24-25. bölümlerde insanın ancak Gnosis yoluyla dünyevi şeylerin çokluğundan arınabileceği ve birliğe ulaşabileceği belirtilmektedir: Baba bilindiğinde, o andan itibaren eksiklik artık olmayacaktır. İnsanın cehaleti nasıl ki ilim sahibi olunca, cehaleti de kendiliğinden yok olur, aydınlığın ortaya çıkmasıyla karanlıklar kaybolduğu gibi, kemaldeki eksiklik de yok olur. . . . Herkes birlik içinde kendine ulaşacak, bilgi içinde kendini çokluktan birliğe arındıracak, ateş gibi maddeyi kendi içinde tüketecek, karanlığı ışıkla, ölümü yaşamla tüketecektir. Dolayısıyla, Gnosis aracılığıyla her insan içsel arınmayı başarabilir.³⁰ Bunun sonucunda her türlü vaftiz töreninin reddedilmesi Mani'nin düşüncelerine yaklaşan bir metin, Adem'in Kıyameti'nin (NHC V, 5), 84,4-85,31'in son bölümünde bulunabilir. Metnin düzenlenmesinin muhtemelen MS 2. yüzyılda gerçekleştiği söylenebilir. Bazı açılardan yazı, vaftize yönelik polemik niteliğinde bir saldırı içeriyor³¹ ve bu muhtemelen Yahudi Baptist gruplarının tarihi bağlamına oturtulabilir. Metinde Hristiyan geleneğinden etkilendiğine dair herhangi bir kanıt yer almıyor. Bu, Elenchos'un Sethian Kitabı V'le (bunun hakkında daha sonra konuşacağız) veya Panarion'un Sethian'lara karşı sapkınlık 39'uyla hiçbir benzerliği olmayan bir Seth yazısıdır. Adem, hem kendisinin hem de Havva'nın kurtarıcı bilgisinin kaybolduğundan, bu bilginin Şit'e ve onun soyundan gelenlere aktarıldığından ve bu bilginin Kurtarıcı, "Aydınlatıcı"nın (Phōstēr) üçüncü gelişine kadar korunduğundan söz eder. Son bölümün editörü suda vaftiz yoluyla arınma doktrinine şiddetle karşı çıkıyor ve tek vaftizin Adem'in Seth'e ve seçilmiş ırkına aktardığı "gizli bilgi" olduğu sonucuna varıyor (karş. 85,22ff.).³² 29 NHC'de onaylanan çalışmanın Irenaeus, Adversus haereses tarafından alıntılanan çalışmaya karşılık geldiği göz ardı edilmemelidir. III,11,9, kompozisyonu yaklaşık 2. yüzyılın ortalarına tarihlenmektedir. 30 Bkz. H. Jonas, Gnomon 32 (1960): 327-335 ve A. Henrichs, "Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation", HSCP 1973, 57, n. 130. Ayrıca bkz. J. Ménard, "La 'Connaissance' dans l'Evangile de Vérité," Revue de Sciences Religieuses 41 (1967): 1-28. 31 A. Böhlig ve P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi (Halle-Wittenberg, 1963), 93-95. 32 Gnosis, sonsuz "sözler" aracılığıyla doğanlar arasında aktarılır

--- SAYFA 68 ---

54 luigi cirillo Gerçeğin Tanığı (NHC IX,3), sphragis terimiyle ifade edilen, sudaki vaftizin etkinliğine dair geçersiz inanca dayanan Kilise'nin vaftiz uygulamalarını eleştirir (69, 7-25). "Mühür", su yoluyla vaftiz gibi sadece insanın dış görünüşünü ele alan bir ayin yoluyla değil, yalnızca maddi formundaki dünyanın tamamen terk edilmesini ifade eden irfan yoluyla elde edilebilir. "Gerçeğin vaftizi başka bir şeydir; o, dünyadan feragat yoluyla bulunur." Su aracılığıyla vaftiz süreci aracılığıyla ifade edilen feragat, yalnızca sözcüklerle ifade edildiği için sahte bir kurtuluş garantisidir. Buna ek olarak su yoluyla vaftiz, öğrencilerinden hiçbirini vaftiz etmeyen Kurtarıcı'nın iradesiyle örtüşmemektedir. Vaftizin Kilise tarafından kınanması aynı zamanda topraktan gelen suyun negatif önemine, yani negatif değerle dolu suya, şehvetin sembolü olmasına dayanmaktadır (31, 1-3). Bu, su yoluyla vaftizin radikal bir şekilde reddedilmesi olarak görülebilir. Gerçeğin Tanıklığı'nda görülen vaftiz türü, dünyanın bütünlüğü içinde feragat edilmesidir (= apotakē tou kosmou). Şem'in Açıklamalarında (NHC VII,1), su yoluyla vaftizin reddedilmesi, dünya suyunun karanlığın bir gücü, kötü bir güç olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. "Çünkü su önemsiz bir cisimdir. Ve insanlar, tıpkı Ruh'un ışığının başlangıçtan beri bağlı olduğu gibi, suya bağlı oldukları için serbest bırakılmazlar." Günahların saf olmayan suda vaftiz yoluyla kefarete edilebileceğini düşünmek tamamen yanlıştır.³³ Bu polemik muhtemelen bir Yahudi vaftiz mezhebine yöneliktir ve büyük olasılıkla Elkasalılar ve onların atalarına yöneliktir.³⁴ "Yaşayan su" ve "sonsuz yaşam için fışkıran su"nın anlamı (Yuhanna 4.10, 14) Tanrı'nın armağanı olan canlı su, İsa'nın getirdiği vahiydir, insanın ihtiyaç duyduğu gerçek sudur. Yaşayan su, üstün dünyayı (göksel suyu) sembolize eder ve aşağı dünyanın suyu olan dünyevi suya karşıttır. Yaşayan su hakkında bu şekilde konuşma, kutsal tohumdan gelen Aydınlatıcılardan, "Yesseus, Mazareus, (Yesse)dekeus, yaşayan su"nın gizemli şahsiyetinden gelmektedir. ³³ Robinson, Nag Hammadi Kütüphanesi, 37, 14-25. ³⁴ Bkz. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Nag Hammadi Studies 12 (Leiden: Brill, 1978), 146 tarafından alıntılanan referanslar.

--- SAYFA 69 ---

mani logion: "arınma..." ⁵⁵ Gnostik düalizm alanı (bkz. yukarıda, Mani logion: Yaşayan Su/Bulanık Su). "Yaşayan su"nın yüksek önemi, Resch koleksiyonundaki logion agrafton 119'da açıkça görülmektedir; bu ifadede, ifade Kristolojik bir başlık haline gelir: İsa "Ben yaşayan suyum" der.³⁵ İlahi gizemlerin vahyi veya vahyedilmiş bilgisine atıfta bulunan "canlı su"nın mecazi kullanımı esas olarak Süryani çevresinin Süleyman'ın Odes'inde bulunur, VI,11-13; XI,4-7; ve XXX. Ode VI'dan alınan pasaj Pistis Sophia 65'te tasdik edilmiştir.³⁶ Odes'in içeriğinin önemi, bunların yaşayan suyun vahyedilmiş bilgiyi simgelediği bilge Yahudiliğin³⁷ özel bağlamıyla bağlantılı olmaları gerçeğinde yatmaktadır. Kumran'ın iki metni, İlahi VIII ve 1QS III,13-IV,26,38 bu ortamın özel ifadeleri olarak düşünülebilir. VIII. İlahi ile ilgili olarak canlı su, topluluk üyelerine hayat veren ilahi gizemlerin ezoterik bilgisinin kaynağıdır. Cemaat Kuralı'nda ise "İki Ruh"un eylemine gönderme yapan metinde (1QS III,13-IV,26), yazar, toplumun günlük kutsal yıkanması ile ahir zamanda gelecek ve Tanrı'nın kutsal su gibi insanın üzerine döküleceği "Kutsal Ruh" aracılığıyla gerçekleşecek olan dinsizlikten arınma arasında temel bir fark kurar. Ancak o zaman yazar şu sonuca varır: "Doğru kişiler Yüceler Yücesi'nin bilgisini anlayacaklar ve cennetin çocuklarının bilgeliği onlara mükemmel davranışı öğretecek" (bkz. 1QS IV,20-22). Bundan sonra canlı su, Yuhanna İncili'nin Gnostik yorumunun odak noktası haline gelir; Origen'in Yuhanna İncili Üzerine kendi Yorumunda alıntılıdığı Herakleon yorumunda görülebileceği gibi.³⁹ Herakleon'a göre, Yuhanna, bölüm 4'teki canlı su, Tanrı'nın Samiriyeli kadına Tanrı'nın bilgisini ve O'nunla aynı özden oluşunu kazanmasını sağlayan bir armağandır. Bu nedenle yaşayan suyun armağanı Gnosis'e girdi. Kadın onu tanıyordu ³⁵ A. Resch, Agrapha (repr. Darmstadt, 1974), 164. Apocalypse of Adam'ın son bölümünde "Yaşayan Su", Seth'in kutsal tohumundan gelen ve Adem'in "gizli bilgisini" aktaran aydınlatıcılardan birinin adıdır. ³⁶ Süleyman'ın Gazelleri için bkz. M. J. Pierre, Ecrits apocryphes chrétiens, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, 1997) Cilt. I, 673ff. ³⁷ Bkz. Süleyman'ın Atasözleri, Süleyman'ın Hikmeti, İsa Ben Sirach'ın Hikmeti. ³⁸ İki metin için bkz. La Incil. Ecrits intertestamentaires, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, 1987), 16ff. ve 264ff. ³⁹ Bkz. Origène, Commentaire sur Saint Jean, cilt III (Livre XIII), Sources Chrétiennes 222, XIII,63; 67; 92; 120. Bkz. ayrıca, E. Corsini, Origene, Commento al Vangelo di Giovanni (Unione Tipografica Editrice Torinese [UTET], 1968), 74-83.

--- SAYFA 70 ---

İnsanın madde dünyasına düşüşünün sonucu ve ifadesi olan bu durum, birçok kocasıyla olan yakınlığının temsil ettiği bir durumdu. Düşüşün bir sonucu olarak kadın, kökenine ve doğasına ilişkin bilgiyi kaybetmiş ve üstün iyilikten habersiz bir duruma düşmüştü. Yaşayan su armağanı, Samiriyeli'nin doğasına uygun bir şekilde bilgi sahibi olmasını sağladı. Bu noktada İsa, Samiriyeli kadını, Herakleon'a göre göksel İkiz, onun alter-ego'su, syzygy'deki ilahi karşılığı anlamına gelen kocasını çağırmaya davet etti. İkizle yeniden birleşme insanın kurtuluşudur.40 Elenchos, kitap V: V, 6-11 (Naassenes), 19-22 (Sethliler) ve 23-27 (Baruch Kitabı'nın yazarı Justin'in takipçileri)'de alıntılanan üç Gnostik Baptist mezhebinde canlı su, sonsuz yaşam için fışkırır.41 Canlı su, "göksel" sudur, Tanrı'nın arketipik suyudur. ölümsüzlük, yeniden doğuş verme gücüne sahip olan yaratılış (çapraz başvuru Yaratılış 1.6). Bu mezhepler, mezhep kökenli Yahudi arınma ayinlerinden türeyen özel bir vaftiz ayini uyguluyorlardı. Naasseneler adlarını İbranice naas (yılan) sözcüğünden almışlar, kendilerine 'Gnostik' adını vermişler ve aynı sapkınlık biçimini benimseyen çok sayıda mezhep oluşturmuşlardı (Elenchos V,6,3-4; Wendland, 78). Adlarını aldıkları yılan, Thales'e göre onsuz hiçbir canlının var olamayacağı ilk prensip olan sudur. Bununla birlikte suyun manevi bir anlamı vardı ve bu anlam temelinde ilahi doğanın bir ilkesi, her şeyin içinde "yürüyen" (odeuonta) dünyaya içkin bir güç anlamına geliyordu. Yukarıda alıntılanan Naassene metninde belirtilen bu su, gök kubbenin üzerindeki suydur, Kurtarıcı'nın Yuhanna 4.10'da bahsettiği su; tüm varlıklar "maddesini" (ya da doğasını) bu sudan alırlar.42 Ama aynı kaynaktan devam ederek (V,9,21-22; Wendland, 102,11 vd.) biz, "Gnostikler"iz, Fırat'ın akan canlı sularından 40 Ayrıca bkz. Mani Kodeksindeki göksel İkiz vizyonu. 22,1-25,1. 41 Yuhanna 4:10 ve 14'teki ifadeler ("diri su", "sonsuz yaşam için fışkıran su") Elenchos V,9,18'de (Wendland, 101, 23-24); V,19,21 (Wendland, 120, 24-25); V,27,2 (Wendland, 133, 7); bkz. R. Bultmann, The Gospel of John, A Commentary (Philadelphia, 1971), 184 (ve beraberindeki notlar). 42 Wendland, 101f., yani bilinen bir formu olmayan ama tüm varlıklara kendi özel formunu veren ilk insan Adamas'ınki (bkz. V,7,18-19; Wendland, 82f.). Ayrıca bkz. Epiphanius, Panarion, haer'deki Elchasaite Sampsaeon'ların öğretileri. LIII,1,7: suya saygı duyuldu ve sanki bir İlahiyatmış gibi kabul edildi; bu sulardan hayatın geldiği söyleniyordu.

--- SAYFA 71 ---

mani logion: "arınma..." 57 Babil'in ortasında, gerçekten bizim olanı alın (tò oikeion), İsa olan o gerçek kapıdan geçin (çapraz başvuru Yuhanna 10,9). Bu ayin Gnostiklere kendilerine ait olanı, yani ilahi doğayı kazandırdı. Görünüşe göre vaftiz törenini, büyük kilise tarafından kullanılmayan chrisizm ile birleşme takip ediyordu. Yalnızca biz (Gnostikler) Hristiyanız, çünkü biz bu özel kutsallıkla birleştik ve bedensel şehvetin "kötü/şeytanından" (çapraz başvuru V,9, 22; Wendland, 102) ve "karışımından" (yani dünya, çapraz başvuru V,7,39; Wendland, 88, 19) ayrıldık. Belki de Babil'de bulunan ve vaftiz ayinlerini Fırat Nehri'nde uygulayan bu Naaseni grupları, Mani çevresinden gelen Baptistler olabilir. Sethian vaftizi, Logos'u ve Logos'un çok tuhaf terimlerle anlatılan dünyanın kurtuluşunu tamamladıktan sonra yaptıklarını model alan bir ayindi. Maddenin tutsağı olan ruhu (nous) özgürleştirmek için Logos, Filipililer 2.7'ye göre insan gibi doğmuş, köle şeklini almıştır. Metinde alıntı yapılan Sethian yazara göre Logos bir yılan şeklini alıyordu; bu şekil Logos'un karanlığın aşağı dünyasına girmesine izin vermesi gerekirdi. İşte bu yüzden Logos bir bakirenin rahmine girdi ve karanlık dünyada hüküm süren acının üstesinden geldikten sonra kendini yıkadı ve bir fincan canlı su içti; bu, kendisini bir köle görünümünden kurtarıp göksel bir kıyafete bürünmek isteyen herkesin içmesi gereken, kaynaktan çıkan suyu içti. Öyleyse kendini bir köle durumundan kurtarmak için kendini yıkayan ve bir bardak canlı su içen Logos gibi, insan da kendisini insanlık durumundan ve bedeninin dayattığı koşullanmalardan kurtarmak için kendini yıkamalı ve canlı suyu içmelidir. Ancak yıkanma ve içmenin sembolik mi yoksa gerçek bir anlamı mı olduğu belli değil. Her halükarda, Logos'un ve Gnostiklerin bu bağlamda kendilerini köle konumundan kurtarmalarına olanak tanıyan canlı su, irfandır. Baruch Kitabı'nın yazarı Justin'in takipçilerinin vaftizinin de paradigmatic bir değeri vardı. Bu, dünyanın yaratıcısı Elohim'in Yüce Tanrı'nın "gizemi"ne inisiyasyonu ile temsil ediliyordu. Bu mezhebin sisteminde ayrıca doğası gereği dışıl olan ve Cennet veya İsrail olarak adlandırılan üçüncü bir prensip daha vardı. Elohim, Cennet Bahçesi'ni sevdi ve onun aracılığıyla, insanı yaratan ve ona Elohim'in ruhunu (pneuma) ve Cennet Bahçesi'nin ruhunu (psychē) yerleştiren on iki melek doğurdu (bkz. Elenchos V,26,10). Elohim dünyayı yarattıktan sonra daha yüksek bir dünyaya yükseldi ve burada Yüce Tanrı'nın yanındaki yerini aldı. Elohim, Eden'i Dünya'da bıraktı. Efsane iki şeyden bahsediyordu: birincisi,

--- SAYFA 72 ---

58 luigi cirillo Baruch'un, insanlığın hapsedilmiş ruhunu serbest bırakmak için Elohim tarafından Dünya'ya gönderdiği meleğin ve ikinci olarak Elohim'in Tanrı tarafından inisiyasyonunun eseri. Bu, tarikat üyelerinin takip etmesi gereken inisiyasyon modeliydi. Yüce Tanrı'yı bırakıp Dünya dünyasına dönmeyeceklerine yemin etmeleri gerekiyordu. Daha sonra Elohim'in yaptığı gibi "canlı suda" yıkanmaları ve bu sudan bir bardak içmeleri gerekiyordu. Bu, Dünya'dan gelen suda, yani kötü yaratılıştan gelen suda yıkanan psychikoi ve hylikoi adamlarına karşıydı (V,27,1). Bu nedenle, iki alt sınıf kendilerini maddi suda yıkarken, Gnostikler kendilerini yaşayan suda, yani gnosis'te yıkarlar. Sonuç Şimdi, Manilogion'a göre arınmanın tanımındaki ikinci noktaya dönüyoruz, yani: arınma, marifet yoluyla elde edilir ve Kurtarıcı'nın emirlerine uyulmasını içerir. O halde Maniheist bilgi ahlaktan ayrılamaz. Ruhun kurtuluşunu kazanmak için hem irfan hem de Kurtarıcı'nın emirlerine uymak gerekir: "Kurtarıcı'nın emirlerini yerine getirmelisiniz ki o, ruhunuzu yıkım ve yıkımdan kurtarsın." Bütün bağlamımız ışığında, Kurtarıcı'nın emirlerinin, yukarıda bahsedilen çeşitli tanıklıklarda atıfta bulunulan Enkrat geleneğine ait olduğu konusunda hiç şüphe olmamalıdır (bkz. Hakikat Tanıklığı 69, 22-24'te dünyanın tamamen feragat edilmesi). Öte yandan, Mani topluluğunun Baptistleri de Enkrati'ti (çapraz başvuru CMC 102,14: "etin saflığı, etin mahvolması üzerine okumuş olanlar"). Bu düzenin kuralları, Thomas İncili'nde alıntılanan bazı logia İesu'nun özel meselesidir: logion 22 ("İsa onlara şöyle dedi: 'İkisini bir yaptığınızda... ve erkeği ve dişi bir ve aynı yaptığınızda, böylece erkek ne erkek ne de dişi, dişi olmasın...'"); logion 27 ("İsa şöyle dedi: 'Dünya konusunda oruç tutmazsanız, krallığı bulamazsınız...'"); logion 37 ("İsa şöyle dedi: 'Utanmadan soyduğunuzda ve giysilerinizi alıp küçük çocuklar gibi ayaklarınızın altına koyduğunuzda ve üzerlerine bastığınızda, o zaman yaşayanın oğlunu [görecek misiniz] ve korkmayacaksınız.'").43 Ayrıca bkz. Thomas'ın İşleri 43 Robinson, Nag Hammadi Kütüphanesi, 129f.

--- SAYFA 73 ---

mani logion: "arınma..." 59 ve Enkrateia'nın vaazının orijinal durumun restorasyonunu amaçladığı44 ve ancak bu şekilde kurtarıcı bilginin irfan olduğu daha eski Havarilerin Apokrif Elçileri'nde. 44 Bkz. Han J. W. Drijvers, "The Acts of Thomas," New Testament Apocrypha, Gözden Geçirilmiş Baskı, W. Schneemelcher, ed. (İngilizce çevirisi: R. McL Wilson) (Philadelphia, 2003), 327-29.

--- SAYFA 74 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 75 ---

UYGURLARDA MANİHEİZM: BOKUK KLANININ UYGUR HANı Larry Clark Bloomington Soğdlu Maniheistler, 759'daki tahta çıkışından sonra onu Uygurların resmi dini olarak ilan eden Bügü Han'ı (759-770) 8. yüzyılın ortasından bu yana, Soğdlu Maniheistler'e dönüştürdüğünden beri, Uygurların hükümdarları Maniheistti. Bozkır İmparatorluğu. Zaten 755 yılına gelindiğinde Uygurlar, Tienshan-Tarım bölgesini kendi topraklarına dahil etmeye başladılar, böylece kuzeydeki Tarım şehirlerindeki doğu Maniheizm kaynaklarına doğrudan erişime sahip oldular ve kilise de Uygur patronlarıyla daha yakın temas kurabildiler.1 Bügü Han'ın 755'in ilk yıllarında ve sonrasında kilisenin din propagandası çabalarına ne ölçüde sponsor olduğu büyük ölçüde U'daki aşağıdaki pasajın nasıl yorumlandığına bağlıdır. 01a, l verso, 01-07. satırlar, Uygur alfabesiyle (ABD) yazılmış bir Uygur metnidir:2 {a}m{tı} täärikän uygur bokug xan koçoğaru kälipän koñ yılka üç mahistäg olurmak üçün možakka keaaati {Şimdi}, Bokug'un (klanın) Uygur Hanı Dindar, Kocho'ya geldi ve Koyun yılında üç Presbiterinin (bozkırda) yerleştirilmesi için Öğretmen ile anlaştık. U 01 metninin bu ve geri kalan diğer parçaları, Maniheist perspektiften Uygurların tarihine ait materyaller içermektedir. Yukarıda alıntılanan pasajda, üç Maniheist Presbiterinin bozkırda bir misyon kurması için Turfan havzasındaki Koço şehrine giden bir Uygur hükümdarından açıkça bahsedilmektedir. 1 Bu hükümdarın din değiştirmesini "Bügü Han'ın Maniheizme Dönüşümü" Studia Manichaica adlı makalemden geniş bir şekilde ele aldım. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997, R.E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme, eds. (Berlin, 2000), 83-123. Bu makale, benim bahsettiğim ancak o makalenin 114-115. maddelerinde ele almadığım U 01 sorununu ele alıyor. 2 A. von Le Coq, "Ein manichäisches Buch-Fragment aus Chotscho," Festschrift Wilhelm Thomsen zur Vollendung des siebsigsten Lebensjahres an 25. Januar 1912 (Leipzig, 1912), 145-154.

--- SAYFA 76 ---

62 Larry Clark'ın, görevin bozkırda gerçekleştirileceği yönündeki çıkarımı, 840'tan sonra Batı Uygur İmparatorluğu'ndan bir Uygur hükümdarının böyle bir görevi düzenlemek için Koço'ya gideceğini belirtmek için hiçbir neden olmayacağı varsayımına dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu pasajın yorumlanmasında iki önemli soru kalmaktadır. Öncelikle uygur bokug xan kimdi? İkincisi, pasajda hangi Koyun yılından bahsediliyor? Bu pasajdaki uygur pwqwyxan'ın, Maniheizm'e ilk kez 755 civarında ilgi duyan ve onu 759 civarında bir devlet dini olarak kuran Uygur hükümdarı Bügü Han'a atıfta bulunduğunu varsaymak cazip gelebilir. Ancak pwqwy yazımı tüm yorumcuları rahatsız etmiş ve bu figürün kimliğine ilişkin alternatif yorumlara yol açmıştır.³ Tartışmada ilgisiz iki konu vardır: (1) pwqwy yazılışının pwykw = bügü'nün sapkın bir yazımı olduğu ve dolayısıyla bu ikisini aynı kişi olarak tanımlamanın bir yolu olduğu gösterilebilir mi? (2) Bu metinde pwqwy xan olarak adlandırılan kişinin, iki isim arasındaki açık farka rağmen, diğer metinlerdeki tanıdık pwykw xan = bügü xan ile aynı kişi olduğu gösterilebilir mi? İlk sorunla ilgili olarak, herhangi bir dilsel legerdermain miktarının pwqwy ve pwykw'yi eşitleyebileceği şüphelidir; yalnızca ilkinin kalın sesli harf olması ve ABD'de -y ile bitmesi nedeniyle değil, aynı zamanda ilkinin potansiyel olarak bokug, 'geri çekilmiş; تنها, ya da -her ne kadar pek olası olmasa da, göreceğimiz gibi - boguk, 'ürün (bir kuşun); budaklı (bir ağacın); şişme'dir ve bu nedenle şekil ve anlam olarak bügü'den, 'bilge, büyücü'den farklıdır. (2) numaralı konuya geçmeden önce, pwqwy ile yazılan kelimenin aslında neyi ifade ettiğini anlamak önemlidir. İlk bakışta, bu noktada pwqwy olarak yazılan sözcüğün boguk, 'kuş kırıntısı, sürüngen'; şişlik, guatr; bataklıktan türeyen bir çiçeğin tomurcuğu, 'boğmak; kısıtlamak', boğazdaki havayı veya bir şeyin büyümesini 'neyin boğduğu' veya 'nenin kısıtladığı' anlamına gelen bir konu adı olarak. Osmanlıca, Çağatay, Kazak bogak, Kırgız bokok, Teleut, Altay, Kırgız pogök, Lebed pök, ETurki pukak, Shor'da da belirtildiği gibi boguk biçiminin orijinali -a- ile bogak olabilir. Le Coq ve diğerleri, dilsel zorluğuna rağmen pwqwy xan'ın Bügü Han'a bir gönderme olduğunu düşünürken Abe, pwqwy xan'ı ileri sürdü. "Huai-hsin" olarak anılan Tääritä ülüg bulmuş alp kutlug ulug bilgä xagan'a (hükümdarlık dönemi 795-808) verilen bir lakaptı; Abe'nin Uygurlar hakkındaki görüşlerinin bir özeti için bkz. "Batı Uygurların Başkenti Neredeydi?" Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo Kyoto Üniversitesi Gümüş Jübile Cildi (Kyoto, 1954), 435-450. Bu sorunun mükemmel bir incelemesi Y. Kasai'nin "Ein Kolophon um die Legende von Bokug Kagan" adlı eserinde bulunabilir, Studies on the Inner Asian Languages 19 (2004): 9-17.

--- SAYFA 77 ---

uygurlar arasında maniheizm 63 pugak ve Azeri buxağ.⁴ Bir ABD tıp metninde pwqwq veya pwqwy olarak ve Brahmi Yazılı bir tıp metninde pūq = buk, 'ekin' olarak kırılmış bir biçimde bulunur.⁵ Brahmi Yazısında -u- ile yazılışına ve -u- ile bazı modern varyantların ortaya çıkmasına rağmen, kelimenin kendisi de kök olan bog-'dan türetilmiş olması gerekir. sesli harfin kökte -o- olması için -o-,⁶ ile diğer türetmelerin. Bazı bilim adamları boguk ~ bogak kelimesini 'ekin; şişlik, guatr; çiçek tomurcuğu, aynı zamanda 'düğüm, çıkıntı, budaklı' olarak da anılır; ikincisi bir ağaçtaki sertleşmiş şişlik anlamına gelir. Bunu yapmalarının nedeni, çeşitli Çin kaynaklarında ve Fars Juvaini tarihinde anlatıldığı gibi, 'büyülü, şişkin' anlamına gelen bir kelimenin, Uygurların adını taşıyan kurucusunun efsanesiyle ilişkilendirilmesidir.⁷ Bu efsaneye göre, Selenge ve Tuğla nehirleri arasında, üzerinde bir 'budaklı' (Juvaini'de 'şişme') beliren ve giderek büyüyen bir ağaç vardı. Bu şişkinliğin içinde beş çocuk vardı; bunların beşincisi ve en iyileri Boguk Khan (Çin kaynaklarında temsil edildiği gibi) veya Boku/Buku Tegin (Juvaini'de temsil edildiği üzere) olarak adlandırılıyordu. Bu ağacın 'büdüşü' ya da 'şişmesinin' neden boguk, 'mahsul, şişlik, guatr' kelimesinin bir yansıması olarak anlaşılabilceği ve dolayısıyla 'budaklı' ya da 'şişkinlik' içindeki beş çocuğun en iyisi olan Boguk Han isminin kökeni olarak alınabileceği anlaşılıyor. Efsanenin 'şişmesi' bir olgu olarak kabul edilirse, boguk kelimesi bilim adamları arasında Boguk Han olarak anılan ismin şekli olarak yerleşir. Ancak bunun bir efsane olduğunu, U 01'de anlatılan olaylardan yaklaşık üç ila beş yüzyıl sonra anlatılan bir efsane olduğunu ve yanlış veya "halk" etimolojilerinin mitlerde ve skolastik alıştırmalarda yaygın bir olay olduğunu unutmamalıyız. Dahası, bilim adamlarının Boguk Han olarak andığı ismi mitin bir özelliğinden daha ziyade türetmeye yönelik herhangi bir girişimden şüphe duymalıyız. 4 W. Radloff, Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte (Sanktpeterburg, 1911), Cilt. IV, 1264, 1265, 1361, 1362, 1646, 1650; M. Räsänen, Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen (Helsinki, 1969), 79; S. Çağatay, Divanü Lûgat'te "Bukuk", Türk Dili 1: 253, 1972, 55. 5 G. R. Rachmati, Zur Heilkunde der Uiguren II, SPAW 1932 (Berlin), 424; A. von Gabain, Türkische Turfan-Texte VIII: Brāhmischrift'te Metin, ADAW 1952, Nr. 7 (Berlin, 1954), 57, 60 not. 2. 6 Örneğin, bataklık- fiili aynı zamanda sahte 'boğaz, ekin' kelimesinin de köküdür ve aynı metinde bho gzi, 'ekin' olarak yazılır, yani -u- yerine -o- ile yazılır; bkz. von Gabain, Türkische Turfan-Texte VIII, 57. 7 Bu efsanenin çeşitli versiyonları Kasai, "Ein Kolophon" 9 tarafından uygun bir şekilde özetlenmiştir.

--- SAYFA 78 ---

64 Larry Clark, mitin bu özelliğinin bilim adamlarının Boguk Khan olarak aktardığı ismin açıklanmasına yönelik bir girişim olduğunu anlamaktan daha fazlasıdır. Aslında U 01'de pwqwy xan olarak yazılan isim Bokug Khan olarak da yorumlanabilir. Boguk veya bokug (hatta bokuk) kelimesi ve efsanenin kendisi de üç Uygur kaynağında geçmektedir; bunlardan ikisi 11. yüzyılın başlarından ve üçüncüsü 14. yüzyıldan olabilir ve dolayısıyla Çince ve Juvaini versiyonlarıyla çağdaştır. En son kaynakla başlamak gerekirse, kelime 1334 tarihli Çince-Uygur yazıtının II.29. satırında, Hamilton'un "Ong Tigin Bağı, la fle eur de lotus de la souche de Boquq" olarak tercüme ettiği bokuk tözlüg pundarik čäčäk ong tegin bägi ifadesinde geçiyor ve burada "au célèbre Boquq Qayan" referansını görüyor.⁸ Zieme, bokuk'u önerdi. bu pasajda bir isim değildir, lotus çiçeğini karakterize etmek için kullanılmıştır; dolayısıyla, "nilüfer çiçeği bir tomurcuk olarak ortaya çıkar."⁹ Bokug'un ikinci kez geçtiği yer, Kasai tarafından düzenlenen bir Budist metnin kolofonunda bulunur: U 971, v14-15 ud[] ugušnua ud[u]mbar len[hua]sı bokug töznüäo punÓarik čäčäki täärikän kız täärim. Kasai bu ifadeyi şu şekilde tercüme etti: "T(ä) ärikän Takın Kız T(ä)ärim, die (wie) die Udumbara- Blume, die Bokug-Ursprung habende Pu, Óarika-Blume des . . . Stammes ist."¹⁰ Klanın veya kabilenin (uguš) zarar görmüş adı muhtemelen Çin'deki paralelinde Wou-tan olarak görünen ud[an] olarak geri yüklenebilir. 1334 yazıtındaki Uygur pasajı. Hamilton bu kelimenin Moğolca uda(n), 'söğüt ağacı' olduğunu ve bu anlamı 'söğüt ağacının budağı'na kadar genişlettiğini düşünüyordu.¹¹ Bir ismin Çince transkripsiyonunu anladığımı varsaymadan, yine de Uygurların köken mitini bir yana, U 971'deki ifadenin tartışmasına Moğol uda(n)'ın getirilemeyeceğinden eminim. Bununla birlikte, bu metinde dilbilgisi şeffaftır ve ifade, pek mantıklı olmayan "tomurcuk kökünün (kökeninin) lotus çiçeği" olarak değil, kelimenin tam anlamıyla "bokug kökenli lotus çiçeği" olarak anlaşılabilir. ⁸ Geng Shimin ve J. Hamilton, "L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des Iduq Qut de Qočo," *Turcica* 13 (1981): 27, 35. ⁹ Bkz. P. Zieme, "Uygur Yazısıyla Yazılmış Uygur Yazıtlarına Dair Sokak Düünceler," *Türk Dili Aratırmaları Yıllığı Belleten* 1982-83, 234; burada Zieme ong yerine tæg, bägi yerine bæg okuyor). ¹⁰ Bkz. Kasai, "Ein Kolophon," 3-4. ¹¹ Geng-Hamilton, "L'inscription", 35; bkz. Moğolca-İngilizce Sözlük, F. D. Lessing, ed. (Berkeley, 1960), 860: uda, 'söğüt ağacı.'

--- SAYFA 79 ---

uygurlar arasında maniheizm 65 Uygur kaynaklarında bokug'un üçüncü tasdiki, Kasai'nin şu şekilde yayınladığı SI D/17 (benim için mevcut değil) Budist metnin bir kolofonunda da bulunur:¹² kam l(a)n čuin atl(ı)g bärk arıg içintä ı-da törüp ötigän yerintä b(ä)lgürüp bešägün örgün üzä bädümiş yer-dä t(ä)reci-tä ayag-l(ı)g ulug küčlüg t(ä)reci-l[är]-tä alkaš-l(ı)g ıdok bokug uguš-ta törü[y]ü y(a)rılıkamış bodi tözlüg b(o)dis(a)v(a)t uguš[ug] hat gerçekten. . . Göttern'in büyük bir kısmı Bokug-Stamm'ı kurtardı. . . dem'de. . . Hainwald, Baum'un Ötigän-Land'de bir yer edindiğini ve Thron'un büyük bir zenginliğiyle eğlendiğini söylüyor; Burada Kasai'nin pysxwn'u bešägün, 'zu fünft' olarak yorumlaması, PC'deki U64+Mainz435b, r09, pyzskwn'daki pyzskwn yazının çok açık veya yeterince açık yazılışlarına ters düşüyor. 2988, 01-02 ve U251a, r04.13'te pyzskwn örgin (~örgin) Kasai, Uygurların ağaçta doğan beş erkek çocuk mitine atıfta bulunarak bu yorumu haklı çıkarır.¹⁴ Ancak, pysxwn'un ortaya çıkışı pyzskwn'un üç oluşumundan ayrılamaz, dolayısıyla her iki pysxwn da pyzskwn'u temsil eder (ve dolayısıyla olamaz) bešägün) veya pyzskwn, pysxwn anlamına gelir ve başka bir adıyla pysxwn, bešägün anlamına gelir; bu göz ardı edilemeyecek ancak birçok sorunu beraberinde getiren bir olasılıktır.¹⁵ Ne Hamilton'ın Wou-tan'ı Moğol uda(n), 'söğüt ağacı'na ve ikincisini 'söğüt ağacının budağı'na dönüştürme girişimi, ne de Kasai'nin bizägün adını bešägün'e, 'kötüler grubu'na dönüştürme girişimi. Bu bokug olaylarını Bokug Han efsanesine daha yakından bağlamak için 'beş' sözü günümüzde inandırıcı kabul edilebilir. Daha ziyade bokug kelimesi ile Uygur kökenli efsane arasındaki yakın bağlantı başka bir şekilde kurulabilir. Öncelikle 12 Kasai, "Ein Kolophon," 15. 13 U64+Mainz435b için bkz. A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho III, Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq*, APAW 1922, Nr. 2, 40 No. 24 (U64); P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte, Berliner Turfantexte* 5 (Berlin, 1975), 59-60 n. 604 (Mainz 435); J. Wilkens, "Ein manichäisch-türkischer Hymnus auf den Licht-Nous", *Ural-Altaische Jahrbücher, Neue Folge* 16 (1999-2000), 217-231. PC 2988 için bkz. J. Hamilton, *Manuscripts ouïgours du IXe-Xe siècle de Touen-houang, I-II* (Paris, 1986), 83-92. U251a için bkz. P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, 63-65 Nr. 29. 14 Kasai, "Ein Kolophon", 15 n. 45. 15 Örneğin, pyzskwn bu metinlerde yazı, 'düz'den önce ve örgün ~ örgin, 'taht'tan önce iki kez geçiyor, dolayısıyla kolektif bir rakam değil, bir yerel ayarın adı veya benzeri bir şey olmalı.

--- SAYFA 80 ---

66 Larry Clark SI D/17, bir ağaçta doğan ve bokug klanından olan isimsiz bir hükümdardan bahsediyor ve hem SI D/17'ye hem de efsaneye yeni bir bakış açısı gerektiriyor. Bu referans, hem bir ağaçta doğmuş hem de bokug klanından olan gerçek bir hükümdara yapılan bir gönderme olamaz; ancak Uygurların kurucusunun bir ağaçta doğduğunu ve aynı zamanda bokug klanından olduğunu söyleyen orijinal efsaneye bir gönderme olmalıdır. Başka bir deyişle Bokug, Uygur tarihinin herhangi bir dönemindeki bir hükümdarın değil, bir uguş'un, 'aile, klanın, kabilenin' adıydı. SI D/17'de bokug kelimesinin uguş, 'aile, klan' kelimesinden önce gelmesi, bokug'un bir klanın adı olduğunu ve (modern) bir efsanede Bokug/Boguk Han adlı bir hükümdarın adı olarak alınamayacağını garanti eder. Bu açıdan bakıldığında, U 01'deki Bokug Khan adı, "Bokug (adlı) Han" yerine "Bokug (klan) Hanı" olarak anlaşılmalıdır. Juvaini'deki Boku Tegin ismini de aynı anlayışa göre ele almalıyız.¹⁶ Efsanenin İranlı tarihçi versiyonuna göre Boku Tegin, iki ağaç arasındaki tümsekte doğan beş çocuğun en iyisine verilen addır.¹⁷ Dolayısıyla boku tegin, bokug xan ile aynı yapıya sahiptir ve aynı zamanda bokug uguş, 'bokug-klan/kabile' ve bokug töz ifadeleriyle de aynıdır. Yukarıda belirtilen 'bokug-kök/köken'. Göreceğimiz gibi boku veya bokug kelimesi ile 'ekin' anlamına gelen bokug kelimesi arasındaki benzerlik; şişme' ya rastlantısaldır ya da yanlış bir etimolojinin çarpık izinden kaynaklanmaktadır. Bana göre, yukarıda adı geçen Uygur kaynaklarındaki bokug kelimesi ve Juvaini'deki boku kelimesi, Çin T'ang Hui-yao'da Pulleyblank ve Senga'ya göre p'u-ku = Buku veya Hamilton'a göre Boku olarak geçen Dokuz Oğuz kabilesinden ikincisinin (ilki Uygur'du) etnonimi ile aynı olmalı ve aynı zamanda burada alıntılanan bākū etnonimi ile de aynı olmalıdır. Hotan Saka'sındaki Stäel-Holstein parşömeni.¹⁸ Senga'nın da vurguladığı gibi, bundan böyle sadece Boku, Boku(g) ve Bokug kullanıyorum, ama tabii ki bu biçimlerin her birinde sesli harf -o- yerine -u- olabilir. 17 J. A. Boyle (çev.), The History of the World-Fatih, {Ala-ad-Din {Ata-Malik Juvaini, I (Cambridge, 1958), 55-56. 18 Bkz. E. G. Pulleyblank, "Toguzoghuz Sorunu Üzerine Bazı Açıklamalar," Ural-Altaische Jahrbücher 28 (1956): 39; T. Senga, Toquz Oğuz Sorunu ve Hazarların Kökeni, Asya Tarihi Dergisi 24 (1990): 58; J. Hamilton, "Toquz-Oyuz et On-Uyyur," Journal asiatique 250 (1962): 27. Çince uzmanlığım olmadığından Çince yazıların Boku mu yoksa Bokug mu anlamına geldiğini bilmiyorum. Hotanca bākū ve Farsça boku açık heceli biçimi gösterebilirken, Uygur kaynaklarında bokug'un görülmesi, yanlış bir etimolojiden kaynaklansın ya da kaynaklanmasın, kapalı heceye işaret eder. Genel olarak Uygur/Oğuz etnonimlerine herhangi bir gerçekçi etimoloji verilemez, çünkü bunlar öncelikle Uygur/Oğuz boylarının Türkçe konuşanları tarafından asimile edilen halkların etnonimlerinden benimsenmiştir.

--- SAYFA 81 ---

Uygurlar arasında maniheizm 67 büyüklüğünde olduğundan, bu kaynaklardaki etnonimler aynı zamanda bu boyların önde gelen boylarının reislerinin aile isimleri olarak da yorumlanabilir.¹⁹ Uygurların Tianshan bölgesine büyük göçünün, başkenti Beşbalık olmak üzere Uygurların batı imparatorluğunu kuran P'ou-kout-tsiun adlı bir Uygur'un önderliğinde 866 yılında gerçekleştiği hatırlanabilir.²⁰ Gereksiz yani U 01'deki Bokug Khan'ın kimliği ile bu kurucu liderin kimliği aynı olamaz çünkü Maniheizm bu göçten bir asırdan fazla bir süre önce zaten kurulmuştu. P'ou-kout-tsiun'un bu soruyla ilgisi, Boku veya Boku(g)'nun Çince'de Dokuz Soyadı olarak da anılan Dokuz Oğuz'un büyük kabilesinin liderinin soyadı veya muhtemelen etnonimi olduğunu bir kez daha göstermesidir. Bu durum, Çin kaynaklarında bu şekilde yer almasına rağmen, Uygur “kabilesinin” kendisinin bir kavim olmadığı şüphesine yol açmaktadır. Daha ziyade, Oğuzların (yani Tokuz Oğuzların) dokuz soyadından oluşan listede ilk sırada yer alması nedeniyle, Uygur ismi listede ikinci sırada yer alan Boku(g) kabilesini oluşturan on boydan oluşan (kaynaklarda On Uygur olarak anılan) grubu temsil ediyor olabilir. Uygur Kağan'ına ve Dokuz Oğuz'un "17 reisi"ne yapılan atfı açıklamak için birçok bilim adamı konuyla ilgili bir argüman ileri sürmüştür. Hem Pulleyblank'a hem de Czeglédy'ye göre, "17 reis" rakamına ulaşmak için, Dokuz Oğuz boyu listesinden Uygur'u çıkararak sekiz kabileyi ve On Uygur boyu listesinden Yağlakar boyunu çıkarmak gerekir, böylece "17 reis" rakamına ulaşılır.²¹ Biraz farklı bir açıklama ise Dokuz Oğuz'un Boku(g) kabilesinin on boydan veya On Uygur'dan oluştuğudur. Bu on boydan oluşan grubun Oğuz'un Dokuz Soyadı'ndan çıkarılmasıyla Sekiz Oğuz (Şine-usu yazıtında geçen bir terim) elde edilir ve On Uygur'dan Yağlakar veya Boku(g) boyunun çıkarılmasıyla geriye dokuz başka boy, yani $8 + 9 = 17$ kalır. Böyle bir yorum, Boku(g) boyunun Uygurların kuruluşuyla ilgili mitteki önemini açıklar. Batı Uygur İmparatorluğu'nun tarihi.²² 19 Senga, “Toquz Oghuz Problem” 60. 20 Bkz. T. Moriyasu'nun Fransızca özeti, “Nouvel Examen de la migration des Ouïgours au milieu du IXe siècle” [Japonca], Toyo Gakuho: Toyo Bunko Araştırma Bölümü Dergisi 59 (1977): 105-130. 21 Bkz. Pulleyblank, “Bazı Açıklamalar,” 41 ve K. Czeglédy, “Eski Türk Kabile Konfederasyonlarının Sayısal Kompozisyonu Üzerine,” Acta Orientalia Hungaricae 25 (1972): 278-279. 22 “Türgeş sikkeleri” olarak adlandırılanları dikkate almıyorum; bunlardan biri Kül Bilgä Bokug Uygur Khagan adını taşıyor; bu sikkeler hakkında Thierry'nin son makalesi olan “Les monnaies de Boquq qaghan des Ouïghours (795-808),” Turcica 30 (1998): 263-278. İçinde

--- SAYFA 82 ---

68 Larry Clark Yukarıda sunulan düşüncelere dayanarak, U 01'deki Uyğur pwqwy xan'ın "Bokug (adlı) Uyğur Hanı" yerine "Bokug (klanının) Uyğur Hanı" olarak yorumlanması gerektiğini öneriyorum. Bu Uyğur hükümdarının kimliği ifadenin kendisinde taşınmadığından ve hiçbir Uyğur hükümdarı yalnızca Bokug adını (xan, uguş veya töz olmadan) taşımadığından, bu hükümdarın kimliğinin belirlenmesi ancak yaygın olarak ikna olarak bilinen türden bir argümanla gerçekleştirilebilir. Aslına bakılırsa, Abe'nin çığır açan Uyğur tarihi çalışmasının izinden giden bilim adamları, boku(g) kelimesinin dilsel veya tarihsel olarak Bügü Han'a (hükümdarlık dönemi 759-779) atıfta bulunabileceği ihtimalini dahi göz ardı etmişler ve bunun yerine onu neredeyse aynı şekilde Tääritä ülüg bulmış alp kutlug ulug bilgä xagan (h. 795-808) unvanıyla Uyğur hükümdarına bağlamışlardır. Çince "Huai-hsin" olarak adlandırılıyordu.²³ Neden? Sonuçta hiçbir kaynağın bu "Huaihsin"i (ya da Bügü Han'ı ya da başka bir Uyğur hükümdarını) boku(g) gibi bir isim ya da kelimeyle özdeşleştirmede olduğu kesindir. Bu kimliğin savunucuları tarafından iki argüman öne sürülüyor: (1) "Huai-hsin", Yaglakar aşiretinden (kimliği hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde belirlenmemiş olan) Ädiz kabilesine güç aktarımını planladı; ve (2) 779'da Bügü Han'ın öldürülmesiyle başlayan Maniheizm karşıtı dönemden sonra Maniheizm'i devlet dini olarak resmi statüsüne kavuşturdu. Bunlardan ilkinde gelince, Çin kaynakları "Huai-hsin" in kendisinin bir Yaglakar olduğunu ve sadece Yaglakar klanının evlatlarının T'ang saraylarına rehin olarak gönderildiğini doğruluyor, bu da onların kraliyet statüsünün devam ettiğini açıkça ima ediyordu.²⁴ Aslında, "Ädiz güç hamlesi" bir kaçamak ya da yalnızca geçici bir durum olabilir; çünkü Yaglakar klanının bilinmeyen bir tarihte resmi kontrolü yeniden ele geçirdiğini ve 13. yüzyılda Tianshan'daki karizmatik gücünü koruduğunu unutmamak gerekir. Zaten Uyğurlarda boy değişikliği ile Maniheizm arasında bir bağlantı kurulamamıştır. Dahası, hükümdar "Huai-hsin" açıkça Ädiz'i destekliyordu; bu, Ädiz'in Maniheizm'e büyük ölçüde karşı olmadığı ve dolayısıyla klan değişiminin doğası gereği politik olduğu ve din ile çok az ilgisi olduğu veya hiç ilgisi olmadığı anlamına geliyordu. Çin kaynaklarında hükümdarı "Huai-hsin" (hükümdarlık dönemi 795-808) olarak tarihlendirmeye ve tanımlamaya yönelik bu girişimin, yalnızca çeşitli bilim adamlarının görüşleri tarafından desteklenen bir varsayıma dayandığı, ancak "Huai-hsin" e Bokug Khan/Khagan olarak kanıtlanmış herhangi bir referansa dayanmadığı doğru olabilir. ²³ Daha önce de belirtildiği gibi, bu sorunun tarihi, 808'den sonra söz konusu Uyğur hükümdarının şu veya bu hükümdarla özdeşleştirildiği birkaç vakadan bahseden Kasai, "Ein Kolophon" 9-14 tarafından ele alınmıştır. ²⁴ Kasai, "Ein Kolophon" 11.

--- SAYFA 83 ---

Maniheizm'in bozkır hükümdarları arasında resmi olarak yeniden canlandırılmasının, kısa bir resmi reddedilme döneminin ardından "Huai-hsin"e atfedilebileceğini ancak bu gerçeğin, Maniheizm perspektiften ona atfedilen önemin yegane argümanı olma olasılığını göz önünde bulundurmalıyız. Aslında, iki hükümdarın, Bögü Han ve "Huai-hsin" in göreceli önemini, U 01 metninde Maniheizm bakışıyla sunulan Uygur tarihi versiyonuna göre değerlendirmek öğreticidir. Tienshan boyunca uzanan ticaret yollarını ilk kez kim (kardeşiyle birlikte) Uygur kontrolü altına aldı ve böylece bölgede Uygur gücünü, şöhretini ve zenginliğini teşvik etti? "Huai-hsin" değil, Bögü Han'dı. T'ang karşıtı isyancıları kesin bir şekilde mağlup eden ve T'ang'ı Uygurlarla ikincil bir ilişkiye sokan kimdi? "Huai-hsin" değil, Bögü Khan'dı. T'ang üzerinde 840 yılına kadar süren sömürücü bir himaye kuran ve Uygurlara paha biçilemez zenginlikler kazandıran kimdir? "Huai-hsin" değil, Bögü Khan'dı. Maniheizm'i Uygurların devlet dini olarak kim kurdu? Bögü Han'ın kurduğunu sadece rehabilite eden "Huai-hsin" değil, Bögü Han'dı. Maniheizm din adamlarını ve misyonerleri bozkıra ilk kez kim getirdi? "Huai-hsin" değil, Bögü Khan'dı. Maniheizm metinlerin Uygurcaya ilk tercümesini kim destekledi ve böylece tebliği mümkün kıldı? "Huai-hsin" değil, Bögü Khan'dı. Soyut ya da mitolojik bir figürden ziyade o adam hakkında kişisel bilgi birikimini ortaya koyan, dönemin en ünlü metinlerinden birinin (U 72-U 73, "Yeniden Onaylama" metni)²⁵ konusu kimdi? "Huai-hsin" değil, Bögü Khan'dı. Bögü Han'ın şöhretine ve beğenisine atfedilen bu "adaletsizlik duasını" öncelikle, Maniheizm perspektiften bakıldığında Uygur Bozkır İmparatorluğu'nun daha sonraki hükümdarlarının onun yanında öneminin azaldığını vurgulamak için dile getirdim. Bana göre U 01'deki "Bokug (boy) Uygur Hanı" için Bögü Han'dan daha ikna edici bir aday bulunamaz. Eğer bu tanımlama kabul edilebilirse, o zaman U 01 (Karabalgasun yazıtının benzer bölümleri gibi), İkinci Türk Hanedanlığı'nın son yıllarından (692-744) 19. yüzyıla kadar bozkırda yaşanan olayları anlatan birincil bir tarihi belge olarak görülebilir. en azından Uygur Bozkır İmparatorluğu'nun kuruluşu (744-840) ve 750'lerde batıya doğru Tienshan'a kadar yayılması. Bu bizi ikinciye getiriyor. 25 Bkz. W. Bang ve A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte, II. Manichaica, SPAW, Phil.- Hist. Klasse 1929* (Berlin, 1929), 411-422; L. Clark, "Dönüşüm," 101-104.

--- SAYFA 84 ---

70 Larry Clark U 01'de açıklanamayan bir kanıt parçası, yani 12 yıllık bir döngüde kesinlikle 755, 767, 779 vb. olabilecek Koyun yılına yapılan atıf. "Bokug (kabile) Uygur Hanı" ifadesinin Bögü Han'a referans olarak yorumlanması, Koyun yılının 755 olarak görülmesini destekler ve kanıtlarımız müstakbel Bögü Han'ın 755 yılında Tienshan bölgesinde olduğunu göstermektedir.²⁶ Maniheizm Presbyterlerin bozkırlara 755 veya daha sonraki yıllarda gönderilmiş olabileceğini kabul etsek bile, Maniheizm'in kapsamını ölçmek için gereken türde belgelerden yoksunuz. orada veya Orta Avrasya'nın doğu bölgesinin herhangi bir yerinde dönüşüm. Bununla birlikte, kaynaklardan, yeni din değiştirenlerin sahip olduğu güçten mutluluk duyan kilisenin, Uygurlara tabi bozkırdaki halklar arasında tebliğ yapma konusunda büyük başarı beklediğini çıkarabiliriz. Karabalgasun yazıtı, Bögü Han'ın 763:27'de dini kabul ettiğini yeniden teyit etmesinden sonra, [Uygurların] hak dini kabul ettikleri öğrenilen dinin kralı (fa-wang), onların saygılı [. . .] (ve) Seçilmiş kardeşleri, orada [dini] yaymak ve yüceltmek için krallığa girmeleri için gönderdi. Daha sonra Öğretmen'in (mojak) müritlerinden oluşan kalabalık ülkeyi doğudan batıya her yöne geçtiler ve dini vaaz ederek gelip gittiler. Koço'daki Maniheizm din adamları, Uygurların Türk dilinde çok sayıda eser hazırlamaya giriştiler.²⁸ Bunlar arasında ritüel yaşamla ilgili hizmet kitapları ve ilahiler, bireysel çalışma için ilmiyeler ve muhtemelen Uygurların ve onların en ünlü oğulları Bögü Han'ın tarihi yer alıyordu. Bu tür metinler kilisenin Maniheizm alfabesiyle yazılmıştı, aynı zamanda Uygurların bozkırdaki tarihi yazıtlarında kullandıkları Runik alfabeye ve halihazırda Tienshan bölgesinde bulunan Karluklar ve Yagmalar tarafından kullanılan biraz uyarlanmış Soğd alfabesiyle de yazılmıştı. Çoğunluk, yalnızca metinlerde kullanılan Uygur dilinin yazım ve gramerinde değil, aynı zamanda bu kitaplara Orta Farsça ve Partça ilahiler ve pasajların dahil edilmesinde de Soğd dizgicilerin iki dilliliğini yansıtıyor. 26 Bkz. Clark, "Dönüşüm," 106-115. 27 Bkz. E. Chavannes ve P. Pelliot, "Un featuree manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté", *Journal asiatique* 1913, 190-196. 28 Türk Maniheizm külliyatı için bkz. L. Clark, "The Turkic Manichaean Literature", *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 43 (Leiden, 1997), 89-141.

--- SAYFA 85 ---

Uygurlar arasında maniheizm 71 Ancak, bozkır imparatorluğu sırasında din değiştirmenin Uygur hükümdarının ve ailesinin, aşiretinin, maiyetinin ve yönetiminin bazı kesimlerinin çok ötesine geçtiğine inanmak için hiçbir kanıt veya neden yoktur. Tam tersine, yeni dine karşı muhalefet, Bügü Han ve Soğdlu danışmanlarının 779'da idam edilmesiyle sonuçlanan saray darbesindeki etkenlerden biri olabilirdi, çünkü Maniheizm de tasfiye sırasında ağır acılar çekmişti.²⁹ Her ne kadar Maniheizm, Ay Tängrite Ülüg Bulmış Alp Kutlug Ulug Bilgä Khagan/Huai-hsin döneminde resmi statüye kavuşturulduysa da. (795-808) ve Ay Tängrite Kut Bulmış Alp Bilgä Khagan/Pao-i (808-821)'ye göre, bu bölge halkları için laik ve dini yaşamı bütünleştiren bir inanç sistemi olarak değil, kesinlikle liderliğin ideolojilerinden biri olarak hizmet etti. Onun ideolojik rolü, bozkırdaki Uygur hükümdarlarının yüceltilmesinin sayısız örneğini sunan Koço'daki Türk edebiyatında açıkça görülmektedir. Örneğin, bir metinde (TM 417 ve TM 47 [M 919]), besteci açıkça bir hükümdarın ölümünü "Güneş Tanrısı'nın batışı" ile ve onun tahta çıkmasını "Ay Tanrısı'nın yükselişi" ile karşılaştırarak bu hükümdarları ilahlaştırmaya çalışmıştır, böylece tahta çıkmanın kendisi Han'da ikamet eden yüce Işık bedenlerinin reenkarnasyonuna benzetilmiştir.³⁰ Bu hükümdarların tanrılaştırılmalarının bu tür sembollerini kabul ettikleri, onların tanrılaştırmalarından açıkça anlaşılmaktadır. karizmalarını veya yönetme haklarını kün tängri "Güneş Tanrısı"ndan veya ay tängri "Ay Tanrısı"ndan veya her ikisinden aldıklarını ilan eden bir unsur içeren unvanlar.³¹ Koço'daki kilise liderleri, uzak bozkırdaki Uygur hükümdarlarını bilinçli olarak tanrılaştırmalarından kazanacakları her şeye sahipti. Tanrılaştırma, dalkavukluğun en samimi biçimi olmayabilir, ancak krallık içindeki misyonerlik faaliyetlerinin korunmasını sağlamaya yardımcı oldu. Ancak, din propagandası çabalarının birkaç zayıf izi dışında, Uygur Bozkır İmparatorluğu'nun 840'ta yıkılmasıyla Maniheizm yukarı bozkırlarda ortadan kayboldu. ²⁹ Bkz. C. MacKerras, T'ang Hanedanlığı Tarihlerine Göre Uygur İmparatorluğu. Çin-Uygur İlişkileri Üzerine Bir Araştırma, 744-840 (Columbia, 1973), 88. ³⁰ F. W. K. Müller, Uigurica I, APAW 1908, Nr. 2 (Berlin, 1908), 57; A. von Le Coq, "Türkische Manichaica aus Chotscho III," 33-35 Nr. 15; Arat, "Der Herrschertitel Iduq-qut," Ural-Altaische Jahrbücher 35 (1964): 150-157. ³¹ Saray darbesini takiben, 779-795 yıllarındaki birçok Uygur hükümdarı Maniheizm değildi ve çok kısa bir istisna olan Ay Tängritä Bolmış Külüg Bilgä Xagan/Chung-chen (789-790) dışında unvanlarında 'Ay ve Güneş Tanrıları' unsurunu taşımadılar; bkz. MacKerras, Uygur İmparatorluğu, 88-107, 152-153 n. 146.

--- SAYFA 86 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 87 ---

MANİHAİ ZAMAN YÖNETİMİ: DİNİ VE DİNSEL GÖREVLER ARASINDAKİ YETKİLİLER Iris Colditz Berlin Maniheizm Ahlak ve Toplumdaki Görevlerin Bölünmesi Herhangi bir dine inanan kişi çok sayıda görevi yerine getirmekle yükümlüdür. Dini emirler onun hayatının ahlaki koşullarını düzenler ve onu dini hizmetleri yerine getirmeye çağırır. Ancak mümin, bulunduğu konuma göre sosyal ve ailevi yükümlülüklerini de yerine getirmek zorunda olduğundan toplumdan öne çıkmaz. Bir üst olarak astlarından sorumludur ve onların bakımını sağlamak zorundadır; ast olarak efendisine saygı ve hizmetle davranmak zorundadır. Üstelik elbette mü'min, kendisinin ve aile fertlerinin geçimini bir meslek edinerek kazanmalıdır. Tüm bu görevler müminin zamanını meşgul eder ve bazen bu durum onu hangisinin önceliği konusunda çatışmaya sürükleyebilir. Bu nedenle her din, mensuplarının tüm taahhütlerini yerine getirebilmelerini sağlamak için kendi talimatlarını geliştirir. Maniheizm etik, inananlardan "üç mühür" denilen şeyi saklamalarını talep ediyordu: ağız, eller ve kucak. Düşüncelerin ve sözlerin saflığı, beslenme talimatları, maddi dünyanın her yerinde zincirlenmiş ilahi Işık olan Yaşayan Ruh'a zarar verebilecek her türlü faaliyetten kaçınma ve iffetten oluşuyordu.¹ Buna göre, insanların özellikle tarım, savaş, avcılık ve zanaat alanlarında geçimlerini sağlamak için kullandıkları birçok meslek ışığa karşı saldırgan olarak kabul edilirken, kaynaklardaki "Üç mühür" ve Maniheizm emirler için bkz.: Augustine, de moribus Manichaeorum 20 (Rutzenhöfer 2004, 172-173); Fihrist 333 (Flügel 1862, 64, 95; Dodge 1970, II 789); M801a/s.13/6/ (Henning 1936a, 24, I.205); Xwāstwānīft XV C (Asmussen 1965, 179, 199); Çene. Hymnscroll 387-400 (Tsui Chi/ Henning 1943, 213-214; Schmidt-Glitzner 1987, 62); Keph. 192.3-193.22 (Polotsky/Böhlig 1940); PsBk 115-116 (Allberry 1938). Maniheizm etik ve emirlere genel bir bakış için bkz. Klimkeit 1989, 52-56; Tardieu 1981, 79-89; Böhlig 1980, 40-44; Sims-Williams 1985b.

--- SAYFA 88 ---

74 iris colditz ticaret, finans, idare ve kitap üretimi alanlarının zararsız olduğu düşünülüyordu. Gnostik gelenekte yer alan Maniheist misyon, şehirli eğitilmiş sınıflara yönelikti, ancak Maniheist dinin dünya çapında ve yüzyıllar boyunca var olmasını sağlamak için sıradan insanlar arasında da çok sayıda takipçisi olmalı.² Seçilmişler ve Onların Sürekli Dini Çalışmaları Ancak topluluğun tüm üyeleri bu etik kuralları yerine getiremedi. Bu nedenle Maniheist cemaatlerin hiyerarşik bir yapısı vardı ve bu topluluğun iki ana grubu arasında net bir görev ayrımı mevcuttu: din adamları (Seçilmiş) ve sıradan kişiler (Dinleyenler). Her ikisinin de yoğunlukları farklı olan çeşitli dini emirlere uyması gerekiyordu. Din adamları, Batı ve Doğu Maniheist kaynaklarda çeşitli versiyonları aktarılan çok kısıtlayıcı beş kurala uyuyorlardı.³ Yalan söylemeleri, öldürmeleri, et yemeleri ve alkol içmeleri, cinsel ilişkiye girmeleri ve kişisel eşya biriktirmeleri yasaktı. Böylece arınarak, yalnızca yerine getirdikleri dini vecibeleri yerine getirebildiler. Akşamları ışığın maddi esaretten kurtarılmasına hizmet eden kült yemeği olan “Tanrı Sofrası” için toplanana kadar bütün günleri dualara ve ilahilere ayrılmıştı. Seçilmişler yılın birkaç kez değişen sürelerde oruç tutar ve günahların itirafını da gerçekleştirirdi. “Bu nedenle herhangi bir iş yapmalarına izin verilmiyor... Bu nedenle bir meslek yapmaları yasaktır.”⁴ Birçok Maniheist kaynak, din adamlarının kendilerini sürekli olarak ayin ve ritüel uygulamalara, öğretmeye, misyona ve pastoral görevlere ve tabii ki dini emirleri yerine getirmeye adanmış olduklarını anlatır. Ey Allah’ım, öğütlerini ve emirlerini tam olarak yerine getirmek için çabalayacağım ve (seni) bekleyeceğim. Gece gündüz ateşliyim. (M39/v/ ii/8-11, Part)5 2 Daha fazla referansla birlikte bir özet için bkz. Colditz 2000, 36-37. 3 Sims-Williams 1985b, 573-577. 4 Acta Archelai X.7 (Latince) ve X.28.8 (Yunanca) (Vermes 2001, 55, 157). 5 Andreas/Henning 1934, 885, II. 70-73; Klimkeit 1993, 59.

--- SAYFA 89 ---

Maniheist Zaman Yönetimi 75 Gece gündüz dua ediyorum, ruhumu sonsuz cennete götür! (M77/r/14-15, Part)6 . . . bu, dinin (erkeklerin) günlük işidir. (O ışık) her gün Seçilmişlerin tüm bedeninden ışığa [savaş arabalarına] (= güneş ve aya) yükselen; ve bu arabaları yöneten tanrılar onu hazırlıyor ve sürekli olarak cennet dünyasına gönderiyor. (Ch5554+Ch/U6914+So15000(5)/119-123, Soğdca)7 Maniheist din adamlarının sürekli dini çalışmalarına ilişkin açıklamaları çoğunlukla İran dillerinden çeviri olan Doğu Maniheist kaynaklarda da buluyoruz. Chinese Traité’de, “On İki Işık Kralının On İki Değerli Ağacı”nın beşincisi, “gayret” ile karakterize edilir ve kendisini Seçilmişlerin niteliklerinde ifade eder. . . . öğretmenlerin ve piskoposların sürekli olarak olağanüstü merhametli ve sıcak bir bilinç ürettikleri, barış içinde ve uyum içinde yaşadıkları. (Traité Pelliot 569.16-571.2, Çince)8 Öncelikle uyumuyorlar, (korku içinde) mükemmelliğe götüren eylemlerden alıkonulabiliyorlar. İkincisi, okumaktan ve okumaktan sürekli zevk alırlar ve kalplerini tembelleşmemeye teşvik ederler. Onlarla okuyanlar talimat verirse onlara karşı dikkatli ve minnettar olurlar ve talimatlar sonucunda kalplerinde herhangi bir öfke oluşmaz. Onların sürekli çabaları diğerlerini de cesaretlendiriyor. Üçüncüsü, saf ve doğru kanunu açıklamaktan her zaman memnuniyet duyarlar. Dördüncüsü ilahileri ayinlere göre okurlar ve okuduklarını yazıp zihinlerine tekrar ederler. Bu sayede hiçbir zaman boş olabilecek bir an kalmaz. Beşincisi, emirlere tutunurlar ve tökezlemezler. (Traité Pelliot 578.7-20, Çince)9 “Sürekli” (Chin. ch’ang), “günlük” (So. ptmyōy), “her gün” (So. wyspw myō) veya “gündüz ve gece” (Pa. šab ud rōž, pad rōž ud pad šab) gibi karakteristik deyimsel ifadeler sıklıkla bu bağlamda kullanılır. Dini hizmetin devamlılığı. İlginçtir ki bazı İran deyimleri çok uzun zamandır kullanılıyor, örneğin OP’yi görüyoruz. xšapavā raucapativā, “gece veya gündüz” 6 Andreas/Henning 1934, 887; Klimkeit 1993, 57. 7 Sundermann 1985, 27, II. 119-123; Klimkeit 1993, 181. 8 Chavannes/Pelliot 1911, 569-570; Schmidt-Glintzer 1987, 94, 84b15-17 olarak. Paralellikler için bkz.: (Pa.) M1848/r/5-7/ (Sundermann 1992c, 52, 69, §45); (Kipti.) Keph. 89.18-102.12 (Polotsky/Böhlig 1940); (Türk.) Klimkeit/Schmidt-Glintzer 1984, 90-91. 9 Chavannes/Pelliot 1911, 578; Schmidt-Glintzer 1987, 96-97, 85a2-9 olarak.

--- SAYFA 90 ---

76 Darius'un Behistün'daki yazıtında "sürekli, her zaman" anlamındaki iris colditz.¹⁰ Dinleyenlerin Dini Yükümlülükleri Metinlerde meslekten olmayanlar hakkında çok daha az ayrıntılı olarak anlatılır. Seçilmişler gibi, Maniheist Dinleyiciler de bir dizi dini kurala uymalıdır. Maniheist bir inanlı olarak onların davranışları, din adamlarınınkinden daha az kısıtlayıcı olan on emirde ortaya konmuştu. Bu kurallar putperestlikten, yalandan, açgözlülüğten, adam öldürmeden, zinadan, hırsızlıktan, gösteriş ve büyüü öğretmekten, iki görüşte bulunmaktan (din konusunda) ve iş gevşekliği ve ihmalden vazgeçilmesini içeriyordu.¹¹ Seçilmişlerin ve Dinleyicilerin görevleri birbirini tamamlıyordu. Meslekten olmayanların, hayvanı kendi başlarına öldürmemişlerse et yemelerine ve üremeyi ve gebe kalmayı önlemek için eşleri veya kocalarıyla cinsel ilişkiye girmelerine izin verilirken, din adamları perhizli bir hayat yaşadılar.¹² Maniheist İteticilerin en önemli dini görevi, Seçilmişlere yaşamak için ihtiyaç duydukları her şeyi sağlamaktı. Bu, ikincilerin tüm zamanlarını ve dikkatlerini, dünyevi yükümlülükler nedeniyle herhangi bir dikkati dağılmadan, ışığın kurtarılması için yapılan dini ibadet törenlerine adamlarını mümkün kıldı. Din adamları ise tüm ayin uygulamalarını yaparak sıradan insanlara ruhlarının kurtuluşunu güvence altına aldılar. Maniheist Dinleyiciler böylece din adamlarının çalışmalarından yararlandılar. "Denetçi olarak hizmet ettiği hayatı boyunca o, Tanrı'nın işbirlikçisidir ve Tanrı'nın ve kendisinin kurtuluşuna katkıda bulunur. Bir Electus olarak yeniden doğma ve perhiz içinde geçen bir yaşamın ardından 'Yeni Cennet'te ikamet etme konusunda canlı bir ümide sahiptir."¹³ Bu nedenle, İtitenler, Seçilmiş'e, 10 DB'den oluşan mülkünün onda biri veya yedide biri tutarında sadaka vererek "ruh hizmeti" yapmak zorundaydı. 1.19–20, Skt.'deki paralellerle birlikte. kapas. . . usras RV 6.52.15, 7.15.8 (Kent 1953, 119), Hint-Avrupa şiir dilinde daha eski ortak kökleri gösterir. 11 Tek tam liste Fihrist 333'te verilmiştir (Flügel 1862, 64, 95–96; Dodge 1970, II 789). Bkz. Sims-Williams 1985b, 577–582 ve diğer referanslar. 12 Augustine, de haeresibus c. 46 (MPL 42, 37–38), Maniheist İteticilerin yaşamı hakkında bazı ilginç ayrıntılar verir. Bu nedenle, bu ilkelerin yanı sıra tarım ve sığır yetiştiriciliğine yönelik olumsuz Maniheist tutum hakkında da bilgi veriyor. 13 Asmussen 1965, 15. 14 Tardieu 1981, 87.

--- SAYFA 91 ---

yiyecek, giyecek, konaklama ve konut inşası veya kurye ve ulaşım hizmetleri gibi diğer hizmetlerin bağışlanmasında Maniheist zaman yönetimi 77. Aynı zamanda sosyal hizmet de yapabilirlerdi, yani bir kölenin veya rehinenin serbest bırakılmasının bedelini ödemek veya bir akrabayı (hizmetçi olarak) kiliseye vermek.¹⁵ Kutsal yazıların kopyalanması için para bağışlamak da dindar bir eylem olarak görülüyordu.¹⁶ Maniheist olmayanların başka kanonik yükümlülükleri de vardı. Bunlar arasında, Yücelik Babası'nın dört yönüne, Tanrı-Işık-Güç-Bilgelik'e adanan ve gündüz gökyüzünde rotasını takip eden güneşin önünde, gece ise ay veya Kutup Yıldızı'nın önünde veya aysız gecelerde Kuzey yönüne doğru yapılan dört günlük dua da vardı.¹⁷ İhtidenlerin dua vakitleri konusunda kaynaklar tüm ayrıntılarda fikir birliğine varmıyor. Fihrist bunları şöyle sıralıyor: öğleden hemen sonra, ikinci vakti, gün batımından hemen sonra ve akşam vakti; bu da İslam'daki beş vakit namazın dördüne karşılık gelir. Ayrıca, namazların sayımı burada, Müslümanların ayın gününde alışlageldiği üzere öğle namazıyla başlıyor. "Dolayısıyla en-Nedîm'in anlatımı, görünüşe göre namaz vakitlerini Müslümanların dört genel ve görünür namazına denk gelecek şekilde ayarlayan Maniheistlerin uygulamalarını anlatmaktadır."¹⁸ Bîrûnî de öğle namazıyla başlar, ancak farklı namaz vakitlerine işaret eder: öğle, akşam, şafak ve gün doğumu. Bunlar, ek namazlarını ikinci vakti, akşam vaktinden yarım saat sonra ve gece yarısında kılmış olan Seçilmişlerin yedi namazından dördüne denk gelmektedir. Dolayısıyla el-Bîrûnî'nin raporu henüz Müslüman etkisinden etkilenmemiş daha eski bir Maniheist geleneği yansıtır olabilir. Maniheist ayın günü, başlangıçta akşam karanlığında başlamış olabilir.¹⁹ Bu bilgiden, İhtiden'in dini faaliyetinin ana zamanının 15 Keph olduğu açıkça anlaşılmaktadır. 192.25–193.22 (Polotsky/Böhlig 1940), bkz. ayrıca Sundermann 1977, 240–241. Ancak Maniheist hayırseverlik, Augustine tarafından Enarratio'nun Mezmur 140'ta eleştirildiği gibi, kişinin kendi cemaatiyle sınırlıydı, c. 12 (CCL 40, 2034–2035). 16 Henning 1943, 59, II. 230–233. "Bağışçının isimleri" olarak adlandırılanlar için bkz. Polotsky 1934, 25.16–19; Sundermann 1981, 80n. 5, 104n. 4; Sundermann 1992a, 73–74; Colditz 1995, 49–52. 17 Maniheist dualar hakkında Arap kaynaklarında daha ayrıntılı anlatımlar buluyoruz: Fihrist 333'te (Flügel 1862, 64–65, 96–97; Dodge 1970, II 790–791) ve el-Bîrûnî'nin `İfradu l-maqâli fî 'mri Ø-Øilâl, "Zamanın bildirilmesi üzerine inceleme gölge vasıtasıyla" (= Rasâ'ilu l-Bayrûnî 2, Hyderabad/Dekkan 1367/1948, 175), farklı bilgilerle. Her ikisinin bir karşılaştırması ve Maniheist duaların zamanları hakkında daha fazla değerlendirme için bkz. de Blois 2000, 49–54, kaynaklara genel bir bakışla birlikte, aynı yerde. 50. Van der Lof 1969 tarafından tartışılan bazı bilgileri Augustine'e de borçluyuz. 18 de Blois 2000, 51. 19 de Blois 2000, 51, Maniciler için günün gidişatının gecenin çökmesiyle başladığını söyleyen el-Bîrûnî'ye (Qânûn I, 66–67) atıfta bulunur.

--- SAYFA 92 ---

78 iris colditz öğle vaktinin yanı sıra gün batımı ile gün doğumu arasındaydı. Her dua bir hazırlık abdestiyle başlardı ve elçiye ve tanrılara çeşitli dualardan oluşurdu. Her namazda on iki defa yere kapanıp tekrar ayağa kalkarak kılınırdı. Bunun, İşiten'in zamanının belirli bir bölümünü işgal ettiği düşünülebilir. Maniheist olmayan kişilerin diğer yükümlülükleri düzenli oruç tutmak ve günahların itirafından ibaretti. İşitenler elli Pazar günü ve yılda beş kez aralıksız iki gün boyunca oruç tuttular, ayrıca yılda bir kez gün batımından sonra ara vererek 30 gün oruç tuttular; buna başlangıçta ve sonda iki günlük oruç (Yimki ve Mani orucu) da dahil.20 Bu, ek olarak elli Pazartesi günü de oruç tutan Seçilmişlerin emirlerine kısmen uyuyor. Bu nedenle, sıradan insanların yılda yaklaşık 90 gün oruç tutması gerekiyordu; bu, yalnızca yeme ve içmeden uzak durmayı değil, aynı zamanda cinsel perhiz ve dünyevi faaliyetlerden de dinlenmeyi gerektiriyordu. Günahların itirafı kurumu, inanlıyı Gnosis ve kefaretle ilgili durumu hakkında bilgilendirmek içindi.21 Meslekten olmayan kişiler, bir önceki haftanın günahlarını her Pazartesi din adamlarının önünde ve geçen yıl, toplanma, günahların itirafı ve bağışlanma günü olan oruç ayı olan "yasa ayının" son dört gününde kutlanan Bēma bayramında itiraf ettiler. Bu ziyafet, tüm Manicilere Mani'nin 26 günlük hapis cezasının ardından duyduğu tutkuyu hatırlatmak içindi. Bu süre zarfında İşitenler, "ellerin dinlenmesine" uymak zorunda olduklarından, olağan günlük işlerini takip edemiyorlardı. Pazartesi günü seyahat etmeye, ziyaret etmeye, tedavi etmeye, yazmaya, hukuki işlemlere veya ticarete izin verilmiyordu.22 Dinleyicilerin de Bema gününde oruç tuttıkları anlaşılıyor, ancak bu net değil 20 Fihrist 333-334 (Flügel 1862, 65, 97; Dodge 1970, II 791); Keph. 191.31-192.3 (Polotsky/Böhlig 1940); Keph. 262.10-264.19 (Polotsky/Böhlig 1966); Xwāstwānīft XIV A (Asmussen 1965, 178, 198, 222); bkz. ayrıca Henning 1945a; Sundermann 1975. Sorunların tartışılması için bkz. Reck 2004, 7-10; Doğu ve Batı Maniheist gelenekler arasında bir ayrım için bkz. Wurst 1995. 21 Asmussen 1965, 19. Gnosis ve kurtuluşun önkoşulları olarak emirleri takip etmek hakkında bkz. Polotsky 1935, 245. Din adamlarına katılan Maniheist inanan, şimdiye kadar işlediği tüm günahlar için genel affın (So. yuwānwēcā) keyfini çıkardı. hayat. Ancak o andan itibaren, ağır günahlar onu günahlarından arınmaktan ve Maniheist topluluktan sürgün edilmeye sürükleyecek ve kurtuluşa dair tüm umudunu kaybedecektir (Henning 1936a, 12-13, 100). 22 M5860'tan alıntıya bakınız. Reck (1997, 303; 2004, 127), bu parçanın Seçilmişler hakkında bilgi verdiğini varsayar. Tanımlanan faaliyetler, manastır ekonomisi nedeniyle din adamlarının yerine getirmek zorunda olduğu yükümlülüklerle atıfta bulunabilir. Ancak ticaret insana aynı zamanda halk arasında ortak bir mesleği de hatırlatır. İştiricinin bir yükümlülüğü olarak "ödeme" (pariśmār) M49/I/de de belirtilmektedir (aşağıya bakınız). Maniheist taraftarların sosyal geçmişi ve Maniheist misyonun hedef grupları için bkz. Sundermann 1984b, 283, 361 n. 2; Colditz 2000, 30-39.

--- SAYFA 93 ---

bu günün oruç ayı içinde mi, yoksa fazladan bir gün olarak mı sayıldığı. Birçok Maniheist kaynak, İşiten'in Bēma bayramındaki durumu hakkında bilgi verir.²³ İşitenler, bayramın tüm gününü ve önceki geceyi Seçilmişlerle birlikte dua ederek, ilahiler söyleyerek, öğütleri dinleyerek ve kutsal yazıları okuyarak geçirdiler. Bu gün katı emirleri ve kutsal yazıları okuyun ve bilgeliği, doğru davranışı ve kuralları öğretin. Bu günde de gitmeyin, yola çıkmayın, ne varın, ne de ayrılın, kitap yazmayın ve bedeni (iyileştirmeyin), [] davayı [] *masrafları hatırlamayın. (M5860/II/r/i/6-20, Part)²⁴ Yeni Çağ'da hüküm sürebilmek için bu günde festival düzenleyen, oruç tutan, dua eden ve sadaka veren Seçilmişler ve İlmihal Üyeleri ne mutlu. (Mezmun 25.27-29, Kıpti)²⁵ Seçilmiş(?) olan bilgelere, bu gün onlar için Vaizler'e vaaz vermelerini emretti, onlar birlikte bayram(?) düzenlediler, geceleri kutsal olanlarla [] meyveleriyle birlikte [] huzurunda nöbet tuttular. (Mezmun 35.18-22, Kıpti)²⁶ Bu nedenle şimdi senin kutsal gününü gerçekleştirmek için bir bayram düzenliyoruz, geceyi senin neşenle nöbet tutarak geçiriyoruz, ey şanlı kişi. (Mezmun 41.16-17, Kıpti)²⁷ Maniheistler ruhları uğruna bu dini emirleri ve yükümlülükleri yerine getirmek zorundaydılar. Tüm inananlar, din adamları ve sıradan insanlar, kendilerini Karanlığın güçlerinin kalıcı bir baştan çıkarmasına maruz kalmış olarak gördüler. Manheizm "günahı son derece ciddiye aldı"²⁸ ve onu aktif bir güç olarak gördü. Dini emirlerin ihmal edilmesi, onların Maniheist topluluk içindeki statüleri ve özellikle de ruhun gelecekteki kaderi açısından çok ciddi sonuçlar doğurabilir: hiyerarşik aşağılanma, günahların bağışlanmasından dışlanma, aforoz ve sonuç olarak ruhun ışık parçacıklarının hapsedilmesi ²³ Bēma bayramı için bkz. Henning 1936a, 9-16; Tardieu 1981, 90-93; Böhlig 1980, 42-43, 311 not. 127; Sundermann 1990, 136-137; Reck 2004, 27-35; Wurst 1995 ve 1996. Kaynaklar, bayramın uzunluğu ve gidişatı konusunda farklılık gösteriyor. ²⁴ Reck 2004, 127, II. 562-576; ayrıca bkz. Reck 1997, 301; Sundermann 1984a, 232. ²⁵ Allberry 1938, 25; Wurst 1996, 70-71, ayet 15, fol. 25.27-28. ²⁶ Allberry 1938, 35. ²⁷ Allberry 1938, 41; Wurst 1996, 102-103, ayet 3, fol. 41.16-17. Bkz. ayrıca bir So. ayinle ilgili parça: So13500/v/1-4, `kw[ ] 'xšp[ ] `y'z my[δ] p'š oo "asıl(?) [] gece [] günün başlangıcında[y] uyan/şarkı söyle/hızla(?)" (yayınlanmamış, bkz. Reck 2006, 85 no. 87). ²⁸ Asmussen 1965, 15.

--- SAYFA 94 ---

80 iris colditz Bōlos, Maddenin son hapishanesi.²⁹ Karanlık "hırsızlar", bir "hazine" gibi korunması gereken Işığın Ruh'u'nu kalıcı olarak tehdit etti. Bu nedenle, bu güçlere karşı sürekli bir mücadeleyi gerektiriyordu ve inananların, Işık Ruhunun ilahi doğasının her zaman farkında olmaları gerekiyordu. Maniheistlerin kendilerini kötü düşüncelerden, kötü sözlerden ve kötü eylemlerden, özellikle de dinsel görevlerindeki tembellikten uzak tutmaları gerekir.³⁰ İnanlılara emirleri yerine getirmeleri ve özellikle de İşitenlere Seçilmişlere sadaka verme konusunda gayret göstermeleri öğretilen çok sayıda Maniheist metin (vaazlar, benzetmeler, ilahiler) mevcuttur. Örneğin benzetmeler, olağanüstü bir armağanla büyük bir şerefe ulaşan düşük doğumlu bir adamın imajını kullanır.³¹ Ancak zengin olandan da bu katkıya kendi payına düşeni katması istenir. (Seçilmişlere) sadaka veren İşitici, kızını padişaha sunan aşağı tabakadan bir adam gibidir. O, büyük bir şerefe erişir. (M101f/v/3-6, Orta Farsça)³² Hazineden sarhoş olduğu için iyilik yapan zengin, harikadır. (M6020/II/v/ii/16-18, Part)³³ Dini taleplerin isteyerek veya istemeyerek yerine getirilmemesi, ister tembellik ve ihmalden, ister yoksulluktan ya da fiziksel güçsüzlükten kaynaklansın, günah olarak değerlendiriliyordu. Her durumda, Maniheist, aşağıda verilen itiraf formüllerinden de anlaşılacağı üzere, af dilemek zorundaydı.³⁴ En azından 8/9. yüzyılın Orta Asya Maniheist topluluklarından biliyoruz ki, erkek ve kadın, meslekten olmayan her grubun, okul müdürünü denetleyen bir müdürü veya metresi (MP. niyōšāgbed, So.f. niyōšāk-patānč) vardı. astları tarafından dini görevlerin yerine getirilmesi.³⁵ Manheizmin Uygur krallığına girişiyle ilgili Karabalgassun yazıtının (MS 821) Çince versiyonunda³⁶ 29 Asmussen 1965'ten sonra; Henning 1936a, 12; Böhlig 1980, 43-44; bkz. ayrıca Çene. "Ölü bir kişi gibi" muamele görmesi gereken günahkar Seçilmiş hakkında özet c7-c12 (Haloun/ Henning 1953, 195-196; Schmidt-Glintzer 1987, 74). ³⁰ Örnekler için bkz. Reck 1992, 342-345. ³¹ Sembolizm için bkz. Sundermann 1976, 182; Colditz 2000, 194-196. ³² Henning 1943, 59, 63-64, A.f(188-191); M221 hikayeyi daha ayrıntılı olarak anlatıyor, bkz. aynı eser. 64 n.1; Sundermann 1973, 103-104, metin 36. ³³ Colditz 2000, 223, 388. ³⁴ Krş. ayrıca Tardieu 1981, 88-89. ³⁵ M1/30, 127, 140 (Müller 1913, 34); bkz. Tardieu 1981, 75. ³⁶ Soğdca ve Türkçe versiyonları bu pasajı içermemektedir. Yazıt için bkz. Hansen 1930; Radloff 1895, 291-298; Schlegel 1896, 18.

--- SAYFA 95 ---

Maniheist zaman yönetimi 81 Dini ahlakı ve özellikle de Seçilmişlerin sadaka vermesini gözetten din değiştirmiş kral amirlerinin (Türk. tavrattyuçi) yeniden atanması nedeniyle.³⁷ Dinleyicilerin Seçilmişlere itaatsizliği de bir günah olarak görülüyordu, çünkü ikincisi kişinin "efendileri ve yöneticileri" ile aynı şekilde onurlandırılmalıydı ve sıradan insanlar onların emirlerini ihmal etmekten korkuyorlardı.³⁸ Maniheist kilisenin dini otoriteleri genellikle bir kral ve onun saray mensupları gibi övülürken, sıradan insanlar tebaayla karşılaştırılabilir.³⁹ Tüm bu nedenlerden dolayı, Maniheist İteticileri, nihai hüküm sırasında günahları için sert cezalar verilmesi beklentisiyle yaşadılar. Çeşitli Maniheist metinler, Sasani ceza hukukundan kaynaklandığı anlaşılan günahkarların cezalandırılması fikrine dair bir fikir vermektedir. Tanımlanan cezalandırma yöntemleri, Maniheist mitteki iblislerin yanı sıra Sasani otoriteleri tarafından mürtedlere uygulananlara da karşılık gelmektedir.⁴⁰ Dünyevi Yükümlülükler: Vergiler, Hizmetler, Geçim Şu ana kadar dini alanı ele aldık. Ama öte yandan, Maniheist Dinleyiciler de seküler alana büyük ölçüde bağlıydı. Daha az vergi ödemek veya krala ve soylulara verilen hizmetlerin yerine getirilmemesi, Dinleyicinin hukuki ve sosyal konumu açısından önemli sonuçlara yol açtı ve mesleki görevlerini ihmal etmesi, kendisinin ve ailesinin maddi yaşam koşullarını kötüleştirdi. Yukarıda alıntılanan M101f ve M221'deki benzetme, cömert İteticiler olarak Maniheist bir yeniden yoruma sahip olan, krala sadık tebaa idealini tam olarak anlatmaktadır. Burada İtiten için kullanılan "yoksul, güçsüz, düşük doğumlu" (MP. işkōh, Pa. iskōh) terimi, hizmetlere ve vergilere mecbur olan kırsal nüfus sınıfı için kullanılanla bile aynıdır.⁴¹ Ancak Maniheist ahlak nedeniyle meslekten olmayanların çoğunun 37 Klimkeit 1989, 25-27; Bang and von Gabain 1930, 412. 38 M8251/I/r/8-13 (MP.) u-šan padixšar dārēnd čāxōn kē xwēš xwadāw<an> ud xwadāy dārēh ud tirsēnd framān īg awišān widārādan ud ō ēn nihaftagīhān ud wuzurgīhān wihorīdan ī-šan pad wisp zamān aziš ašnawēnd (Andreas/Henning 1933, 309). 39 Colditz 2000, 367-373. 40 Bu sorun için bkz. Colditz 1998. 41 Colditz 2000, 190-196, 204-208.

--- SAYFA 96 ---

82 iris colditz geçimini bir çiftçi ya da sığır yetiştiricisi olarak değil, bir tüccar, iş adamı ya da başka türden şehirli bir profesyonel olarak sağlıyordu.⁴² Erken Maniheizm dönemindeki vergiler ve diğer yükümlülükler hakkındaki bilgilerimizi Arap tarihçilerin yanı sıra Babil Talmud'u gibi Yahudi kaynaklarına borçluyuz. MS ilk yüzyıllarda Babil'deki ekonomik koşulları anlatıyorlar.⁴³ Toprak sahipleri, sabit bir zamanda nakit veya aynı kazançların yaklaşık 1/6 ila 1/3'ü kadar arazi vergisi ödemek zorundaydı (Aram. *ḥasqā* < Gr. *τάξις*?, ayrıca MP. *harāg*, Arab. *ḥarāğ*)⁴⁴. Bu verginin belirli bir kısmının “kral payı” (Aram. *menātā demalkā*) olarak krala ödenmesi gerekiyordu. Vergi borçlusunun ödememesi veya ödeyememesi durumunda araziye el konularak satılıyor veya sahibi onu kiralamak veya ipotek ettirmek zorunda kalıyordu. Nihai sonuç olarak çiftçiler de şehirlere göç etti.⁴⁵ Kiracı da kiralayana farklı türlerde kira ödemek zorunda kaldı. Diğer bir yükümlülük ise cizye vergisinden oluşuyordu (Aram. *kargā*; MP. *gazīd*, *gazīdag*, Arab. *ğizya*). Devlet projelerine, memurlara veya silahlı kuvvetlere malzeme, teçhizat ve tedarik sağlanması konusunda ek yükler getirildi. Ticari işadamları aynı zamanda mal ve insan trafiğine ilişkin gümrük vergisi de ödüyorlardı. Ödemede gecikme veya isteksizlik, mal varlıklarına el konulmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁶ Borç, aynı zamanda mevcut Sasani hukuk metinlerinde, özellikle de Hazār dādestān'da⁴⁷ sıklıkla ele alınmaktadır ve Sasani hukuk uygulaması, borcun geri ödenmesine ilişkin çok karmaşık düzenlemeler içerdiğinden, birçok yasal takibata konu olmuş olmalıdır. Borçlu, masraflarını ödeyemezse, “aciz, aciz” (MP. *a-tuwānīg*) ve “borçlu” (*an-ādān*) ve bununla birlikte bağımlı (*framān-burdār*) olarak kabul ediliyordu. Yasal yeterliliği yoktu ya da çok sınırlıydı, hukuki yeterliliği vardı. 42 Maniheizm bakış açısına göre, bir çiftçiden ziyade tefeci olmak daha yararlı görünüyor. Augustine, *Enarratio*, Mezmur 140'ta, c. 12 (CCL 40, 2034–2035). 43 Aşağıdakiler için bkz. Klíma 1962, 33–38, 60 n. 79; Klíma 1957, 28–30, 49–50. “Vergi” terimleri zaman içinde bazı değişikliklere uğramış olabilir. 44 MP için. *harāg* “(arazi-)vergisi” < Aram. *hala*® < Akkad. ilki, bkz. Henning 1958, 41; Henning 1935. Sasani döneminde bu terimin ne tür bir vergiye atıfta bulunduğu açık değildir. Macuch (1993, 259, 269–270) bunu “‘Pflichtleistung’ für die Obrigkeit (Steuer?)” olarak açıklar ve MP'yi tercüme eder. *harg ud bar* “Pflichten und Lasten.” İslam zamanlarında Arap. *ḥarāğ* arazi vergisi için kullanıldı. 45 Arda Wirāz nāmag, köylülerin sahte toprak araştırmaları sonucu ortaya çıkan aşırı vergiler (*harg-iz ī garān*) sonucunda yaşadığı sefaletle değinmektedir. AWN 49.7–9 (Haug/ West 1872, 181; 'Afifi 1342/1963, 52). 46 Suçlara ve uygun cezalara genel bir bakış için bkz. Colditz 1998, 34–35. 47 Bölüm II: Macuch 1981; bölüm I: Macuch 1993. Sasani hukuk literatürünün kaynaklarına genel bir bakış için bkz. aynı eser. 2–7, borçlara yapılan birçok atıf için bkz. Macuch 1993, 768–769 (indeks).

--- SAYFA 97 ---

tıpkı bir kadın, reşit olmayan bir çocuk veya bir köle gibi yasal şefaath (úādag-gōwih).⁴⁸ Bazı kaynaklar, borcunu ödeyemeyen kişiyi “fakir, güçsüz” (škōh) ile eşitler.⁴⁹ Yükümlülüklerin ödenmemesi, hırsızlığın cezası olan sakatlama (drōš) ile cezalandırılabilir.⁵⁰ Borçlu, masraflarını ödemek için kendisini veya aşağıdakilerden birini de taahhüt edebilir. akrabaları “bedeniyle birlikte” (pad tan) belirli bir süre için, yaptığı işten gelir elde eden alacaklının hizmetine sunmuştur.⁵¹ Ancak bu yükümlülük esareti, kişisel özgürlüğün kısıtlanmasına, hatta kaybına yol açmıştır. Bir Maniheist benzetme bu duruma dair bir izlenim verir. Bunda borçluların (Pa. pār-burdān, purdagān) ancak borçlarını (pār) ödedikten sonra ülkeyi terk etmelerine izin verilir. Aynı zamanda çok borçlu ve az borçlu olanlar arasında da ayırım yapar.⁵² Zerdüş Dēnkard (Kitap VI), kişinin görevlerini yerine getirmemesinin sonucu olarak ortaya çıkan borçluluğa ilginç bir atıf yapar (MP. a-xwēš-kārīh) – görev ve hizmetlerin olası ihmaline dair bir ipucu. . . . görevini yapmaktan yoksulluk (ortaya çıkar); yoksulluktan kendisi, karısı ve köleleri için sefalet ve iflas (ortaya çıkar). (DkM 563.13–15, Orta Farsça)⁵³ Dini ve Dünyevi Görevler Arasındaki Çatışma: İtiraf Formülleri MP. M49/I/r/ metni, Maniheizm'in potansiyel taraftarlarının sosyal ve ekonomik yükümlülüklerini açıklamaktadır. Topluluğa İhşitici olarak giren bir adam, aile, mülk gibi dünyevi işleriyle ilgilenmeye devam etse de ruhu üzerinde derin düşünmelidir ⁴⁸ PhIRivDd 62.12 (Williams 1990, I, 222–223, 271; II, 108, 261). Bkz. Bartholomae 1920, 53–54; Colditz 2000, 214–215. ⁴⁹ Frahangī Ōīm 7 (Reichelt 1900, 197; Reichelt 1901, 122; Haug/West 1872, 59; Sundermann 1976, 180). ⁵⁰ Bu, muhtemelen bir para cezasının ödenmesi sırasında da hükümlülerin sakatlanmasını veya damgalanmasını içeriyordu. Bkz. Macuch 1993, 495–496. Bir borçluyu bu şekilde cezalandırmak için bkz. Hazār dādistān 3.5–6 (Macuch 1993, 54–57, 66–67). ⁵¹ Macuch 1993, 401–402, 575. ⁵² (Pa.) M 333/r/2–10: naxwišt hō pār [čē] [an]dar im šahr ō wasān purd[ag] hēd, bēh tōžēd, ud paš išmā[h] ō kū š[ud]an kāmēd hēb šaw[ēd]. bēž hawīn kē āzād ahēnd, u-šā[n] andar hō šahr čiš pār nē ast, ab[āw] wistāf ud abē-tars pad hō pahrag bēh azihēd, u-šān hō bazakkar čiš kirdan nē šahēd (Colditz) 1987, 289–292, metin 1.3, II. 78–86; ayrıca bkz. Colditz 2000, 98–99). Benzetmenin epimiyonu M334a'dadır (Colditz 1987, 292–297, metin 1.4). Ancak borç miktarındaki farklılaşma burada Gnosis derecesine atıf yapılarak dini bir şekilde yorumlanmaktadır. ⁵³ Sanjana 1874–1928, XII, 66; Sarsılmış 1979, 164–165; Sundermann 1976, 185.

--- SAYFA 98 ---

84 iris colditz vergiler, askerlik ya da et ve içki zevkleri. Parçanın arka yüzünde Maniheist ahlaka göre talimatlar yer alıyor ve savaşçı ile köylüden bahsediliyor. . . . bu yüzden onun (yani potansiyel Dinleyicinin), nasıl kendini nefrete teslim edip ülkeyi koruduğu (yani bir asker olarak) ve tarım yaptığı, ödeme yaptığı, et yediği, şarap içtiği, karısı ve çocuğu olduğu, ev ve mülk edindiği ve beden için ağladığı, ülkede vergi ödediği, soygun ve zarar verdiği ve baskı ve acımasızlıkla ilerlediği gibi - (uygundur ki) aynı şekilde bilgeliği de istemelidir. ve tanrıların bilgisini ve ruhu düşünün. Ve aynı zamanda işleri daha doğru yapan [] ve yapan ve [] evi ve [] gerçekten [] olan kişi. . . Savaşçı ve işçi⁵⁴ ve ayrıca [] ve ruh gibi, ama [] öyledir. (M49/l/r/1-17, /v/13-16, Orta Farsça)⁵⁵ Yukarıda belirtildiği gibi, cömert bir sadaka bağışı -dualar, oruç ve günah itiraflarının yanı sıra- Maniheist İştiricilerin kurtuluşları üzerinde aktif bir etkiye sahip olmanın en uygulanabilir yoluydu. Ancak sadaka vermenin meslekten olmayanlar için ek bir ücret olduğu ortaya çıktı. Çok aşırı sadakalar vererek, katı ahlak kuralları ve olağanüstü sadaka vermeleriyle öne çıkan sözde "Kusursuz İştirici" için geçerli olan laik yükümlülüklerini ihmal etme riskiyle karşı karşıya kaldılar.⁵⁶ Bu nedenle, Maniheist olmayanlar, dini ve seküler alan arasında sürekli bir çatışma içindeydi. Bu çatışma Maniheist itiraf formüllerinde yeterince açık bir şekilde ifade edilmektedir.⁵⁷ Bu türden en önemli metinler Bet- und Beichtbuch'un Orta Farsça, Partça ve Soğdca parçaları⁵⁸ ve aynı zamanda Soğdca parçaları da mevcut olan Türkçe Xwāstwānīft'tir.⁵⁹ Ancak birincisi esas olarak Seçilmişleri ilgilendiriyor ve Dinleyenler için yalnızca bazı parçalar içeriyor olsa da⁶⁰ ikincisi 54 Henning, ardīkhar ud warzīgar merd'i tercüme ediyor: "Wie jener streitbare und arbeitsame Mann..." Ancak rekto tarafı açıkça tarıma ve savaşa atıfta bulunuyor. Dolayısıyla bu ifade ardīkhar-merd ud warzīgar-merd'in kısaltılmış hali olarak anlaşılabilir ve āzād-mard ve bandag-mard gibi bileşiklerle karşılaştırılabilir. Her iki meslek de mecazi olarak örneğin benzetmelerde kullanılır. 55 Andreas/Henning 1933, 306-307; Sundermann 1981, 93-94; Asmussen 1965, 27-28. 56 "Kusursuz İştirici" için bkz. Keph. 228.5-234.23 (Polotsky/Böhlig 1940); Sundermann 1976, 182; Sundermann 1973, 87, 102-106, metinler 36 ve 37. 57 Eski Mezopotamya zamanlarındaki itiraf formüllerinin kökeni için daha fazla literatürle birlikte bkz. Sundermann 1997c, 259-260. 58 Henning 1936a. 59 Henning 1940, 63-67; Asmussen 1965. 60 The Pa. İştiriciler için parçalı ayini, M5779 (Henning 1936a, 45-46, metin c; düzeltmeler için bkz. Reck 2004, 30-31, M1 ve M782'deki metnin paralelleri)

--- SAYFA 99 ---

Maniheist zaman yönetimi 85 dünyevi yaşamlarına birçok göndermeyle açıkça sıradan insanlara yönelikti. Ayrıca, çeşitli dillerde çok sayıda itiraf duamız var.⁶¹ Formüllerde önce ilgili emirler belirtiliyor, ardından da ihmal, tembellik, cimrilik veya sefalet nedeniyle bu emirleri ihlal ettiğimiz için af diliyor. Sonunda Türkçe ya da Partça olarak sırasıyla “Şimdi Allah'ım, günahlardan kurtulmak için dua ediyoruz, günahımı affet” sözleri sıklıkla kullanılıyor. Bu, Dinleyicilerin dünyevi görevler nedeniyle dikkatlerinin dağılması nedeniyle dini vecibelerini tam ve gerektiği gibi yerine getirememekten duydukları büyük endişeyi ifade etmektedir. Aşağıdaki referanslar İşitenlerle ilgilidir.⁶² Emirlerle ilgili: . . . eğer isteyerek (veya) bilmeyerek yapmalıyız. . . sığır ve mülk konusunda sıkıntılı. . . bu On Emir'i çiğnediler. . . (Xwāstw. IX B, Türkçe)⁶³ Namaza gelince: Eğer zaafımdan ve Allah korkusundan dolayı veya [dikmeyi daha önemli bulduğum için] dikip eklemek [namazlarımı ihmal ettim. . .] (So10700b+So10701b/r/4-8, Soğdlu)⁶⁴ Sadaka konusuna gelince: Eğer ya sıkıntıdan dolayı, ya da sadaka verme konusunda cimri olduğumuzdan, yedi kat sadakayı tam anlamıyla dine veremeseydik, Beş Katlı Tanrı'nın Cennete yükselen ve özgürleşen nurunu evlere ve mallara bağlamasaydık. . . (Xwāstw. XI B, Türkçe)⁶⁵ Oruçlar hakkında: Ve eğer biz, evimizi ve mülkümüzü geçindirmek için, hayvanlar ve mallar için endişeleniyorsak veya ihtiyaç ve sıkıntımız ortaya çıktığı için, . . . (veya) tembel ve tembel (ihmarkar) olduğumuz için, isteyerek (veya) istemeyerek orucu bozmalı (veya) ve So'yu. beden ve ruh ayini için ayin, M114/I/ (Henning 1936a, 46-47). Ancak bu metinler esas olarak ayinlerin gidişatına ilişkin talimatlar verir. 61 Çin ilahileri parşömeni 392-393, 410-414 (Tsui Chi/Henning 1943, 213-215; Schmidt-Glintzer 1987, 62-63, 66), “yedi tür verme, on emir, üç mühür ve yasanın kapısına” karşı suçların yalnızca genel bir itirafını verir. Çince bir itiraf duası için bkz. Waldschmidt/Lentz 1926, 123, ayet 387. 62 Bet- und Beichtbuch'ta din adamları kendi açılardan dini görevlerini (dualar, ilahiler, günahların itirafı) ihmal ettiklerini, ritüel akşam yemeklerinin amacı hakkında yeterince düşünmediklerini ve aynı zamanda bahçecilik, alkol içmek ve muhtemelen “üç mühür” kıldıklarını itiraf ederler. cinsel aktiviteler yoluyla. 63 Asmussen 1965, 197. 64 Henning 1940, 66-67. Bkz. Xwāstwānīft X B'deki paralellik: “Ve eğer (Allah'tan) korkmadan ihmarkâr davranarak, doğru ve tam olarak hamd etmeseydik (dua etmeseydik) ve hamd ederken (dua ederken) kalbimizi ve düşüncelerimizi Allah'a yöneltmeseydik, ... (veya) bir yerde engelleyici (veya) engel olan bir şey olsaydı ...” (Asmussen 1965, 197). 65 Asmussen 1965, 197.

--- SAYFA 100 ---

86 iris colditz ayrıca biz oruç tutarken din ve öğretiye göre doğru oruç tutmamıştık. . . (Xwāstw. XII B, Türkçe)⁶⁶ Günahların itirafı konusunda: Tembel ve tembel (ihmarkar) olduğumuz için isteyerek (veya) istemeyerek, (ya da) iş (veya başka bir) girişimi bahane ederek söylediğimiz gibi, gûnahtan dolayı bağışlanma elde etmeye (kurtulmaya) gitmemeli miyiz? . . (Xwāstw. XIII B, Türkçe)⁶⁷ Maniheizm ve Muhtemel Kökenlerinde Günün Seyrini Üç Bölümlü Bir Şekilde Ayırmak İçin Düzenlemeler Dinin gerekleri ile dünyevi alanın sosyal ve aile işleri arasında gerçek bir dengenin gerekli olduğu aşikar hale geliyor. Mevcut Maniheist kaynaklarda bu sorunla ilgili herhangi bir açıklamamız var mı? Maniheist olmayan kişilerin günlerinin gidişatını nasıl organize etmeleri ve zamanlarını dini ve dünyevi görevleri arasında nasıl bölmeleri gerektiğine ilişkin herhangi bir pratik düzenleme (bir tür Maniheist zaman yönetimi) var mıydı? Aslında ilk ipucu, İslami dönemdeki Maniheizm'in en önemli kaynaklarından biri olan Arapça Fihrist En-Nādīm'de bulunabilir.⁶⁸ O (yani Mani) şöyle dedi: “Dine girecek olan, nefsini incelemelidir. Eğer şehvet ve açgözlülüğü bastırabildiğini görürse, et yemekten, şarap içmekten ve evlilikten uzak durabilir ve eğer suya zarar vermekten de kaçınabilirse, Hz. Ateşi, ağacı, toprağı, o halde dine girsin. Ama eğer bunların hepsini yapamıyorsa, dine girmesin. Eğer dini seviyorsa ama hırs ve açgözlülüğü yenemiyorsa, dini ve seçilmişleri korumaya (yani işiten olmaya) çalışsın ki, yaptığı kötü işlerin ve kendini amel ve salih adadığı vakitlerin telafisi olsun, gece namazı kılsın. şefaât ve takvâ (dua) ki, bu onu hem geçici hayatında hem de belirlenmiş zamanında koruyacak ve ahirette ikinci makam olacaktır.” (Fihrist 332-333, Arapça)⁶⁹ Bundan, Dinleyenin, gününün fazladan zamanlarını (Arap. auqât) laik görevlerini yerine getirmenin yanı sıra dindar eylemlere ayırması gerektiği anlaşıyor. 66 Asmussen 1965, 197-198. 67 Asmussen 1965, 198. 68 Bu pasaj M49'dan birini hatırlatıyor (yukarıya bakın) – Mani'nin kutsal metinlerinden birinden olası bir alıntı mı? 69 Flügel 1862, 63, 95; Dodge 1970, II 788; Sims-Williams 1985b, 577.

--- SAYFA 101 ---

Maniheist zaman yönetimi 87 görevleri. Ancak metinde kesin bir süre belirtilmemektedir. Kıpti Mezmur 15 daha somut tavsiyeler verir. Her ne kadar bu pasaj öncelikli olarak Seçilmişleri ilgilendiriyor olsa da, 70 Maniheist bir zaman yönetimine yönelik mevcut düzenlemelere bir göndermedir. Bu mezmur'a göre mü'minin (seçilmiş kişi?) geceyi üçe bölmesi, üçte birini uyuması, birini izlemesi ve birini meditasyon yapması gerekir. Burada sadece dini yükümlülüklerden bahsedilmektedir. Ey zenginlik elinde olan insan, neden bu uykuda uyukluyorsun? Niçin geceyi üçe bölüp bir parça uyuyup, bir parça nöbet tutmaz ve bir parça Diri'yi derin derin düşünmezsin? Bu nedenle, []'den önce, büyük Yaşamları yüceltmek için zamanında(?) yükselmiyorsun? (PsBk 222.5-10, Kıpti) 71 Dinleyicinin gününün yükümlülükleri arasında bölünmesine ilişkin en ayrıntılı ifade, orijinal olarak çeşitli bir el yazmasının parçası olan çift sayfalı Soğdca metin M135'te yapılmıştır. Aynı zamanda Henning'in Soğd Masalları'nda düzenlediği So18300'deki paralelliklerle inci delici benzetmesini de içerir. Mani'nin kendisine atfedilir ancak bunun gerçek olması gerekmez. Edebi karakteri nedeniyle bir benzetmenin epimeti olabilir. Ama aynı zamanda Berlin tipi Kephalaia'ya da benziyor, ancak bunlardan biriyle tanımlanamıyor. 72 Mani, meslekten olmayan kişinin gününü üç parçaya bölmesini emrediyor (So. myδδ pr iii p³y'p βxšy). Günün ilk kısmı hükümete ve üstlere hizmet etmeye, ikinci kısmı ise geçimini sağlamaya ayrılır. Metin ne yazık ki parçalı olduğundan üçüncü bölüm eksik. Yine de bunun Dinleyicinin dini görevlerine, özellikle de Seçilmişlere sadaka sağlanmasına ayrıldığı düşünülebilir. 73 Günü üç parçaya bölmek. Ve yine Elçi, Rab Mār Mānī şöyle konuştu: Bilge ve ruhu seven kişi (= İşiten) günü üç parçaya bölmelidir. İlk kısım (bölüm ayrılmalıdır) kralların ve lordların hizmetine ayrılmalıdır ki onlar kavgaya ve entrikalara başlamasınlar. İkincisi, dünyevi işlerin peşinde koşmak, toprağı sürmek ve ekmek, tahsis ve miras yapmak, satın almak ve satmak, böylece ev 70 Cf. PsBk 222.1-2: "[evde] ruhların başıboş dolaşmaması için bir masa kuruldu" (Allberry 1938, 222), Seçilmişlerin "Tanrı Sofrası"nın bir açıklaması. "Yaşayanlar" ile kimin kastedildiği hala belirsizliğini koruyor; Seçilmişler mi, yoksa bu yemek sırasında kurtuluşu bulan Yaşayan Ruhun parçacıkları mı? 71 Allberry 1938, 222. 72 Zaten Henning 1945b, 266. Cf. Sundermann 1992b. 73 Henning 1945b, 470 not. 7.

--- SAYFA 102 ---

88 iris colditz, eşin ve çocukların sıkıntıda olmayacağını ve akrabaların, arkadaşların ve iyi dilekçilerin iyi hizmet alabileceğini savundu. (M135,39-63, Soğdca) 74 Böylece Maniheist metinlerde bahsedilen gecenin yanı sıra günün de üç bölümlü bir bölümünü buluyoruz. Bu, mevcut kanonik kutsal kitaplarda yer almasa da, zaman yönetimi için özel düzenlemelerin mevcut olduğunu kanıtlıyor. Fihrist'e göre Mani ayrıca "Duyanların Nizamları/Seçilmişlerin Nizamları" adlı bir kitap da yazmıştır; diğer bir deyişle "Mani'nin getirdiği gizli kanun ve emrettiği emirler". 75 Bu kitap, Mani'nin sadece başlığıyla bilinen ve içeriği hakkında Çince ve Arapça kaynaklarda bazı muğlak işaretler bulunan kayıp eseri Pragmateia ile aynı gibi görünmemektedir. Bu kitap kozmogonik ve eskatolojik problemler üzerine bir inceleme gibi görünüyor ve yakın zamanda Sundermann tarafından eskiden Mani'nin "Resimli Kitabı" olduğu varsayılan Ārdhang ile özdeşleştirildi. 76 Augustine'in ardından, "üç mühür" veya Seçilmişler için beş kuralla ilgili talimatlar içeren "Hayat Kuralı" (vivendi regula), Mani'nin Mektubu'nun (epistula fundamenti) bir parçasıydı. 77 aynı zamanda zamanların düzenlemelerini ve dua ve oruç tarzlarını da içeriyor olabilir, ancak muhtemelen tüm günün, özellikle de meslekten olmayanların pratik yönetimine ilişkin açıklamalar yoktur. Diğer dini metinlerde günün gidişatındaki Maniheist bölünmeyi etkileyebilecek olası paralelliklerin olup olmadığı sorusu ortaya çıkıyor. Dini bir azınlık olarak Maniheistlerin, misyonlarının gerçekleştiği bölgelerin yetkilileriyle herhangi bir sorun yaşamaktan kaçınmaya çalışmış olmaları çok muhtemeldir. Muhtemelen o bölgelerdeki bir dinin halihazırda var olan geleneklerini benimsediler. Budizm, Hristiyanlık ve Gnostik öğretilerin yanı sıra Zerdüştlük de Maniheistlerin sıradan insanların zamanının gidişatını düzenlemek için kullanmış olabileceği kalıpların kaynağı olarak dikkate alınabilir. Aslında Zerdüşst literatüründe paralellikler bulmamız şaşırtıcı değil. Milletvekili. bilgelik metni Čīdag handarz ī pōryōtkēšān, "İlkel din öğretmenlerinin seçilmiş tavsiyeleri," aynı zamanda Pandnāmag ī Zardušt olarak da adlandırılır, "Öğüt kitabı 74 Henning 1945b, 469-470, metin B, II. 39-63. 75 Fihrist 333, 336 (Flügel) 1862, 64, 72, 95, 103; Dodge 1970, II 788, 76 Fihrist 336'nın Yunanca πραγματεία başlığı (Süryanice aktarım yoluyla) tanınabilir (Flügel 1862, 73, 103); II 798) ve Compendium'da bojiamadiya (Haloun/Henning 1952, 195, 207). Pragmateia için bkz. Schmidt/Polotsky 1933, 347; Tardieu 1981, 55-57; 77 Augustine, de moribus Manichaeorum 20.74 (Rutzenhöfer 2004, 240-241).

--- SAYFA 103 ---

Maniheist zaman yönetimi 89 Zardušt", erkek Zerdüšt tarafından yerine getirilmesi gereken dini görevlerle ilgili talimatlar verir ve evlilik, üreme, tarım, hayvancılık ve tabii ki dinin aktif olarak uygulanmasını bunlar arasında listeler. Metin, inanlının gününü ve gecesini üç parçaya bölmelerini tavsiye eder (MP. sē ēk ī rōz ud sē ēk ī šab). Üçte birini dine, üçte birini tarıma, üçte birini şifaya adamak.⁷⁸ Beşincisi, gündüzün üçte biri, gecenin üçte biri ilahiyat seminerine gitmek ve dindarların hikmetlerini öğrenmek; gündüzün üçte biri, gecenin üçte biri yemek, sevinmek ve dinlenmek; (ÇHPk 8, Orta Farsça)⁷⁹ Daha popüler karaktere sahip handarz metinlerinin yanı sıra, çok eski ve ortodoks geleneğe gönderme yapan başka metinler de vardır, çünkü Avesta zaten gnomik özellikler taşıyan pasajlar içermektedir.⁸⁰ Burada alıntılanan handarz pasajı için, MP versiyonu Avestan'dan daha kapsamlı olan ve birçok yorum içeren bir referans buluyoruz. bilgeliği artırmak için ilahi söylemek ve dua etmek için gece ve gündüzün üçte ikiye biraz farklı bir bölümü (MP. pēš-iz nēmag rōz ud pas-iz ud pēš-iz nēmag šab ud pas-iz; Av. xpauruuaiaca naēme xasni xaparaiica xpauruuaiaca naēme xxšafni xaparaiica) ve üçte biri dinlenmek için (MP. pad mayān rōzān ud šabān; Av. maiḍiīai asnaMca xšafnAmca auuaāhabdaēta paiti xasni paiti xxšafni). Bu, din eğitimi ve dinlenme arasında iki bölümlü bir görev bölümü ile sonuçlanır, ancak gündüz ve gecenin seyrinin etkili bir şekilde üç bölümlü olarak bölünmesiyle sonuçlanır. Gecenin ilk kısmı ve son kısmında, (onun) hikmeti parladığında, – (yani, kalple yapmış olabilir), (ve o) kutsallıkla uyandırıldığında (yani, ondan apaçık olanı öğrenmiş olduğunda), (yani) nurlu hikmeti (kalpte [Allah'a] bağlılıkla, Allah'a bağlılıkla yapmış olabileceği) birlik içinde kuracak, (yani, Allah'ın işi ve hayrına istifade edecek), o Ayrıca Handarzī Ādurbādī Mahraspandān, "Mahraspand'ın oğlu Ādurbād'ın Öğütleri" (Jamasp-Asana 1897, 58–71; Tarapore 1933, S. 21–33) gibi başka bir görev ve faaliyet bölümü öneren Zerdüšt metinleri de vardır. ayın çeşitli günleri arasında. ⁷⁹ Jamasp-Asana 1897, 41–50; Kanga 1960, 21. ⁸⁰ Bu, Avesta'nın kayıp metinlerinden çevrilmiş olabilecek Dēnkard'ın VI. ve IX. kitapları için geçerlidir. bkz. de Menasce 1958, 38–39.

--- SAYFA 104 ---

90 iris colditz, o andan itibaren eski herbedlerin (Māraspand oğlu Ādarbād) söylediği ilahileri okuyabildikleri zamana kadar. (Vd. 4.45, Orta Farsça)⁸¹ . . . günün ilk kısmında ve son kısmında, gecenin ilk kısmında ve son kısmında, ta ki zihninin zekası artsın ve kutsallığı güçlensin. Böylece zekasının artması için ibadet ve dualarla oturacak; günün ortasında, gecenin ortasında dinlenecek ve eski Aēθrapatis'in söylediği tüm sözleri söyleyene kadar böyle devam edecek. (Vd.4.45[123–127], Avestan)⁸² Bu, Zerdüšt'ün yalnızca günün üçte bir kısmında ve gecenin üçte birinde uyuması gerektiği anlamına gelir.⁸³ Günün ve gecenin geri kalan üçte ikisinde Vidēvdād yalnızca dini faaliyetler niyetindedir. Ancak handarz metnindeki günün üç bölümlü bölümünün Vidēvdād referansının (özellikle Pehlevi versiyonunun) daha popüler bir yorumundan geliştirilmiş olması oldukça makul görünmektedir, çünkü Zerdüšt inananların görevlerini yönetmelerine ve zamanlarını düzgün bir şekilde bölmelerine yardımcı olmuştur. Vidēvdād'ın Pehlevi tercümesi muhtemelen 4. ve 6. yüzyıllar arasında yazılmıştır, Yasna'ninki gibi diğer Pehlevi versiyonları ise 8/9. yüzyıldaki daha eski tercümelerden derlenmiştir.⁸⁴ Zerdüşt'lük'te günün gidişatının bölünmesi, günün uygun zamanlarında gerçekleştirilmesi gereken ritüel eylemlere dayanmaktadır. Y.44.5, Ahura Mazdā'yı günün üç saatinin yaratıcısı olarak adlandırır: şafak, öğle vakti ve akşam vakti (Av. u!šā arm.piθβā x!šapācā). "Sorumlu kişi" (Av. cazdōaghuua_t-) "günlük ritüelleri görev bilinciyle yerine getirmek zorunda olan rahip ve evin dürüst efendisine atıfta bulunuyor gibi görünüyor."⁸⁵ Böylece günün orijinal üç bölümlük bölümünü Veda'daki paralellerle Gāθā'larda zaten bulabiliriz. Sana şunu soruyorum, açıkça söyle bana ey Ahura: Hem ışığı hem de karanlığı hangi sanatçı yarattı? Hangi sanatçı hem uykuyu hem de uyanıklığı (uygun zamanlarına) atadı? Kendisiyle sabahı, öğleyi ve geceyi yaratan kimdir? ⁸¹ Jamasp 1907, 130; Anklesaria 1949, 87–88. ⁸² Jamasp 1907, 129; Darmesteter 1995, 46. ⁸³ Bu, Y. 62.4-5 tarafından desteklenmektedir: "Ver bana, Ey Ateş, Ahura Mazda'nın oğlu... ayakları sağlam, nöbette asla uyumayan [günün veya gecenin üçte birinde değil] ve yataktan hızla kalkan bir yavru ..." (Darmester 1895, 46 n. 1). ⁸⁴ Cantera 2004, 235–236. ⁸⁵ Humbach 1991, II, 150, n. 3, 4, 6.

--- SAYFA 105 ---

Sorumlu bir kişiye (görevli) amacını hatırlatan şeyler nelerdir? (Y.44.5, Avestan)⁸⁶ “Üç” sayısı Zerdüş ritüeli bağlamında sıklıkla kullanılmaktadır. Rahiplere atıfta bulunan Nêrangestân metni, örneğin ritüel formüllerin üç kez tekrarlanmasından, sıvı kurbanların üç zamanlı ölçümünden ve ceza olarak üç kez kırbaç vuruşundan bahseder.⁸⁷ Hêrbedestân'ın 1-4. Bölümleri, dini çalışmalar ile malların bakımı arasındaki zaman paylaşımı sorununu tartışır.⁸⁸ Mülkün bekçisinin (MP. sālār) atanması çok önemlidir. sahibinin dini çalışmaları sırasında bundan sorumludur (Hêrb. 1.4, 2.4). Sahibi çalışmalarını takip etmek için dışarı çıkarsa, metin mülkten 30 frasang veya üç gecelik (Av. θrixšaparm) mesafeyi sabitler (İbranice 2.6, 4.4). Başka bir yerde rahibin dini çalışmalarını sürdürmek için o kadar ileri gidebileceği ve eşyalarını yılda üç kez ziyaret edebileceği söylenir (Av. y ° at hiš θriš yār aētahm ° āt *aiβišūiti, Hêrb. 4.2). Bu referanslar, Zerdüştlük'te dini ve dünyevi görevler arasında üç bölümlü zaman ayırımına dayanan bir ayrımı doğrulamaktadır. Ancak Sasani İran'ında zaman yönetimi konusunda farklı talimatlar da var. Āyīn l'-Ardašīr'a göre kral Ardašīr günü dört döneme ayırmıştır.⁸⁹ İlki şafak sökerken dualara ve derin düşüncelere ayrılmalı, ikincisi öğlene kadar olan süre yükümlülükleri yerine getirmek ve işlerini takip etmek için kullanılmalı (öğle vakti günün ilk yemeğine ve dinlenmeye ayrılır), üçüncüsü akşama kadar aile işleriyle geçirilmeli ve dördüncüsü akşam çöktükten sonra doldurulmalıdır. yemek, içmek, kutlamak, eğlenmek ve dinlenmek. Āyīn dört parçalı bir bölünmeyi ele alsada, zaman hesabının kadim Zerdüşti köşelerini açıkça yansıtır: şafak, öğlen ve akşam. Metinde, kral ve soylulara özgü olan bu tür meslekler, zorunlu olarak, ayrıntılı olarak anlatılmakta ve onların bakış açısı yansıtılmaktadır. Maniheist kaynaklardaki birkaç kanıttan da anlaşılacağı üzere, Maniheistlerin Zerdüş öğretileri ve ibadeti hakkında iyi bir bilgiye sahip oldukları açıktır.⁹⁰ Mani'nin kitabı Šābuhragān ve diğerleri 86 Humbach 1991, I, 158. 87 Bkz. Nêrangestân sözlüğü (Kotwal/Kreyenbroek 2003, 288). 88 Kotwal/Kreyenbroek 1992, 28-39; Humbach/Elfenbein 1990, 20-39. 89 Aşağıdakiler için bkz. Grignaschi 1966, 103-128. 90 Bkz. Yaşayan Ruha Pa. ilahileri: M7, M496a, M1963 (Andreas/Henning 1934, 869-875, metin g; Klimkeit 1989, 79-82) ve M95, M564, M1876, M1877

--- SAYFA 106 ---

92 Maniheist İran edebiyatının iris colditz eserleri, Zerdüştiliğe terminolojik bir uyarlamanın özelliklerini gösterir.⁹¹ Bu nedenle Mani ve takipçileri, Zerdüştlüğün ana dini metinlerini biliyor olmalı ve Soğdca M135 metni, Čīdag handarz ī pōryōtkēšān'da bulduğumuz gibi bunların daha popüler yorumlarına bağlı olabilir. Mani muhtemelen, Sasani İran'ındaki görevine başladığında Zerdüştlilerin zaman yönetimine ilişkin üç bölümlü bölünmeye dayalı düzenlemesini biliyordu; tıpkı 8. yüzyılda İslam'ın işgaline kadar Maverāünnehir'deki Zerdüş Soğdlu nüfusla aynı mahallede yaşayan Maniheistlerin de bildiği gibi. Henning, M135'in hala iyi Soğd dilinde olduğunu, dolayısıyla Soğd dilinin hala aktif bir dil olduğu ve Maniheist iştirakilerin çoğunluğunun Soğd olduğu bir zamanda yazılmış olması gerektiğini belirtir.⁹² Bu, özellikle Dīnāwārīya topluluğunun ilk arkegosları Šād-Ohrmezd (MS 600'de öldü) ile başlayan dönemine uyuyor gibi görünüyor;⁹³ ancak Maverāünnehir bir merkez olmaya devam etti. 10. yüzyıla kadar Maniheist faaliyetlerin Semerkant'taki Maniheist piskoposluk merkezi ile ilgili olduğu.⁹⁴ Eğer M135 daha eski bir milletvekilinden çevrilmemişse. veya Pa. metnidir ve eğer içindeki buyruğun Mani'ye atfedilmesi tarihsel değilse, diğer metinlerle karşılaştırılabilir, örneğin (MP.) M2/II, Dīnāwārīya'nın kökeninin Maniheizm'in erken dönemine tarihlendiği Mār Ammō'nun Sasani imparatorluğunun kuzeybatısına yaptığı misyoner yolculuğunu anlatan (MP.) M2/II.⁹⁵ M135, özellikle Soğdlu Dinleyiciler için yazılmış olabilir. Orta Asya'nın Zerdüş ortamı. Klimkeit, Xwāstwānīft adlı Türkçe itiraf kitabının ve benzer metinlerin ilk olarak Soğd dilinde yazıldığını varsaymaktadır.⁹⁶ Bu, Soğdiana'daki Maniheist olmayan dindarlığın büyük önemine işaret etmektedir. Günün üç parçaya bölünmesi, kralın ailesi ve soylularla birlikte olduğu Uygur Bozkır İmparatorluğu'ndaki (MS 762-840) Maniheist olmayan insanlar arasında hâlâ kullanılıyor olabilir (Andreas/Henning 1933, 318-321; Klimkeit 1989, 85-87). M95 kurban töreninin ayrıntılı bir tanımını içerir. Pa. Gyān wifrās Av'dan bahseder. Ahunauuaitī Gāθās (Y. 28-34), bkz. M838/r/9 = M419+M3824/r/3: 'whnwy t g'« (Sundermann 1997b, 60, 76f., 114 n. 2, § 32). Zerdüştlüğün Maniheist din üzerindeki olası etkisi için bkz. Sundermann 1997a. 91 Colditz 2005 ve 2006. 92 Henning 1945b, 465. 93 Dīnāwārīya topluluğu hakkında, bkz. Sundermann 1996, 418-419; Henning 1936b, 17; Colditz 1992, 324-328. 94 Fihrist 336 (Flügel 1862, 77, 106; Dodge 1970, II, 802). 95 Sundermann 1986, 271-273. 96 Klimkeit 1989, 22.

--- SAYFA 107 ---

Maniheist zaman yönetimi 93 onlara, hatta daha sonraki Uygur krallığı Qoço'ya (MS 850-1250) aitti. Soğdlu din adamlarının burada sarayda öğretmenlik gibi özel bir işlevi vardı.⁹⁷ Maniheizm'in resmi olarak uygulamaya konulması laik yaşamın yeniden değerlendirilmesine neden oldu ve din dışı kesimin statüsünü yükseltti.⁹⁸ Cömert sadaka verme, malikanelerin, üzüm bağlarının ve hizmetkarların emrinde olan manastırların mülklerini artırdı. Türkçe Xwāstwānīft, Dinleyenlerin bundan doğan yükümlülüklerine dair bir izlenim verir. Aksi takdirde M135 paterninden sonra günün seyrinin bölünmesinden söz etmez. Bunun yerine manevi ve dünyevi güç arasında "içerisi" ve "dışarı" arasında bir ayrım yapar.⁹⁹ Türk Manastır Parşömeni, değirmenci, oduncu, aşçı ve doktor gibi manastıra hizmet eden çeşitli mesleklerden insanlardan bahseder. Uygunsuz bir şekilde hizmet etmek, darbe veya hapis gibi acımasız cezalara yol açtı.¹⁰⁰ Sonuç Maniheist İteticilerin günün üç bölüme bölünmesini diğer dinlerin geleneklerinin de etkilemiş olabileceği ihtimali göz ardı edilemez.¹⁰¹ Ancak, bu sorunu burada yeterince tartışmanın zamanı ve yeri değil. Maniheist talimatlar ile Zerdüşt talimatları arasındaki paralellikler yine de her iki öğreti dizisi arasında bir bağlantı olduğu sonucuna varmaya yetecek kadar çarpıcıdır. Ancak modern Zerdüştlük'te üç kısma dayalı bir zaman yönetimi bulamıyoruz.¹⁰² Burada günün akışı, ikisi geceye, üçü gündüze ait olmak üzere farklı uzunluklarda (gâh) beş kısma bölünmüştür ve her kısım özel bir dua ile bağlantılıdır: birincisi (Hawân < Av. hāuuan-), gün doğumundan öğlene kadar, ikincisi (Rafat-wen < Av. rapīθβina-) öğleden öğleden sonra ortasına kadar (yaklaşık 15:00), ⁹⁷ Asmussen 1965, 147-148. ⁹⁸ Klimkeit 1989, 28-29, 53; Klimkeit 1982, 27-30. ⁹⁹ Klimkeit 1989, 34. ¹⁰⁰ Klimkeit 1993, 352-353. Kaydırma metni ed. Zieme 1975. ¹⁰¹ Bl. Reck, dikkatimi, yalnız yaşamdan kaynaklanan çatışmalarla baş etmek için talimatlar veren bir Soğd vaazına çekmenizi rica ediyorum. Bunun nedeni, münzevinin yaşamını "bedensel", "psşik" ve "ruhsal" olarak adlandırılan üç ardışık dönemde anlatan bazı Süryani Hristiyan yazarlardır ('Abdišo', Isaac, John the Solitary, Philoxenus). Soğdca metin ve Süryanice kalıpları için bkz. Sims-Williams 1985a, 69-77. Ancak bu, M135'in talimatlarından temel olarak farklıdır. ¹⁰² Aşağıdakiler için bkz. Stausberg 2005, III, 59-63, 579.

--- SAYFA 108 ---

94 iris colditz üçüncü (Uziran < Av. uzaieirina-) öğleden sonra ortasından gün batımına kadar, dördüncüsü (Aiwažritrem < Av. aiβisrūθrima-) gün batımından gece yarısına kadar ve beşincisi (Ušahen < Av. ušahina-) gece yarısından şafağa kadar. Bu, Genç Avesta'da zaten kanıtlanmış olan ritüel talimatlarının beş parçalı bir bölüme dönüştürüldüğünü göstermektedir ve başlangıçta beş Gāθā'ya bir uyarılma olabilir.¹⁰³ Beş Müslüman namazı muhtemelen bu uygulamayı daha da etkilemiştir (ya da tam tersine, ondan etkilenmiş bile olabilir). Erken İslam dönemine ait bazı dini metinlerin hala gün içindeki dini faaliyetlere yapılan vurguyu destekler görünmesi ilginçtir.¹⁰⁴ Kendi doktrinini önceki tüm dinlerin mükemmel bir tamamlayıcısı olarak gören Mani, muhtemelen dikkatini önceki havarilerin temel kutsal metinlerine yöneltmiştir. Zerdüştlük için bunlar, Mani'ye Zerdüşt'ün "gerçek" öğretilerine diğer Zerdüşt metinlerinden daha yakın görünen Gāθā'lardı. Böylesine eleştirel bir tutumun daha sonraki Maniciler arasında da olduğu varsayılabilir. Bu nedenle, zaman yönetiminin bir ölçüsü olarak günün üç bölümlü bölünmesini uyarladılar, zira bu zaten Y.44'te tasdik edilmiş ve Vidēvdād ve MP'de tekrar ele alınmıştır. handarz-edebiyat. Bununla birlikte, Maniheist İteticiler, gece vaktini dini yükümlülüklerinin odağı haline getirmişlerdi ve bunun merkezinde nöbetleri vardı.¹⁰⁵ Bu dönem, Işığın kurtarılması için karanlık güçlere karşı mücadelede en büyük çabaları gerektiriyordu. ¹⁰³ Humbach 1991, I, 68, § 11.2.1. ¹⁰⁴ Dēnkard 449.18-19 (Amouzgar/Tafazzoli 2000, 60-61) şafakta, öğlen ve günbatımında üç günlük duadan bahseder (MP. se bār andar rōz pad hu-waxš ud nēm-rōz ud hu-fašmō-dād). Šāyist-nē-šāyist 9.8 (Tavadia 1930, 118) gece boyunca yemek yemeyi (belirli ritüel aktivitelerin bir parçası olarak?) yasaklar (MP. pad tārīgīh xwarišn nē pādixšāy xwardan). Kim bunu yaparsa, iblisler ve Druz onun bilgisinin ve görkeminin üçte birini çalar (čē ka pad tārīgīh xwarišn xwarēd, ā-š deēw ud druz xrad ud xwarrah sē ēk ēw bē apparēd). Metin Ohrmazd'ın Zerdüşt'e verdiği talimatlara başvuruyor (ancak burada "doğuştan gelen bilgeliğin" üçte ikisi çalınıyor). Bkz. Stausberg 2005, III, 60, 63. ¹⁰⁵ Cf. Augustine, de moribus Manichaeorum 70: Et hoc factum est ea nocte qua festae apud vos vigiliae celebrantur (Rutzenhöfer 2004, 234-235).

--- SAYFA 109 ---

Maniheist zaman yönetimi 95 Kaynakça 'Afifi, R. 1963 Ardā-virāf-nāme (Mašhad). Allberry, C. R. C. 1938 Bir Maniheist Mezmur Kitabı, Bölüm II, Chester Beatty Koleksiyonu 2'deki (Stuttgart) Maniheist Manus yazıları. Amouzgar, J. ve A. Tafazzoli 2000 Le cinquième livre du Dēnkard, Studia Iranica, Cahier 23 (Paris). Andreas, F.C. ve W.B. Henning 1933 Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turke stan, II, SPAW, Phil.-hist. Kl., 292-363. 1934 Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turke stan, III, SPAW, Phil.-hist. Kl., 846-912. Anklesaria, B. T. 1949 Pehlevi Vendidad (Zand-i Jvit-dev-dat) (Bombay). Asmussen, J. P. 1965 Xuāstvānīft. Maniheizm Çalışmaları (Kopenhag). 1975 Maniheist Edebiyatı (New York). Bang, W. ve A. von Gabain 1930 Türkische Turfantexte II: Manichaica, SPAW, Phil.- hist. Kl., 183-211. Bartholomae, Ch. 1920 Zum sasanidischen Recht III, SHAW 1920. de Blois, F. 2000 Maniheist Günlük Dualar, Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Temmuz 1997, Berlin, 49-54, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen 4, R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme, eds. (Berlin). Böhlig, A. 1980 Der Manichäismus, Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum: Die Gno sis 3 (Zürich-München). Cantera-Glera, A. 2004 Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta, Iranica 7 (Wiesbaden). Chavannes, E. ve P. Pelliot 1911 Çin'de bir geriye dönük manichéen retrouvé, JA, 499-617. Colditz, I. 1987 Bruchstücke manichä isch-parthi scher Parabel samm lungen, AoF 14/2: 274-313. 1992 İlahi ve Şād-Ohrmezd. Ein Beitrag zur frühen Ge schichte der Dīnāwariya, Transoxanien'de, AoF 19/2: 322-341. 1995 '... werdet mit den Schriften vertraut'. Schriftgelehrt heit, Mehrspra chigkeit und Bildungsvermittlung in mani chäischen Gemeinden, Iran und Turfan, Irani ca 2, Ch. Reck, P. Zieme, eds. (Wiesbaden), 35-57. 1998 Maniheizm'de ceza ve din değiştirme sorunu üzerine notlar, Üçüncü Avrupa İran Çalışmaları Konferansı Bildirileri. Bölüm 1, Beiträge zur Iranistik 17, N. Sims-Williams, ed. (Wiesbaden), 27-37. 2000 Zur Sozialterminologie der İranischen Manichäer. İran'da İran'la ilgili bir analiz yapıldı Quellen, Iranica 5 (Wiesbaden). 2005 Manis Şābuhragān'da Zur Adaption zoroastrischer Terminologie, İran Dilleri: Geçmiş ve Bugün. David Neil MacKenzie'nin anısına İran Çalışmaları, Iranica 8, D. Weber, ed. (Wiesbaden), 17-26. 2006 Mani'nin Şābuhragān'unda Zerdüşt terminolojisi üzerine. Ek notlar, 5. Avrupa İran Araştırmaları Konferansı Bildirileri, Ravenna 6.-11.10.2003. A. Panaino, A. Piras, eds. (Milano), 177-182.

--- SAYFA 110 ---

96 iris colditz Darmesteter, J. 1895 The Zend-Avesta. Bölüm 1: Vendīdād, SBE 4 (Oxford). Dodge, B. 1970 The Fihrist of an-Nedīm, I-II, (New York-Londra). Durkin-Meisterernst, D. 2004 Maniheist Orta Farsça ve Part Dili Sözlüğü, CFM. Maniheist Metinler Sözlüğü II: Orta Asya ve Çin'den Metinler (Turnhout). Flügel, G. 1862 Mani, seine Lehre und seine Schriften (Leipzig). 1871/2 Kitāb al-Fihrist. I, Text, J. Roediger, ed.; II, Anmerkungen und Indexes, A. Mueller, ed. (Leipzig). Grignaschi, M. 1966 Quelques spécimens de la litté rature sassanide, JA 254: 1-142. Haloun, G. ve W. B. Henning 1953 Mani, Işık Budası'nın Öğretileri ve Öğretileri Özeti, Asya Binbaşı n.s. 3: 184-212. Hansen, O. 1930 Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal vor Karabalgasun, JSFO 44/3: 1-39. Haug, M. ve E. W. West 1872 Arda Viraf'ın Kitabı (Bombay-Londra). Henning, W. B. 1935 Arabisch ʿarāğ, Orientalia 4: 291-293. 1936a Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, APAW 10 (Berlin). 1936b Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus, ZDMG 90: 1-18. 1940 Sogdica, James G. Forlong Fonu 21 (Londra). 1943 Devlerin Kitabı, BSOAS 11/1: 52-74. 1945a Maniheist Oruçlar, JRAS: 146-164. 1945b Soğd Masalları, BSOAS 11/3: 465-487. 1958 Mitteliranisch, HdO, 1. Abt.: Der Nahe und Mittlere Osten. Bd. IV: Iranistik. Abschn. 1: Linguistik, B. Spuler, ed. (Leiden), 20-130. Humbach, H. 1991 Zarathushtra'nın Gathaları, 2 Bde, Indogermanische Bibliothek, Reihe 1 (Heidelberg). Humbach, H. ve J. Elfenbein 1990 Êrbedestān. Bir Avesta-Pehlevi Metni, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft 15, N.F. (Münih). Jamasp, H. 1907 Vendīdād. Ben, Metinler; II, Sözlük Dizini (Bombay). Jamasp-Asana, J. M. 1897 Pehlevi Metinleri. I-II, İran Kültür Vakfı 112 (Bombay). Kanga, E. M. F 1960 Ćitak handarz i Pöryōtkēšān. Bir Pehlevi Metni (Bombay). Kent, R. G. 1953 Eski Farsça. Dilbilgisi. Metinler. Lexicon, American Oriental Series 33 (New Haven). Klíma, O. 1957 Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien (Prag). 1962 Manis Zeit und Leben, Monographien des Orientinsti tuts der Tschecho Slowakischen Akademie der Wissenschaften 18 (Prag). Klimkeit, H.-J. 1982 Maniheist Krallığı: Dünyanın Evinde Gnosis, Numen 39/1: 17-32. 1989 Hymnen und Gebete der Religion des Lichts, Abh. Rhein.-Westf. AdW, 79 (Opladen).

--- SAYFA 111 ---

Maniheist Zaman Yönetimi 97 1993 İpek Yolunda Gnosis. Orta Asya'dan Gnostik Metinler (San Francisco). Klimkeit, H.-J. ve H. Schmidt-Glitzner 1984 Die türkischen Parallelen zum chine sisch-manichäischen Traktat, Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaften Zentral asiens der Universität Bonn 17 (Wiesbaden). Kotwal, F.M. ve Ph. Kreyenbroek 1992 The Hērbedestān ve Nērangestān. Cilt I: Hērbedestān, Studia Iranica, Cahier 10 (Paris). 2003 Hērbedestān ve Nērangestān. Cilt III: Nērangestān, Fragard 2, Studia Iranica, Cahier 30 (Paris). van der Lof, L. J. 1962 Manichäische Verbeugungen vor der Sonne auf dem Vorderplatze der Sankt Peterskirche in Rom? Numen 16/2: 156-160. Macuch, M. 1981 Das sasanidische Rechtsbuch "Mātakdān i hazār dānistān" (Teil II), Abh. für die Kunde des Morgenlandes 45/1 (Wiesbaden). 1993 İran'da Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des Siebenten Jahrhunderts. Die Rechtssammlung des Farroʿmard ī Wahrāmān, Iranica, 1 (Wiesbaden). Madan, J. M. 1911 Pehlevi Dinkard'in Tam Metni, I-II (Bombay). de Menasce, J. 1958 Une encyclopédie mazdéenne, Le Dēnkart (Paris). Müller, FWK 1913 Mahrnāmag. Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch, APAW 1912 (Berlin). Polotsky, H. J. 1934 Manichäische Homilien, Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, I (Stuttgart). 1935 Manichäismus, [August Friedrich] Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Suppl. Bd. 6 (Stuttgart), 240-271 (Widengren 1977, 101-144'te tekrar). Polotsky, H. J. ve A. Böhlig 1940 Kephalaia, 1. Hälfte (Lieferung 1-10), Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, I (Stuttgart). 1966 Kephalaia. 2. Hälfte (Lieferung 11/12), Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, I (Stuttgart). Radloff, W. 1895 Die alttürkischen Inschriften der Mongolei (St. Petersburg). Reck, Ch. 1992 Bir Weiterer Parthischer Montagshymnus? AoF 19/2: 342-349. 1997 Alman Turfan Koleksiyonu Pazartesi ve Bema İlahileri, Manheizm ve Erken Hristiyanlık Üzerine Bazı Açıklamalar. Üçüncü Uluslararası Maniheist Araştırmalar Kongresi. Bildiriler, Maniheist Çalışmalar 3, L. Cirillo, A. Van Tongerloo, eds. (Leuven-Neapel), 297-303. 2004 Gesegnet sei dieser Etiketi. Manichäische Festtagshymnen – Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen, BTT 22 (Turnhout). 2006 Mitteliranische Handschriften. Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland Bd. 17,1 (Stuttgart). Reichelt, H. 1900 Der Frahang i Oīm, I, WZKM 14: 177-213. 1901 Der Frahang i Oīm, II, WZKM 15: 117-186. Rutzenhöfer, E., ed. 2004 Augustinus. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum – Die Lebensführung der Katholik Kirche und die Lebensführung der Manichäer, Augustinus,

--- SAYFA 112 ---

98 iris colditz Operası, Werke B., Antimanichäische Schriften 1; Schriften zur Lebensführung 25 (Paderborn-München-Wien-Zürich). Sanjana, D.P. 1874-1928 Dinkard, I-XIX (Bombay). Schaeder, H. H. 1933 Rezension von Schmidt und Polotsky, Ein Mani-Fund, Gnomon 9: 337-362. Schlegel, G. 1896 Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal von Kara Balgassun, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 9 (Helsingfors). Schmidt, C. ve H. J. Polotsky 1933 Mısır'daki Ein Mani-Fund. Originalschriften des Mani und seiner Schüler SPAW: 2-90. Schmidt-Glitzner, H. 1987 Chinesische Manichaica, Doğu Dinleri Çalışmaları 14 (Wiesbaden). Sarsılmış, Ş. 1979 Sasani Bilgesinin Bilgeliği, Pers Mirası Serisi 34 (Bulder). Sims-Williams, N. 1985a The Christian Sogdian Manuscript C2, BTT 12 (Berlin). 1985b Manici Emirler: Kaynakların Araştırması, Profesör Mary Boyce Onuruna Yazılar, Acta Iranica 25, Hommages et Opera Minora 11 (Leiden), II, 573-582. Stausberg, M. 2005 Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-Rituale, 1-3 (Stuttgart). Sundermann, W. 1973 Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer, BTT 4 (Berlin). 1975 Überreste Manichäischer Yimki-Homilien mittelpersischer Sprache'de mi? Anit H.S. Nyberg, Acta Iranica 5 (Téhéran-Liège), II, 397-312. 1976 Commendatio pauperum. Eine Angabe der sas sanidi schen politischdidaktischen Literatur zur gesellschaftlichen Struktur Irans, AoF 4: 167-194. 1977 Parthisch 'bšwdg'n 'die Täufer', AAH 25: 237-242. 1981 Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschicht liken Inhalts, BTT 11 (Berlin). 1984a Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer, OrLovAn 16: 227-241. 1984b Study zu Geschichte und Wert historiographi scher Traditionen der Manichäer unter beson derer Berück sichtigung der iranischen Überlie ferung, Tez B, Berlin. 1985 Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch, BTT 15 (Berlin). 1986 Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichä er, II, AoF 13/2: 241-319. 1990 Bēma, Encyclopaedia Iranica (Londra-New York), Cilt. 4, 136-137. 1992a Turfan Bölgesi, Turfan ve Tun-Huang'a İlişkin İran Maniheizt Turfan Metinleri. Metinler, A. Cadonna, ed. (Florenz), 63-84. 1992b Iranische Kephalaia-texte? Studia Manichai ca II, G. Wiessner, H.-J. Klimkeit, ed. (Wiesbaden), 305-318. 1992c Der Sermon vom Licht-Nous, BTT 17 (Berlin). 1996 Dīnāvārīya, Encyclopaedia Iranica (Costa Mesa), Cilt. 7, 418-419. 1997a Mani'nin Dūalizmi Ne Kadar Zerdüşttür? Maniheizm ve Erken Hristiyanlık. Üçüncü Uluslararası Maniheizt Araştırmalar Kongresi. Bildiriler, Maniheizt Çalışmalar 3, L. Cirillo, A. Van Tongerloo, eds. (Leuven-Napoli), 343-360.

--- SAYFA 113 ---

Maniheizt zaman yönetimi 99 1997b Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus, BTT 19 (Berlin). 1997c Ein weiterer manichäischer Beichttext aus Turfan, AoF 24: 259-267. 2005 Ārdhang Mani'nin Resimli Kitabı mıydı? Maniheizt Çalışmalarda Yeni Perspektifler. 5. Uluslararası Maniheizt Araştırmalar Konferansı Bildirileri, Naples Eylül 2001, Maniheizt Çalışmalar 5, L. Cirillo, A. Van Tongerloo, eds. (Turnhout), 381-383. Tarapore, JC 1933 Pehlevi Andarz-Nāmak (Bombay). Tardieu, M. 1981 Le Manichéisme, Que sais-je 1940 (Paris). Tavadia, J. C. 1930 Šāyast nē-šāyast, Alt- und Neu-Indische Studien 3 (Hamburg). Tsui Chi ve W. B. Henning 1943 Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan, Maniheizt İlahilerin Alt (İkinci?) Bölümü, BSOAS 11: 174-219. Vermes, M. 2001 Acta Archelai, Maniheizt Çalışmalar 4 (Leuven). Waldschmidt, E. ve W. Lentz 1926 Die Stellung Jesu im Manichäismus, APAW, Phil.-hist.Kl. 4 (Berlin). Widengren, G., ed. 1977 Der Mani chäismus, Wege der Forschung 168 (Darmstadt). Williams, A.V., ed. 1990 Dādestān ī Dēnīg'e eşlik eden Pehlevi Rivāyat, Bölüm 2, Historisk-filosofiske meddelser 60 (Kopenhag). Wurst, G. 1995 Das Bemaifest der ägyptischen Manichäer, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 8 (Altenberge) 1996 Die Bema-Psalmen, CFM Ser. Kipti. I. Liber Psalmorum II/1 (Turnhout). Zieme, P. 1975 Ein uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im uigurischen Reich, Altay Dillerinde Araştırmalar, L. Ligeti, ed. (Budapeşte), 331-338.

--- SAYFA 114 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 115 ---**

ROMA AFRİKA'DA MANİHEİZMİN ÖZELLİKLERİ J. Kevin Coyle Ottawa 2003 yazında Roma Kuzey Afrika'sındaki Hristiyanlığın özellikleri üzerine bir sunum yaptım.¹ Bu bölgenin ithal ettiği her dini ifadeye kendi damgasını vurduğu önermesinden hareketle çalışıyordum; bu fikri burada Maniheizm örneğine uyguluyorum. "Roma Afrikası" derken kabaca Tunus'un Libya ile olan mevcut sınırından Atlantik'e ve Akdeniz'in güney kıyısından Sahra'ya kadar uzanan idari alanı kastediyorum. Roma Afrika'sında Maniheizm konusunda neyin farklı olabileceğini düşünürken Roma'yı da dahil eden François Decret veya Richard Lim'in önderliğini takip etmemeyi seçtim. Lim'in belirttiği gibi, "ikisi tarihsel olarak çok sıkı bir Kulturwelt oluşturmuş olsa bile"², "kültürel sıklık" olasılığının birçok açıdan incelikli olması gerektiğini düşünüyorum. Yine de, Lim'in 1989'da yayınladığı önemli makale, "önemli yerel farklılıkların inkar edilmediği durumlarda bile, Maniheizmin her yerde esasen aynı kaldığı yönündeki akademisyenler arasında yaygın olan görüşe" karşı iyi bir savunma ortaya koyuyor. Lim, sürecin kendisinin, sonuçlarının başlangıçtaki varsayım ile uyumlu olacağını neredeyse garanti ettiğini ekliyor. Yani, tutarlı ve tutarlı bir J. K. Coyle, "Roma Afrika'da Hristiyanlığın Özellikleri," *Studia Patristica* 39: Oxford 2003'te düzenlenen On Dördüncü Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında sunulan bildiriler, F. Young, M. Edward ve P. Parvis, eds. (Leuven – Paris – Dudley, 2006), 13–26. Bu benim önceki çalışmama dayanıyor: "Augustine Zamanında Kuzey Afrikalı Hristiyanların Öz Kimliği", *Augustinus Afer. Aziz Augustin: Afrika ve Evrensellik. Actes du colloque International, Alger-Annaba, 1–7 Nisan 2001*, Paradosis, 45/1, P.-Y. Fux, J.-M. Roessli ve O. Wermelinger, eds. (Fribourg, 2003), 61–73. 2 R. Lim, "Batı Manicileri Arasında Birlik ve Çeşitlilik: Mani'nin 'sancta ecclesia'sının Yeniden Değerlendirilmesi", *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1989): 232 n. 4. Bkz. F. Decret, "Le manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des featureismes régionaux Differentifs?", *Augustinianum* 34 (1994): 5–40; temsilcisi aynı zamanda, *Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de saint Augustin: Recueil d'études*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 47 (Roma, 1995), 209–40.

--- SAYFA 116 ---

102 j. Kevin Coyle'un "Maniheizm" olarak adlandırılan toplumsal varlığı, beraberinde getirdiği fikir sistemleriyle birlikte, rahatlatıcı bir öngörülebilirlikle ortaya çıkıyor.³ Kuzey Afrika Maniheizmine özgü bazı farklılıkların tespitinden, köklerinin ne kadar derinlere ulaşmış olabileceği sorusuna kadar farklı bir yöne ilerleyerek konfor alanından kaçınmaya çalışacağım. Bu makale, daha sonra, Kuzey Afrika'daki Maniheizm konusunda tartışmasız uzman olan Decret'in çalışmalarını genişletmektedir.⁴ Decret, Kuzey Afrika için tamamen özerk bir Maniheizm markası fikrini reddetmiş,⁵ bazı açılardan da kendi tarzına sahip olduğunu kabul etmiştir.⁶ Lodewijk Grondijs'i "sekte manichéennes, toutes différentes, dans lesquelles un nombre de point"ten söz ettiği için görevlendirmiştir. Maniheizm'in yerleştirildiği toplumların "originaux se sont graduellement melangés aux mitleri, croyances et sistemleri";⁷ fakat Maniheizm'in, nerede olursa olsun, bir dereceye kadar çevredeki kültürü yansıtacağını kabul etti.⁸ Kuzey Afrika'daki Maniheizm'e özgü unsurlar ve bu unsurları şekillendirmede yerel kültürlerin etkisi hakkındaki bu ihtiyatlı iddia bile⁹ Michel için çok fazlaydı. Tardieu, kültürel unsurun genellikle kolay tanımlanamayacak kadar belirsiz olduğunu düşünüyordu.¹⁰ Ancak Decret'in tutumunun, mutlaka aynı nedenlerden olmasa da, bazı değerleri olduğunu düşünüyorum. 3 Lim, "Birlik," 231-32. 4 Bkz. F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine: Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Paris, 1970); idem, *L'Afrique manichéenne (IV e-V e siècles): Étude historique et doctrinale*, 2 cilt. (Paris, 1978); bir kısmı aşağıdaki notlarda belirtilen bir dizi makaleyle birlikte. 5 F. Decret, "Introduzione generale" Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, Nuova Biblioteca Agostiniana 13/1 (Roma, 1997), xv: "il manicheismo che Agostino ha conosciuto in Africa non è un sistema deformata dal cristianesimo della Catholica che lo circonda, ma proprio quello che Mani stesso aveva predicata. 6 F. Decret, "La öğreti merkezi du Spiritalis salvator dans les Ressources Manichéennes Africaines," *Studia Manichaica: IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, 14.-18. Juli 1997, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, *Berichte und Abhandlungen, Sonderband 4*, R.E. Emmerick, W. Sundermann ve P. Zieme, eds. (Berlin, 2000), 138-39. 7 H. L. Grondijs, "Analyse du manichéisme numidien au IV e siècle" *Augustinus Magister: Congrès International augustinien*, Paris, 21-24 Eylül 1954 (Paris, 1954), cilt. 3, 392; Decret tarafından alıntılanmıştır, "Le manichéisme présentait-il," 6 (= *Essais*, 209). 8 Decret, "Le manichéisme présentait-il", 7 (= *Essais*, 210): "une étude de la öğreti manichéenne, comme de tout autre système religieux, ne saurait négliger les mentalités et le patrimoine culturel des populasyonları au sein desquelles cette öğretisi s'est propagée et don peu ou prou elle porte l'empreinte." 9 Örneğin, Decret, *L'Afrique manichéenne I*, 191-92, 205-10, 270-73, 300 ve 305-12. 10 M. Tardieu, "Vues nouvelles sur le manichéisme africain?", *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979): 249-55, özellikle. 250-51. Decret'in yanıtı "Encore le manichéisme," *Revue des Études Augustiniennes* 26 (1980): 306-12, özellikle. 308-09.

--- SAYFA 117 ---

Roma Afrika'sında Maniheizmin Özellikleri 103 Afrika'da Maniheizm Decret, Roma Afrika'sını, "le manichéisme a sans doute développé sa plus genis eylem de propaganda"nın olduğu antik dünya bölgesi olarak tanımladı; burada "la Religion de Mani fit preuve apparamment de sa plus grande vitalité"¹¹ Ancak Afrika'nın Maniheizmi canlı bir hareketse, gücü ve büyüklüğü belirsizdir. Coğrafi olarak, onu yalnızca Thagaste (modern Souk Ahras), Milevis (Mila) ve Hippo Regius'a (Annaba) yerleştirebiliriz - hepsi Numidia'da (bugünkü doğu Cezayir) ve ayrıca Africa Proconsularis'te (Kartaca) bir ve Mauretania Caesariensis'te (Tipasa ve Malliana) iki konuma yerleştirebiliriz. Bunlar muhtemelen Roma Afrika'sındaki Maniheizm fenomeninin tam coğrafi kapsamını temsil ediyor.¹² Canlılık konusuna gelince, edebi düzeyde bu fenomen bize yalnızca iki doğrudan (emik) birincil kaynak bıraktı: Tebessa¹³'ün parçalı el yazması ve Milevis'in Capitula de christiana fide et ueritate'inin Faustus'u.¹⁴ Bunlardan başka, bağlı olduğumuz Hippo'lu Augustine 11 F. Decret, "L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique," Le Epistole Paoline nei Manichee, i Donatisti e il primo Agostino, Sussidi Patristici 5, J. Ries ve diğerleri, eds. (Roma, 1989), 41 (= Essais, 67). ¹² Göstergeler için bkz. S. N. C. Lieu, "Sources on the Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire (From Diocletianus'tan Justinianus'a)," A Green Leaf: Papers in Honor of Jes P. Asmussen, Acta Iranica 28 = Series 2, XII (Leiden, 1988), 390-91; ve Decret, L'Afrique manichéenne I, 191-203 (II, 136-49'daki notlar). ¹³ PLS 2, 1378-88'deki metin. Bkz. P. Alfarcic, "Un manuscrit manichéen," Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses n.s. 6 (1920): 62-98; R. Merkelbach, "Der manchäische Codex von Tebessa", Maniheizm Çalışmalar: Birinci Uluslararası Maniheizm Konferansı Bildirileri, 5-9 Ağustos 1987, Dinler Tarihi Bölümü, Lund Üniversitesi, İsveç, Afrika ve Asya Dinlerinde Lund Çalışmaları 1, P. Bryder, ed. (Lund, 1988), 229-64; F. Decret, "Aspects de l'Église Manichéenne - Remarques sur le manuscrit de Tebessa" Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag, Cassiciacum 40, A. Zumkeller, ed. (Würzburg, 1989), 123-51; J. BeDuhn ve G. Harrison, "Tebessa Kodeksi: İncil Tefsiri ve Kilise Düzeni Üzerine Bir Maniheizm İncelemesi", Karanlıktan Çıkış: Maniheizm Kaynakların Kurtarılmasına İlişkin Çalışmalar, Nag Hammadi ve Maniheizm Çalışmalar 43, P. Mirecki ve J. BeDuhn, eds. (Leiden, 1997), 33-87; ve M. Stein, "Bemerkungen zum Kodex von Tebessa", Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht International Symposium of the IAMS, Nag Hammadi and Manichaeism Studies 49, J. van Oort, O. Wermelinger ve G. Wurst, eds. (Leiden, 2001), 250-71. Stein orijinal dilinin Latince olduğunu düşünmektedir (258). Eğer öyleyse, menşee yeri muhtemelen Afrika olacaktır. ¹⁴ Metin P. Monceaux tarafından yeniden düzenlenmiştir, "Le manichéen Faustus de Milev: Restitüsyon de ses Capitula," Mémoires de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 43/1 (1933): 1-111. Faustus'un çalışması için bkz. G. Wurst, "Bemerkungen zu Struktur und Genuslitarium der Capitula des Faustus von Mileve", Augustine ve Manichaeism, van Oort ve diğerleri, eds., 307-24. Decret'in ("L'utilisation", 42-44 = Essais, 67-68) neden Adimantus'un eserini Afrika'dan çıkan Maniheizm yazılar arasına dahil ettiğini anlamıyorum.

--- SAYFA 118 ---

104 j. Faustus'un çalışması için Kevin Coyle ve Augustine'in öğrencisi Uzala'lı Evodius¹⁵, Vandal öncesi dönemde Roma Afrika'sındaki Maniheizm hakkındaki ayrıntılar için tek (etik) kaynağımızdır. Bu durum, sadece Augustinus'un hareketle ilgili "görüşüne" ne ölçüde bağlı kalmak zorunda kaldığımız için değil, aynı zamanda Maniheistler söz konusu olduğunda gündeminin ağırlıklı olarak polemik niteliğinde olması, yani saldırmayı planladığı hareketin yalnızca yönlerini bildirdiği için işleri karmaşık hale getiriyor.¹⁶ Dolayısıyla, onun açıklamaları doğru olsa bile eksik olmalıdır. Hristiyanlık örneğinde olduğu gibi,¹⁷ Maniheizm'in Roma Afrika'sına gelişinin koşulları belirsizlikle örtülmüştür. Onun varlığının ilk kabulü, Diocletianus'un üçüncü ve dördüncü yüzyılların başında Afrika valisi Amnius Anicianus Iulianus'a yazdığı fermanla görülür.¹⁸ Şu şekildedir: Sizin Becerikliliğinizin Serenity'e hakkında yazdığı Maniheistlerin, eski inançlara karşı yeni ve şimdiye kadar duyulmamış mezhepler kurduklarını, böylece onları sürgüne gönderebileceklerini duyduk. Kendi ahlaksız doktrinlerinin yararına, geçmişte bize ilahi lütufla bahşedilen doktrinler. Bunlar, bize hâlâ düşman olan bir ulus (de Persica aduersaria nobis) olan Pers ırkı arasında yeni ve beklenmedik canavarlar gibi çok yakın bir zamanda (nuperrime) ortaya çıkmışlar ve 15 The sözde De fide contra Manichaeos (CSEL 25/2, s. 951-75), bunun için bkz. manichéens: Un compendium à l'usage du parfait controversiste," Augustinianum 31 (1991): 387-409 (= Essais, 124-45). 16 Kararname, "Le manichéisme présentait-il," 8-10 (= Denemeler, 211-13). 17 Burada Maniheizm'in gerçek Hristiyan olduğu iddiasını tartışmıyorum, gerçi bu iddia onun Batı Roma'da (ve sadece Afrika'da değil) belirgin bir yönüydü. Ancak Decret'in "Pas une seule fois l'auteur [Augustin] ne considère la secte comme un courant extérieur au christianisme" iddiasının biraz incelenmeye ihtiyacı olduğunu düşünüyorum: F. Decret, "Saint Augustin, témoin du manichéisme dans l'Afrique romaine," Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. Nisan 1987 im Schloß Rauischholzhausen der Justus-Liebig Universität Gießen, Cassiciacum 39/1, C. Mayer ve K.-H. Chelius, editörler. (Würzburg, 1989), 88 (= Denemeler, 16). Ancak Theo Sinnige'nin şu açıklaması da aynı şekilde: "Afrika'da sunulan en la form, manikçilik egzotik bir batıl inançtan ibaret değil, çünkü estaba bir cristiana olarak nitelendiriliyor. La en son onyılların araştırması ha reconocido este carácter del Africana maniqueismo": T. G. Sinnige, "El maniqueismo del joven Agustín y el relato de las Confesiones" Jornadas Agustinianas: Con motivo del XVI centenario de la conversión de San Agustín, Madrid 22-24 de April de 1987 (Valladolid, 1988), 77-8. 18 Daha önceki bilim adamları tarafından 21 Mart 297'ye tarihlenen daha yeni görüş birliği bunu 302 olarak belirtmektedir. Bkz. Kararname, L'Afrique manichéenne I, 162-77 (II'deki notlar, 111-24); ve S. N. C. Lieu, Geç Roma İmparatorluğu ve Ortaçağ Çin'inde Maniheizm, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63 (Tübingen, 1992 [2. baskı]), 121-25. L. D. Bruce, "Diocletianus, Proconsul Iulianus ve Maniheistler", Latin Edebiyatı ve Roma Tarihi Çalışmaları 3, Latomus Koleksiyonu 180, C. Deroux, ed. (Brüksel, 1983), 336-47, 297'ye karşı çıkıyor.

--- SAYFA 119 ---

Roma Afrikası'ndaki Maniheizmin özellikleri imparatorluğumuza kadar uzanıyor; burada pek çok zulüm gerçekleştiriyorlar, halkın huzurunu bozuyorlar ve hatta sivil topluluklara ciddi zararlar veriyorlar. Zaman geçtikçe, genellikle olduğu gibi, masum bir yapıya sahip mütevazı ve sakin Roma halkına, Perslerin lanetli geleneklerini ve sapkın yasalarını (scaeuas leges Persarum) kötü niyetli bir zehir (yılanın) gibi bulaştırmaya çalışacaklarından korkmaya başladık.19 Harekete ilişkin uzun bir Roma imparatorluk suçlamaları dizisinin ilki olan20 ferman, doktrinin yeni geldiğine atıfta bulunuyor ve bu kesinlikle doğru olamaz, çünkü kesinlikle doğru olamaz. yetkililerin dikkatini çekecek ve Maniheizm'in "Fars" kökenleri gibi ayrıntıları bilecek kadar uzun süre orada bulunmalıdır. Ancak Augustinus'un onlara katıldığı 373 yılına kadar Afrika'daki Maniheistler hakkında duyduklarımız bundan ibarettir. Decret, bu arada yerel halkla kaynaşmak için her türlü çabayı göstermiş olmaları gerektiğini öne sürüyor: la grande originalité des Africains dans l'Église de Mani est d'avoir écarté, autant que mümkün, tout featureisme qui les ferait se singulariser parmi les nûfus de leur pays [. . .] Il est hors de doute aussi que cette "yerlileştirme" du manichéisme africain explique sa longue survie, malgré les persécutions qui s'étaient abbatues sur lui dès son arrivée sur ces rvages.21 Eğer tekil olmasalardı, Mani'nin takipçilerini yalnızca dış görünüşlerine veya kamusal davranışlarına göre tespit etmek gerçekten zor olurdu. Ancak Decret'in özeti, eğer doğruysa, yalnızca Dinleyenlere atıfta bulunabilir. Augustine, Seçilmiş Maniheistlerin hiç yıkanmadığını, üstelik solgun yüzleri ve kemikli bedenleriyle tanınabildiklerini söylüyor.22 Augustine için bir mahkeme randevusu almak için yeterli nüfuza sahip oldukları ve İtalya'da tanıdığı Maniheistlerden söz ediyor olması muhtemeldir. İran'da yeni ve çok sayıda olumlu gelişme, orta esse ve çok sayıda facinora ibi komitede, populos namque Quietos perturbare nec non ve ciuitatibus maxima detrimenta inserere: ve uerendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur per execrandas consuetudines et sceuas leges Persarum masumioris naturae hominess, Romanam gentem mütevazı atque sakin ve uniuersum orbem nostrum ueluti uenenis de suis maliuolis inficere.” Lieu, Maniheizm, 121–22'deki metin ve çeviri (vurgu onundur). 20 Lieu tarafından listelenmiştir, “Kaynaklar”, 396–98. 21 Decret, L'Afrique manichéenne I, 210. 22 Augustine, Contra Faustum manichaeum XX,23; 36 numaralı krediyi kullanın.

--- SAYFA 120 ---

106 j. kevin coyle'un komünal yaşamı deneme konusunda güveni vardı.23 Augustinus, İtirafları'nda arkadaşı Alypius'un başlangıçta Maniheistlerden nasıl etkilendiğini, çünkü Maniheistlerin "kendini kontrol etme konusunda büyük bir gösteri" (ostentatio continentiae) yaptıklarını anlatır - ve bu çekim Kartaca'da da meydana gelmiş gibi görünüyor.24 Ayrıca, Afrika Maniheistlerinin Afrika'da başka yerlerde olduğundan daha fazla "gözden kaçırıldığı" bir zaman olsaydı, onların neden böyle olduklarını sormamız gerekirdi. Maniheistlerin canlı olduklarına dair her türlü kanıt verdikleri ve hareketlerinin Afrika'ya nereden girmiş olabileceği Mısır'dan ziyade ilk olarak Romalı yetkililer tarafından orada tespit edildi.25 Bazı demografik bilgiler Augustine, İşitenlerin (veya İlmihallerin) çok sayıda olduğunu26 ve Seçilmişlerin (veya Mükemmellerin) nispeten az olduğunu söylüyor.27 İşitenler çoğunlukla çiftçi sınıfından geliyordu,28 her ne kadar William Frend, Possidius'a dayanarak,29 Maniheizm'in "Afrika'daki zengin ve nispeten güvenli toprak sahipleri ve tüccarlar arasında en iyi temsil edilenler."30 Eğer durum böyleyse, bu yine İşiticilerin durumu olacaktır, çünkü Seçilmişlerin tüm servet ve mülkiyetten vazgeçmesi gerekiyordu. Seçilmişlerin yüksek sınıflarından Maniheizm'in bölgedeki tüm ikameti boyunca sadece bir piskopos (Milevis'li Faustus) biliyoruz, tek bir papaz (Fortunatus) ve yalnız bir doktor (Felix).31 Eğer Decret'in iddia ettiği gibi Afrika'da 23 Bkz. Augustine, Confessiones V,13,23; De moribus Manichaeorum 20,74; ve Contra Faustum V,5. 24 Augustine, İtiraflar VI,7,12. 25 Bkz. Lieu, Maniheizm, 115, kendisi "dinin Mısır'dan Akdeniz kıyısı boyunca hızla Roma Kuzey Afrika'sına yayıldığını" kabul eder. 26 Augustine, Contra Faustum XXX,6 (CSEL 25/1, 755.6). 27 Bakınız - J. K. Coyle'daki referansların yanı sıra, Augustine'in "De moribus ecclesiae catholicae": A Study of the Work, its Composition and its Sources, Paradosis 25 (Fribourg, 1978), 424 - Augustine, De utilitate credendi 14,31 (CSEL 25/1, 39.7), C. Faustum XII,5, XX,23 ve XXI,10 (382.20, 567.16-18 ve 581.13,19) ve Contra Secundinum (CSEL 25/2, 945.21-22). Açıklanamaz bir şekilde, Decret, "Introduzione generale" xciv, İşiticilerin Katekümenlerden ve Seçilmişlerin Mükemmel'den ayrı olduğunu düşünüyor. 28 Augustine, De mor. Adam. 17,62. 29 Possidius, Vita Augustini 6,15-16. 30 W. H. C. Frend, "The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa", Journal of Ecclesiastical History 4 (1953): 18; temsilcisi aynı şekilde, Erken Hristiyan Yüzyıllarda Din Popüler ve Popüler Olmayan, Toplu Çalışmalar Serisi 545 (Londra, 1976). 31 Her üçü için bkz. Augustine through the Ages: An Encyclopedia, A. Fitzgerald, ed. (Grand Rapids, 1999) ve Erken Kilise Ansiklopedisi I, A. di Berardino, ed. (New York, 1992); ayrıca Decret, L'Afrique manichéenne I, 361-64 ve 366-68.

--- SAYFA 121 ---

"les communautés manichéennes [étaient] les plus importantes et les plus vivaces de toutes celles qui se développent en Occident."32 Maniheizm'in diğer hiyerarşik düzenlerinin hiçbir Vandal öncesi Afrika ile ilişkili değildir. Öte yandan, başka hiçbir yerde bulunmayan bir ofis yaratılmış gibi görünüyor - primaların ofisi, işlevi Dinleyicilerin din derslerini ve disipline uymalarını denetlemektir.33 İç özellikler Genellikle Mani'ye atfedilen yedi eserden - Shapurakan, Devler Kitabı, Mektuplar, Pragmateia, Yaşayan İncil, Yaşam Hazinesi ve Gizemler Kitabı - yalnızca son beşi Kuzey Afrika'da biliniyor gibi görünüyor. Harflerin hepsinin olmasa da bazılarının varlığını ve Pragmateia'nın Vakıf Mektubu ile olası özdeşleşmesini kabul edersek, Heptateuch pentateuch34 olmuştur. Aynı zamanda, Mani'nin mektubu quam uocant fundamenti için kullanılan "temel" unvanının, yaygın popülaritesi gibi, bir Afrikacılık olduğu da oldukça açık görünüyor.35 Hristiyan kanonuna gelince, eğer Pavlus her yerdeki Maniheistler arasında popülerse,36 Lim'in "bunlar onur verici unvanlar olabilir" şeklindeki nadirlik açıklamasını ("Birlik", 237) onaylamak gerekli değildir. Onursal olsalar bile, bu "son derece Maniheist notlarının yalnızca iki kategori, Seçilmişler ve Dinleyiciler lehine düşürülmesinin bir Afrika uzmanlığı olduğu" izlenimini" haklı çıkarmaz (Lim, mad. cit., 238, Frend'den alıntı, "The Gnostic-Manichaeism", 22 n. 3). Maniheist Seçilmişleri genel olarak Afrika'da başka yerlere göre daha gezgin olarak görmek için de pek bir temel yoktur (bkz. Lim, mad. cit., 239). Mesela Fortunatus yıllarca Hippo'da yaşadı. 32 Decret, "Le manichéisme représentait-il," 14 (= Essais, 217). 33 Augustine, De mor. Adam. 8,11 ve 19,70; ve Contra Adimantum 15,2. Bkz. Kararname, "Introduzione generale" xcv. Bu, kıdeme göre seçilen eyalet piskoposluğu primatı olan Donatistlere ve Afrika Katoliklerine özgü bir olgu için kullanılan terimin aynısıdır. 34 Prosper Alfarić'in Les Écritures manichéennes II (Paris, 1919), 9'daki görüşü böyledir, ancak Decret, Aspects, 105-06 tarafından sorgulanmıştır ve kendisi Afrika'da pentateuch'un bile bir kanıt olduğunu düşünmemektedir. Orada (yani Latince) mevcut olabilecek diğer Maniheist eserler için bkz. Lieu, Maniheizm, 118-19. 35 Bkz. E. Feldmann, Die "Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer: Versuch einer Rekonstruktion (Altenberge, 1987), 118. 36 Bkz. H. D. Betz, "Paul in the Mani Biography: Codex Manichaicus Coloniensis," Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Simposio internazionale, Rende-Amantea, 1984, L. Cirillo ve A. Roselli, eds. (Cosenza, 1986), 215-34; E. Feldmann, "Der junge Augustinus und Paulus: Ein Beitrag zur (manichäischen) Paulus-Rezeption", Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico", Arcavacanta di Rende-Amantea, 31 agosto-5 settembre 1993, Manichaeism Studies 3, L. Cirillo ve A. Van Tongerloo, eds. (Turnhout, 1997), 42-48; Coyle, Augustine'in "De moribus ecclesiae catholicae"si, 187-89; ve Decret, "L'utilisation," 29-48 (= Essais, 55-66).

--- SAYFA 122 ---

108 j. Tebessa parçaları ve Augustine'in iddialarının da kanıtladığı gibi, Kevin Coyle'un kendisine atfedilen yazılardaki vurgusu Afrika'da daha belirgindi.³⁷ William Frend'in 1953'te belirttiği gibi, "Eski Ahit'in reddedilmesi, Afrika'da Aziz Paul Mektuplarına neredeyse abartılı bir saygı gösterilmesine yol açtı [...] Afrika Maniheizmi neredeyse Paulinist bir sapkınlıktır. Örneğin, pratikte bütünün Augustinus ile eski arkadaşı Manichee Fortunatus arasındaki tartışmanın sonucu, Pavlus'un metinlerine yapılacak yoruma dönüyor."³⁸ Görünüşe göre, Hristiyan öğretisi açısından bakıldığında, Maniheistler Teslis'ten Faustus ve Fortunatus'un bildirdiği terimlerle yalnızca Latin Afrika'da söz ediyorlardı. 380'lerde yazdığı incelemede Faustus şunu doğruladı: Bizler, her şeye kadir Tanrı olan Baba, Onun Oğlu Mesih ve Kutsal Ruh'un üçlü adı altında tek ve aynı tanrısallığa tapıyoruz. Ancak biz, Pavlus'un erişilmez olarak adlandırdığı o en yüksek ve temel ışıktaki ikamet eden Baba'ya tapınmamız gerektiğine inanıyoruz (bkz. 1 Tim 6:16). Ve Oğul'un ikinci görünür ışıktaki olduğuna inanıyoruz. O iki yönlü olduğundan, elçi onu Mesih olarak tanıdığından ve onu Tanrı'nın gücü ve bilgeliği olarak adlandırdığından (bkz. 1 Korintliler 1:24), onun gücünün güneşte ve bilgeliğinin ayda bulunduğu inanıyoruz. Ayrıca Üçüncü Majeste olan Kutsal Ruh'un bileşiminin ve meskeninin çevredeki tüm hava olduğuna inanıyoruz; ve yeryüzü, onun çabası ve manevi dağıtım yoluyla, her ağaçtan asılan, insanların yaşamı ve kurtuluşu olan savunmasız İsa'yı (İesus patilis) tasarlar ve ortaya çıkarır.³⁹ Faustus muhtemelen 381'deki ünlü imparatorluk fermanının, Hristiyanların "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan tek bir Tanrılığın eşit olarak anlaşıldığını" iddia etmesine uygunluk göstermeye çalışıyordu. "L'utilization," 51-83 (= Essais, 76-106). 38 Frend, "The Gnostic-Manichaeen Tradition," 21. 39 Augustine'de, C. Faustum XX,2 (CSEL 25/1, 536.9-21): Igitur nos patris quidem dei omnipotentis et Christi filii eius et Spiritus aynı adı taşıyan üçlü bir isim: sed patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac basicem, quam Paulus takma adı erişilemeyen uocat, filium uero in hac secunda ac uisibili luce tutarlılığı, ut eum apostolus nouit Christum dicens esse dei. uirtutem et dei sapientiam, uirtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam uero in luna. est uita ac salus hominum, omni suspensus ex lingo. Bkz. Decret, Aspects, 220-30; Grondijs, "Le manichéisme numidien", 398-410; ve aynı zamanda, "Augustinus' Time'da Numidian Manicheism," Nederlands Theologisch Tijdschrift 9 (1954): 38-42.

--- SAYFA 123 ---

"40 Maniheist doktrine ihanet etmeden - kararnamenin hedef aldığı Ariuşçuların taktiğinden pek farklı değil. Faustus'un itirafının ilk cümlesi kesinlikle ortodokstur - ve muhtemelen alışkanlık haline gelmiştir: "Haec nomina," Augustinus'un bize bildirdiğine göre "non recedebant de ore eorum."41 Maniheistler yalnızca Kuzey Afrika'da bu kadar açık bir girişimde bulunmuşlardı. Kulağa "Katolik" gibi gelen teslis formülleri.42 Bununla birlikte, Faustus'un inanç beyanının geri kalanı, üç Kişi arasındaki eşitliği yansıtmaz.43 Maniheizm'in kozmogonisini şekillendiren şey onun soteriolojisidir ve onun kozmogonisi onun teslis görüşünü şekillendirmiştir. Faustus'a göre, Oğul ve Ruh yalnızca özgürleşmiş ışığın göksel aleme giden yolunu hızlandırmak için vardır,44. Oğul görünür ışıktadır - özellikle ay ve güneş; Augustinus'un İtiraflar'da İsa'nın ilahi "parlak kütle"den yansıtıldığı hakkındaki sözlerini hatırladığımızda mantıklı olan bir çağrışımdır.45 Maniheist terimlerle, Oğul (ya da "Mesih": "İsa değil"), birinde Güç ve diğerinde Bilgelik olarak hem ayda hem de güneşte bulunur (gerçi bu onu her ikisiyle de özdeş kılmaz).46 Eugen Rose Bu bakımdan Kozmik Kurtarıcı'nın bir Doppelwesen'i veya Doppelcharakter'i;47 ancak burada, eğer İsa hem acı çeken hem de kurtaran biri olarak söz konusu ise, bir Doppelgestalt vakasıyla karşı karşıyayız. Ruh "Üçüncü Majestedir" (yayınlanan Kıpti Kephalaion 16'da Arkadaş 40 Codex Theodosianus, XVI,1,2 (Şubat 1, 13) ile tanımlanan bir varlıktır). 27, 380), T. Mommsen. Theodosiani libri XVI cum anayasası sirmondianis et leges romanlae ad Theodosianum pertinentes I/2 (Berlin, 1905), 833: ut secundum apostolicam disciplinam euangelicamque doctrinam patris et filii et Spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus 41 Augustine, Conf. III,6,10 (CCL 27, 31.4-5). Fachbereich Katholische Theologie, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, 1975, I, 684-97 (notlar II, 308-13). 42 Bu formüller için bkz. Decret, "Introduzione generale," lxxix-lxxxii Latin Maniheizm dışındaki formüller için bkz. E. Rose, Die manichäische Christologie. (Wiesbaden, 1979), 160-61. 43 Decret, Aspects, 227: "seul le Père a droit au titre de «Dieu tout puissant», aucun attribut de divinité n'est accordé au Fils ni à l'Esprit." Bkz. I. de Beausobre, Histoire de Manichée et du Manichéisme I. (Amsterdam, 1734), 556-68. 44 Bkz. Decret'in "L'utilisation"daki analizi, 73-75 (= Essais, 97-98). 45 Augustine, Conf. V,10,20 CCL 27, 69.63-65): Isumque saluatorem nostrum, unigenitum tuum, tamquam de massa. lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam. 46 Pace Grondijs, "Analyse", 399-400; ve idem, "Numidian Manicheism", 40. Bkz. Kararname, Aspects, 230. 47 Rose, Die manichäische Christologie, 166.

--- SAYFA 124 ---

110 j. Kevin Coyle'un *Lights, the Great Architect, and the Living Spirit* kitabından),⁴⁸ "çevreleyen havada" ikamet eden, "le Père envoie sa power à la madde ilahi hapishaneyière du kozmos matériel" in aracı.⁴⁹ Afrikalı Maniheistlerin gerçekten de İsa'nın meskeni olarak ay ve güneşe tapınmaktan söz etmiş olmaları mümkündür, bu durumda Augustine'in raporları doğrudur. Her ne kadar Faustus'un söylediği tam olarak bu olmasa da, Maniheizm'in Afrika'ya Mısır'dan ithal edildiği ihtimalini⁵⁰ ve Afrika'nın astrolojiye olan hayranlığını⁵¹ unutmamalıyız.⁵¹ Mısır aynı zamanda ay ve güneşin "Işık gemileri" olarak kavranması için de ilham kaynağı olabilir.⁵² Her halükarda, Maniheist verilerden geriye kalanlar bu ifadenin yalnızca Augustine'in aktardığı metinde görüldüğünü göstermektedir.⁵³ Faustus ile karşılaştırıldığında, Maniheist papaz Fortunatus tarafından sunulan formül 392'de Augustine'le yaptığı kamuya açık tartışmanın özeti zararsız görünmektedir ("üçleme" sözcüğünü bile kullanır): "İnancımızın amacı budur: Zihnimizin gücü uyarınca, onun emirlerine uymak, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan bu Üçlü Birliğin tek inancını takip etmek."⁵⁴ Decret, teslis formülünde Fortunatus'un astral figürlerden hiçbir şekilde bahsetmediğini belirtir,⁵⁵ bunun nedeni "le pêtre" olabilir. manichéen donne l'impression de vouloir mettre 48 Kephalaia'da, Erste Hälfte, Lieferungen 1–10, Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin 1, C. Schmidt, H. J. Polotsky ve H. Ibscher, eds (Stuttgart, 1940), 49.23–25. 49 Decret, Aspects, 226. 50 Bkz. Grondijs, "Le manichéisme numidien", 399–404, aynı zamanda Stoacı ikili logolar: endiathetos ve prophorikos gibi felsefi akımlardan da ilham almıştır. 51 Bkz. F. van der Meer, *Augustine the Bishop: Church and Society at the Dawn of the Middle Ages* (New York, 1961), 47. (Augustinus de zielzorger çev., Utrecht, 1949, 2. baskı). Astroloji, Afrika Maniheizminde başka yerlerde olduğundan daha belirgin bir tutku muydu? Eğer öyleyse, Fren'd'in ("Gnostik-Maniheist" 18) önerdiği gibi, "Afrikalı Hristiyanların Doğu'nun astrolojik kültürüne duyduğu ilgiyi" genişletmiş olabilir. 52 Grondijs, "Le manichéisme numidien," 407. 53 G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften: Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*. Aus dem Fihrist des Abû'l-faradsch Muhammed ben Isağ al-Warrâğ (Leipzig, 1862; repr. Osnabrück, 1969), 233, bunun tek istisnası olarak Abû'l farad'j'dan bahseder. Kıpti Kephalaia 2 ve 20'de (Schmidt ve diğerleri, ed., 20.17–18 ve 63.34–35) güneşte ikamet eden Üçüncü Haberci'dir. Feldmann, *Die "Epistula Fundamenti"* 78, Faustus'un formülünde İhtişamlı İsa'nın kastedildiğini düşünüyor. Bu konuda bkz. Rose, *Die manichäische Christologie*, 161–66. 54 Augustine'de, *Contra Fortunatum* 3 (CSEL 25/1, 86.10–12): haec est orani fidei nostrae et pro uiribus animi nostri mandatis eius obtemperare unam fidem sectantes huius trinitatis, patris et filii et Spiritus sancti. Çeviri R. Teske, *Maniheist Tartışma, Aziz Augustine'in Eserleri: 21. Yüzyıl İçin Bir Çeviri I/19* (Hyde Park, 2006), 146–47. Fortunatus'un formülü hakkında bkz. W. Geerlings, "Der manichäische »Jesus patibilis« in der Theologie Augustins," *Theologische Quartalschrift* 152 (1972): 224 n. 10. 55 Kararname, Yönler, 233.

--- SAYFA 125 ---

111 en évidence les faces de sa foi que tout catholique admet."⁵⁶ Ancak Faustus'un inanç beyanında etkili olan güçler Fortunatus'un arkasında da vardır: Ve bu bizim inancımızdır: Tanrı bozulmazdır [...] kendi sonsuz ışığında yaşar [...] Ama kendisi gibi bir kurtarıcı göndermiştir. Dünya, dünyayı yarattığında, dünya yaratıldıktan sonra insanlar arasına girmiştir.⁵⁷ Bu özetin dışında Fortunatus, Ruh'tan hiç bahsetmez. Ne kendisinin ne de Faustus'un formülü "İsa"yı "İsa" ile özdeşleştirmez ve elbette hiçbirinde, 381'deki (Arius karşıtı) fermana tam olarak uyma sorunu olamaz.⁵⁸ Şimdi Maniheizm'in kristolojisine dönersek, Decret bunun öğretisel olduğunu ileri sürer; Roma'da bu yönler, vurgunun "Mesih maneviyatı" üzerinde olduğu Afrika'dakinden daha açık ve daha yaygındı.⁵⁹ Ancak Afrika versiyonunda "İsa" ile "İsa" arasındaki bariz ayrımı aklımızda tutmalıyız. Augustinus hiçbir zaman açık bir şekilde "İhtişam İsa"dan söz etmez: En yakın olduğu yer "ille per solem lunamque distentus"⁶⁰ yani Faustus'un Oğlu/İsa'dır. Çaresiz, pasif halindeki Işık, maddenin içinde hapsolmuş ve acı çeken patibilis. Çünkü eğer "le mythe du Jesus patibilis n'est [pas] particulier [. . .]" ⁵⁶ Decret, Aspects, 233. Onu herhangi bir Maniheist yazıya başvurmaktan alıkoyan da benzer bir düşünce olabilir. Bkz. F. Decret, "La christologie manichéenne dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus," Augustinianum 35 (1995): 444 (= Essais, 269). ⁵⁷ Augustine'de, C. Fort. 3 (CSEL 25/1, 85.16 – 86.1): Et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit deus, quod lucidus, quod [. . .] aeternam lucem et propriam habitet [. . .]; sui benzer saluatorem direxisse; dünyanın doğal bir anayasası ve dünyanın fabrikasyonu. Çeviri Teske, The Manichaeen Debate, 146. ⁵⁸ Bkz. Grondijs, "Numidian Manicheism", 23; ve L.J. van der Lof, "Der numidische Manichäismus im vierten Jahrhundert," Studia Patristica 8: Christ Church'te düzenlenen Dördüncü Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansı'nda sunulan bildiriler, Oxford, 1963, Bölüm II, Texte und Untersuchungen 93, F.L. Çapraz, ed. (Berlin, 1966), 121–25. ⁵⁹ Decret, "Le manichéisme présentait-il," 39 (= Essais, 239). ⁶⁰ Augustine, C. Faustum XX,11 (CSEL 25/1, 550.18–19). Augustine, Maniheist Amatorium Canticum'a atıfta bulunarak Splenditenens magnus'tan bahseder: C. Faust. 15,6 (CSEL 25/1, 428.7).

--- SAYFA 126 ---

112 j. kevin coyle aux manichéens d'Afrique"⁶¹ ama Maniheizm'in köklerine geri döndüğü için⁶² ifadenin kendisi bir Afrika ürünü gibi görünüyor.⁶³ Başka yerlerde, Kephalaia'da olduğu gibi, "Işık Haçı"⁶⁴ gibi kavramlarla ifade edilmiş olabilir, belki de kafa karışıklığını önlemek amacıyla 61 Tardieu, "Vues nouvelles" 253-54. İesus patibilis hakkında bkz. J. Ries, "Jésus la Splendeur, Jesus patibilis, Jésus historique dans les textes manichéens occidentaux", Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, H. Preissler ve H. Sewerts, eds (Marburg, 1994), 238-41; Die manichäische Christologie, 93-109; ve F. C. Baur, Das Manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt (Tübingen, 1831; repr. Göttingen, 1928; Hildesheim, 1973), 71-77, Baur şunu önermektedir: "die Vorstellung des Jesus. patibilis [. . .] vielleicht nur eine von den africanischen Manichäern angenommene war." 62 Grondijs, "Analyse", 408: "Aucun document rédigé hors de l'Afrique proconsulaire [sic] et datant d'avant le VIIe siècle, ne 'Jesus patibilis' teriminden söz ediliyor. Bu fikir, qui y est indisquée, bir ölüm fikrinden yararlanmak ve matiere'deki ışık parsellerinin hapsedilmesiyle ilgili bilgi sahibi olmak için ilkel manikür için gerekli olan bir dogme olasılığı karşılık geliyor. Aynı zamanda şu görüşünü de ifade eder (409): "En Afrique proconsulaire, l'expression Jesus patibilis trahissait l'intention de prolonger la kafa karışıklığı et le kamuflajı de la öğretisi secrète." Aynı şekilde N. A. Pedersen, "Erken Maniheizm Kristoloji, Öncelikle Batı Kaynaklarında," Maniheizm Çalışmaları, P. Bryder, ed., 174-75; Kararname, "La doktrin merkezi," 150 n. 69; aynı zamanda, "La öğretisi du «İesus patibilis» dans la polémique antiju-daïque des manichéens d'Afrique", aynı yerde, Essais, 248-49. G. Wurst, "Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis des Faustus von Mileve (Augustinus, Contra Faustum 20,2)," Studia Manichaica, Emmerick ve diğerleri, eds., 653, İesus patibilis'in dogmatik bir kavramdan çok dini tebliğ etme taktiği olduğuna inanıyor. 63 E. Rose, Die manichäische Christologie, 89; ve A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit: gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 6 (Leiden, 1968), 200 (= idem, "Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung," Christentum am Nil, K. Wessel, ed. [Recklinghausen, 1964], 122) ve 218 (= aynı, "Christliche Wurzeln im Manichäismus," Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 15 [1960]: 57); Decret tarafından eleştirilen, "La öğretisi du «İesus patibilis», 249 n. 39. Yalnızca Faustus ve ondan Augustine şu ifadeyi kullanır: bkz. Augustine, C. Faustum XX,11 (CSEL 25/1, 550.14-16): "Postremo dicite nobis, quot christos esse dicatis. bu, ruhun iyi bir dünya için uygun olduğu anlamına gelir. . ." Bu, ifadenin ardındaki doktrinin mutlaka Kuzey Afrika Maniheizmi ile sınırlı olduğu anlamına gelmez. Bkz. Kararname, Hususlar, 11-13 ve "La doktrini," 248-49. Başka bir yerde Augustine, Faustus'u bir Christus ligatus önermekle suçlar: C. Faustum II,5 ve XX,13. Faustus bu Mesih'ten "mistik bir tutku", "ruhlarımızın tutkuları olan yaraları simgeleyen mistik bir çarmıha gerilme" (XXXIII,1, 784.26-27: per eius scilicet mysticam passionem) acı çeken biri olarak söz eder.

peruenire. . .; ve XXXII,7, 766.20-22: credimus [. . .] praeterea crucis eius mysticam fixionem, qua nostrae animae passiones mondrantur uulnera). Bu pasajlarda bkz. Wurst, "Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis", 654. Faustus aynı zamanda "dünyanın ruhu"ndan da söz eder: II,5 ve XX,2 ve 11. 64 Pedersen, "Erken Maniheizm Kristoloji", 174: "Kozmogonean mitten, Işığın hapsedilmiş maddesi İlk İnsan'ın beş oğlu olmalıdır, ancak Augustine'de buna İesus patibilis adı verilmiştir. Bazı bilim adamları bu kavramı, Katolik Kilisesi üyeleri arasında Maniheizm misyonunu kolaylaştırmayı amaçlayan özel bir Kuzey Afrika doktrini olarak anlamıştır.

--- SAYFA 127 ---

Roma Afrika'sında Maniheizmin özellikleri 113 çok fazla İsa'ya atıfta bulunarak. Kendisi de görünür ay ve güneşte ikamet eden, aktif, Işık-rehberi Görkemli İsa, O halde, Oğul ya da Mesih ya da "Üçüncü Elçi"dir,⁶⁵ Afrika Maniheizmine özgü bir kimliktir. Evodius, Maniheizm literatürde yaygın bir figür olan Üçüncü Haberci'yi, beatus ille pater qui lucidas naues habet diuersorias ile tanımlar.⁶⁶ İesus patibilis ile ilgili yukarıdaki açıklamalar ışığında, bu, tertius legatus'u tartışmasız bir şekilde kristolojik⁶⁷, başka bir yerde yapılan bir uygulamadır, ancak burada "İhtişam İsa"⁶⁸ aktif ilkesiyle aktif hale getirir, çünkü o Adem'i ölüm uykusundan, yani şeytani esaretten uyandırır ve ona maddede hapsolmuş ilahi Işığı ve onun nasıl özgürleşeceğini gösterir. Sonuç Augustinus'un deneyimine bakılacak olursa, Maniheizm'de Kuzey Afrikalıları cezbeden pek çok şey vardı; ve buna kendi damgalarını vurdukları tartışmasız görünüyor.⁶⁹ Her ne kadar Grondijs'in ayrı bir "Numidyen" Maniheizmi hakkındaki fikirleri hedeften ne kadar uzak olsa da,⁷⁰ Işığın acı çeken parçacıklarını başka isimlerle adlandıran Kıpti metinlerinde bir miktar destek var; Işığın Haçı." Ayrıca bkz. 185-86; Ries, "Jésus la Splendeur", 240-41; ve Rose, Die manichäische Christologie, 96 ve 99-103. Ancak Işık Haçı Kuzey Afrika'da da biliniyordu. Bkz. Augustine, Enarratio, ps. 140, 12. 65 Kıpti Kephalaion 16 (Böhlig, 49.26-28), Üçüncü Haberci'yi (İhtişam Sütunu ve "Işık güçleri" ile birlikte), görevi Işığı maddeden ayırma ve onu ilahi aleme geri gönderme sürecini denetlemek olan Dördüncü Majeste'yi oluşturan üçlüden biri yapar. Üçüncü Elçi hakkında bkz. Rose, Die manichäische Christologie, 167-71. 66 Evodius, De fide contra Manichaeos 17 (CSEL 25/2, 957.32-958.1). 67 Üçüncü Elçi hakkında bkz. Coyle, Augustine'in "De moribus ecclesiae catholicae"si, 39 n. 173; ve W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10 (Göttingen, 1907), 74-77. 68 Feldmann, Die "Epistula Fundamenti", 73-74, 78-79. İhtişamlı İsa hakkında özellikle bkz. Pedersen, "Erken Maniheizm Kristoloji", 163-65; ve J. Ries, "Jésus la Splendeur," 236-38. Kıpti Kephalaion 16'da (Böhlig, 49.23-31), Görkemli İsa "Beşinci Majesteleri" ile tanımlanır. 69 Her ne kadar E. de Stoop, Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire Romain (Ghent, 1909), 89, muhtemelen bölge sakinlerinin Sami kökenlerini bir faktör olarak ele alma konusunda çok ileri gidiyor. Numidian mizacı ve Donatizm'de oynadığı rol için bkz. W. H. C. Frend, The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa (Oxford, 1952), 25-140. 70 Grondijs, "Analiz"; aynı zamanda, "Numid Maniheizmi", 21-42. Ancak ikinci makalede, Afrika'daki Maniheizmin özel özellikleri, genel olarak Batılı biçimler üzerinde olan Grondijs'in odak noktası değildir. Bkz. Kararname, "Le manichéisme présentait-il," 7 (= Denemeler, 209-10); ve Van der Lof, "Der numidische Manichäismus", 118-29.

--- SAYFA 128 ---

114 j. Kevin Coyle, bunun teslis ve kristolojik düşünce alanlarındaki tekilliğine parmak basmakta haklıdır⁷¹ ve Roma Afrika'sındaki Maniheizmin başka hiçbir yerde bulunmayan özellikler gösterdiği ortadadır. Öte yandan Decret, Afrikalı Maniheizmlerin özellikle uygulamalar, yasaklar ve ritüeller -başka bir deyişle dışsal olanlar- ile ilgilendiklerini, İtalya'da ise daha büyük endişenin dogma olduğunu ileri sürer.⁷² Roma'daki (hakkında çok daha az kanıt bulunan) Maniheizm ile Afrika biçimi arasında karşılaştırmalı bir çalışma yapmadım; ama bana göre kanıtlar Kuzey Afrika Maniheizminin doktrin meselelerine özellikle duyarlı olduğunu gösteriyor. 71 Grondijs, "Numid Maniheizmi," 38-42. 72 Decret, "Le manichéisme présentait-il," 28 (= Essais, 232). Ayrıca bkz. 11-12 ile ilgili uzun dipnot 27 (= Denemeler, 214-15).

--- SAYFA 129 ---

MANİ'NİN KOPTİK SİNAKS KODEKSİNE GÖRE DİĞER DİNLERLE İLGİLİ AÇIKLAMASI Wolf-Peter Funk Quebec City Maniheistlerin diğer dinlerle ilişkilerini nasıl tanımladıkları, Maniheist araştırmalarda kalıcı bir ilgi konusu olmuştur ve basit bir cevabı olmayan birçok soruyu gündeme getirmiştir. Özellikle Hristiyan ve Budist dinleri açısından bu ilişkinin Maniheist tarih boyunca biraz değişiklik gösterdiği görülmektedir. Ancak uzun zamandır sahip olduğumuz kanıtların neredeyse tamamı, Maniheistlerin çeşitli zaman ve yerlerde - nadiren de Mani'nin kendisinin - sergilediği fikir ve tutumlara odaklanmıştı ve bunlar için geçerliydi. Mani'nin kendi fikirlerinin takipçilerinin fikirlerinden mutlaka farklı olduğunu ileri sürmüyorum. Ancak diğer dini topluluklarla ilişkiler ve onlar hakkında benimsenen görüşler meselesi, Maniheizm söz konusu olduğunda özellikle hassas bir konudur -şu veya bu dine ilişkin değişen kapsayıcılık ve dışlayıcılık dereceleri göz önüne alındığında- ve bu nedenle, birinin veya diğer belirli ifadeden çıkarmak isteyebileceği sonuçları aşırı genellememe konusunda dikkatli olmamızı gerektirir. Mani'nin kendisi söz konusu olduğunda, kendi görüşü olmasa da en azından bu konulara kendi deneyimine dayanan bakış açısının takipçilerinininkinden biraz farklı olabileceğini düşünüyorum. Veya başka bir deyişle, vurgulaması gerektiğini hissettiği noktalar (kişisel olarak vurgulanmasının en önemli olduğunu düşündüğü yönler) tam olarak aynı olmayabilir. CMC'nin ifadesinden de anlaşılabilir gibi, Mani kendi faaliyetleri ve başarıları hakkında bilgi verirken birbirinden oldukça farklı iki konuşma tarzı bulunabilir. Birincisi, açıklayıcı ve ışık koruyucu olarak başarılarının kendinden emin ve övünge bir şekilde değerlendirilmesi, sub specie aeternitatis rolünün bir tür ideolojik özeti. Bu makalenin ana konusu olacak olan diğeri ise, aralarında üstün bilgisini yaymakta başarılı olabileceği ya da olamayabileceği, gerçek insan gruplarıyla yaşadığı kişisel deneyimlerin çok daha gerçekçi bir anlatımıdır. Başlangıç noktası olarak, CMC'nin çok iyi bir örnek verdiği ilk türe kısaca göz atalım.

--- SAYFA 130 ---

116 wolf-peter funk Mani'nin Yaşayan İncili'nin başlangıcı. Bazı giriş formüllerinden, bir dizi kendini tanıtmaya ifadesinden sonra, Mani'nin evrensel kurtuluş sürecindeki rolü ve başarısı özetlenmektedir:1 Umudumu ilan ettim, bu vahyi vahyettim ve bu ölümsüz müjdeyi yazdım. . . [Onun (yani Gerçeğin Babasının) açıkladığını], ben onu (yaşayanlara) gördüğüm en doğru görüşle ve bana vahyedilen en görkemli vahiyle gösterdim. İkinci Barhaies raporunun sonuna doğru verilen İncil'in başlangıcından CMC alıntısının kesildiği yer burasıdır ve aynı yazının sonraki bölümlerinden (veya başka bir yerden alınmış olabilecek) yalnızca iki alıntı daha eklenir. Yayınlanmamış Kıpti Synaxeis kodeksinde2 gerçek bir metin örtüşmesi bulunmuyor, ancak yukarıda alıntılanan cümleler, burada da aynı şekilde Yaşayan İncil'in metni olarak okuduğum okunabilir metnin en eski parçalarından pek uzakta olamaz.3 Korunmamış kitap bloğunun (önceki metin kısımlarını gizleyen) üst tarafa bakan sayfası yalnızca küçük parçalar halinde okunabilir ancak açıkça aynı şekilde "Bunu yaptım, bunu yaptım" biçimindeki sayısız ifadeyle devam ediyor ve bu Korunmuş ilk sayfanın ilk satırlarına ulaşana kadar üslup hakim olmuş gibi görünüyor:4 (Ayrıldım ya da sim.) . . . [yaşayan] yavrular [. . .ölü olandan, ışığın çocukları, karanlığın soyundan (3). Yükseklerin çocuklarını uçurumun yavrularından, Tanrı'nın çocuklarını (5) düşmanın çocuklarından ayırdım. Işık tanrılarını arkonlardan ayırdım. . . vb. 1 CMC 67,11-15; 67,22-68,5 (Koenen ve Römer 1988, 46f.). 2 Kodeksin büyük bir kısmı artık Berlin-Charlottenburg'dan, onu ilk edinmiş olan Dublin'deki Chester Beatty Kütüphanesi'ne geri gönderildi ve orada "PCBM 5" etiketi verildi; Berlin müzesi tarafından alınan bu kodeksin 31 yaprağı P. 15995 envanter numarasını taşıyor. Daha fazla ayrıntı, özellikle de bu kodeksin çeşitli bölümlerinin macerası için bkz. Robinson 1992, 22-38 ve 45.3 Bu sinaksların büyük olasılıkla Mani'nin Yaşayan İncili'nin bölümlerinden alıntılar içerdiğine (ve bunlar üzerine yorum içermediğine) ilişkin ilk açık iddia şu şekilde bulunmuştur: Kral 1992, 286-8'de. Aynı etkiye yönelik, ancak metinsel bir gösterim olmaksızın, daha geçici bir öneri zaten Böhlig 1968, 227'de bulunabilir. 4 PCM 5 el yazması envanteri açısından bu sayfa, "Seri VI, folyo 24" etiketli yaprağın yatay lif tarafı olarak tanımlanabilir. Gelecek baskıda bu muhtemelen 245. sayfa olarak adlandırılacaktır. - Not: Maksimum netlik sağlamak amacıyla, aşağıdaki tüm alıntılarda her iki sayı türünü de belirtiyorum. Muhtemel "sayfa numaraları", genellikle yaklaşık 100 veya biraz daha fazla yaprak içerdiği tahmin edilen korunmamış kitap bloğunun, maksimum on sayfa (= 240 sayfa) artı iki yaprak içerdiğinin varsayılabilirliği varsayımına dayanmaktadır.

--- SAYFA 131 ---

Mani'nin diğer dinler hakkındaki açıklaması 117 Birinci tekil şahıstaki bu oldukça kapsamlı, tekrarlanan tanıklık, teknik olarak Yaşayan İncil'in İlk Söylemi'nin (başka bir yerde Alef Bölümü olarak anılır) bir parçasıdır, ancak edebi yapı açısından bakıldığında daha ziyade eserin genel giriş bölümünün ana gövdesini oluşturur. Bu giriş bölümünün, -bir paragraflık öğütten5 sonra- Mani'nin kendi edebi eserine6 yönelik coşkulu övgüsüyle sonuçlanan, ardından yirmi iki "İlkler" ya da "İlksel Ses" ilahisinin7 duasıyla sonuçlanan ve başka bir duayla son bulan Birinci Konuşmanın "İlk Buluşması" (1. sözdizimi) ile aynı (ya da en azından eş kapsamlı) olduğu varsayılabilir. okuyucular/dinleyiciler aradıklarını bu çalışmada bulurlar.8 Bu bölümün geri kalan önemli bölümleri, yani Birinci Konuşmanın İkinci ila Beşinci Toplantıları9, 5 için "Aydınlık olun, canlı olun, güçlü olun, bilginin dinleyicisi olun! Kulaklarınızı kaldırın ki, Yücelik Babasının elçisi aracılığıyla işitme organlarınız bilgiyle dolsun" vb. (246, 4-7 = Seri VI, f. 24). dikey). 6 "Bu, yeni İncildir, hakikatin kutsalıdır [...], Büyüklük niteliğindeki şeylerin büyük vahyidir; bu, başından [sona] kadar olup biten ve olacak olan her şeye ilişkin büyük sırları kamuya açıklar (5) - dünyaların kendisinden ödünç alındığı ve aracılığıyla (10) ekildikleri ilkel alfabenin yirmi iki logosunun (bunun) yorumlanması hakkında bilgi veren ve açıklayandır. dışarı." (247, 2-10 = Seri VI, f. 23 hor.). Bkz. ayrıca Homilies, 43, 20f.'deki kısmi alıntı, burada metin "Onu (yani İncil'i) yirmi iki logoi ile, ilkel alfabeyle/ile mühürledi." 7 Mani İncili'nin giriş kısmının sonuna doğru ve eserin ilkel alfabeyle gizemli ilişkisinin ilan edilmesinden kısa bir süre sonra bu yer, yirmi iki maddelik "İlk Ses" ilahisinin kanonik dayanağı gibi görünecektir. Belirli bir versiyonun (Çince-Soğdca) doğruladığı gibi, çok daha sonraki bir gelenekte bu ilahi ya yazar olarak İsa'ya atfedilmiş (!) ya da onun yönlerine bir övgü olması amaçlanmış ve böylece Stellung Jesu hakkındaki klasik 1926 Waldschmidt-Lentz kayıtlarında yer almıştır. İlahinin çeşitli İran versiyonlarındaki eleştirel yeniden değerlendirmesi, sunumu ve aydınlatıcı yorumu için bkz. Morano 1982. Kongre sırasında bu parçanın kimliğini ve özelliğini bana açıkladığı için Enrico Morano'ya çok minnettarım. Synaxeis kodeksinde, bu ilahi yalnızca çok parçalı bir şekilde korunmuştur ve büyük bir restorasyona ihtiyaç duymaktadır; buna elbette İran'daki paralellikler hakkındaki bilgiler de yardımcı olmaktadır. 8 Kalıba göre, "Tahammül eden çocuklar onda tahammül bulacak, yumuşak huylu çocuklar onunla nezaketi tadacak, umudun çocukları onda umut görecekler" vb. (248 = Seri VI, f. 23 ver.). 9 Synaxis adı verilen bireysel bölümlerin, bazıları çıkarılmış olan, Yaşayan İncil'in yirmi iki Söylemi ile olan ilişkisine dair oldukça iyi bir izlenim, Mirecki 1988'den elde edilebilir (her ne kadar orada sunulan kataloğun şimdi biraz güncellenmesi gerekse de). Bu synaxeis aslında kapsamlı kodeksin yalnızca orta kısmını kaplar, korunmamış kitap bloğunun sonuna yakın bir yerden başlayıp genişler.

Korunmuş yaprak serilerinin çoğu boyunca ("1. seri" olarak adlandırılana kadar), böylece 200 sayfadan fazla kalıntıyı kapsıyor. Bunları kodekste, bağlantısı bilinmeyen birkaç sonuç metni (100 sayfadan fazla) takip ediyor (bunların arasında İncil Vaazı başlıklı bir metin de var).

--- SAYFA 132 ---

118 wolf-peter funk konusu Yüceliğin Babası'nın, ışığın krallığının ve sonsuz ışığın güzelliğinin tanımı. İkinci Söylem (tek bir "buluşma"dan oluşur) diğer tarafın, yani karanlıklar diyarında olup bitenlerin bir tanımını verirken, gerçek aksiyon ve dramatik olay örgüsü, burada en az dört, muhtemelen daha fazla "buluşmaya" bölünmüş olan Üçüncü Söylem ile ortaya çıkmaya başlar. Karşı tarafın yaklaşmakta olan tehlikeyi ve kötü planlarını uzun yıllar boyunca algılamasıyla başlar ve savaş hazırlıklarıyla devam eder. Bir dizi başka Söylem (çoğunlukla öncekilere göre daha az iyi korunmuş) hâlâ mitsel dramının çeşitli yönlerine adanmıştır; bu kısımlar en azından Onuncu Konuşmaya kadar, muhtemelen daha da ileriye uzanır. Daha sonra, en azından On Beşinci Söylev'den başlayarak, muhtemelen daha önce, Mani daha kişisel konular hakkında rapor verme ve dolayısıyla kendi zamanının "gerçek insan" gruplarından bahsetme fırsatını bulur. Kıpti Synaxeis kodeksinden burada "diğer dinler"e ilişkin açıklamalar olarak sunmak istediğim pasajlar, neredeyse kesinlikle Mani'nin Yaşayan İncili'nin bölümlerinden parça parça parçalar olarak da okunabilir, ancak bunların hepsi kitabın mitolojik içeriklerin ana bölümlerinden sonra yer alan bu sonraki bölümüne aittir. Kodolojik sıralamamın (ve bölüm başlıklarının okunmasının) doğru olduğunu varsayarsak, alıntıların çoğu, yalnızca sonuncusu hariç olmak üzere, İncil'in On Beşinci Söylemi'nin çeşitli "toplantılarına" ait olacaktır. İlk iki pasaj Elchasait'lerle ya da Codex Manichaicus Coloniensis'te adlandırıldığı şekliyle "Baptistlerin dogması"yla ilgilidir. Bu Synaxeis sayfalarının mevcut satırlarında mezhebin açık bir tanımı bulunmuyor, ancak CMC'den toplayabildiğimiz büyük miktardaki bilgiden sonra, Synaxeis kodeksinin bu bölümündeki metin parçaları arasında bulunan birkaç ipucu, bize Mani'nin bahsettiği şeyin aslında Baptist mezhebi ve gençliğinin ilk yıllarını geçirdiği yer olduğunu söylemeyi ihmal edemez:10. . . (12) . . . dogma ve. . . (2 satır okunamıyor) [. . .] . . . (15) . . . nomos'ta. . . (16) [. . .] . . . aralarında . . . (2 satır okunamıyor) (18) [. . .] . . . ve bedenın doğuşu/nesilliği [. . .] . . . sadece bedenimi beslediler (20) [. . .] . . . bu dogmada [. . .] . . . ve onun papazları [. . .] . . . bedenim. . . yapmam gereken [. . .] . . . bu yüzden küçükken onlara güvenmezdim. . . 10 383, 12-23 = Seri 1955, f. 6 dikey

--- SAYFA 133 ---

Mani'nin diğer dinler hakkındaki açıklaması 119 Mani'nin burada tekrar tekrar yaptığı "bedenim" referansına dikkat edin - bunun, CMC'nin biraz muğlak kitap başlığı olan "Bedeninin doğuşu/doğumu hakkında" tartışmalarında olası anlamları ve imalarıyla birlikte dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum.11 Yukarıda alıntılanan İncil parçası, 102-103,12 sayfalarındaki gibi bazı CMC pasajlarından zaten çıkarılmış olabilecekleri açıkça doğrulamaktadır. yani Mani'nin kendisi de tarikatla olan önceki hayatından bahsederken kendi bedeninden ve onun "beslenmesinden" veya "beslenmesinden" bahsetme eğilimindeydi.13 Bu konuşmanın, bir anlatı yoluyla, Mani'nin İkizine büyük üzüntüsünün nedenleri hakkında yaptığı bir açıklamada mı yer aldığı (Timotheos'un CMC anlatımında olduğu gibi) veya İncil'in birincil anlatı düzeyinde yer aldığı mı tespit edilemiyor? parçalar. Ancak aynı yaprağın arka sayfasında, beslenmeden (19. satır, "... bana, benimle beslenirken") ve birkaç başka şeyden söz ettikten sonra, "gerçek ve en şerefli İkimiz" ile bir diyalogun başlatıldığını veya devam ettiğini14 ve bu bağlamda yine "yanlışlıkla dolaşan dogmatalar" (22. satır) ve "nomos'un çocukları"ndan (27. satır) söz edildiğini görmek ilginçtir. Aynı serinin başka bir sayfasında ("1955"), ancak metnin epeyce aşağısında, Mani'nin mezhep içinde yaşarken yaşadığı daha sorunlu deneyimin kesinlikle daha ayrıntılı bir tanımı olan bazı okunabilir kalıntıları buluyoruz:15 11 Bedenle bağlantılı "genetik" terimlerin her iki tarafta da tam anlamıyla eşdeğer olduğunu, Kıpti ifadesinin (t-cin-jpo) en az Yunancadaki kadar belirgin bir şekilde doğuma benzer bir üretime işaret ettiğini belirtmek gerekir. CMC durumunda evet. 12 Koenen/Römer 1988, 72f. 13 Kıpti Maniheist Mezmur Kitabı, Birinci Kısım'da (şu anda Siegfried Richter tarafından yayına hazırlanmaktadır) "Synaxeis Mezmurları" adlı gruba ait olan Mezmur 42'de, belki "o gelene kadar vücudunu [beslediler]beslediler... (lak.)... hatadan uzaklaşınca kadar" şeklinde düzeltilebilecek bir pasajın bulunduğunu belirtmek ilginç olabilir. (PsBk I, 77, 24f.). Ancak bu satırın geçtiği satır, Yaşayan İncil'in Söylemleri'nin yirmi iki Söylevi'ne paralel yirmi iki satır arasında 16'ncıdır, halbuki yukarıda alıntılanan metni sağlayan bölümün Söylem 15'e ait olduğu belirtilmelidir. 14 Bu arada, bu sayfa (384 = Seri 1955, 6 hor.) muhtemelen "İkimiz"e gönderme yapan tek sayfadır (iki kez: 16. satır). ve 28); Synaxeis kodeksinde bir veya diğer "ikiz"in diğer tüm oluşumları, özellikle çeşitli mitolojik bağlamlarda, Mani'nin İkimizinden başka varlıklara atıfta bulunuyor gibi görünüyor. 15 391, 10-26 = Seri 1955, f. 2 saat.

--- SAYFA 134 ---

120 wolf-peter funk (İlk on satır pek okunmuyor; 3f. satırlar muhtemelen "onlar [no]mos'un çocuklarıdır"16 ve okunamayan bağlamda trophee, 'yiyecek' veya 'beslenme' terimi) (10) . . . bir . . . bireysel nomoi'ye (veya "nomos'a göre nomos") göre. Yaptılar. . . [. . .] . . . Bitkiyi bitkiden, sebzeyi sebzeden, [otu] ottan (?) ayırdılar. Ben de öyle. Ayrıldım (?) . . . [. . .] . . . kendi normlarına göre öfkeleri . . . (15) . . . (3 satır tamamen okunamıyor) . . . Bunu onlardan aldım, onlar . . . [. . .] düşünce. Bu şekilde tesadüfen karşılaştım (?). . . [. . .] (20) . . . Onlar . . . şemasıyla, yazım hatalarıyla, dolayısıyla [. . .] dıştan. Onlara [hangisi (25) aitti (?)] manastırlara gittim. Onlar (?) [. . .] dışarıda ve [içeride (?) . . .] . . . içinde. (Birkaç satır daha, ancak okunaksız) Bu parçayı okumayı gerçekten netleştiren şey, Baptistlerin farklı bitki ve sebze türleri arasında uyguladıkları "ayırma" veya "ayırım", yani bazılarını kabul ederken diğerlerini reddetmedir. CMC açıklamalarında belirsiz formülasyonlarla17 bir şekilde karartılan ve bazı Jesus logia (CMC 93)18 hakkındaki yorumlarda yalnızca dolaylı olarak açık hale gelen bu uygulama, Mani'nin burada mezhebe yönelttiği başlıca suçlama noktası gibi görünüyor - uzun bir süre bağlı kaldıktan sonra kişisel sorunlar yaşamadan kendisinden uzak durduğu varsayılan bir uygulama. CMC kayıtlarında büyük önem taşıyan diğer noktalara gelince, ne "buğday ekmeği" (ya da "Yunan ekmeği") meselesi ne de "yıkama" meselesi mevcut fragmanların hiçbir yerinde açıkça görülmüyor. Mani'nin ziyaret ettiğini bildirdiği "manastırlar" (I. 24) aynı dini gruba ait gibi görünmektedir (her ne kadar bu pasajın önündeki okunamayan alan göz önüne alındığında bu tamamen kesin olmasa da). Yabancı dinler söz konusu olduğunda - "yabancı", yani Mezopotamya'ya - mevcut parçalarda Mani'nin aktarıldığı tek bir kişisel karşılaşma vardır ve bu, Mani'nin Hindistan'a yaptığı ünlü yolculuk sırasında gerçekleşmiş olmalıdır. Ancak bu yolculuk sırasında meydana gelen olaylar hakkında bizi bilgilendiren diğer kaynakların çoğu, benzersiz bir başarı öyküsüne, Turan-şah'ın görünüşte Budist bir ortamda din değiştirmesine odaklanırken, bu İncil pasajı, Mani'nin Hinduist (ve özellikle Brahmanist) ortamlarda deneyimlemiş olması gereken hayal kırıklığını yansıtıyor. Kastlar halinde örgütlenmelerine yaptığı vurgu,16 Mani'nin dogma kategorisi dışında nomos teriminin de kullandığı tek dini grup Elchasaiteler gibi görünmektedir (krş. CMC 79, 16; Koenen/Römer 1988, 54f.). 17 Bkz. Koenen/Römer 1988, 63'teki yorum dipnot 2. 18 Koenen/Römer 1988, 64f.

--- SAYFA 135 ---

[illegible]

--- SAYFA 136 ---

122 wolf-peter funk sonraki sayfanın büyük bir kısmına yayıldı. O verso sayfasının (neredeyse tamamen kaybolmuş olan) ilk yedi satırından sonra, anlatı olmasına rağmen yine de böyle bir diyaloga uygun olabilecek birkaç okunaklı kelime var: "Bütün büyüklükleri (?) işaretlerinden (?) işaretlerine (?) çevirdim/yorumladım ..."; ve bundan sonra, daha okunaklı olan 20-26. satırlarda diğer diyalog unsurları bulunur (bunların arasında: "bize anlattığınız her şey ışıktır", "bunu duyduk...", iki kez "ilk babalar" ve "nesilden nesile"). Ancak ne yazık ki bu hikayenin nasıl biteceğini anlamamanın hiçbir yolu yok. Burada alıntı yapmak istediğim son pasajın Mani'nin biyografisi veya kişisel deneyimiyle gözle görülür bir ilişkisi yok, ancak yine de Yaşayan İncil'den, büyük olasılıkla On Sekizinci veya On Dokuzuncu Söyleminden bir alıntı gibi görünüyor. Doğrudan ya da dolaylı olarak İbrani diniyle ya da daha ihtiyatlı bir ifadeyle, görünüşe göre İbrani halkının bir kısmıyla ya da en azından Kutsal Kitap gelenekleriyle bir şekilde bağlantısı olan bir grup insanla ilgilidir. Maniheistlerin ve hatta bizzat Mani'nin genellikle Yahudi olan her şeye karşı benimsediği açıkça düşmanca tutum göz önüne alındığında,²¹ bu pasaj görünüşte oldukça tarafsız, neredeyse sempatik tonuyla şaşırtıyor. Bu nedenle, Mani'nin zamanındaki Yahudi cemaatinin atalarıyla değil, belki de ölümcül Musa Kanunu'nu kabul etmeden önce bazı "İsrailliler" kabileleriyle ilgilenmek anlamına gelebilir. Bu pasajın, Pentateuch'ta yer alan İncil'deki anlatımın çok önemli bir bölümünü kapsadığı yeterince açıktır: Mısır'dan göçün hikayesi. Ancak söylemin bu bölümünün amacı, muhtemelen bir tür karşıtlık içinde olduğu düşünülen sina ve skhina²² kelimeleri hakkında etimolojik bir spekülasyon gibi görünüyor. Her ne kadar iki terim arasındaki gerçek mantıksal bağlantı belirsiz kalsa da, en azından birkaç satır için halkın dini yöneliminin açıklanmasından ziyade bu sözcük oyunu ana nokta gibi görünüyor ²¹ Cf., örneğin 1Keph 159, 1-7'deki pasaj, burada güneşe her türlü tapınmayı yasaklayan, Yasa'nın Tekrarı 17.2-5'te konuşan otorite Şeytan olarak tanımlanır. Ancak bilim adamlarının durumu abartma eğiliminde olması oldukça muhtemel: burada da Mani'nin kendi duruşu takipçilerinininkinden biraz "daha az Maniheist" olabilir. Örneğin, Kephalaia'nın 6. Bölümünü (ve onun karanlık krallara ilişkin tanımını) dolaylı olarak reddedilen dinsel grupların bir listesini sunduğu şeklinde okursak, bu bölümde büyüsel uygulamalardan (1Keph 31, 22-33), Zerdüşt ateş kültünden (33, 16f.), pagan putperestliğinden (33, 21-24) ve Baptistlerden (33, 33, 33, 33, 33, 29-32), ama Yahudiler değil [bu gerçek Timothy Pettipiece tarafından dikkatime sunuldu]. ²² İbranice seneh (= cassia obovata, Ex 3.2-4'teki "yanan dikenli çalı" için) ile sinai (dağın adı) arasındaki karışıklığın olası bir locus classicus'u olarak bkz. Yasanın Tekrarı 33.16'nın metni için geleneksel olarak önerilen varsayımsal düzeltmeler.

--- SAYFA 137 ---

Mani'nin metnin bahsettiği diğer dinler hakkındaki açıklaması 123 ve nezaketle "İbrahim'in soyu" olarak tanımlananlar.²³ Kusurlu papirüs ve mürekkep kalıntılarından edinebildiğim ve geçici olarak tercüme edebildiklerim bunlar:²⁴ (Bu sayfanın ilk beş satırında okunabilen hiçbir şey yok ve öncekinden hemen hemen hiçbir şey okunamıyor). . . (6) . . . [o] kabileyi seçti. . . [ülkenin] tamamı. . . [O] . . . onların . . . böylece onlar. . . (10) tanrılık. Daha sonra, [o] . . . için [. . .], yani (?), skhina²⁵ . . . , ele geçirmek için. . . [. . .] (12) . . . ordusunu serbest bıraktı (?). Son olarak, [. . .] (13) . . . İbrahim'in tohumu, o (?) . . . onları kapat.²⁶ Onlar . . . ve onlar. . . (15) . . . kölelik ve aşağılanma. . . [. . .] . . . (zorla mı?) emek. Böylece Mısır'dan ayrıldılar [ve (17) Sina Dağı'nın (yani Sina Dağı'nın) tarlasını geçtiler. O [yerde (?)] büyük [miktarlarda (18)] devedikeni [büyüyen (?)] vardı. Artık devedikeni o yerin dilinde sina olarak adlandırılıyor. . . (20) [. . .] . . . (21) [İşte bu yüzden (?)] o dağa isim verilmişti. . . [. . .] . . . shhina, [her yeri (?)] dolduran dikenli ağacın adından sonra. (23) [. . .] . . . Bu Babilliler serbest bırakıldı (?) . . . [. . .] . . . ve onlar. . . içinde. [Ülkesini (?)] ele geçirdiler. . . (25) . . . ve orada krallar oldular. . . (2 satır okunamıyor) . . . (27) . . . Fırat. . . (29) . . . bu Chal[daeanlar (?)] (30) [. . .] . . . (?) İbranice. . . [. . .] . . . (32) [. . .] . . . Babil'de. . . [. . .] . . . (sayfanın sonuna doğru) İncil'in bu parçasıyla ilgili olarak birkaç soru akla gelebilir. Örneğin, Mani neden tipik Pentateuch geleneklerinden sadece Enoch veya devler gibi tufan öncesi ilk insan nesilleri hakkındaki hikayeleri değil aynı zamanda tufan sonrası bazı olayları da benimsiyor? En azından Patriklerden bazılarına onaylayarak değer vermiş ve İbrani halkının din tarihindeki ölümcül "hata"yı yalnızca onlara nomoslarını veren Musa ile tarihlendirmiş olabilir mi – 23 Krş. örneğin Yuhanna 8.33'te (ve Yeni Ahit İncillerinin başka yerlerinde) veya Rom 9.7'de σπέρμα Ἀβραάμ ifadesinin taşıdığı "etnik kimlik" rolü; 11.1; 2Kor 11.22 (ve Pavlus'un mektuplarının başka yerlerinde). Öte yandan Yuhanna 8.37-40 gibi pasajlar, Mani'nin gerçek "İbrahim'in soyu" ile gerçek din arasındaki bağlantıyı görmesi için yeterli neden olabilirdi. 24 422 = Seri 1, 1951, f. 12 saat. 25 Parçalı bağlam sözdizimsel olarak oldukça sonuçsuz olduğundan, kelimenin burada kelimenin anlamını belirten bir yapıda kullanıldığı göz ardı edilemez, örneğin, "skhina büyük devedikenidir/anlamına gelir" (yukarıda tercüme edilmeyen ve aynı şekilde kafa karıştırıcı olan diğer kelimenin gerçekten de, benim düşünme eğiliminde olduğum gibi, sıfır tanımlı sar-o 'büyük devedikeni' ismi olarak anlaşılabilirliğini varsayarsak). Ancak yine de shhina ve sina arasındaki sözcüksel karşıtlığın amacı tamamen belirsizliğini koruyor. 26 Görünen o ki, hem "ordusu"nda hem de oyunculuk yapan "o" olarak anılan kadın, birçok boşluk nedeniyle tanımlanamıyor; Bu kelimenin eril bir belirleyicisi olduğundan "shhina" olamaz. Aslında ne anlama geldiğine dair bilgisizliğimiz nedeniyle, pskhina'nın "skhina"yı değil, sahiplik eki ile "onun khinasını" temsil etmesi bile düşünülebilir (her ne kadar bu pek olası görünmese de).

--- SAYFA 138 ---

124 wolf-peter funk mı yoksa daha sonra mı? Eğer çok sayıdaki boşluk bizi bu konuda yanıltmıyorsa, sanki Musa'dan hiç söz edilmemiş gibi görünüyor ki bu, Mısır'dan çıkışı ve Sina Dağı'nın geçişini anlatan bir metinde fazlasıyla dikkate değer olurdu. "Dikenli ağaçlar"ın manzaranın tipik bir fenomeni olduğundan söz eder, ancak Musa'nın vahyinin aktarıldığı ünlü tekil "dikenli çalı"dan - ya da en azından açıkça²⁷ - söz etmez. Bununla birlikte, eğer okumalarım doğruysa, bu parçanın en ilgi çekici yönü, Mani açısından, İbrahim'in Keldani kökenli (Yaratılış 11.28 ve 31) ve dolayısıyla çıkarım yoluyla bir grup "Babil" insanının lideri, diğer bir deyişle Mani'nin kendi ülkesinde yaşayanların atalarının kuzenleri hakkındaki eski geleneğin görünürdeki kabulü ve olası gelişimi olabilir. Her halükarda, bu sayfanın alt kısmında "bu Babilliler"den sonra hem Fırat hem de Babil'in anılması ve bunun hemen ardından gelen sayfada bu türden daha fazlasının söylenmesi²⁸, pasajın coğrafi bağlamının ve ilgili kişilerin Mezopotamya olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bölümün yazarı "İbrahim'in soyu" ile ülkesinin yerli nüfusu arasında bağlantı kurarken kafasında herhangi bir misyonerlik çabası varsa bile, dini açıdan odak noktasının Hristiyanlar, Yahudiler veya diğer halklar üzerinde olup olmadığından hâlâ emin olamadık.²⁹ Bir sonraki sayfada yer alan bazı okunabilir ifade parçaları - özellikle "antik dogmaya mensup olan Babilliler" ve "o tapınakta ibadet eden [insanlar]"³⁰ dikkate alındığında, Mani'nin Yani, "dikenli çalı"yı aklında tutmuş olabilir veya metinde sözü edilen esrarengiz şhinanın orijinal olarak "(ilahi) mesken" anlamına gelen Aramice kelimeye gönderme yaptığı yönündeki bariz sonucun doğru olması durumunda yaygın olarak anlaşıldığı üzere onun öneminin bir kısmını ima etmiş olabilir. Ancak ne yazık ki bu kelimenin burada tek başına geçmesine dair tatmin edici bir bağlam verilemiyor; dolayısıyla bunun kabullenici bir şekilde mi yoksa daha eleştirel bir şekilde mi kastedildiği bile belirsizliğini koruyor. 28 Sonraki sayfada (423 = Seri 1, 1951, f. 11 hor., çok kötü korunmuş) yine Fırat Nehri'nden ve Babillilerden bahsediliyor, ancak aynı zamanda "Mısırlıların ülkesinden [...] ülkesine" (11. satır) diyen ve daha sonra "o tapınakta ibadet eden [insanlar]"dan (20 ve 21. satırlar) bahseden bir ifade de içeriyor ve yeni bir cümleye "O Babilliler" ile başlıyor. kadim [dogmaya] mensup olanlar" (satır 21f.), yine de isimlendirmenin söz konusu olduğu gerçeği dışında onlar hakkında söylenenler pek okunamıyor. 29 En şaşırtıcı olanı, önceki notta bahsedilenlerden sonraki, sadece birkaç satır sonra başlayan ve görünüşe göre aralarında net bir kesinti olmayan bir sonraki konu, bir tür Kristolojik tartışma içeriyor: "İsa" [satır 26], "onun hakkında şöyle diyorlar..." [satır 31] ve sayfanın diğer tarafında "Meryem'in oğlu" [satır 20]! 30 Bkz. not 28.

--- SAYFA 139 ---

Mani'nin hem "Babilliler" olarak adlandırıldığını iddia edebileceği diğer dinler hakkındaki açıklaması 125 hem de ilkinin ("İbrahim'in soyunun") eski dine bağlı olanlardan (paganlar) farklı olduğu, yani dinleri açısından farklı olduğu düşünülür. Eğer bunun tüm bölüm için bağlamsal bir ortam olduğu varsayılabilirse, o zaman -bu kongredeki³¹ birçok katılımcının bana önerdiği gibi- eski grubun Mandaean topluluğuyla özdeşleştirilmesi muhtemel hale gelecektir. Her ne kadar elimizdeki kaynaklarda çoğunlukla düşmanca bir tavırla görülse de, Mandaean'ların kendi edebiyatlarından Çıkış geleneğinin kendine özgü versiyonlarını geliştirdikleri biliniyor.³² Bununla birlikte, düşmanca sunum ikincil bir değişimden kaynaklanıyor olabilir ve bu geleneklerin Mandaean literatüründe sadece varlığı ve detaylandırılması, bunların belki de daha önceki zamanlarda farklı bir ışıktaki görüldüğünü düşündürebilir.³³ Öyle olsa bile, en azından demografik düzeyde, Mandaean topluluğu, Üçüncü yüzyıl Mezopotamya'sında önemli büyüklükte bir dini muhalif grup ararken ilk aday olabiliriz. Aramice toplulukların tarihi konusunda benden daha yetkin meslektaşlarım, Mandaean'ların Babil'de yaşayan insanların önemli bir bölümünü oluşturduğunu varsaymak için iyi nedenler olduğu konusunda bana güvence verdiler. 31 Özellikle ve birbirlerinden bağımsız olarak Erica Hunter ve Kurt Rudolph; diğer katılımcılar daha sonra bana aynı fikirde olduklarını itiraf ettiler. 32 Cf., örneğin Right Ginza 381f. (Lidzbarski 1925, 410), burada İbrahim'in (Yahudilerin de olsa) bir kabile atası olması ve Mısır'dan göçten aynı bağlamda bahsedilmektedir. Ancak bu olayların Adonai ve Ruha'nın rehberliği altında gerçekleştiği söylendiğinden, Mandaean'ların kendilerini bu gelenekle özdeşleştirmeleri dışlanmış görünüyor. Bununla birlikte, Sağ Ginza'nın Sina bölümünde (45 vd., Lidzbarski 1925, 43) İbrahim'e yapılan oldukça muğlak atıflara dikkat edin; burada Yahudilerin Yasayı tahrif ettikleri ve "Ruha'nın peygamberi İbrahim'in Sina Dağı'ndaki işlerini tahrif ettikleri" söylenir. 33 Bu bağlamda, Lady Drower'a göre, modern Mandaeanlar tarafından yaygın olarak "ırklarının gerçek tarihi" olarak kabul edilen kitaba (Drower 1953: v), Haran Gwaita'ya (dikkatimi bu çalışmaya çektiği için Jason BeDuhn'a minnettarım) bir göz atmak ilginç olabilir. Her ne kadar Pentateuch (ve Kudüs) gelenekleri, kitabın kendisinde bahsedildiği yerde daha az düşmanca bir bakış açısıyla görülse de, bu eserin çeşitli belirli özellikleri tarafından Mandaean topluluğunun kökeninde olduğu öne sürülen (ve Drower tarafından giriş bölümünde güçlü bir şekilde savunulan) birleştirme süreci, tipik "Yahudi" geleneklerinin daha çeşitli bir şekilde algılanması için hatırı sayılır bir alan bırakmaktadır. Drower tarafından aktarılan (1953, vii, önceki çalışmasından alıntı) gibi sözlü olarak iletilen bir iddiaya, eğer varsa, ne kadar tarihsel derinlik atfedilebileceğini bilmiyorum: "İbrahim bizim halkımızdandı - biz ona Bahram derdik." Bu, literatürde genellikle Bihram olarak görünen isimdir (bkz. Mandaean vaftiz ayinlerinin olası kurucusu olarak rolü, "kudretlinin oğlu büyük Bihram'ın vaftizi". age, 6f., n.9). Antik çağda benzer denklemlerin bulunması ihtimali varsa, Mani'nin muhtemelen bu ismin daha "Hristiyan" versiyonunu benimsediği varsayılabilir.

--- SAYFA 140 ---

126 wolf-peter funk Mezopotamya'da üçüncü yüzyıl civarında, muhtemelen tüm nüfusun üçte biri kadar. Bir zamanlar ayrıcalıklı bir tartışma konusu olan ve Sāve-Söderbergh'in Maniheizt Mezmur Kitabı³⁴ hakkındaki öncü çalışmasından sonra artan bir ilgiyle ele alınan Mandaean ve Maniheizt dinleri ve edebiyatları arasındaki ilişki konusu, Mani'nin içinde büyüdüğü Baptist topluluğunun Mandaean topluluğu olmadığı CMC aracılığıyla netleşince arka plana itildi ve geçerliliğinin çoğunu kaybetti. Ancak bu, Mandaean doktrinlerinin ve faaliyetlerinin Mani için hiçbir ilgi veya sonuç doğurmadığı anlamına gelmez. Synaxeis pasajımızda yer alan "İbrahim'in soyunun" Mandanlar açısından varsayımsal yorumu doğruysa, bu iki inanç arasındaki tarihsel ilişkiye olan ilgimizi yenilemenin zamanı gelmiş olabilir. 34 Sāve-Söderbergh 1949.

--- SAYFA 141 ---

mani'nin diğer dinler hakkındaki açıklaması 127 Bibliyografya Böhlig, Alexander 1968 Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums, Mysterion und Wahrheit, Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 6 (Leiden). Cirillo, Luigi 2001 Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis», Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento, seri maior, 7 (Bologna). Drower, E. S. 1953 Haran Gwaita ve Hibil-Ziwa'nın Vaftizi, Studi e Testi 176 (Città del Vaticano). King, Karen 1992 Maniheizm Synaxeis kodeksinin düzenlenmesi üzerine bir ilerleme raporu, Actes du IVe Congrès copte. Cilt II: De la linguistique au gnosticisme, M. Rassart-Debergh ve J. Ries, eds. (Louvain-la-Neuve), 281-288. Koenen, Ludwig ve Cornelia Römer 1988 Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes, Kritische Edition, Papyrologica Coloniensia 14 (Opladen). Lidzbarski, Mark 1925 Ginza: Der Schatz veya Das große Buch der Mandäer (Göttingen). Mirecki, Paul Allen 1988 Kıpti Maniheizm Synaxeis Kodeksi: Synaxis bölüm başlıklarının tanımlayıcı kataloğu, Maniheizm Çalışmalar: Birinci Uluslararası Maniheizm Konferansı Bildirileri, Afrika ve Asya Dinlerinde Lund Çalışmaları, 1, Peter Bryder, ed. (Lund), 135-145. Morano, Enrico 1982 Stellung Jesu'nun Soğd İlahileri, Doğu ve Batı 32: 9-43 (ve plakalar). Robinson, James M. 1992 Medinet Madi 1929-1989'un Maniheizm kodekslerinin kaderi, Studia Manichaica: II. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Studies in Oriental Religions 23, G. Wießner & H.-J. Klimkeit, der. (Wiesbaden). Sävje-Söderbergh, Torgny 1949 Kıpti Maniheizm Mezmur Kitabında Çalışmalar: Aruz ve Mandaean paralellikleri (Uppsala).

--- SAYFA 142 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 143 ---

ARKEGOS'UN BAĞDAT'TAN ÇIKTIĞI YILI TAM OLARAK NASIL BİLİYORUZ Cyril Glassé New York An-Nadim, Maniheizm Arkegos'un Halife Muktedir'in hükümdarlığı döneminde Bağdat'tan ayrıldığını bildiriyor. Bu, yirmi dört yıllık bir zaman aralığı olan 908 yılından 932 yılına kadardı. Ancak büyük Fransız İslamcı Louis Msignon, Hallac'ın Çilesi adlı eserinde, "Sasani başkenti Ktesiphon'da (sembolik olarak 'Babil' unvanıyla) hoşgörüsüyle karşılanan Maniheizm patriğinin, fethin en başından itibaren Müslüman polisi tarafından yakından izlendiğini ve sonunda tam olarak 296/908 yılında Soğdiana'ya sürgün edildiğini" yazmıştır.1 Mqueston, tam yılı nasıl bildiğini açıklamamıştır. Tercümanı Herbert Mason bana kendisinin de bilmediğini söyledi. Bununla birlikte, uzun uzun düşünüldüğünde (ve Mqueston'un bu dört cildini incelemek uzun zaman alır), Mqueston'un ifadesinin mantığı oldukça açık hale gelir ve ortaya çıkan ayrıntılar oldukça ilginçtir. Mqueston'un Maniheizm konusunda çok iyi bilgi sahibi olduğunu belirtmek gerekir. Mqueston'un kahramanı El-Hallaj, 922 yılında Maniheizm nedeniyle idam edildi. Mqueston'dan önce bilim adamları, Hallac'ın gerçekten bir Maniheizm olduğunu varsayıyordu. 1902'de E. G. Browne şöyle yazmıştı: "[Hallac'ın yazılarından] bazen altın mürekkeple, Çin kâğıdı, brokar, ipek ve benzeri üzerine görkemli bir şekilde yazıldığı ve muhteşem bir şekilde ciltlendiği konusunda öğrendiklerimiz, bize güçlü bir şekilde Manicileri hatırlatıyor. Kısacası, yakın ataları Mecusi inancını benimsemiş olan bu Pers'in aşırı ortodoksluğu konusunda çok az şüphe olabilir." 2 Hallac'ın asıl öğretilerinin Maniheizm'i İslam'a zekice ördüğünü ve "Ben bir yetimim ama bir Babam var" gibi şifreli açıklamalarının modern bilimin ışığında çifte anlamla parıldadığını belirtmeye bile gerek yok. 1 Louis Msignon, Hallac'ın Tutkusu, Herbert Mason, tr. (Princeton, 1982), Cilt. 1, 381. İslami yıl 296, 30 Eylül 908'den 20 Eylül 909'a kadar sürüyordu. 2 E. G. Browne, Literary History of Persia (Cambridge, 1964), Cilt. 1, 362.

--- SAYFA 144 ---

130 cyril glassé Ancak İslam Ansiklopedisi'nin yeni baskısında Nur ("Işık") makalesinde şunu okuyoruz: "İslam'daki ışık metafiziğinin ilk temsilcileri kolaylıkla Maniheizm şüphesine kapıldılar... aynı zamanda pek çok mistik de (örneğin el-Halladj, Mqueston'a göre, Passion 150-1, yanlış bir şekilde) bu ikicilikle suçlandı." Yanlışlıkla Maniheizmle mi suçlandınız? Şimdi, Msignon'dan sonra, onuncu yüzyılda Hallac'ı yıllarca süren müzakerelerle iki kez yargılayan çağdaş otoritelerin yanlış bilgilendirilmiş olduklarını görüyoruz! Msignon'un başardığı şey, Hallac'ın ölümünden sonra bir Temyiz Mahkemesinde avukat olarak savunma yapmak ve onu Bağdat'taki ilk duruşmanın suçlamalarından ve kararından beraat ettirmektir. Bunu yaparken Mqueston, Maniheizm hakkında çok şey öğrendi ve Hallaçlılar olarak adlandırdığı halkı beslemek için Irak'ta ne kadar marulun (Maniheizmlerin temel gıdası) yetiştirilmesi gerektiğini hesaplayacak kadar ileri gitti (Bağdat'taki "Hallajlılar" için marul yetiştirmek için 432 hektar kullanıldı). Bu nedenle Arkegos'un Bağdat'tan ne zaman ayrıldığını "kesinlikle" biliyor, çünkü kendisinin de söylediği gibi 910'da "Hallacılılar" yakalanıp tutuklanıyordu.³ Bu onun çıkarımlarının yeniden yapılandırılması ve Mqueston'un bilmediği, tartışmayı daha da güçlendiren bazı tercihli eklemelerdir. 908 Saray Entrikaları 18. Abbasi Halifesi El-Muktedir, 13 Ka'de 295/14 Ağustos 908'de on üç yaşındayken ağabeyi el-Muktafi'nin yerine geçti. Kısa bir süre sonra, 20-21 Rabi-İ 296/17-18 Aralık 908'de bir gün süreyle kuzeni Ebu-l-Abbās ibn el-Mu'tazz el-Muntasif bi-Llah tarafından ve saltanatının sona ermesinden önce de üç gün süreyle (28 Şubat - 2 Mart 929) kardeşi el-Kahir bi-Llah tarafından tahttan indirildi. El Muktedir nihayet 320/932'de öldürüldü. Halife el-Mütevekkil'in torunu İbnü'l-Mu'taz (861-908), 866'dan 869'a kadar Halife el-Mustaz'ın onlardan Bağdat'a kaçması üzerine Samarrax'taki Türk Muhafızlar tarafından tahta çıkarılan Halife el-Mu'tazz'ın oğluydu. Bir şair olarak, kuzeni Halife el-Mu'tadid'in saltanatını kutlayan 450 iambik beyitten oluşan minyatür bir destan olan "Mektuplar"ı yazdı; Browne bunu "Arapça'da bulunabilecek destansı bir şiire en yakın yaklaşım" olarak adlandırdı.

--- SAYFA 145 ---

Arkegos'un Bağdat'tan ayrıldığı yılı tam olarak nasıl biliyoruz? Ayrıca yakın zamanda Arapçaya çevrilen Aristoteles'in Retorik'inden etkilenen poetika üzerine çalışmalar da yazdı. Bir yandan edebiyat eleştirisiyle meşgul olurken, bir yandan da Bedevilerin saf Arapçasını yücelterek siyasetten uzak bir yaşam sürmüştü. Fakat On İki İmam Şiisine karşıydı. El-Muktedir, Oniki İmam Şii bankacı ve Şii katipler tarafından tahta çıkarıldı ve tahta oturtuldu. İbnü'l-Mu'taz'ın ("Bir günlük Halife" olarak anılır) başarısız destekçileri Sünnilerdi ve çoğunlukla Sünni sekreterler ve hükümet memurlarıydı; çünkü onların isyanı yalnızca bir saray isyanıydı. Açıkça görülüyor ki Msignon, Sünni ve Şii destekçiler arasındaki bu mücadelede, Arkegos ve genel olarak Maniheizm konusunda az ya da çok tehlikeli ya da az ya da çok hoşgörülü gruplar gördü. Nüfuzu giderek artan Şiiler, Maniheizmlerin ne olduğu konusunda çok az bilgisi olan sıradan Sünnilere göre Maniheizmlere daha karşı çıkan partiydi. On İki İmam Şii'nin "Gizli İmamı", temsilcisi Vekil aracılığıyla 917'de Hallac'ı Kripto-Maniheizm nedeniyle ölüme mahkum etti; bu, el-Muktedir'in tereddüt etmeden aynı suç için mahkeme kararını imzalamasından beş yıl önceydi. Maniheizmleri Sünnilerden çok daha fazla anlayanlar Şiilerdi. Sonuçta Şiilerin çoğu Maniheizmtti. Eğer Gnostisizmi birisine açıklamaya çalıştıysanız, Gnosis'e işaret edilmediğinde onların Gnosis'i tanımada karşılaşacakları zorluğu ve özellikle de bu tür inisiye olmayanların Gnosis'i gizlendiğinde tanımakta karşılaşacakları zorluğu takdir edeceksiniz - ve Gnosis resmi olarak İslam devleti tarafından küçümsendiğinden ve hatta zulme uğradığından kılık değiştirmek kuraldı. Fakat Şiilerin kendileri inisiyeydiler, kendileri de Gnostikler (İran'da çok az sayıda Sufi tarikatının bulunmasının nedeni budur; onların işlevleri bunun yerine devlet dininin doğasında var olan mistisizm tarafından yerine getirilmektedir). Şiiler bir Gnostik'i uzaktan, hatta kılık değiştirmiş halde bile algılayabilirler. Ve Gnostik olduklarından, farklı kesimlerden Gnostiklere karşı daha az hoşgörülüydüler. Saray isyanını düzenleyen sözde "Sünni" sekreterler, aşağıda belirtilen sebeplerden ötürü, gerçek anlamda Ortodoks Müslümanlar değil, farklı çizgilerden Gnostiklerdir. Msignon, İbnü'l-Mu'taz'ın partisinin yenilgisinin ve Şiilerin zaferinin, sözde Sünni Halifeliğin kontrolü için Maniheizmler ile Şiiler arasında bir mücadele olduğunu kabul etti ve bu, Arkegos için, en-Nedim'e göre, Soğdiana için Bağdat'tan ayrılışını hızlandıran nihai tehlikenin yaklaştığının sinyalini verdi.

--- SAYFA 146 ---

132 cyril glassé (Maniheistlere orada da zulmedilmesine rağmen, Çin Türkistan'ındaki Karahoca-Turfan'ın Uygur hükümdarının karşı tehditleriyle hoşgörü kazandılar). 908 yılı Aralık ayında İbnü'l-Mu'taz'ın darbe girişiminin yanı sıra, 13 Mart'ta Koç burcunda Jüpiter ile Satürn'ün kavuşumu da vardı. İsmaililer, astrolojik olarak kraliyet ve hanedanla ilişkili olan bu iki gezegenin kavuşumunu, kozmik boyutlardaki tarihsel değişimlere dair beklentiler yaratmak için propaganda olarak kullandılar. 60 yılı aşkın bir süre önce, bu kavşaklarla ilgili eski kehanetler olduğunu iddia ettikleri şeyleri ekmişlerdi. Kehanetler, sonuncusu dünya düzenini İslam'dan önceki haline döndürecek olan bu tür yedi kavuşumdan söz ediyordu. El-Biruni bunu Mecusilerin tekrar iktidara getirileceğini söyleyen bir kehanet olarak bildirdi. Daha önceki bir kavuşum 895'te gerçekleşmiş ve kehanet edilen serinin sonuncusu da 928'de gerçekleşmişti. Gecikmiş bir şekilde, 930'da Kara Taş, Karmati İsmaililer tarafından Mekke'den çalındı ve kasıtlı olarak yedi parçaya ve kırıntıya bölündükten sonra 951'de bir çuval içinde Kufe'nin ana Camii'sine atılarak geri getirilene kadar Doğu Arabistan'da saklandı. O günden bu yana Müslümanlar sanki bir rüyadaymış gibi yedek bir merkezin etrafında dönüyorlar: Ali'nin yerine Mani; Muhammed'in siyah taşının yerine Mani'nin siyah taşı. Arka Plan: Abbasilerin Yükselişi Bu olayların iplerini ve önemini çözmek için Abbasi hanedanının başlangıcına geri dönmemiz gerekiyor. 716 yılında Abbasiler, Hz.Ali'nin torunları olan kuzenlerinin Irak'taki gizli bir devrimci grupla olan gizemli bir bağlantısına rastladılar.4 685 yılında Kaysaniyye adı verilen ve Muhtariyye olarak da bilinen bu grup, Arap Maniheizminin merkezi ve Lakhmidlerin başkenti olan Hirah şehrinin halefi olan Kûfe'yi ele geçirmişti. Maniheistler veya Manihe yanlısı. Bu devrimci grubun ve onun adını taşıyan isyanın lideri, Halife Ali'nin Madaxin-Ctesiphon'daki valisinin yeğeni Muhtar ibn Ebu Ubeyd es-Sakafi idi. {Abd 4 See M. Sharon, Black Banners from the East (Leiden, 1983) filminde rol aldıktan sonra.

--- SAYFA 147 ---

Allah ibn ez-Zübeyr'in Emevilere karşı Arap Müslüman isyanı sırasında, Melek Cebrail'den esinlendiğini iddia ederek Irak'ta ortaya çıktı ve Kuran'ı taklit eden ayetlerle, yeryüzündeki adaletsizliği ortadan kaldıracak, ilahi yol gösteren bir lider olan Mehdi'nin çıkışını vaaz etti. Halife Ali'nin oğullarından biri olan Muhammed ibn el-Hanefiyye, gizlice bu Mehdi'ydi.5 Muhtar, zorunlu olarak işgalci Arapların müşterisi olan hoşnutsuz mewali, Arami ve İranlı Müslüman din değiştirenlerden oluşan bir kuvvet yetiştirerek, onları, Kfeh'te bir Şii lider ve birinin oğlu olan Mezhic'in Nakhs kabilesinin reisi İbrahim ibn el-Malik el-Eşter'in komutası altına verdi. Halifenin {Ali'nin generalleri. Rabi I 66/Ekim 685'te Kûfe'yi almayı başardılar. Muhtar'ın güçleri Irak'ta birçok zafer kazandı ve Kerbela'da Hüseyin'e karşı asker gönderen Emevi valisi Ubeydullah ibn Ziyad liderliğindeki Suriye ordusunu mağlup etti. {Ubeydullah ibn Ziyad öldürüldü ve Muhtar, zaferini boş bir tahtın önünde bir törenle kutladı; bu taht, Arapça kursî'de "Ali'ye ait bir sandalye" olarak temsil ediliyordu; Taberî'ye göre, bir zamanlar Kûfe şehrinde bekçisi Hawshab adında bir adamdı.6 {Ali'nin neslindeki Arapların sandalyeleri yoktu, tahtları da yoktu; yere oturdular. Muhtar'ın Araplar için anlaşılması zor bir konuşma yaptığı Aramice olan bu taht, Allah'ın varlığının makamıydı. Muhtar, bu törende ve konuşmalarında, bir kâhin veya şaman gibi, secî veya kafiye den geniş ölçüde yararlanmıştı. Bu boş sandalye töreni o kadar baştan çıkarıcı bir şekilde Maniheist Bema Töreni'ne benziyor ki. . . Bema Töreni olsa gerek. Ve Muhtariyye/Kaysaniyye'yi, Araplar arasındaki merkezi Lakhmid başkenti Hirah olan Maniheistlere bağlar. İslam'ın yayılmasıyla birlikte Lakhmidler mülksüzleştirildi ve nüfus yeni kurulan bu şehre göç ettikçe başkentleri Hirah azaldı. 5 Bu, İslam tarihinde Mehdiyet'in ilk kez ortaya çıkışıdır. En sonuncusu 1979'da Suudi Arabistan'da bir darbe girişiminde bulunmuş ve içlerinden birini Mehdi olarak tanıtan bir grup din öğrencisi tarafından Mekke Mescid-i Haram ele geçirilmişti. Kendisi Suudi Arabistan'ın Doğu Eyaletindendi. Doğu Eyaleti, 10. yüzyılda Karmatilerin kontrolündeki bölgeydi ve bugün Suudi Arabistan'ın Oniki İmam Şii olan tek bölgesidir. Mekke Kâbe'sinin çalınan Hacer Taşı orada, Hofuf şehrinde saklanmıştı. 6 İbn Havşab veya "Havşab'ın oğlu", İsmaili operasyonlarının Suriye ve Irak'tan Kuzey Afrika'ya aktarılmasının ve Fatımi İmparatorluğu'nun doğuşunun mimarı olarak ortaya çıkar.

--- SAYFA 148 ---

134 cyril glassé askeri kamp şehri - yaklaşık otuz kilometre uzaklıktaki Kufah. Kufe, 10. yüzyıla kadar Şiiliğin ve dini radikalizmin kaynağı oldu. Hirah sonunda ortadan kayboldu, daha doğrusu Lakhmidler gibi yeni bir kimliğe büründü. Maniheistler ve eski Maniheistler, yeni kimlikleri artık Şiiler, yani Ali'nin partizanları veya destekçileri haline geldi (Şiiliğin Peygamber öldüğünde Mekke'de başladığı fikri, çünkü Ali'nin o anda Halife olması bir efsaneydi). Halife Ali, Hristiyanlar ve Suriye'nin eski Hristiyanları tarafından desteklenen Emevilere karşı destek almak için onlardan yardım istemişti. Muhtar isyanının hemen öncülleri olan Tevvabun da Maniheist bir özellik sergiledi; askeri deneyimi olmayan yaklaşık dört bin kişi görünürde şehitlik arayışına gitti; tıpkı yetmiş yıl sonra Abbasi Mansur'un huzurunda Revandiye'nin yapacağı gibi.7 Tevvabun, "Tövbe edenler"in bu yürüyüşü 65/685'te birkaç bin yaşlı adamın, Hüseyin'e ihanet etti {Ali'nin birkaç yıl önce şehit olan oğlu, kendileri için şehitlik arayarak (bunu buldular) Kûfe'den çıktı ve ya lathakarat el-Hüseyin - "Hüseyin'in kanının intikamını almak için kalk" diye haykırdı. Mani şehit edildi ve Maniciler için şehitlik, yaşamın uygun ve arzu edilen bir sonu gibi görünüyordu - imitatio Manichaei. Bu, bir din olarak Şiiliğin başlangıcı, İslam ile Maniheizmin kaynaşmasıdır. Muhtar, Sünni İslam'da kabul edilmeyen (fakat Şiilikte kabul edilen) bedai kavramını ortaya atmıştır. Bu, İlahi İradenin değişmesi ihtimalidir. Bir savaştan önce takipçilerine, Tanrı'nın kendisine yaklaşan zafer hakkında bilgi verdiğini söyledi; Aslında mağlup olduklarında Muhtar, "Allah'ın iradesinin değiştiğini" açıkladı. Muhtariyah/Kayseniyye aynı zamanda imam ve imam-ı huda ("hidayet veya doktrin lideri") terimlerinin kullanılmasına da öncülük etmiştir. Muhtar kendisine Vezir Aal Muhammed ("Muhammed Ailesinin Veziri") adını verdi. Mehdi'nin öğretilerini müminlere aktardı ve İmam adına bir biat, bir biat aldı. Mevâli (Molla kelimesi buradan gelir) adı verilen, yeni din değiştiren Arap olmayan müşterilerin ve yan yana kölelerin geniş çaplı katılımı. 7 Yaklaşık altı yüz kişiden oluşan Rawandiyye, Halife el-Mansur'a geldi, onlara yiyecek ve içecek vermesini talep etti, onun gerçekten Tanrı olduğunu bildiklerini ilan etti ve daha şanslı bir durumda yeniden doğma beklentisiyle bir binanın kubbesinden ölümlerine atlamaya başladı.

--- SAYFA 149 ---

Arkegoların Bağdat'tan Arap kabileleriyle birlikte ayrıldığı yılı tam olarak nasıl biliyoruz? Bu, yenilikçi ve Kûfe'deki muhafazakar liderlerin bazılarını üzen bir gelişmeydi. Temel bir Maniheist teknik olan takiyye veya kişinin mensubiyetine ilişkin sistematik aldatma (Şiilik ve diğer düalist dinlerde yaygındır) -Mani, takipçilerinin onu baskı altında soğukkanlılıkla suçlayabileceklerini söyledi - bu hareketle İslam'da da ortaya çıkıyor. Muhtar, 14 Ramazan 67/3 Nisan 687'de Mus'ab ibn Zübeyr'e karşı umutsuz bir savaşta öldürüldü. Bu isyanların arkasındaki örgüt, yenilgilere rağmen varlığını sürdürdü. 716'da Ali ve oğlu Muhammed ibn el-Hanefiyye'nin soyundan gelen ve o zamanlar Ali ailesinin en kıdemli reisi olan Ebu Haşim, ölmek için Ölü Deniz yakınındaki el-Hümeyme'deki Abbasi çiftliğine gitti ve kuzenleri Abbasilere, Irak merkezli bu gizli örgütle nasıl başa çıkılacağına dair gizli bilgiyi miras bıraktı. Ebu Haşim'in babası, Müslümanlar ve Emeviler'in haberi olmadan, Arapların gizli figürü, Muhtariyye isyanının gizemli imamıydı. {Abbâsiler'in temasları Irak'ın Kufe kentindeydi, ancak sonradan ortaya çıktığı üzere örgütün Horasan'da da mevcut olduğu ortaya çıktı, öyle ki Cahiz gibi daha sonraki yazarlar Abbasileri "Horasani hanedanı" olarak adlandırmayı severler. Bana öyle geliyor ki, bu devrimci örgütün Iraklı bileşeni, yalnızca güneydeki Arap Müslüman kardeşleri tarafından fethedildikten sonra hayatta kalan ve kendini yeniden kanıtlamaya çalışan bir Lakhmid ağı olabilirdi. Horasan unsuru, Maniheist ailenin İran koluydu. İlginçtir ki, devrimciler "halktan" olduklarını göstermek için "saraççı", "sirkeci" gibi ticari isimleri kullanmayı tercih ediyorlardı. "Çadircı" ya da Hayyam, daha sonraki bir çağın edebi yapmacıklığıydı. Böylece Kaysaniyye/Muhtariyye, Alioğulları'nı üretken olmayan, tebliğ veya propaganda yapan ve Abbasilerin devrimi olarak terk etmiş ve Abbasiler Emevileri yenerek İslam devletinin yüce gücü haline geldiğinde sonuçta ortak bir başarıya ulaşmıştı. Bermeki Bağlantısı Abbasiler, Irak ve Horasan bağlantılarının yanı sıra başka bir müttefik daha buldular: Bermakiler ailesi. Aal Barmak veya el-Barmak, Belh'ten soylu bir Pers ailesiydi. Aile destek verdi

--- SAYFA 150 ---

136 cyril glassé {Abbasid iktidara geldi ve güçlü hükümet figürleri haline geldi, ancak 803'te aniden tahttan indirildiler ve Harun ar-Rashid tarafından neredeyse yok edildiler. Barmak adı, Sanskritçe'de baş rahip anlamına gelen bir unvandır (par mukhi veya pramukha, "Budist manastırının başı"; mukhi terimi hâlâ Hintli İsmaililer tarafından bir din görevlisi için kullanılmaktadır). Barmaki veya Barmecides, Belh'teki (bugün Afganistan'da Mezar-ı Şerif) Farsça Nawbahar (nava vihara veya Sanskritçe'de "yeni manastır") olarak adlandırılan bir tür Budist manastırında kalıtsal rahiplerdi. Orada geniş arazilere sahiplerdi ve İpek Yolu üzerinde dini inisiyeleri sömüren tanınmış tipte bir kolektif çiftlik işletiyorlardı. Manastır 663 yılında Müslümanların fetihleri sırasında yıkıldı ve kısa süre sonra da Belh şehri yıkıldı. Şehir 725 yılında yeniden inşa edildi. Aile reisi olarak adlandırılan Barmak, aile işini çökerten yeni dünya düzenini araştırmak için yola çıktı. Kendisini gizemli Doğu'dan gelen bir doktor, astrolog ve filozof olarak tasvir ederek Suriye'deki Emevi Halifeliği'nin sarayını ziyaret etti (bu, o zamanlar gizemli Batı'dan gelen başka bir doktorun bir Pers kralını ziyaretinin hikayesi olarak tanınmış gelebilir). Oğulları Halid, Süleyman ve el-Hasan Basra'ya giderek Muaviye'nin halifeliğinin sonunda Umman'dan Basra'ya taşınan ve Horasan'da da temsil edilen Ezd kabilesinin müşterisi oldular. Halid ibn Barmak (ö. 165/781) Abbasi devriminin mimarlarından biriydi ve ilk iki Abbasi halifesi Saffah ve el-Mansur ile çok yakın, aile benzeri ilişkiler içerisindeydi; bunlardan sonuncusu Bağdat'ın kurucusu oldu.8 Güçlü bir ittifak oluşturmak için Abbasiler ve Bermekiler birbirlerinin çocuklarını karşılıklı olarak büyüttmüşlerdi; Halid ibn Barmak'ın karısı Mansur'un çocuklarını emzirdi, Mansur'un karısı da Halid'in çocuklarını emzirdi. Askeri seferlere liderlik etti, valilik yaptı ve devlet görevlerinde bulundu. Oğlu Yahya ibn Halid ve onun iki oğlu Fadl ve Cafer, en ünlü Bermakiler oldular ve Harun er-Raşid'in Halifeliğinin ilk on yedi yılı boyunca fiilen hükümeti yönettiler. Yahya, Harun'un öğretmeni idi ve Harun'un en büyük 8 Halid'i yer seçimine ve Yuvarlak Şehir'in planına yardım ettiğinde onun koruyucusu olmuştur. Onun Ktesifon-Seleukya'yı ya da Arapların verdiği adla el-Madaxin'i Bağdat adı altında yeniden bir dünya başkentine dönüştürme kararı, aile tarihi netleştirdiğinde yeni bir ışık altında görülebilir. Bağdat ismi Arap tarihçiler tarafından "Tanrı'nın Armağanı" olarak yorumlandı.

--- SAYFA 151 ---

Archegos'un Bağdat'tan ayrıldığı yılı tam olarak nasıl biliyoruz? 137 Kardeşi el-Hadi, 169/785'te Halife oldu ve onu ortadan kaldırmaya çalıştı. Babası Halife Mehdi'nin Maniheistlerin kökünü kazıma tavsiyesine uyacağına yemin eden El-Hadi, aniden öldüğünde bunu yapmak için yola çıkmıştı. El-Hadi, Yahya'yı sadakatsizlikten dolayı hapse atmıştı ve Yahya'nın idam edileceği gün onun yerine El-Hadi öldü; insanların söylediğine göre, el-Hadi'nin annesi olmayan kardeşi Harun'un annesi tarafından zehirlenmişti. Yeni Halife Harun, Yahya'yı veziri yaptı, Yahya'nın oğlu Fadl ise Harun'un annesi Hayzuran'a hesap vermek zorunda olmasına rağmen Taberistan (Mazandaran) ve Azerbaycan'ın valisi oldu. Harun, Yahya Barmak'a 'Baba' adını verdi; Fadl ibn Yahya Barmak onun üvey veya "süt" kardeşiydi (Barmaki ve {Abbasi çocukları hâlâ her iki aileden gelen anneler tarafından emziriliyordu). Cafer Barmak, Harun'un lütuf arkadaşı ve yakınıydı ve Harun'un oğlu Me'mun'un öğretmeni idi. Fadl diğer oğlu Emin'in öğretmeni idi. Olumlu bir rapor - o dönemde ve kısa bir süre sonra İslam dünyasındaki birçok şahsiyetin "döndürme" demesi gerekir (Barmakidlere karşı duyulan bazı özel sempatiden dolayı) - Barmakid dönemini "altın çağ" olarak tasvir ediyordu. 803 yılında Mekke'ye yaptığı hac ziyaretinden dönen Harun, aniden Yahya Barmak ve Fadl ile Fadl'in iki oğlu Musa ve Muhammed'i tutukladı. Cafer 37 yaşında idam edildi ve başı Dicle nehri üzerindeki bir köprüye çakıldı, vücudunun iki kısmı da diğer iki köprünün iki yanına yerleştirildi. Yahya 805 yılında 70 yaşında, Fadl ise 808 yılında 45 yaşında hapishanede ölecekti. Ancak Yahya'nın kardeşi Muhammed ibn Halid zarar görmedi. Yahya'nın oğulları Musa (ö. 835) ve Muhammed, Halife olunca Emin tarafından hapishaneden serbest bırakıldı. Barmakidlerin düşüşü bir trajedi ve gizem olarak değerlendirildi; Harun'un delirdiği iddia edildi. Ancak Barmakiler gördükleri gibi değildi. Cahiz'den İbn Kuteybe ve el-Asmaki'ye kadar Bağdatlı yazarlar şunu belirtmişlerdir: "Toplantıda dini bir şey söylendiğinde Bermekilerin yüzleri parlıyor; ancak yanlarında Kur'an'dan bir ayet alıntılanıldığında, Mazdak Kitabından hikayeler anlatıyorlar."9 Mazdak Kitabı, kendisi de himayesi altında olan Aban ibn Abdül-Homayd ibn Lahiq ar-Rakkaşi (ö. 815) tarafından Arapça'ya çevrildi. Barmakidlerden ve 9 olarak kabul edilir Mazdak, Anushirwan'dan önce Kavad'ın (MS 488-531) hükümdarlığı döneminde İran'da bir tür komünizm kurmaya çalışan bir Maniheist veya Maniheanoid idi. Her halükarda İslam tarihçileri onun Maniheist olduğunu düşünüyorlardı.

--- SAYFA 152 ---

138 cyril glassé'nin Maniheist olduğu söyleniyor. Onlar ve Halid hakkında da buna benzer pek çok şey söylendi. Zaten Halife el-Mehdi ve oğlu el-Hadi tarafından sadakatsizlikle suçlanmışlardı. Daha sonra Harun, başlangıçta onlarla çok dostane ilişkiler içindeyken, onları birdenbire hapse attırıp parçalattı. On İki İmam Şii tarihçisi Masxudi'nin, Binbir Gece Masalları'nın Farsça selefi olan ve Bin Hikâyeler olarak bilinen, II. Hüsrev gibi Sasani krallarını anlatan kitabı hakkında yazdığı sırada buna üstü kapalı bir gönderme vardır. Masxudi, Khusrow'un veziri Bakhtakan'ın bir Maniheist olduğunu keşfetmesini sağlar ve onu Dicle nehrinde boğdurur. Biraz sonra yazan An-Nedim, Fihrist'te daha açık bir şekilde yazmıştır: "Muhammed ibn Halid ibn Barmak (Harun tarafından tutuklanmayan kişi) dışında Barmak ailesinin tüm üyelerinin zanadika (kripto-Maniheist) olduğu söylenir. Aynı zamanda el-Fadl ve kardeşi el-Hasan'ın da Maniheist olduğu söylenir." Bu, Barmakidlerin neden bu kadar başarılı valiler olduğunu ve aynı zamanda ani düşüşlerini de açıklıyor. Modern Tarih Yazımı ve Sosyolojinin babası İbn Haldun, bir imparatorluğun ancak etnik bağları olan nüfus sayısı kadar eyalete sahip olabileceğini ve Barmakidlerin, Abbasi imparatorluğunun bu uzak eyaletleriyle özel dini bağları olduğunu söylüyor.¹⁰ Belh'teki Barmakid "Budist" manastırı bir Maniheist Budist manastırıydı. Maniheizm'in kendisini hangi dinin egemen olduğunu gizlediğini biliyoruz; En iyi şekilde, sızdığı DNA'nın bir parçası gibi davranan ve dolayısıyla zorunlu olarak yeni zorunluluklara yanıt olarak kolayca mutasyona uğrayan ve çok sayıda kılığa bürünen entelektüel bir virüs olarak anlaşılabilir. Bu nedenle Barmakidlerin ne tür bir manastır işlettiği konusunda bazı karışıklıklar var. İbn Hallikan ve İbn Haldun gibi yazarlar Nawbahar'ı (Budist manastırından ziyade) bir "ateş tapınağı" olarak adlandırdılar. Müslüman yazarlar, tüm İran dinlerini, onları ayırma zahmetine girmeden, Mecusiler (el-Mecus) olarak bir araya toplama eğilimindeydiler. Dahası, Zerdüştlük ile Maniheizm'i karıştırdılar; bu, el-Tabari'nin Boğa idrarını içeren Zerdüşt törenlerini Maniheistlere, Bema'yı da Zerdüştilere atfettiği İmparatorluk Kitabı'ndan görülebileceği gibi.¹¹ Fakat Çinli gezgin Hsüan Tsang, 632 civarında Belh'i Ortodoks Budist manastırlarına ve bazı tuhaf, yenilikçi neo-Budist manastırlara sahip olarak tanımladı. ¹⁰ Bkz. İbn Haldun, Mukadimmeh, Franz Rosenthal, tr. (Princeton, 1958). ¹¹ Bkz. el-Tabari, The Book of Religion and Empire, A. Mingana, tr. (Lahor, nd).

--- SAYFA 153 ---

Arkegoların Bağdat'tan ayrıldığı yılı tam olarak nasıl biliyoruz? 139 Barmakid'in manastırı Nawbahar, tam da bu anlama gelir - "yeni" [Budist] manastır - ve aile isimleri de [Budist] rahip anlamına gelir. Daha sonra Barmakid adı, doğrudan aileye mensup olmasa da müşterisi olan birçok kişi tarafından kullanılmaya başlandı. Bağdat'ta Barmakid mahallesi diye bir mahalle vardı. Binbir Gece Masalları'nda yemeğin hayali ve görünmez olduğu "Barmecid Ziyafeti" ile ilgili bir hikaye vardır. Bu hiç şüphesiz Maniheist Bema şölenine bir göndermedir; burada onuruna tören düzenlenen baş konuğun kendisi de görünmez olduğu için bazıları için hayal ürünüdür; ama diğerleri için, görünmez olsun ya da olmasın, o kesinlikle gerçektir. Barmakiler imparatorluk içinde imparatorluk yaratıyorlardı ve Harun ar-Rashid tehlikede olduğunu fark etti. Maniheistler Abbasileri iktidara getirmiş olabilirler, ancak daha sonra Horasan'da Sindbad'dan Mukanna'ya, Babak'tan "Kızıl Bayrak İsyanı"na (Surkh-i Alam) ve Mazyar'a kadar Manicilerden ilham alan sürekli isyanlar yaşandı. Ayrıca İbn Haldun'un dediği gibi, "Barmakiler'in yok edilmesinin nedeni, hanedanı kontrol altına alma çabaları ve vergi gelirlerini ellerinde tutmalarıydı."¹² Şimdi, 908 yılındaki olaylar açısından önemli olan, kendilerine sadık, himaye ettikleri ve felsefelerine sempati duyan bir devlet sekreterleri sınıfı da yarattılar. Brockelmann'ın dediği gibi, "Manicilik, özellikle Irak'ta hala büyük bir etki yarattı... ve neredeyse eğitilmiş sınıfların dini haline geldi."¹³ Bu katipler, Muktedir zamanında Oniki İmam Şii onların yerine kendi adamlarını koyana kadar görevden alınmayacaktı. Fakat Harun er-Raşid, Abbasilerin acımasız içgüdüleriyle, onlar kendisini kandıramadan önce Barmakiler'i kandırdı; tıpkı ikinci Abbasi Halifesi el-Mansur'un, Bağdat öncesi Ktesifon'u (el-Madaxin) oluşturan köylerden birinde stratejik bir toplantı sırasında idam ettiği baş generali Ebu Müslim'e yaptığı gibi.¹⁴ Sünniler ile gayrimüslimler arasındaki güç mücadelesi. Harun'un iki oğlu, üvey kardeşler el-Emin ve el-Maxmun arasındaki veraset savaşında da unsurlar etkili oldu. El Emin muhafazakar İslami unsurlar tarafından destekleniyordu. Al-Maxmun, Horasaniler tarafından desteklenmiştir, 12 İbn Haldun, The Muqaddimah, cilt. 1, 30. 13 Brockelmann, İslam Halklarının Tarihi (Londra, 1948), 112-113. 14 Bilginiz olsun, 1000 dolaylarında bir Zeydi Mutezile olan Ebu'l-Kasım el-Busti, Min Kashf Asrar al-Batiniyya wa-Gawar Madhhabihim ("Ezoterikçilerin Sırlarının Açığa Çıkması ve Doktrinlerinin Yıkılması") adlı eserinde Barmak'ın Fatımilerin "atası" olduğunu yazmıştır. Bu kelimenin tam anlamıyla değil, Ülkesinin Babası George Washington gibi büyük gelişmelerden bahsederken "Babası" anlamında anlaşılmalıdır.

--- SAYFA 154 ---

Özellikle Belh'ten 140 cyril glassé. El-Maxmun'un Belh'ten gelen bir astrologun sağlıksız etkisi altında olduğu söyleniyordu ve bir zamanlar veraset savaşı sırasında Yahya'nın torunu İmran ibn Musa tarafından savunulan el-Madaxin'e karşı bir orduyu yönetmiş olmasına rağmen, yine de Barmakidlerle uzlaşacak ve Harun ve oğlu el-Emin tarafından zorunlu olarak bir kenara bırakılan istikrarsız ittifakı yeniden kuracaktı. El-Maksun, Barmakidleri yeniden vali yapacaktı; bir durumda, çok eski bir Maniheizt nüfusa sahip bir bölge olan Sind'in valisi olacaktı.¹⁵ El-Memun tarafından tesis edilen Muxtazile imtiyazının sona ermesinden sonra, Halifeler, Horasanlı Pers birlikleri yerine Türk köleler tarafından korundukları garnizon şehri Samarrax'a gitmek üzere Bağdat'ı terk etmek zorunda kaldılar.¹⁶ Hakkında birkaç söz Mu'tezilîler: Bu, Vasil ibn Ata adında bir şahsiyet tarafından yaratılan sapkın bir İslam teolojisi okuluymdu. Onun ilkelerinden biri "iki konum arasındaki konumdur". Mutezile bugün hâlâ On İki İmam Şii'nin resmi teolojisidir. Arap yazar ve otorite el-Cahiz'e göre Mu'tezili Vasil ibn Ata, neredeyse tüm dünyada takipçileri olan gizli bir örgütün başıydı, çünkü Cahiz onun hakkında şunları söylemiştir: "Çin Geçidi'nin ötesinde, çok uzak Sus'a kadar her sınırdaki ve Berberilerin ötesinde.¹⁵ Fatımi imparatorluğu sırasında Sind, kendiliğinden Fatimilere olan bağlılığını ilan etti. Fatimiler, Mısır'ı "İslamileştirmek" için Kahire'den Sind'e misyonerler gönderdiler. Fatımi ilahiyatçısı S. Stern'e göre "Kadi" an-Nu{man, Sind dinini "Mecusi" olarak adlandırdı. Onların Zerdüşt olduklarına dair hiçbir şüphe bulunmadığından ve Hindular binlerce kilometre ötedeki İslam benzeri bir mezhebe birdenbire yakınlık bulmayacaklarından, bu, İslam dünyasında kullanılan "Mecusi" kelimesinin Maniheiztlere gönderme yaptığı başka bir örnektir. İranlı bir "Sarhoş" Sufi, yani Tanrı ile birleştiğini iddia eden ve kendisi de din değiştirmiş bir "Mecusi" olan Bayazid el-Bistami'nin, Ali Sindi adında birine İslami abdest almayı öğrettiği, Ali Sindi'nin ise ona "Sufi" tasavvufunu öğrettiğine dair ünlü bir hikaye vardır. "İslami" tasavvufu bilen ama nasıl abdest alacağını bilmeyen bir Sindi'nin bu garip birleşimini açıklamak, yani kendini Müslüman olarak göstermek için İslamcı Arberry, İran'da "Sind" adında bir köy aradı ve buldu. Ancak İran köyü, Fatımi hükümdarlığını kabul eden Sind değildi ve görev tanımı değiştirildiğinde Sufilerin ve İslamcılarının çarpıtmaları açık veya gereksiz hale geliyor. Ve bu değişikliklerden biri, İslami Orta Çağ'da "Majusi"nin Zerdüştçe için kesin bir tanım olmadığını, aynı zamanda Maniheizt anlamına da gelebilecek belirsiz bir terim olduğunu kabul etmektir. Bu, alışlagelmiş ve yanıltıcı çeviri olan Sarhoş Sufilerin çoğunu yakın zamanda din değiştirmiş Maniheiztleri ve yakın zamanda din değiştirmiş Zerdüştleri ifade etmemektedir. Sufiliğin, özellikle de "sarhoş" Sufiliğin Maniheizmin gölgesinden başka bir şey olmadığını göstermenin kolay olacağını söylemeye gerek yok. ¹⁶ El-Me'mun erken dönemde sapkın bir teoloji olan Mu'tezilizm'i yaptı ve başlangıçta imparatorluğun resmi teolojisi olan Abbasiler tarafından tercih edildi. Ortodoks otoritelerin şiddetli bir direnişi vardı. Mu'tezilliği resmileştirme kararı imparatorluktaki Şiilere ve Maniheiztlere verilen bir tavizdi. İptal edildi. Bunu not etmek ilginç

en-Nedim ayrıca Halife el-Memun'un kendisinin de bir Maniheizt olduğunu söylüyor.

--- SAYFA 155 ---

Archegos'un Bağdat'tan ayrıldığı yılı tam olarak nasıl biliyoruz 141 vaizleri var. Bir zorbanın şakası ve entrikacının ustalığı onların kararlılığını bozmaz. Kışın 'Git' derse itaat ederler; Yazın kavurucu sıcak ayından korkmuyorlar" (Bayan I, 37). Acaba bu nasıl bir gizli örgüttü? Bu kesinlikle üzerinde düşünülmesi gereken bir konu. Halifeler 892'de Bağdat'a döndüler, ancak bu zamana kadar onlar yeni ortaya çıkan Oniki İmam Şiilerinin ve Zenc (Mqueston'a göre Kara Köle isyanı Maniheistlerden esinlenmiştir) ve Karmatilerinki gibi isyanların müşterileriydi. (bana göre bunlar bizzat Maniheistlerdi) Horasan'ın çok uzaklarında değil, onların etrafında kasıp kavuruyorlardı. Ayrıca, beklenmedik bir şekilde, bu isyanlar, Ubeydullah'ın Tunus Berberileri tarafından Fas'taki Sijilmasa'dan kurtarıldığı ve ertesi yıl 908 Krizine girdiği o kader yılında resmen kurulan Fatımi imparatorluğunun yükselişiyle gölgede kalacaktı. ve Arkegosların Kaçışı 908 yılına geri dönüyor. Şimdi Abbasiler, kendilerini ilk iktidara getiren orijinal teolojik-askeri yapının bir yan ürünü tarafından kontrol ediliyorlardı. Bu yan ürün, sözde Şii hareketinden ayrılan Oniki İmam Şiileridir. Orijinal partizanlar, dördüncü Halife Ali ibn Ebi Talib'i iktidara dönüş yolunu gördüler ve Mani ile Ali'nin kimliklerini birleştirdiler. Virüsler kendi amaçlarına ulaşmak için sızdıkları DNA'yı kullanırken, 6. Şii İmamı Cafer es-Sadık'ın ölümü, 4. Halife Ali'nin soyundan gelenlerin manevi bir otoriteye sahip olduğuna (on iki İmam Şii oldular) gerçekten inananlar ile bunun kendileri için bir aldatmaca kurgusu olduğunu düşünenler arasında bir ayrılığın vesilesi oldu. Ali'nin soyundan gelmeyen yabancılar ve gerçek liderleri (Yedililer oldu). İkincisi, 750 civarındaki ilk aşamalarda Kuni ve Kadar gibi gerçek tanrıları içeren, açıkça İslam dışı bir teolojiyi ortaya çıkardı. Daha sonra Yedililer, Karmatiler ve İsmaililer'e dönüştükçe bu tanrılar felsefi yapılar haline geldi. Ali'nin torunlarıydı ki onlar elbette değildi. Standart açıklama, Yediler'in İmamlara tanrısallık atfeden "aşırılar" (ghulāh) olduğu, Oniki İmamcıların ise "aşırılar" olduğudur.

--- SAYFA 156 ---

142 Cyril Glassé, İmamlara doğrudan tanrısallık atfetmeyen, bunun yerine daha az derecede manevi güç atfeden aşırılık yanlısı olmayan kişilerdir. Onlara göre, eğer mümkünse, imamlar "biraz ilahidir". 765'ten sonra Yediler ve Onikiler, İmamların kim olduğu ve İmamların niteliği konusunda anlaşmazlığa düştüler. Oniki İmamcılar yalnızca nispeten İslami görünen formülasyonları ve gerçek tarihi kökenleri kabul ederken, Yediciler oldukça İslami olmayan ve hatta İslam karşıtı formülasyonları kabul etti. Her ikisi de sorunlarla karşılaştı. 11. İmam çocuk üretemeyince Oniki İmam'ın soyu durma noktasına geldi ve bu nedenle 12. İmam'ın icat edilmesi ve sahneden Neverland'e götürülmesi gerekti. Yediler, kendi takipçilerinden bazılarının, majikal liderlerinin resmi Muhammedi kimlik belgesine sahip olmasını istediklerini keşfettiler. İki Şii mezhep olan "radikal" Yediciler ve "makul" Oniki İmamcılar arasındaki bölünmeden sonra, aralarında Ortodoks Sünnilerin habersiz olduğu ve bugün de habersiz olduğu bir düşmanlık vardı. Oniki İmamcılar imparatorluk tahtının arkasındaki güç haline geldiğinde (mücadele uzun zamandır hazırlanıyordu) ve on üç yaşındaki el-Muktedir'i tahta çıkardığında, Bermakiler tarafından göreve getirilen ve kendileri de gizli Maniheist olan devlet görevlileri başarısız bir saray isyanı düzenlediler ve onun yerine şair İbn Mu'tazz'ı geçirmeye çalıştılar. İbnü'l-Mu'taz'ın sarayda tahta oturtulması yoluyla önceki statükoyu yeniden tesis etme girişimi kısa sürdü. Çocuk Halife el-Muktedir'in tahttan indirilmesinin ertesi günü Şiiler başarılı bir şekilde karşılık verdi ve "Bir Günlük Halife" olan İbnü'l-Mu'taz idam edildi. Böylece devlet iktidarının Oniki İmam Şii'nin eline geçmesi kesin ve doğrulanmış oldu. Doğrudan rakipler olarak On İki İmamcı Şiiler, Maniheistlere karşı gerçek Sünilerden daha saldırgandı ve hepsinden önemlisi Şiiler, gerçek Sünnilerin genellikle hiçbir fikri olmadığı halde Maniheistlerin kim olduğunu biliyorlardı. O zamana kadar Sünni kılığına girmeyi seçen (ancak daha sonra giderek On İki İmam Şii olarak görünmeyi seçen) Maniheistler artık iktidardan düşmüşlerdi ve ciddi tehdit altındaydılar (örneğin Hallac, İbnü'l-Mu'tazz'ı desteklemişti ve el-Hallac'ın kendisi, eyalet mahkemesi onu fiilen kınamadan önce İmam'ın "temsilcisi" tarafından 917'de yayınlanan bir fermanla "Gizli" On İkinci İmam tarafından kınanmıştı). Artık kesin olan bu güç değişimi, Bağdat'ın eteklerinde eski Madaxin'i oluşturan köylerde yaşayan Maniheist dininin başı olan Archegos'un daha güvenli bir yere gitme zamanının geldiğinin sinyalini verebilirdi. Bu olaylara Karmati isyanı da eşlik etti.

--- SAYFA 157 ---

Arkegoların Bağdat'tan tam olarak hangi yılda ayrıldığını, Fatımi hanedanının kurulduğunu, Hallac'ın 913'te gizli Maniheizm ve "Parıldayan Işığın Efendisi"ni takip etmek suçlamasıyla yeniden tutuklandığını nasıl biliyoruz? Ancak ilk duruşmasından sonra yetkililer tereddüt etti. Mqueston'a göre Hallac'ın binlerce ve binlerce takipçisi veya yol arkadaşı vardı. Yetkililer onu sekiz yıl daha hapiste tuttu. Nihayet 922'de idam edilmeden önce ikinci bir duruşma gerçekleşti. Hallac'ın, iyi bir Maniheist gibi, sık sık alenen şehit olmayı talep ettiğini belirtmek gerekir. Archegos bunu beklemezdi. 908'deki başarısız darbe onun gitmesi için yeterli bir işaretti. 910'da "Hallacılann" tutuklanmaları başladı. En-Nedim'in dediği gibi: Ama [sonradan] lider güvende olabileceği bir yer aradı. Onlar (Maniheistler) en son Muktedir döneminde ortaya çıktılar, çünkü [ondan sonra] canlarından korktular ve Horasan'a sarıldılar. Geriye kalanlar bu bölgeye taşınırken kimliğini gizli tuttu. Yaklaşık beş yüz adamı Semerkant'ta toplandı, ancak hareketleri öğrenildiğinde Horasan hükümdarı onları öldürmek istedi. Fakat Tuğuz Oğuzların efendisi olduğunu tahmin ettiğim Çin Kralı (en-Nadim, Çin Türkistanı'nın Uygur Hanı, Idikut'u anlamına gelir), ona gönderip şöyle dedi: "Benim ülkemde, sizin ülkenizde benim inancıma sahip olanların sayısından daha fazla Müslüman var." Ayrıca, eğer (Hurasan hükümdarı) onlardan [Maniheistlerden] birini öldürürse, (Çin kralı) kendisiyle birlikte olan (Müslümanlardan oluşan) tüm toplumu katleteceğine, ayrıca camileri yıkacağına ve onları öldürmek için ülkedeki tüm Müslümanlar arasına casuslar atayacağına da yemin etti. Bunun üzerine Horasan hükümdarı, onlardan haraç istemek dışında onları yalnız bıraktı. Her ne kadar İslam coğrafyalarında sayıları azalmış olsa da, Muizzü'd-Devle [946-967] zamanında Barış Şehri'nde [Bağdat'ta] üç yüze yakını tanıyordum. Ama şu anda [986] aramızda onlardan beş tane yok. Acara olarak adlandırılan halk [Maniheistler] Rustak, Semerkand, Suğd ve özellikle Tunkath'ta [Taşkent] bulunmaktadır.17 Hallac'ın 312/922'de Bağdat'ta zandaqah (kripto-Maniheizm) nedeniyle idam edilmesi, Mqueston'un "Hallajcılar" olarak adlandırdığı binlerce vejetaryenin idam edildiği bir zulüm dalgasını başlattı. Bu terim ona özgüdür, çünkü kendisi, Maniheizm'in bir sapkınlık olduğunun tamamen bilincinde olan, kendine özgü de olsa, ateşli bir Katolik olarak, kahramanına Maniheist demekten kaçınır. Ancak onun Hallajcılar dediği kişilere başkaları 17 Bayard Dodge, The Fihrist of al-Nadim (New York, 1970), 802-803 adını verir.

--- SAYFA 158 ---

144 Cyril Glassé İsmaili; Hallac'ın kendisi, polis yetkilileri ve birçok Arap yazar tarafından Karmati ve İsmaili olarak adlandırılmıştı, ancak Msignon bunların saçma, çılgınca "icatlar" olduğunda ısrar etti. An-Nedim, 986'ya gelindiğinde Bağdat'ta sayıca fazla olan Maniheistlerin sayısının beşe düştüğünü yazıyor. Klasik Maniheizm İslam imparatorluğundan kayboldu; Aynı zamanda, bir süreliğine Karmatiler ve Fatimiler olmak üzere iki gruba ayrılan yeni bir mezhep ortaya çıktı. İslam'a en büyük taviz vermek isteyenler olan Fatimiler, rakip bir imparatorluk kurdular ve 962'de Bağdat'a da rakip bir başkent olan Kahire'yi kurdular. Tam adı "Allah Dinini Yücelten'in Muzafer Şehri" anlamına gelen Kahire. Bu isim, stratejilerinin başarısını benzer şüpheçiler olan Karmatilere ilan etmek için yapılan bir propagandaydı. Bu başarı, toprak ve hükümet edinimi, dünya devrimi yerine yavaş yavaş yayılan bir tür "Tek Ülkede Maniheizm" (Troçkizm yerine Bolşevizm), daha önceki Maniheist ayrılığı anımsatıyor, geri kalanları Fatimilerin haklı olduğuna ikna etti ve Karmatiler sonunda cemaate yeniden girdiler.

--- SAYFA 159 ---

MANİHİ BİR KİTAP RESİM İLE DİJİTAL YENİDEN YAPILANDIRMA DENEYİ: DİN SAHNE ESERLERİ (MIK III 4974 RECTO) Zsuzsanna Gulácsi Flagstaff Dijital teknoloji, ağır hasar görmüş sanat eserlerinin sanat tarihi çalışmalarına önemli bir katkı sağlayabilir. Araştırmanın orijinal ikonografinin, kompozisyonun veya tarzın anlaşılmasına yol açtığı durumlarda, keşiflerin sözlü açıklaması yeterli olmayabilir. Dijital olarak üretilmiş bir illüstrasyon, araştırma bulgularını etkili bir şekilde gösterebilir. Ortaya çıkan bilgisayar görüntüsü hiçbir zaman sanat eserinin yerini alamasa da, nesne hakkında yeni bir anlayış yakalayabilir ve böylece görsel bir kaynak olarak ilgisini artırabilir. İlgisi giderek artmasına rağmen, bu yeni teknoloji şu ana kadar sanat tarihiyle bağlantılı olarak nispeten nadiren kullanıldı. Sebepler çoktur. Erken dönem kalıntılarıyla ilgilenen sanat tarihçileri çürümeye alışkındır. Hasar, incelediğimiz nesnelerin bir parçasıdır. Aynı zamanda, modern sanat tarihinin dikkati nesnenin kendisine daha az, onun anlamı ve bağlamına ilişkin yorumlara daha fazla odaklanma eğilimindedir. Önemli bir altyapı ve teknik bilgi birikimi gerektiren dijital işin kendisinde bir başka engel daha gizlidir; Kuzey Arizona Üniversitesi'nin Okul İçi Hibe Programı bu projeyi 2005-06 yılları arasında finanse etmiştir. Bu cömert bağış, bilgisayar çalışmalarına bir yaz ayırmama ve her ikisi de Bilby Araştırma Merkezi'nde (Kuzey Arizona Üniversitesi) üretilmiş olan bu makalenin dijital çalışması ve illüstrasyonlarıyla ilgili önemli masrafları karşılamama olanak sağladı. Bu fırsattan yararlanarak, bu projeye gerekli teknik uzmanlığa katkıda bulunan Bilby Araştırma Merkezi Görüntüleme Laboratuvarı personeline teşekkür etmek istiyorum. Gerçek dijital yeniden yapılandırma çalışmasında, yaratıcı zekaları ve üstün teknik becerileri nihai sonuca büyük ölçüde yardımcı olan Patrick McDonald ve Ryan Belnap (Görüntüleme ve Fotoğrafçılık) ile işbirliği yaptım. Mevcut makalenin illüstrasyonu üzerinde, bulguları başarıyla yakalayan görüntülerin oluşturulmasında hassasiyeti ve becerisi çok ihtiyaç duyulan bir bileşen olan Ronald Redsteer (Çizimler) ile çalıştım. Ayrıca bu projeye, 6. Maniheist çalışmalar kongresindeki konuşmamın dijital sunumunda da bana yardımcı olan Dan Boone'un (Görüntüleme, Fotoğraf ve Videografi) teknik danışmanlığı ve denetimi yardımcı oldu. Bu makalenin yazımı, 2006 sonbaharında, benim de 2006-07 akademik yılında asistan olarak çalıştığım Ulusal Beşeri Bilimler Merkezi'nde (Research Triangle Park, Kuzey Carolina) gerçekleşti.

--- SAYFA 160 ---

146 zsuzsanna gulácsi ve maliyetli olduğu kadar zaman alıcıdır. Bu nedenle, dijital konulardaki mevcut sanat tarihi literatürünün dijital yeniden yapılandırmalarla ilgilenmemesi şaşırtıcı değildir.¹ Bununla birlikte, giderek daha fazla sanat eseri, sanat tarihi araştırmalarına dayalı olarak sanal dönüşümlere tabi tutulmaktadır. En iyi bilinen örnekler arasında Meksika'daki Bonampak'ta bulunan 15. yüzyıldan kalma soluk Maya duvar resimleri yer alır; bunların dijital olarak yeniden oluşturulmuş fotoğrafları bir National Geographic projesinden (1995) alınmıştır;² Japonya'daki Byodo-in Budist tapınağının 950 yıllık ahşap binanın orijinal boyalı dekorasyonunu gösteren 3 boyutlu bilgisayar görüntüleri (2000);³ ve Doğu Asya Sanat Merkezi'nde (Chicago Üniversitesi) devam eden bir proje. Çin'deki Xiangtangshan'da Kuzey Qi Hanedanlığı'na (MS 550-577) ait Budist mağaralarını yeniden inşa edecekler ve 3 boyutlu dijital sonuçları Akıllı Sanat Müzesi'ndeki bir sergide gösterecekler (2008).⁴ Bu makale, dijital görüntüleme ile sanat tarihi araştırmalarını birleştiren bir deneydir. Bilgisayar çalışmasının aşamalarını belgeliyor ve bunun arkasındaki sanat tarihi nedenlerini tartışıyor. Bu projenin yalnızca teknolojik tarafı hakkında yazmak mümkün olsa da buradaki amaç teknik nitelikte değil.⁵ Bunun yerine dikkatim, dijital olarak yeniden inşa edilmiş bir sanat eseriyle sonuçlanan süreci ve nedenleri kaydetmeye devam ediyor. Yeniden yapılanma, Doğu Orta Asya'dan M.Ö. MS 10. yüzyıl. 6,6 cm yüksekliğinde ve 6,1 cm genişliğindeki bu küçük ölçekli görüntü, Berlin'deki Museum für Indische Kunst koleksiyonuna ait bir kodeks folyosunun (MIK III 4974) rektö kısmında metin içi bir minyatür oluşturmaktadır (Res. 1 ve Renkli Plaka 1a). Resim, folyonun iki sayfası boyunca sürekli olarak Maniheist alfabesiyle yazılmış, kutsal yemek ve Maniheist toplumunun liderliği üzerine açıkça okunabilen Orta Farsça dilindeki kutsama yazısına yerleştirilmiştir.⁶ Din Sahnesi Çalışması olarak bilinen bu makale parçasındaki resim 1 Greenhalgh 2004'tür. 2 Miller 1995, 50-69. 3 Tokyo Ulusal Müzesi ve ark. 2000, 156-61. 4 <http://chronicle.uchicago.edu/050331/shrines.shtml> ve <http://xts.uchicago.edu/introduction/> 5 Görüntülerin yeniden oluşturulması ve yeniden yaratılmasıyla ilgili teknik bir tartışma için bkz. Eismann 2006, özellikle. 236-74. 6 BeDuhn 2001, 228-30.

--- SAYFA 161 ---

Maniheist bir kitap resmiyle dijital yeniden yapılanma 147 birçok yayında ele alınmış, ikonografisine büyük önem verilmiş ve günümüzde iyi anlaşılmıştır.7 Üstelik içerik açısından en önemli Maniheist resimlerinden biridir. Resmi başlığından da anlaşılacağı gibi, dinin nasıl işlediğini, yani Maniheizm'in nihai mitolojik hedefini, yani Işığın Karanlığın güçleriyle dünyevi karışımından kurtarılmasını tasvir eder. Bu karmaşık doktrinsel tema resimde yakalanmıştır. Meyve (Işık parçacıkları açısından zengin olduğu kabul edilir) sıradan insanlar tarafından seçilmişlere sunulur. Seçilmişler meyveyi tüketir ve vücutlarını Işığın Karanlıktan ayırmak için kullanırlar. Yemekten sonra ilahiler söylemeleri, özgürleşen Işığın, gemi olarak işlev gören gök cisimlerine (ay, güneş, yıldızlar) gönderir ve Işığın orijinal evine, Tanrı'nın ikamet ettiği Işık Alemine geri taşır. Tanrı'nın resmin içine uzanan eli yolculuğun tamamlanmasını simgelemektedir. Ancak tüm bunlar, Turfan Maniheist Sanatının Batı Asya Tamamen Boyalı Stili adını verdiğim bir kitap resminde, kötü muhafaza durumuyla gizlenmiş durumda.8 Tablonun yüzeyi su hasarından etkilenmiş gibi görünüyor. Rengin büyük kısmı ve altın varanın tamamı kaybolurken, alt çizimin önemli kısımları, düz renkler ve kontur çizgileri bozulmadan kaldı; bu da bize yalnızca görüntüyü kavramakla kalmayıp, aynı zamanda onu dijital olarak yeniden yapılandırma girişiminde bulunmamıza da olanak sağladı. Belirli Maniheist sanat eserleri, sanat tarihi temelli dijital yeniden yapılandırmalar için ideal konulardır. 8. yüzyılın ortaları ile 11. yüzyılın başları arasına tarihlenen bu fosiller, 20. yüzyılın ilk on yılında Turfan Vahası'nın (Sincan, Kuzeybatı Çin) kurak bölgelerinde, öncelikle Alman keşif gezileri sırasında keşfedildi. Kalıntılar, içlerindeki zengin sanatsal ve dini verileri ciddi şekilde gizleyen, sıkıntılı bir koruma durumunda bulundu. Her ne kadar Orta Çağ Orta Asya'sının ve Batı, Güney ve Doğu Asya arasındaki sanatsal bağlantıların incelenmesi için temel bir külliyyat olarak kabul edilmiş olsalar da, hasar görmüş durumları 20. yüzyılın sonuna doğru sanat tarihine olan ilginin azalmasına yol açmıştır. Öyle ki, Maniheist sanat 7 Le Coq 1923, 46-48 iken; Klimkeit 1982, 39; ve Gulácsi 2001a, 83-86, ikincisi folyonun her iki tarafının büyütülmüş renkli kopyalarıyla yayınlanmıştır. Diğer yeniden yapılandırılabilir kodeks parçaları bağlamında folyonun kodikolojik çalışması için bkz. Gulácsi 2005, 144-146. Maniheist kitap ressamının teknikleri ışığında görüntünün orijinal ikonografisinden neyin görülebildiğini açıklayan makale uzunluğunda bir çalışma için bkz. Gulácsi 2001b. 8 Bu üslubun ve tarihlendirilmesinin tartışılması hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gulácsi 2003, 12-19; ve Gulácsi 2005, 39-58 ve 106-16.

--- SAYFA 162 ---

148 szsuzsanna gulácsi, 1964'te Dünya Sanatı Ansiklopedisi'nde kapsamlı resimlerle birlikte uzun bir makalede ele alınmıştı, ancak sanat tarihinin en güncel ansiklopedik kaynağı olan, 1996'da yayınlanan Sanat Sözlüğü'ne bir giriş yapılmadı. Bugün, sanat tarihinin alet kutusunda, Maniheist parçalardan kayıp veriler hariç tüm verileri ortaya çıkarmamıza ve bunların analizine ve yorumuna başlamamıza izin veren çeşitli yeni yöntemler var. Buradaki amacım böyle bir araç olarak dijital yeniden yapılanmanın olasılığını test etmek, sınırlarını ve potansiyelini keşfetmek. Metodolojik Hususlar Resimlerin içinde korunan verilere dayanarak hasarsız olarak hayal edilmesi, Maniheist sanat çalışmalarında başlangıcından bu yana rol oynamıştır. Burada özellikle bir durumu belirtmek gerekir. Bema töreninin ikonografisi hakkında yazan Jorinde Ebert, 1994'teki çalışmasında Bema Sahnesi'nin rekonstrüksiyon çizimini (MIK III 4979 verso) örnek olarak kullandı (Şekil 2).9 Bu çizim, bir Maniheist kitap resminde neyin eksik olduğuna dair bilimsel bir fikir göstermeye yönelik ilk girişimdi. Ebert, korunan figürlerin ana hatlarını takip etmenin yanı sıra, görüntüde tutulan ipuçlarına dayanarak ve Turfan Maniheist sanatının genel repertuarından yedek motifler kullanarak yeniden oluşturduğu ikonografinin unsurlarını belirtmek için kesikli çizgiler kullandı. Ebert'in çalışması yeniden yapılanmaya ilişkin bir tartışma içermese de, görüntünün kendisi, araştırmacının hasarlı bir sanat eseri hakkında sahip olduğu bilginin görsel bir kaydını oluşturma arzusunu belgeliyor. Bu nedenle Ebert'in yeniden yapılanma çizimi, burada tartışılan dijital deneyin öncüsünü temsil ediyor. Hasar görmüş bir sanat eserini dijital yeniden yapılandırmaya uygun kılan şey nedir? Böyle bir süreçle bağlantılı olarak hangi sanat tarihi meseleleri dikkate alınmalıdır? Hangi temel dijital teknikler kullanılabilir? Çalışma nasıl ilerliyor? Anlaşılacağı üzere soruların çokluğu, bu projenin gerçekleştirildiği metodolojik çerçevenin dikkate alınmasının önemli olduğunu göstermektedir. 9 Ebert 1994. Mani'nin ölümünü ve manevi yükselişini anan Bema töreni, parçalı bir kodeks folyosunun (MIK III 4979) ön yüzünde korunan tam sayfa bir kitap resminde tasvir edilmiştir. Resmin gerçek durumundaki renkli çizimi için bkz. Le Coq 1923, Taf. 8b veya Gulácsi 2001a Şekil 32.1.

--- SAYFA 163 ---

Maniheist bir kitap resmiyle dijital yeniden yapılandırma 149 Davranış Kuralları Gerçek dijital çalışmanın sanat tarihi yönleri, her biri genel yeniden yapılandırma projesi için temel bir ihtiyacı yakalayan üç kriter üzerine inşa edilmiştir: (1) veri açısından zengin başlangıç görüntüsü, (2) yeniden yapılandırma süreci için bilimsel gerekçeler ve (3) külliyyatın geri kalanının kalitesiyle uyum içinde ortaya çıkan görüntü. (1) Veri açısından zengin bir başlangıç görüntüsüne duyulan ihtiyaç. Bir resim ancak orijinal ikonografisi, kompozisyonu ve resim stili hakkında yeterli ipucu içeriyorsa yeniden inşa edilmeye uygundur. Ne yazık ki pek çok Maniheist tablonun, muhafaza edilme konusundaki ümitsiz durumları nedeniyle bu ihtimalin ötesinde kaldığı gerçeğiyle yüzleşmek zorundayız. Ancak Din Sahnesi Çalışması da dahil olmak üzere bunların önemli bir kısmı yeniden inşa edilebilir. (2) Yeniden yapılanma bilimsel gerekçelere dayanmalıdır. Yani işin her aşamasını haklı çıkaracak bir sanat tarihi gerekçesi sunulmalıdır. Bu, tahminlerden ve icatlardan kaçınmamız gerektiği anlamına gelir. Ayrıca restore edilecek görüntüdeki eksik çizgi ve motifleri (gözler, eller, yüzler, elbise kıvrımları, yaldızlı yüzeyler vb.) kendimizde çizerek değiştirmekten kaçınmalıyız. Bunun yerine, yedek çizgiler veya motifler bulmak için Turfan Maniheist sanatının külliyyatına dönüyoruz ve bunların seçimini sağlam argümanlara dayandırıyoruz. Bu aynı zamanda stilistik ve ikonografik korelasyonun dijital değişimlerin temellerini oluşturması gerektiği anlamına da geliyor. Değiştirme motifleri için eşleşen stillerdeki daha iyi korunmuş Maniheist tablolara güvenerek, orijinal Maniheist renk paletini ve Maniheist ressamların orijinal fırça darbelerini kullanıyoruz. (3) Ortaya çıkan görüntünün kalitesi, bütünün geri kalanıyla uyumlu olmalıdır. Turfan Maniheist sanat eserlerinin diğer iyi korunmuş örneklerine benzer bir durumda bulunmuş gibi, iyi bir muhafaza durumunu yansıtan bir görüntü yaratmak için yola çıktık; ve sanki dün boyanmış gibi değil. Dijital Teknikler Renkli şeffaflığın yüksek çözünürlüklü dijital taramasıyla başlayan yeniden yapılandırma çalışması Adobe Photoshop kullanılarak gerçekleştirilir. Bu bilgisayar programı, bu proje için geniş bir görüntüleme araçları repertuarı sağlar.10 Sonuçta, dijital çalışma üç temel göreve indirgenir, 10 Eismann 2006.

--- SAYFA 164 ---

150 adet sayısız uygulama, restore edilmiş tabloya yol açmıştır. Bunlar şunları içerir: (1) renk ve dokuyu onarmak, (2) mevcut çizgileri geliştirmek ve (3) kopyalanan motifleri yeni ortamlarına uydurmak. (1) Renk ve dokuyu onarmak, mevcut bir renkten numune almakla başlar. Böyle bir örnek, restore edilecek olan resmin sağlam bir alanından ya da Turfan Maniheist sanatının aynı resim tarzında yapılmış, daha iyi korunmuş başka bir sahnedan gelebilir. Bu şekilde klonlanan renk, ilişkili olduğu yüzeyin dokusunu taşır. Numunenin boyutu büyüdükçe bu doku daha fazla görünür hale gelir. Numunenin uygulanması zordur, çünkü bir dizi renk parçasını yan yana yerleştirmek, yeni oluşturulan yüzeye tekrarlayan bir yama deseni katar. Bu, dağınık kenarlara sahip, farklı boyutlarda ve şekillerde birkaç numune kullanılarak önlenabilir. (2) Mevcut çizgilerin geliştirilmesi, Maniheist sanatçının düz renklerin yüzeyine çizdiği kontur çizgilerinin kalıntıları koruyan alanları içerir. Bunlar yüz hatlarını, elbiselerin kıvrımlarını, metal kapların yivli gövdelerini, halı ve mobilyaların dekorasyonlarını, el ve yüz hatlarını vb. yakalayan çizgilerdir. Doğal olarak kalınlıkları ve renkleri farklılık gösterir ve bunlar Photoshop'ta kolaylıkla eşleştirilebilir. Buradaki zorluk, önemli eksik bölümleri olan çizgilerin onarılmasından kaynaklanmaktadır. Bu gibi durumlarda eksik çizgilerin yörüngesi, uzunluğu, rengi ve kalınlığı, onlardan geriye kalanlardan bilinmektedir. Deneme yanılma yoluyla, bunları geri yüklemenin en iyi yolunun, bilinen yörünge boyunca bir dizi noktayı (çizginin rengine ve kalınlığına uygun) yerleştirmeyi ve noktaları lekeleme aracıyla birleştirmeyi içerdiğini buldum (Şekil 7b, soldaki resim). Sonuç, Maniheist sanatçının hattatlığına benzer, keskin kenarları olmayan bir çizgidir. Bir hatta çok fazla şey eksik olduğunda bu teknik, buluş gerektireceğinden kullanılamaz. Bu gibi durumlarda üçüncü tekniğe yönelmek en doğrusudur. (3) Kopyalanan motiflerin yeni ortamlarına yerleştirilmesi, restore edilecek görüntüyle tamamen aynı tarzda yapılmış bir Turfan Maniheist sanat eserinde ihtiyaç duyulan motifin bulunmasıyla başlar. Bu teknikle hasarlı görüntüye yeniden kazandırılacak motifler arasında kaş, göz, burun, parmak gibi küçük unsurlar; veya bir el, bir giysinin kolu, diz çökmüş bir figürün yakasında veya ayaklarında toplanan beyaz giysilerin kıvrımları veya yüzün tamamı gibi daha büyük bir öge. Motif kaynak görüntüden kopyalanır ve gerekli yön ve boyuta dönüştürülür. Temel yerleştirme tamamlandıktan sonra kopyalanan motifin kenarları yeni bağlamla harmanlanmalıdır.

--- SAYFA 165 ---

Maniheist kitap resmiyle dijital yeniden yapılanma 151 Yeniden Yapılanma Sürecinin Aşamaları Yeniden yapılandırma, her seferinde resmin bir bölümünü hedef alan aşamalar halinde gerçekleştirilir. Bunu kolaylaştırmak için Din Sahnesi Çalışması, Maniheist sanatçı tarafından oluşturulan kompozisyon birimlerini yansıtan bölümlere ayrılmıştır (Şekil 3). Resmin sağ üste birlik kısmı boyunca (seçilmişler ve sıradan insanlar arasında) dikey olarak uzanan hayali bir çizginin iki yanında altı görsel birim ayırt edilebiliyor: ikisi solda, dördü sağda. Resim düzlemindeki göreceli yükseklikleri ışığında, sol alttan başlayarak numaralandırılmışlardır: Bölüm 1: İncirli Ayaklı Kase Bölüm 2: Kitap Tutan Meslekten Olmayanlar Bölüm 3: Seçilmişler Bölüm 4: Seçilmişlerin Sol Elinin Hareketi Bölüm 5: Işık Kapları Bölüm 6: Tanrının Eli Bu altı bölüme ek olarak, mavi arka planı ve çevresindeki boş kağıt yüzeyini de dikkate alabiliriz. Mavi arka plan bu tamamen boyalı sahnenin önemli bir bileşeni oluşturuyor. Görüntünün tüm yüzeyini kapladığı için diyagramda numaralandırılmamıştır. Yine de dijital çalışma için önemli ve teknik açıdan zorlu bir adımı temsil ediyor ve bu nedenle onu, yanındaki boş kağıt yüzeyiyle birlikte “Bölüm 7” olarak değerlendirebiliriz. Bölüm 1’in Yeniden İnşası: İncirli Ayaklı Kase Resmin sol alt kısmında, içi meyve dolu bir kasenin kalıntıları bulunmaktadır (Renkli Plaka 1). Bu motif, dikkat çekici yerleşimi nedeniyle genel kompozisyon içerisinde öne çıkan bir görsel unsurdur. Mavi arka plana karşı, motiflerin geri kalanından nispeten izole bir şekilde konumlandırılmıştır ve bu nedenle izleyicinin dikkatini çekmektedir. Mevcut Durum Çanağın büyük bir kısmı, kırmızı-mor alt çizimiyle korunmuştur; bu, yaklaşık orijinal genişliğinin ve yüksekliğinin yaklaşık olarak M.Ö. 1,7 cm ve yaklaşık. sırasıyla 0,9 cm (Şekil 4a). Alt çizim aktarıyor

--- SAYFA 166 ---

152 zsuzsanna gulácsi Geminin tabanı yuvarlatılmış ve üç kısa bacağı eşit şekilde dağılmış. Ağız kenarını dar bir dudak çevreler. Kullanılan perspektif nedeniyle yuvarlak gövde, ufuk çizgisi (izleyicinin göz hizası) çerçevenin biraz üzerinde olacak şekilde önden tasvir edilmiştir. Buna göre orta bacak, izleyiciye en uzak olduğu için yalnızca kısmen görülebilmektedir. Ana hatlarıyla belirtilen nesnenin arka plandaki boş yüzeyi, bu kasenin başlangıçta yaldızlı olduğunu gösteriyor. Alt çizimin kırmızı-mor çizgisi aynı zamanda meyve yığınının silüetini de koruyor. Kağıdın bu alanda yırtılmış olmasına rağmen, bu çizginin yörüngesi, kasenin kenarının yaklaşık 200 metre yukarısına doğru çıkıntı yapan bir eğri iletir. 0,5 cm. Alttaki çizimin yanı sıra, yığının alt yarısında beş parça boyalı meyveden parçalar görülebiliyor. Bu sivri uçlu meyve parçaları, ince siyah çizgilerle çevrelenmiş soluk mor ve kırmızı pigmentlerle yakalanmış incirleri andırıyor. Her ölçü ca. 0,3 cm genişliğinde. Yeniden İnşa Kaynakları ve Teknikleri Çok sayıda Maniheist kitap resmi, altın varaklarla ve kırmızı çerçevelerle tanımlanmış, nispeten iyi durumda olan kaplar içerir (Şekil 4b).¹¹ Bunların çoğu yuvarlaktır ve yivli gövdeli ve üç bacaklıdır. Bema Sahnesi'nde şekil ve boyut olarak restore edilecek olan ayaklı kaseyle karşılaştırılabilecek bir kap bulunmaktadır (MIK III 4979 verso). Bema Sahnesi'ndeki kasenin gövdesi, yaldız ve kırmızı dekorasyonun bazı kısımları dökülmüş olduğundan, küçük bir dijital rötuş gerektiriyor. Bu, önce yüzeyinin klonlanmış altın rengiyle kaplanması ve ardından eksik kırmızı çizgilerin altının üzerine eklenmesiyle yeniden oluşturulabilir. Bema Scene'deki teknenin gövdesi restore edildikten sonra kopyalanıp, alt çizimde tanımlanan şekil ve boyut korunarak, restore edilecek teknenin kenarının altına yerleştirilebilir. Üç bacak da aynı şekilde ele alınabilir. Jant da altın dolgu ve kırmızı kontur çizgileri gerektirir; bunlardan ikincisi en iyi şekilde bir dizi kırmızı noktayı dağıtarak ve bunları leke aracıyla birleştirerek elde edilir. Meyve yığınının yeniden inşasına, sağ alt tarafta görülen üç parça meyvenin korunmuş kısımları çok yardımcı olmuştur. ¹¹ Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı tarzında yapılmış altı kitap resminde altın kap örnekleri görülebilir: (1) MIK III 4979 recto, (2) MIK III 4979 verso, (3) MIK III 6257 verso, (4) MIK III 4959 düz, (5) MIK III 6258a düz ve (6) MIK III 7283 düz. Çizimler için bkz. Gulácsi 2001a, Şek. Sırasıyla 32,1, 32,2, 33,2, 34,2, 35,1 ve 48,1.

--- SAYFA 167 ---

153 kazıklı bir Maniheist kitap resmiyle dijital yeniden yapılanma. Eksik kısımları onarıldıktan sonra üç incir tam bir yığın oluşturmak için kullanılabilir. Maniheist minyatürlerin daha iyi korunmuş örneklerinde metal kaplar içindeki meyve yığınlarına sıklıkla rastlanır ve bu da bize meyve parçalarının bütün yığın içinde nasıl yerleştirileceğine dair örnekler sağlar.¹² Alttaki çizimde gösterilen yığının şekline yakın olabilmek için on incir motifini yan yana ve üst üste yerleştirdik. Yeniden İnşa Edilen Motif Dijital olarak yeniden inşa edilmiş haliyle, resmin bu kısmı ikonografi ve resim stiline tanınan bir unsuru yakalıyor (Şekil 4c). Üzerinde yivli gövdeli, dar ağızlı, üç kısa ayaklı, altın renkli bir repoussé kase görülmektedir. Kase, sivri uçları yukarı bakacak şekilde üst üste dizilmiş incirlerle üst üste yığılmıştır. Turfan Maniheist Sanatının Tamamı Boyalı Batı Asya Resim Üslubunun tanınan özellikleri, restore edilen kaseye ve meyvesine yansıyor. Altın yaprağın yüzeyinde metal işçiliğin detayları kırmızı konturlarla tanımlanıyor. Meyve tamamen mor ve kırmızı renkte boyanmıştır ve formu siyah konturlarla daha da vurgulanmıştır. 2. Bölümün Yeniden İnşası: Kitaplarla Meslekten Olmayanlar Resmin sağ alt kısmında, katlanmış kollarında kitaplar tutan, topukları üzerinde oturan iki meslekten olmayan adam yer alıyor (Renkli Plaka 1).¹³ İki adamın oturduğu dikdörtgen halı, aynı kıyafetleri ve vücut pozisyonları, onları tek bir görsel birim olarak tanımlıyor. Merkeze daha yakın resmedilen adam, ikisinden daha yaşlı ve daha önemli görünüyor. Yaşı biraz daha uzun ve daha ağır bir yapıya sahip. Ayrıca dikey eksene daha yakın oturma pozisyonu, arkadaşına göre daha yüksek bir sosyal statüye işaret ediyor. 12 Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı tarzında yapılmış iki kitap resminde, (1) MIK III 4979 verso ve (2) MIK III 6257 verso olmak üzere, iyi korunmuş meyve yığınları örnekleri görülmektedir. Çizimler için bkz. Gulácsi 2001a, Şek. Sırasıyla 32.1 ve 33.2. 13 Bu sanatın kalıntıları arasında halılar üzerinde oturmuş dinsel bir töreni izleyen sıradan insanların tasvirine sıkça rastlanır. Örneğin Vaaz Sahnelerinde (MIK III 8259 folio 1 recto) ve Müzisyen Sahnesinde (MIK III 6368 verso) bulunurlar. Çizimler için bkz. Gulácsi 2001a, Şekil 28.4 ve Şekil 40.2.

--- SAYFA 168 ---

154 zsuzsanna gulácsi Mevcut Durum Figürlerin halı ve giysileri bu bölümün en iyi korunmuş unsurlarıdır (Şek. 5a). Dikdörtgen halı yatayda 2,68 cm, dikeyde 0,77 cm uzanıyor. Kırmızı kenar, etrafını saran orta alan gibi siyahla çerçevelenmiştir. Erkeklerin kahverengimsi renkli kıyafetleri, uzun kollu, yuvarlak yakalı, sivri uçlu kemerli ve kırmızı-beyaz iç çamaşırlarını ortaya çıkaran yan yırtmaçlı gibi tanınabilir özellikler gösteriyor. İki adamın üst gövdelerinin çevresinde, alt çizimdeki kırmızı-mor çizgileri görebiliyoruz; bu, gövdelerin görüntünün planlama aşamasında son versiyona göre biraz daha büyük olduğunu gösteriyor. Her ne kadar solmuş mavi arka plan bu çizgileri ortaya çıkarsa da bunlar bitmiş üründe gizlenmişti. Figürlerin ve kitapların başları esas olarak konturları sayesinde korunmuştur, bu da şekilleri ve boyutları görmemize olanak tanır, ancak uygulamadaki yalnızca minimal ayrıntıları görmemize olanak sağlar.¹⁴ Başların kalıntıları yaklaşık olarak M.Ö. 0,58 cm ve 0,62 cm genişliğinde ve yakl. Boyu sırasıyla 0,84 cm ve 0,88 cm'dir. Özellikleri, her iki figürün de uzun saçlı olduğunu ve başlık takmadığını, yaşlı adamın ise sivri sakallı olduğunu gösteriyor. Genç adamın kısmen korunan kaşları ve gözleri dışında neredeyse tüm yüz özellikleri kaybolmuş. Kitaplar, sağ omuzlarda göğüs bölgesinin dışına uzanan dikdörtgen kırmızı bordürleri ile yakalanmıştır. Yaklaşık ölçüyorlar. 0,65 cm ve 0,70 cm genişliğinde ve yakl. İç ve dış figürler için sırasıyla 0,40 cm ve 0,50 cm yükseklik. Kırmızı çerçevenin pürüzlü kenarları ve göğüs kısmının sağlam kahverengi rengi, kitap kapaklarını yakalamak için altın varak kullanıldığını gösteriyor. Figürlerin önceden boyanmış göğüs bölgesine eşit olmayan şekilde kesilmiş küçük altın varak parçaları yapıştırılmıştı. Altın yaprağın istenmeyen kısımlarına düz kırmızı kenarlar ve siyah konturlar boyanmıştı. Tablo hasar gördüğünde altın varak ortadan kayboldu ve altında orijinal görüntüde gizlenmiş bir alan ortaya çıktı. 14 Ek olarak, alt çizimin bazı kısımları dış taraftaki kişinin kafasının etrafında görülebilmektedir. Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı üslubunda yapılmış tüm resim örneklerinde kafalar kırmızıyla çerçevelendiğinden, bu hasarlı görüntüde alt çizim ve ana hatlar ayırt edilememektedir.

--- SAYFA 169 ---

Maniheist kitap resmiyle dijital rekonstrüksiyon 155 Yeniden Yapılanmanın Kaynakları ve Teknikleri Bu bölümün önemli bir kısmı, halı ve giysiler gibi iyi korunmuş alanlardaki küçük rötuşlarla restore edilebilir. Bunlar, temel renkteki renksiz alanların ortadan kaldırılmasını ve kontur çizgilerinin eşitlenmesini içerir. Halının artık soluk kahverengi olan merkezi alanının yakından görünümü, halının orijinalinde yeşile boyandığını ortaya koyuyor. Bu hem meslekten olmayanların hem de seçilmişlerin halıları için geçerlidir. Dış elektriğin önünde yeşilin gerçek izleri korunmuştur.15 Halının kırmızı kenarının büyük kısmı, sıradan insanların kıyafetleri gibi sağlamdır. Aynı durum figürlerin sağ dizlerinde görülen beyaz iç çamaşırları için de geçerlidir. Kafaların yorumlanması ve yeniden inşası için, iki resimde (MIK III 8259 folio 1[?] recto ve MIK III 4979 verso) korunan sıradan insan görüntülerine güvenmeliyiz, çünkü dış figürün yalnızca alnı ve saç modeli rötuşlarla onarılabilir (Şekil 5b, sol ve orta resimler).16 İçteki figür için sakallı daha yaşlı bir yüz, dıştaki figür için ise sakalsız daha genç bir yüz seçtim. Kaynak kafalarının doğru yönelimine aynanın ters çevrilmesiyle ulaşılabilir. Her iki kaynak başlığında da başlık bulunsa da bunlar kolaylıkla ortadan kaldırılıp yerine siyah saç konabilir. Onarılacak kafaların sağlam hatları ve alttan çizilmiş hali, ihtiyaç duyulan siyah saç modelinin şeklini belirliyor. Kitapların yeniden inşası için, bir tekstil resmine (MIK III 6286 yan 1[?]) dönmeliyiz; burada seçilmiş bir dişinin katlanmış kollarında, yeniden inşa edilecek resimde ima edilenle hemen hemen aynı olan mücevherli kapaklı bir kodeks bulunmaktadır (Şekil 4b, sağdaki resim). Tekstil resmi, Turfan Maniheist Sanatının Çin Tamamen Boyalı Stilinde olmasına rağmen, yaldızlı kapağı, sıradan insanların kırmızı çerçeveli yaldızlı kitabıyla aynı konumda tutulan bir kitabı korur. Bizim ilgimiz, restore edilecek görüntüde eksik olan merkezi yaldızlı alan üzerindedir. Kitabın ortadaki yaldızlı kısmını tekstil tablosundan kopyalayıp yaldızlı merkezlerinin etrafındaki kırmızı çerçevelerin arasına yerleştirerek, 15'in ikna edici bir yerine ulaşıyoruz. Seçilmişlerin önünde korunan halının yeşil rengi, bize klonlama için temiz bir renk örneği sağlamadı ve bu nedenle MIK III 4959 verso'da yeşilden bir yeşilin ihraç edilmesi gerekiyordu. Bir örnek için bkz. Gulácsi 2001a, Şekil 34.2. 16 Her ne kadar dış figürün alnı ve göz çevresi bir miktar korunmuş olsa da, bu çizgilerin burada yeniden inşası çok fazla buluş gerektirecektir. Bu nedenle yeniden yapılanma için mevcut yüzleri kullanmaya karar verdim.

--- SAYFA 170 ---

156 szsuzsanna gulácsi resmin bu neredeyse kaybolmuş motifi. Bu bölümün yeniden inşasını tamamlamak için kitabın altınının, halihazırda restore edilmiş metal kabın altınıyla uyumlu hale getirilmesi gerekiyor. Bu, altın renginin kopyalanması ve kitap kapağının yüzeyinin çizgili dekorasyonun altına kaplanması için kullanılmasıyla yapılabilir. Yeniden Yapılandırılan Bölüm Yeniden yapılandırıldıktan sonra, bu bölüm Maniheist ikonografinin hem tanıdık hem de yeni unsurlarını gösterir (Şekil 5c). Tanıdık motifler arasında, yüzeyinde oturan figürlerin sığabileceği kadar büyük bir halının kullanımı ve yerel giysiler giymiş, katlanmış kollarında mücevherli kitaplar olan uzun saçlı sıradan insanlar yer alıyor. Turfan'dan günümüze kalan diğer tüm sahnelerdeki sıradan insanların aksine, bu figürler başlık takmıyorlar ve (seçilmişler yerine) kitapları tutanlar onlar. Uygulama tarzına gelince, siyah, beyaz, kahverengi, yeşil, kırmızı, pembe ve altın içeren nispeten zengin bir renk repertuarı dikkatimizi çekiyor. Bu tarzdaki Maniheist kitap resimlerinde geleneksel olduğu gibi, motiflerin tüm parçaları tamamen boya ile kaplıdır; yüzeyinde kontur çizgileri silüetleri çevreler ve gerektiğinde daha fazla ayrıntı tanımlar. Yaldızlı unsurlar, altın yaprağın kağıt yüzeyine yapıştırılması, boyayla çevrelenmesi ve yüzeyinin kontur çizgileriyle kaplanmasıyla birleştirilir. 3. Bölümün Yeniden İnşası: Seçilmişler Sıradan insanlarınkinden iki kat daha büyük bir ölçekte tasvir edilen iki seçilmiş, resmin sol yarısına hakimdir (Renkli Plaka 1).17 Onlar da kırmızı çerçeveli halıları, birbirinin aynı beyaz üniformaları ve kollarını düz üst bedenlerinin önünde kavuşturup topuklarının üzerinde oturan vücut pozisyonlarıyla tanımlanan görsel bir birim oluştururlar. Uzun başlıklarla genişletilen silüetleri, yalnızca bu bölümü değil aynı zamanda genel kompozisyonu da belirleyen dikeylik hissini artırıyor. 17 İkili birimin halıları ve iç eleklerin uzatılmış sol koluyla birlikte 6,1 cm x 7,1 cm'lik bir resim yüzeyinden yüksekliği 5,5 cm, genişliği ise 4,64 cm'dir.

--- SAYFA 171 ---

Maniheist bir kitap resmiyle dijital yeniden yapılandırma 157 Mevcut Durum Boyanın çoğu kağıttan pul pul dökülmüş ve/veya yıkanmış olsa da, bu hayalet benzeri beyaz figürler yeniden yapılandırma için birçok yararlı bilgiyi koruyor. Başlar, başlığın (Y: yaklaşık 1,1 cm, G: yaklaşık 0,75 cm) ve yüzlerin (G: yaklaşık 0,7 cm) boyutları ve şekillerine ilişkin verileri tutar ve ayrıca yanaklar ve omuzlar boyunca saç izlerini de gösterir (Şekil 6a). Başlığın oranları biraz sıra dışıdır. 18 Dikdörtgen şekli, pek çok Maniheist resimde görülen seçkin erkek kişilerin sağlam başlıklarına benzese de, aşırı yükseklik bu görüntüye özgüdür. Seçilmişlerin kıyafetleri nispeten iyi bir şekilde varlığını sürdürüyor (Şekil 7a). Bu pelerinlerin kıvrımlarını ve giyenlerin vücut pozisyonlarını aktaran ince siyah çizgilerin yanı sıra, beyaz temel rengin önemli bir kısmını da taşıyorlar. Seçilmişlerin önünde kağıdın alanı yırtılıyor ve elimizde kısmi bir halı kalıyor. Yeniden Yapılanmanın Kaynakları ve Teknikleri Başlık, saç, yüzler ve boyunlar, Bema Sahnesi'ndeki seçilmiş erkek görüntülerinin yardımıyla yeniden yapılandırılabilir (MIK III 4979 verso), (Şekil 6b). Başlıkla ilgili olarak, Bema Sahnesi'nden iyi korunmuş bir başlık, her seçilmiş kişiye, kayıp orijinale benzeyen bir başlık takmak için bize bir kaynak motifi sağlıyor. Aynı şey yüzler, saç modelleri ve boyunlar için de geçerlidir. İki yüzün yeniden inşası için, Turfan Maniheist sanatının bu tarzında tekrarlanan bir desene dayanarak, daha prestijli iç konum için sakallı, daha yaşlı bir yüz seçim ve dış figür için daha genç bir erkek yüzü, sakalsız bir yüz kullandım. 19 Her iki yüzün de siyah boyanın döküldüğü saç bölgesinde küçük rötuşlar gerekiyordu. Burada ihtiyaç duyulan boyut ve şekillere ulaşabilmek için baş motiflerinin Photoshop'un dönüştürme araçları kullanılarak yeniden şekillendirilmesi gerekiyordu. Başlığın şekillerine tam olarak uygun olarak, bu görüntüdeki yüzler karşılaştırıldığında daha inceydi. 18 Benzer şekilde, bir folyo parçasında korunan sütun içi bir sahnenin kalıntısında (MIK III 4971a-c recto) yüzlerin biraz uzun oranları ve seçilmişlerin başlıkları görülebilir. Renkli bir örnek için bkz. Le Coq 1923 Taf. 5b/1-3 veya Gulácsi 2001, Şekil 49.1. 19 Kıdemli figürler, örneğin Vaaz Sahnesi'nde (MIK III 8259 folio 1 recto) görüldüğü gibi sıklıkla aktif ellerle tasvir edilmiştir. Bu kompozisyonun analizi ve renk çizimi için bkz. Gulácsi 2001a, No. 28.

--- SAYFA 172 ---

Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı'ndan günümüze kalan çoğu resimde görülen yuvarlak yüzlere 158 zsuzsanna gulácsi. Seçilmiş iki kişinin giysileri, iki öge açısından yeniden yapılandırmanın başlangıç noktasını oluşturabilecek çok fazla ayrıntıyı koruyor: kıvrımları yakalayan çizgiler ve temel rengi belirten beyaz (Şekil 7b). (1) Giysinin çizgileri rötuş yapmaya elverişlidir (Şekil 7b, soldaki resim). Çizgilerin temel yörüngesi, mevcut çizgilerden klonlanmış bir renkteki bir dizi noktayla yakalanır. Karşılığında noktalar lekeleme aracıyla birleştirilir. Ancak giysilerin kenarlarındaki çizgiler bir zorluk teşkil ediyor. Çizgilerin çoğu yeniden oluşturulamayacağı için noktalama tekniği burada çalışmıyor. Daha da kötüsü, hiçbir Maniheist resim oturan seçilmişlerin kıyafetlerinin aynı görüntüsünü korumaz. Resmin bu kısmını icat etmek yerine Bema Sahnesi'ndeki ana seçilmiş kişinin çapraz bacaklarını kaplayan kıvrımlara yöneliyorum (Şek. 7b, sağdaki görüntü). Kuşkusuz Bema Sahnesi'ndeki oturma pozisyonu aynı olmasa da, sol ve sağ taraftaki kıvrımlar, restore edilecek diz çökmüş seçilmişlerin kıvrımlarına yakın. Bu iyi korunmuş kıvrımlar, restore edilecek giysinin en az korunmuş bölgesine yerleştirildiğinde sonuç kabul edilebilirdir. (2) Giysilerin beyaz temel renginin yeniden yapılandırılması başka bir zorluk teşkil etmektedir. Alanı klonlanmış beyaz bir renkle kaplamak işe yaramaz çünkü yapay görünümlü bir doku ortaya çıkar. Bunun yerine, cübbelerin halihazırda var olan beyaz renginin doygunluğunu değiştirmeyi ve onu başlıkta görülen otantik Maniheist beyazın doygunluğuyla eşleştirmeyi denedik. Bu işe yaradı. Seçilmişler dikdörtgen bir halı üzerinde oturuyorlar. Resmin bu alanında kalan boya izleri, halının tasarımının sıradan insanlarınkiyle aynı olduğunu doğruluyor. Halının artık eksik olan kısmı, halk halısı için halihazırda belirlenmiş olan yeşil ve kırmızı renkler kullanılarak onarılabilir. Burada da kırmızı kenarlık siyahla çerçevelendi, yeşil ve beyaz yüzeylerin buluşmasında ise siyah çerçeve izleri görülmedi. Yeniden İnşa Edilen Bölüm Yeniden inşanın ardından iki seçilmiş, tanıdık bir ikonografi ve resim stiliyle ortaya çıkıyor (Şek. 6c ve 7c). Uzun beyaz giysilerinin üzerine gevşek bir şekilde katlanan beyaz elbiseler giymiş seçilmişler, topuklarının üzerinde oturuyorlar ve yüzleri tablonun hafifçe sağ tarafına dönük. Buna göre yüzleri

--- SAYFA 173 ---

Maniheist bir kitap resmiyle dijital yeniden yapılanma 159 ve cesetler dörtte üçlük bir görünümünden gösteriliyor. Bu tarzdaki Maniheist sanatta karakteristik olarak, seçilmişlerin giysilerinin bol kıvrımları, tasvirlerinin baskın bir bölümünü oluşturur. Onlara sığacak kadar büyük olan dikdörtgen halı, oturan figürleri bir bütün olarak çerçevesiyor. 4. Bölümün Yeniden Oluşturulması: Seçilmiş Kişinin El Hareketi Meslekten olmayan kişilere daha yakın oturan seçilmiş kişi, dikey eksene olan yakınlığı ve belirgin bir şekilde konumlandırılmış, iletişimsel bir jest tutan aktif elinin gösterdiği gibi, ikisinden daha önemli olanıdır (Renkli Plaka 1). Seçilen kişinin sol kolu yana uzanır, dirsek vücuttan uzağa kaldırılırken alt kol yatay tutulur. El, avuç içi yukarı bakacak şekilde düz bir şekilde tutulur, başparmak ve işaret parmağı birbirine dokunur. Resmin sol tarafından sağ tarafına geçen tek unsur olan bu el, genel mesajın iletilmesinde anahtar bir birim oluşturur. Mevcut Durum Her ne kadar resmin bu kısmındaki pigmentlerin çoğu pul pul dökülmüş olsa da, işaret eden el, Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı'nın boyama tekniği hakkında net ipuçlarını barındıran bir durumda varlığını sürdürmektedir (Şek. 8a). Buna göre, ellerin çevresini doldurmak için kullanılan pembemsi boyanın kalıntılarını ve avuç içi ile parmakları çevreleyen kırmızı hatları görebiliyoruz. Elin alanı 0,65 cm genişliğinde ve 0,42 cm yüksekliğindedir. Yeniden Yapılanma Kaynakları ve Teknikleri Elin büyük bir kısmının korunmasına rağmen, yeniden yapılandırma, kırmızı konturlar için rötuşlara dayanamazdı çünkü bu, çok fazla miktarda icat edilmiş, modern çizgiyi içerecekti. Böylece Maniheist resim külliyyatında aynı jestle tasvir edilen bir el aradım. Şans eseri, gerekli pozı sergileyen ve aynı resim tarzında yapılmış, iyi korunmuş bir elin yer aldığı bir parça (MIK III 4959 recto) bulunmaktadır (Şek. 8b). Tamamı boyalı olan bu parçada, içteki figürün sol eli, yeniden inşa edilecek olan elinkine benzer bir jest gösteriyor; tek istisna şu:

--- SAYFA 174 ---

160 szusanna gulácsi bunun yatay olmaktan çok dikey olmasını sağlıyor. İbreyi kopyaladıktan sonra saat yönünde 90 derecelik bir dönüş bu tutarsızlığı kolayca düzeltebilir. Ölçek aracını kullanarak eli gerekli oranlara göre boyutlandırabiliriz. Yeniden Oluşturulan Bölüm Seçilmiş kişinin bu şekilde yeniden inşa edilen işaret eli, ikonografisi, stili ve boyutu açısından resmin geneline uyuyor ve görüntünün bu önemli bölümü için iyi bir çözüm sağlıyor (Şekil 8c). Açıkça, kompozisyonun geri kalanından nispeten izole bir şekilde arka plana yerleştirildiği için el üzerine görsel bir vurgu yapılıyor. Düz avuç içi üzerinde birbirine değen parmakların ucu, yukarıyı gösteren ima edilen bir üçgen oluşturur ve böylece izleyicinin dikkatini sahnenin bir sonraki unsuruna yönlendirir. 5. Bölümün Yeniden İnşası: Işık Kapları Seçilmişlerin işaret eden elinin üzerinde, başlangıçta mavi bir arka plana karşı göreceli olarak yalıtılmış bir şekilde, gök cisimleri tabloyu işgal ediyor (Renkli Plaka 1). Bu motifler, Berlin'deki orijinal folyoya veya bilgisayar ekranında yüksek kaliteli renkli reproduksiyonuna bakarken bile yalnızca eğitimli gözler tarafından görülebilir. Bununla birlikte, belirli motiflerin kalıntıları burada açıkça fark edilebilmektedir. Büyüyen bir ay hilalini, bir güneş kursunu ve gökyüzünün daha küçük cisimlerini simgeleyen çok sayıda küçük disk gösterirler. Artık kaybolan bu motifler, genel sahnenin mesajının ayrılmaz bir parçasıdır. Mevcut Durum Tablonun bu önemli bölümü en az korunmuş olanıdır ve bu nedenle hayatta kalan verilerin dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi gerekmektedir (Şekil 9a, soldaki resim). Önce soluk kırmızı-mor çizgileri ele alalım. Yaklaşık olarak ölçülen bir daire gösteriyorlar. 0,67 cm çapında, hilal şeklinde, sol tarafı sağa göre daha alçak olacak şekilde eğimli. Hilal ölçüleri ca. genişliği 0,68 cm ve yakl. Orta kısmında 0,16 cm. Merkezi dairenin çevresinde, bir dizi daha küçük dairenin izleri seçilebiliyor; ikisi sağda, ikisi altta ve biri üstte. Bu daha küçük dairelerden geriye kalan eğriler, her daire için yaklaşık 0,13 cm'lik bir çapa işaret etmektedir. Bu kırmızı-mor çizgiler diğerinin aynısı

--- SAYFA 175 ---

Resmin 161 kırmızı-mor çizgisini boyayan Maniheist bir kitapla dijital yeniden yapılanma, amaçlanan resmin orijinal planını temsil eden, alt çizimin kalıntılarıyla uğraştığımızı doğruluyor. Kırmızı-mor çizgilerin alanı boyunca kağıt renginde geometrik şekiller görülebilir: bir üçgen, birbirini kesen iki dikdörtgen, üç küçük kareyle çevrelenmiştir (Şekil 9a, sağdaki resim). Hepsi çok soluk mavi arka plandan biraz daha koyu ve bu nedenle de ondan ayırt edilebilir. Hiçbir zaman maviye boyanmayan bu boş geometrik şekiller, orijinal olarak alt çizimin üzerine yapıştırılmış kabaca kesilmiş altın yaprağın silüetlerini yansıtıyor. Altın yaprağın motiflerin tam şeklinde kesilememesi nedeniyle, Maniheist sanatçı iki teknik kullanmıştır: altın motifin yüzeyinde çizgi çizme (bu durumda büyük olasılıkla sarı) ve altın motifin etrafındaki arka plan boyası (bunda ve çoğu durumda mavi). Böylece ressam küçük kareleri yıldızlara, üçgeni ay hilaline ve kesişen dikdörtgenleri güneş kursuna dönüştürdü. Altın yaprağın istenen motiftan (birkaç milimetre) daha küçük olduğu durumlarda, altın yaprağı çevreleyen kağıt yüzeyinde çizgi çizimi devam ederek yanılşamayı tamamlar. Altın varak ve/veya alt çizimin gereken motiftan daha büyük olduğu durumlarda, fazlalık arka planın mavisi ile kaplanır ve bitmiş görüntüde görünmez. Büyük olasılıkla su hasarından dolayı altın varak kaybolmuş ve mavi arka planın büyük bir kısmı silinmiş, bu da bizi tablonun bu merak uyandırıcı bölümüyle karşı karşıya bırakmıştı. Alt çizim, motiflerin şekillerini aktarırken, altın yaprağın artık boş olan alanı, bunların gerçekte işlenmiş boyutlarını gösteriyor ve bu, bu motiflerin, alt çizim aşamasında başlangıçta planlanandan daha küçük bir boyutta yürütüldüğünü doğruluyor. Yeniden Yapılanma Kaynakları ve Teknikleri Bu bölümün yeniden yapılandırılması, alt çizimde sağlanan bilgilere ve iyi korunmuş kaynak motiflerine dayanmaktadır. Turfan Maniheist sanatı külliyyatında, dokuz adet sağlam altın disk içeren bir resim tomarının (MIK III 4947 ve III 5d) bir parçası bulunmaktadır (Şekil 9b). Renk ve şekil açısından yeniden yapılandırma için uygun bir kaynak olmasının yanı sıra, merkezi diskin yeniden yapılandırılacak alanından geriye kalanların yorumlanması için de çok ihtiyaç duyulan bir yardım sunuyor. Kaynak motifi, genel parçanın sağ üst kısmında, yaldızlı dekoratif kaplamanın hemen altında mavi bir arka plan üzerinde bulunur.

--- SAYFA 176 ---

162 szusanna gulâcsi sınırdır ve en iyi şekilde güneş kursu olarak yorumlanır. Ana diskin kenarına tutturulmuş, eşit şekilde dağıtılmış sekiz küçük disk vardır. Geri yüklenecek görüntüde, ana diskin altında ve sağında görülen alt çizim kalıntılarının da gösterdiği gibi, daha küçük diskler merkezi diskin etrafında eşleştirilmiş gibi görünmektedir (Şekil 9a). Bu nedenle, motiftan geriye kalanın en muhtemel anlamı, ana diskin etrafına ikişerli gruplar halinde eşit olarak dağıtılmış sekiz küçük disklerdir: ikisi üstte, ikisi altta, ikisi sağda ve ikisi solda. Parçanın bu hasarlı bölümünde tutulan ipuçları, altın varak karelerinin çizgi çizimi ve mavi arka planla diskler halinde şekillendirildiği Maniheist uygulama teknikleri repertuarına karşılık geliyor. Alttaki çizim orijinal görüntüde yalnızca altın varakla değil, aynı zamanda mavi arka planın bir kısmıyla da gizlenmiş olmalı. Kaynak motifine benzer şekilde sarı eşmerkezli daireler ve merkezi noktalar büyük olasılıkla parlak disk yüzeylerini güçlendirmiştir. Buna göre üçgen bir altın varak parçasından oluşturulan ay hilali de sarı renkte konturlanmış olmalıdır. Teknik açıdan, kaynak motifin ana diskinin bir kopyası (taban rengine küçük bir rötuş yapıldıktan sonra) bize merkezi diski sağlıyor. Dönüştürme araçlarını kullanarak boş arka planın belirlediği alanı kaplayacak şekilde yerleştirilebilir. Aynı işlem, ana diskin etrafına çiftler halinde yerleştirilmesi gereken sekiz küçük disk için de kullanılabilir. Ay hilali, güneş kursunun altın renginden yapılabilir ve olağan noktalama tekniğiyle kontur çizgileri oluşturmak için kaynak diskin klonlanmış renk tonu kullanılarak sarı renkte konturlanabilir. Yeniden Oluşturulmuş Bölüm Birbirine yakın kümelenmiş, büyüyen ay hilali, güneş kursu ve sekiz küçük yıldız diski bu tablonun iyi tanımlanmış bir birimini temsil etmektedir (Şekil 9c). Altın ve sarı yüzeylerinin zaten parlak olan rengine ek olarak, bu göksel motiflerin parlaklığını artıran şey, arka planla olan değer kontrastıdır. Mavi arka plan, tanıtıldıktan sonra, motiflerin gerçek boyutunun alt çizimle değil altın varakla tanımlanması nedeniyle, dijital çalışmanın bu aşamasında restore edilmiş motiflerin etrafında hala görülebilen alt çizim çizgilerini gizleyecektir.

--- SAYFA 177 ---

Maniheist bir kitap resmiyle dijital rekonstrüksiyon 163 6. Bölümün Yeniden İnşası: Tanrı'nın Eli Mavi arka planın oluşturduğu çerçevenin kısmen dışında, Tanrı'nın eli kompozisyonun son görsel birimini oluşturur (Renkli Plaka 1). Seçilen kişinin sol elini yansıtan bir jestle en büyük ölçekte tasvir edilmiştir. Bu el, bilek ve alt kolun bazı kısımları kırmızı bir kol giymiş olarak tasvir edilmiştir. Resim düzlemindeki en yüksek noktaya uygun olarak el, izleyicinin avuç içi kısmının bir kısmını görmesine olanak tanıyan alçak bir ufukla gösteriliyor. Mevcut Durum Detayların çoğu silinmiş olsa da, bir zamanlar tamamen boyanmış olan elin ve alt kolun kırmızı hatlarını seçebiliyoruz. El, başparmak ve işaret parmağı birbirine değecek şekilde sağ el olarak tasvir edilmiştir, geri kalan parmaklar ise çapraz bir açıyla aşağıyı gösteren doğal bir pozda hafifçe gerilmiştir (Şekil 10a). Bu el oldukça büyük bir alanı kaplar, yaklaşık olarak ölçülür. 2,28 cm genişliğinde ve 1,62 cm yüksekliğinde, ikincisinden yakl. 1,00 cm mavi arka plan çerçevesinin içine düşer. Elin üst kısmı ve kolun büyük kısmı, sayfanın kenar boşluğunu oluşturan orijinal olarak boş kağıt yüzeyindedir. Boyanın izleri yalnızca dış hatlarını koruyan kırmızı kolda korunmuştur. Resmin bu bölümünde eksik kağıt parçaları var. Elin solunda, dış kenar boşluğu düz bir çizgi boyunca kesilmiş gibi görünüyor, yaklaşık. 4,65 cm uzunluk, kabaca orijinal mavi arka planın üst kenarına karşılık gelir. Ayrıca küçük bir kağıt parçası, yaklaşık. 0,30 cm genişliğinde ve 0,52 cm uzunluğunda, avuç içi alt kısmını kapsayan bir alan eksiktir. Seçilmişler halısına benzer şekilde görüntünün bu kısmı da ısı ve su hasarının birleşimi nedeniyle kırılğan hale gelmiş ve dolayısıyla kırılmış olabilir. Yeniden Yapılanma Kaynakları ve Teknikleri Ne el ne de kol, bilgisayar ekranındaki tanımlarının rötuşlanması için yeterli veriyi saklamıyor. Bu nedenle dijital çalışmamız için iyi tanımlanmış bir el motifi ve kırmızı bir kol motifi içeren kaynak görsellere ihtiyaç duyulmaktadır. Her ikisinin de Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı tarzında yapılmış kitap resimlerinden türetilmiş olması gerekiyor.

--- SAYFA 178 ---

164 zsuzsanna gulácsi Hareket eden eller bu tarzdan kalan resimlerde sıklıkla tasvir edilir, ancak hiçbiri burada ihtiyaç duyulan tam konumu göstermez. Restore edilecek ele en yakın el, bir parşömenin iyi korunmuş uyumlu parçalarında (MIK III 4947 ve III 5d) bulunur; bu el, vitarka mudra'daki tarihi Buda'nın sağ elini üç çeyrek açıdan ele alır (Şekil 10b).20 Dönüştürme araçları, bu eli, hiçbir parçasını çizmeden değiştirmemize ve Tanrı'nın elinin rolü için ikna edici bir el motifi yaratmamıza olanak tanır. İlk olarak Buda'nın elinin kopyası gereken boyuta göre ölçeklendirilmeli, saat yönünün tersine 90 derece döndürülmeli ve Tanrı'nın elinin konumuna uyacak şekilde hafifçe açılmalıdır. İkinci olarak, dokunan başparmak ve işaret parmağının birimi, Tanrı'nın elinin korunan ana hatlarıyla tanımlanan alt konumlarına uyacak şekilde elin geri kalanından uzaklaştırılmalıdır. Bunu başarmak için başparmağın büyütülmesi gerekirken, işaret parmağının da orijinal kavisli konumundan boğum boğum biraz düzleştirilmesi gerekir. Üçüncüsü, Tanrı'nın elinin izlerine yaklaşabilmek için geri kalan üç parmağın birbirine yaklaştırılması gerekir. Tanrı'nın kırmızı kolunun yeniden inşası, dış figürün sol kolunun gerekli motifi içerdiği bir yaprak parçasının (MIK III 4859 recto) kenar sahnesine dayanmaktadır.21 Bu durumda, restore edilecek kolun çapraz açısını yaklaşık olarak belirlemek için alt kolun kopyalanması, boyutuna göre ölçeklendirilmesi ve hem yatay hem de dikey olarak çevrilmesi gerekiyordu. Bir sonraki adım, kaynak motifin yeşil renginin önce griye, sonra kırmızıya değiştirilmesini gerektirir. Yeniden oluşturulacak görüntüde bulunan kırmızı boyanın halıların çerçeveleri ve halkın iç çamaşırları boyunca bir örneği alınarak doğru renk tonuna ulaşılır. 20 Tanrı'nın elinin yeniden inşası bu projenin en zorlu göreviydi. Bu jest pek çok Maniheist resimde görüldüğü için herhangi bir zorluk beklemiyordum. Beni çok şaşırtan bir şekilde, el (sağ el ve sol el), açı (yatay vs. dikey) ve görünüm (önden vs. üç çeyrek) kombinasyonu en az iki farklı tasvir tipiyle sonuçlanıyor. Tip I daha yaygındır. Restore edilecek görüntüde seçilmiş kişinin işaret eli ile temsil ediliyor. Tip II daha nadirdir. Örnekleri arasında Buda'nın eli (MIK III 4947 ve III 5 d), Vaaz Sahnesindeki seçilmiş bir kişinin eli (MIK III 8259, folio 1 recto) ve restore edilecek görüntüdeki Tanrı'nın elinin kalıntıları yer almaktadır. Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı'nda tasvir edilen el motiflerinin bir tartışması için bkz. Gulácsi 2003, 13 ve Şekil 9d; veya Gulácsi 2005, 109 ve Şekil 4/1d. 21 Kaynak görüntünün bir örneği için bkz. Gulácsi 2001a, Şekil 34.2.

--- SAYFA 179 ---

Maniheist kitap resmiyle dijital rekonstrüksiyon 165 Yeniden Yapılandırılan Bölüm Yeniden yapılanma sonrasında, resmin bu bölümü Turfan Maniheist sanatının hem tanıdık hem de yeni unsurlarını ortaya çıkarıyor (Şekil 10c). El hareketi ve kolun kendisi tanıdık görünse de, Tanrı'nın eli rolünde bu motifler yalnızca bu resimde kullanılmıştır. Stil açısından pembemsi elin tamamen boyalı yüzeyi, daha büyük ölçekleri nedeniyle bu sanattaki normal boyutlu motiflerde bulunan çizgilerden daha kalın olan ana hatlarla çevrelenmiştir. Aynı şey kırmızı kolun siyah kontur çizgileri için de geçerlidir. Minyatürler arasında karşılaştırılabilir bir ölçek günümüze ulaşamadığından, karşılaştırılabilir çizgi kalınlığı kaynaklarımızda belgelenmemiştir. Ancak motiflerdeki orantıların korunabilmesi için daha kalın çizgilerin kullanılmış olması gerektiği görülmektedir. 7. Bölümün Yeniden İnşası: Mavi Arka Plan ve Boş Kenar Boş veya kırmızı-turuncu arka plana sahip çok sayıda Maniheist resim örneği bulunmasına rağmen, araştırmanın başlangıcından bu yana Orta Asya sanatı literatüründe mavi arka plan Maniheist resimlerle ilişkilendirilmiştir. Bu durumda, restorasyonunun dijital yeniden yapılandırma için benzersiz bir zorluk teşkil ettiği ortaya çıkan, çok solmuş bir mavi arka plan kalıntısıyla karşı karşıyayız. Mevcut Durumu Tablonun en çok zarar gören alanı mavi zemindir (Renk Levha 1). Boyanın orijinal renginden ve kalınlığından hiçbir parça bozulmadan kalmamıştır. Bunun yerine, yüzeyin büyük bir kısmı son derece açık, içini gösteren mavi bir renk tonuyla kaplıdır ve bu, mevcut durumunun su hasarından sorumlu olduğu izlenimini verir. Kenarlarda, özellikle sol altta, orijinal mavinin birkaç koyu tonu bulunur. Resmin yukarısında, başlangıçta folyonun dış kenarı olan alanın büyük bir kısmı kesilmiş gibi görünüyor ve bu alan boyunca boş kağıt yüzeyinin yeniden oluşturulması gerekiyor. Yeniden İnşa Kaynakları ve Teknikleri Beklentilerimizin aksine, yüzeyin klonlanmış bir Maniheist mavisi tonuyla kaplanması "renklendirilmiş" bir görünümle sonuçlandı. görüntü

--- SAYFA 180 ---

166 zsuzsanna gulácsi boyalı kağıdın dokusunu kaybetti ve karikatür benzeri göründü. Bu yöntem istenilen etkiyi yaratmadığından farklı bir teknik aramaya başladık. Bir süre deneme yaptıktan sonra tatmin edici bir sonuç veren bir çözüm bulduk. İyi korunmuş bir görüntünün arka planından mavi renk tonunun bir örneğini alarak başladık. Kağıt üzerinde kalan mavinin lekeliğini gizlemeden, şeffaf efekt kullanarak arka planı bu renk tonuyla kapladık. Kenar boşluğunun eksik alanının yeniden yapılandırılması, yalnızca kağıt renginin değil, aynı zamanda sayfanın görüntüye bitişik sağlam alanından kağıt dokusunun da kopyalanmasıyla gerçekleştirildi. Yeniden Yapılandırılan Bölüm Kağıdın ve arka plan yüzeylerinin yeniden yapılandırılması bu projeyi tamamlamaktadır. Mavi arka planın kenarları, doğal düzgünsüzlükleri ve mavi boyanın yüzey dokusu geri dönüyor. Mavi ve boş kağıt arasındaki renk kontrastları, çerçeveli bir kompozisyon yanılsaması yaratan kenar tarafından tanımlanan bir çizgi oluşturur. Resimde, motiflerin etrafındaki ince siyah, kırmızı ve sarı çizgiler, Turfan Maniheist Sanatının Batı Asya Tamamen Boyalı Stili'nde yapılmış kitap resimlerinin en iyi korunmuş örneklerinde görülen etkiye başarıyla yaklaşmaktadır. Sonuçlar Bu deney, dijital teknolojiyi Doğu Orta Asya sanat tarihi için bir araç olarak kullanmaya yönelik ilk girişimi temsil ediyor. Maniheist sanat külliyatının sanat tarihi araştırmasına dayanarak amacımız, kötü korunmuş bir kitap resmini yeniden canlandırmak ve onun zengin görsel verilerini, sanki resim iyi durumda hayatta kalmış gibi, dijital olarak yeniden yapılandırılmış bir biçimde yakalamaktır. Kaybolmuş ikonografisini, kompozisyonunu ve üslubunu yeniden inşa ederek bu kitap resmini ortaya çıkarabildik, zira bu kitap resmi gerçekten de 10. yüzyıl Turfan'ından kalan önemli bir Maniheist görsel kaynaktır (Renkli Plakalar 1a ve 1b). Yenilenen ikonografi, kitap tutan figürler, bir rahibin iletişimsel el hareketi, üst köşedeki Tanrı'nın eli ve gök cisimleri dahil olmak üzere Batı Asya dini sanatından aşına olduğumuz benzersiz bir dizi motifi fark etmemize olanak tanıyor. Bu motifler soyut bir teolojik temayı (Dinin İşi) aktarmak için kullanılır.

--- SAYFA 181 ---

Maniheist bir kitap resmiyle dijital yeniden yapılanma 167 benzersiz bir Maniheisttir. Büyük ihtimalle bu Turfan imajı, Mani'nin (MS 216-276) dininin temel öğretilerini tasvir eden didaktik bir resimli tomarın yaratılmasıyla itibar edildiği geç antik Mezopotamya'daki ilk Maniheist topluluktan kaynaklanan bir prototip üzerine inşa edilmiştir. Yeni restore edilen sahne, kompozisyon itibarıyla görsel iletişimin etkili bir yolunu gözlemlememize olanak sağlıyor. Dikey eksenindeki resmi olmayan denge ve ölçek hiyerarşisi, birbirinden göreceli olarak izole edilmiş altı farklı görsel birimi ustaca organize ediyor. Çeşitli perspektiflerden tasvir edilmişler, ancak yine de resim düzlemindeki yerleşimlerine karşılık gelmektedirler. Buna göre aşağıdan Tanrı'nın elini, önden gök cisimlerini, biraz yukarıdan da seçilmişlerin işaret elini, halkla birlikte seçilmişlerin figürlerini ve meyve yığını görüyoruz. Bu birimlerin dizilişi başlı başına sanat tarihi verilerini oluşturur. Dini bir öğretici araç olarak görme keskinliğinin Turfan döneminde Maniheist sanatın bir parçası olduğunu doğruluyor. Restore edilmiş üslup, resmin dijital yeniden yapılanma olmasaydı kayıp kalacak olan bir başka önemli yönünü daha ortaya çıkarıyor. Hasarlı orijinalin büyütme ve aydınlatma araçlarıyla özenli analiziyle elde edilen parçalı ipuçları, bu tarzda çalışan ressamın elde ettiği tam etkinin yaklaşık bir değerine dönüştürülüyor. Rötüşler yeterli olmadığında, yeni bağlamlarına dijital olarak uyum sağlayan özenle seçilmiş değiştirme motiflerine güvendik. Sonuç olarak yeniden oluşturulan görüntü, Turfan Maniheist sanatçıların orijinal renk repertuarı ve fırça darbeleriyle uyum sağlıyor. Parlak boyalı ve yaldızlı motifler, Batı Asya Tamamen Boyalı Turfan Maniheist Sanatı'nda yapılmış bu külliyyattaki kitap resimlerinin büyük çoğunluğunda görülene benzer şekilde mavi bir arka planla çevrelenmiştir. Sonuç olarak, sanat eserinin orijinal durumunun sanal görüntüyle birlikte ortaya konması ve yeniden inşa sürecinin adımları ve rasyonelleri kaydedildiği sürece, dijital yeniden yapılandırmanın sanat tarihi araştırmaları için yararlı bir araç olduğunu düşünüyorum. Modern görüntüleme teknolojisinin uygulanması, sanat tarihçilerine, aksi takdirde kaynakların hasarlı durumu nedeniyle kaybolacak olan görsel verilere ışık yansıtmak için yeni araçlar açarken, bunların dijital olarak restore edilmiş versiyonlarının, bilimsel yorumların görsel sunumlarını oluşturduğunu vurgulamak önemlidir. Sorumlu bir şekilde kullanıldığında, bu yeni araç, kalıntıları kötü durumlarından dolayı akademik ihmale uğrayan Maniheist külliyyatın incelenmesi için özellikle uygun olabilir.

--- SAYFA 182 ---

168 szsuzsanna gulácsi koruma. İçlerinde korunan zengin veriler artık gün ışığına çıkarılabilir ve gelecekteki çalışmalar, bu önemli kalıntıları daha geniş sanat tarihi bağlamlarına yerleştirme taahhüdüyle analiz ve yorumlarına başlamaya teşvik edilebilir. Kaynakça Ebert, Jorinde 1994 Darstellungen der Passion Manis in bekannten und unbekannten Bildfragmenten des Bema-Fests aus der Turfan-Sammlung, Memoriae Munusculum: Gedenkband für Annemarie v. Gabain, K. Röhrborn ve W. Veenker, eds. (Wiesbaden), 1-28. Eismann, Katrin, Wayne Palmer ile 2006 Photoshop: Restorasyon ve Rötüş, 3. baskı (Berkeley). Gulácsi, Zsuzsanna 2001a Berlin Koleksiyonlarında Maniheist Sanatı: Kapsamlı Bir Katalog. Corpus Fontium Manichaeorum: Archaeologica et Iconographica 1 Serisi (Turnhout). 2001b Maniheist Kitap Resimlerini Yapımcılarının Teknikleriyle Yeniden İnşa Etmek. Işık ve Karanlık: Maniheizm ve Dünyası Üzerine Çalışmalar, P. Mirecki ve J. BeDuhn, eds. (Leiden), 105-127. 2003 Uygur Maniheist Sanatının 'Fars' ve Çin Tarzı Kalıntılarının Tarihlendirilmesi: Yeni Bir Radyokarbon Tarihi ve Orta Asya Sanat Tarihine Etkileri, Arts Asiatiques 58: 5-33. 2005 Ortaçağ Maniheist Kitap Sanatı: 8. - 11. Yüzyıllardan İran ve Türk Süslemeli Kitap Parçaları Üzerine Kodolojik Bir İnceleme. Doğu Orta Asya. Nag Hammadi ve Maniheist Araştırmalar 57 (Leiden). Greenhalgh, Michael 2004 Art History, A Companion to Digital Humanities, S. Schreibman, R. Siemens ve J. Unsworth, eds. (Malden), 31-45. Klimkeit, Hans-Joachim 1982 Maniheist Sanatı ve Kaligrafi (Leiden). Le Coq, Albert von 1923 Die manichäischen Miniaturen (Berlin). [repr. Graz, 1973] Miller, Mary 1995 Maya Başyapıtı Bonampak'ta Ortaya Çıktı. National Geographic, Şubat 1995: 50-69. Tokyo Ulusal Müzesi ve diğerleri. 2000 Saf Ülkenin Vizyonları: Byodo-in Tapınağının Hazineleleri (Tokyo).

--- SAYFA 183 ---

DÜNYA İLE CENNET ARASINDAKİ MANİHEAN KİLİSESİ Claudia Leurini Bologna Maniheist Kilisesi ve yapısı, hem antik çağlardaki düşmanlar hem de modern bilim adamları için her zaman büyük bir ilgi odağı olmuştur. Hem Maniheist topluluğun Seçilmişler ve Denetçiler olmak üzere iki bölüme ayrılması ve en yüksek din adamlığı derecelerinin organizasyonu - on iki Öğretmen, yetmiş iki 'Piskopos'¹ ve üç yüz altmış Presbyter - yüzyıllar boyunca birçok kişinin dikkatini ve ilgisini çekmiştir. İkinci şema genellikle Maniheist Kilise organizasyonunun Hristiyan modeline uyarlanması bir ifadesi olarak kabul edilmiştir; Mani'nin özellikle Öğretmenlerin sayısı nedeniyle Mezopotamya'daki çağdaş topluluklardan kesinlikle tanıdığı model (bkz. Augustine, de haer. 46). Maniheist dini yapıyı çağdaş Hristiyan Kilisesi'ne bağlayan bu gelenek yüzyıllar boyunca günümüze kadar yaşatılmıştır.² Öte yandan cemaatin din adamları/Seçilmişler ve sıradan kişiler/Denetçiler olarak ikiye bölünmesine ilişkin bu katkı, doktoram için yaptığım, The Manichaeen Church adıyla kitap olarak çıkacak olan araştırmamdan geliyor. Orta Asya'da Bir Dini Kurumun Tanımı. 1 Okuyucunun dikkatine sunmak istediğim gerçeklerin açıklanmasında netliğe ihtiyaç duyulması nedeniyle burada 'piskopos' unvanını Maniheist hiyerarşideki ikinci saygınlık için kullanıyorum. Her ne kadar Batı geleneği (hem Maniheist kaynaklarda hem de Augustinus gibi karşıtları tarafından doğrulanmıştır) aslında bu derece için ἐπίσκοπος/episcopus unvanını nakletmiş olsa da, Turfan'dan alınan Orta Farsça parçalardaki doğu geleneği {spsg/ispasag}'ı tasdik etmektedir, ayrıca Maniheist Çince ve Türkçe metinlerde de alıntı kelime olarak ifade edilmektedir. Maniheist metinlerin ve ispasag hakkındaki ikincil literatürün derinlemesine bir analizi, bu unvanın genellikle kabul edildiği gibi 'dekan/hizmetçi' anlamına gelmediğini, daha ziyade Part ve Sasani dönemlerinde de var olan Ahameniş kökenli bir idari makamı, Schaeder 1934, 5'in haklı olarak varsaydığı gibi 'kralın gözü' olan idari makamı ima ettiğini göstermiştir, ancak Alman bilim adamı bunu destekleyecek herhangi bir kanıta sahip olmadan sadece bu çıkarımı yapmıştır. Tezinin bugünlerde güvenilebileceğimiz kanıtları var. Bununla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Leurini, yakında çıkacak. 2 Bkz. Puech 1979, 256-263; Widengren 1961, 100, Koenen 1983, v. Tongerloo 1982; de Menasce 1985; bkz. Tongerloo ve diğerleri. 1991; BeDuhn - Harrison 1997; Sundermann 1997; Lieu 1998.

--- SAYFA 184 ---

170 claudia leurini karşılıklı ilişkiler - bilim adamları Budist toplulukların yapısını hesaba katmışlardır, ancak Elchasaite gnostik modelinden oldukça olası bir türetme de çok olası bir bileşen olarak savunulmaktadır.³ Bu tür örgütsel etki varsayımlarının ötesine geçerek, Maniheist Kilise yapısının olası ideolojik temelleri düşünülebilir. Örneğin Tardieu, Maniheist Kilisesi'ndeki Presbiterlerin sayısı olan üç yüz altmışın, ayın hareketinin aylık hesaplamasının bir yıl içindeki on iki güneş ayıyla çarpımına karşılık geldiğini ileri sürer; Piskoposların sayısı olan yetmiş iki ve Öğretmenlerin sayısı olan on iki, ilk durumda İsa'nın dinini yaymak için gönderdiği misyoner adamların sayısına, ikinci durumda ise İsa'nın Havarilerinin sayısına tekabül ettiği düşünülebilir.⁴ Tardieu'nun bu pozisyonunu hem ilginç hem de ümit verici buluyorum: Mani'nin neden bu üç rakamı seçtiğine dair verilen nedenler (görünüşe göre bir yanda Hristiyan geleneğinden, diğer yanda astronomiden) aslında birbiriyle bağdaşmaz. Birbirimiz. On iki ve yetmiş iki, üç yüz altmıştan tamamen farklı bir kökene işaret ediyor, ancak Fransız bilim adamının açıklaması, sunulanlar kadar savunulabilir görünüyor.⁵ Hristiyan yorumu üçüncü sayısal varlığı açıklamıyor, astronomik yorum ise en azından yetmiş iki sayısına hiçbir yardım sağlayamıyor gibi görünüyor. Maniheist hiyerarşi açık bir piramit şekli gösterdiğinden, üç sayıyı da aynı kategoriden türetme girişimi mantıksal olarak tercih edilebilir gibi görünmektedir. Mani'ye ilham veren bir Hristiyan modeline olası herhangi bir referansın yanı sıra, topluluğunun dini yapısı söz konusu olduğunda seçimlerini haklı çıkarabilecek kozmolojik dünya anlayışına bağlı muhtemelen din içi nedenler de vardı. Tardieu tarafından önerilen astronomi ile bağlantı, tefsir açısından bakıldığında, 3 Tebessa Kodeksinde Maniheist topluluğun ikili alt bölümü, Pavlus'un Mektuplarından türetilen Hristiyan modeline bağlıdır. Bkz. Omont 1918; Alfariq 1920; Merkelbach 1988; Kararname 1989; BeDuhn - Harrison 1997. Tardieu 1981'de hem Elchasaite (ya da daha genel olarak Gnostik) hem de Budist ilhamlar dikkate alınmıştır, bkz. Örneğin Tongerloo 1982, Koenen 1983, Sundermann 1997 ve Lieu 1998, bu ikilemin saf Budist kökeni Widengren 1961 tarafından ileri sürülmektedir. 4 Sırasıyla Luka 10.1 Süryanice ve Diatesseron ve Matta 10.1-2; bkz. Tardieu 1981, 74. Bu açıklama van Oort 2002 tarafından desteklenmiştir. 5 Bkz. Widengren 1961, 100, 360 sayısının ardındaki astronomik yapıya işaret etmese de bunu ima ediyor gibi görünüyor.

--- SAYFA 185 ---

Mani'nin yalnızca Hristiyan organizasyon modellerini kopyaladığını varsayan geleneksel görüş, dünya ile cennet arasındaki Maniheist kilisedir. Maniheist mitolojik kozmogonide bildirilen yaratımların ve karşı-yaratımların karmaşık dizisinin, bu dünyadaki gerçek varoluştan ayrı olduğu düşünülmemelidir. Kozmogonik olayların anlatımı aslında hem bu dünyanın tarihinin (doğum, yaşam ve son) yerleştirildiği çerçeveyi, hem de dünyanın varoluş oranının Işık özgürleştirici bir araç olarak açıklanmasını temsil eder. Mani'nin anladığı şekliyle evren, tamamı Maniheist sistemdeki en yüksek tanrısallığa, Yüceliğin Babası'na bağlı olan krallıklar halinde yapılandırılmıştır. Onun saltanatı Çin İlahileri Parşömeni'nde6 beş Yüce'den oluştuğu anlatılır: 1) on iki Işık Kralı; 2) krallıklar; 3) harika kokulu Hava; 4) Glory ve 5) elmas sertliğindeki asil Dünya. Aynı açıklama, eksik olan birinci ve ikinci Büyüklükler dışında, M 178,7 Soğd fragmanında da bulunur; dolayısıyla üçüncüsü olan Kutsal Yerler'den başlayarak dördüncüsü Cennetteki Saf Hava ve beşincisi Işık Dünyası gelir. Işık Alemi aynı zamanda Kıpti Mezmur Kitabı'nda8 anlatılmakta olup, Büyüklüğün Babası'ndan başlayarak, Yaşayan Havadan Işık Ülkesine kadar geçen on iki Aeon, yani Aeon'ların Aeon'ları tarafından takip edilen beş Büyüklüğün bir açıklaması verilmektedir. Bu üç liste örtüşüyor, ancak içlerinde bir tür tutarsızlık gözlemlenebiliyor: Çin versiyonu, Baba'yı Cennetteki Büyükler arasında saymadı, bu nedenle, Çin metninden daha eski olan diğer metinlerde kanıtlanmayan Yücelik'i dördüncü sıraya ekledi. Dolayısıyla Çince metin örneğinde, açıklamalarda çok olası bir ekleme olduğunu gözlemliyoruz. Her halükarda Işık Alemi, gökyüzü, toprak, dağlar, tepeler, meyve ve çiçek veren ağaçlarla donatıldığı için oldukça 'dünyevi' bir yapı gösterir. Burada aynı zamanda tanrısal varlıklar ve gücünü orada kullanan kral Yüceliğin Babası da yaşamaktadır. Açıkça ayrı bir dünya ama evrenin diğer tüm bileşenlerinin üzerinde durduğu için kozmik düzende çok özel bir konumda bulunuyor. Işık Aleminin altında, Yaradılışın ikinci aşamasında Yedi İklimin Efendisi ve Yaşayanların Annesi tarafından on Gök düzenlendi. Her Gökkubbe on iki adet 6 Waldschmidt – Lentz 1933, 485–486 ile sağlandı. 7 Henning 1948. Parça şu anda MIK III 4990 imzasıyla Berlin'deki Museum für Indische Kunst'ta saklanmaktadır. 8 Allberry – Ibscher 1938, 9.12 ve Wurst 1996, 37, 9.12–15.

--- SAYFA 186 ---

172 claudia leurini Kapılar artı her ana nokta için dört adet, toprak ve hava ile birlikte, M 178'in de ifade ettiği gibi.9 Bir kez daha bu Gökkubbelerin organizasyonunun son derece dünyevi bir görüntüsünü görüyoruz; bu, Büyüklüğün Babası'nın etrafında harika dağlar, tepeler ve saf havaya sahip bir dünyada dört yönün her birinde üçer tane olmak üzere on iki Aeon'un yaşadığı Işık Diyarı'na benzer. Buradan Yedi Dilemin Efendisi ve Yaşayanların Annesinin Gökleri Işık Alemi modeline göre şekillendirdiği sonucu çıkarılabilir. Gökkubbe'ler söz konusu olduğunda gerçekten kafa karıştırıcı olan şey, Maniheist sistemde numerolojinin hiçbir zaman gelişigüzel tanıtılmaması nedeniyle sayıları ondur. Bu durumda kesin bir anlamı da olmalı ve bu sayının on iki sayısının Maniheist sistemdeki düzenli tekrarıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.11 Ancak bu tutarlı modelin ışığında, on Arş'tan oluşan şemada iki birim eksik gibi görünüyor. Yukarıda bahsettiğimiz Işık Alemi ile Arşlar arasındaki benzerliklerle sorun kısmen çözülebilir: İlki, Arş'ın ikincisinin arasına dahil edilmeli ve en yüksek Arş olarak kabul edilmeli, dolayısıyla sayıları on bir birim olmalıdır. Ancak bu çözüm, sayısal-sembolik açıdan hala tatmin edici değil çünkü bir Gökkubbe hala eksik.12 Ancak onun ne olduğunu yeniden yapılandırmamıza olanak tanıyan birçok yol var. Azim Baba'nın Cenneti dikkate alınırsa bu yeniden yapılanmaya yardımcı olacak bazı özellikler tespit edilebilir. Her şeyden önce Cennet, Mülkiyet faziletinin merkezi olarak bir saltanat ve saltanattır. Bununla bağlantılı olarak, Henning 1948, 311–312 (69–85)'te 9 M 178 II/r/4–17; 312 ve 313. 10 Widengren 1961, 52. 11 Gharib 2001. 12 Panaino 1997, 269, on Gökkubbenin altında konuşlandırılan Dönen Çark'ın onbirinci olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ancak Dönen Çark aslında Göklerinkinden farklı bir yapı göstermektedir. Üstelik burası Güneş ve Ay'ın merkezi olsa da, saf Işığı Cennete kaldırmakla görevli tanrısal varlıklar, yine de şeytani varlıklar olan Zodyak ve Gezegenler de orada yaşıyor. Dolayısıyla Dönen Çark, bir karışım yeri, gezegenlerin, Güneş'in ve Ay'ın hareketini sağlayan bir araç olarak değerlendirilecektir. Bunun aksine, bu yazımda göstereceğim gibi, Gökler madde ve şeytani varlıklarla karışmamıştır. Ayrıca bkz. Leurini, yakında çıkacak. 13 M 14/r/18–28+v/1–25 (Waldschmidt – Lentz 1933, 547 ve diğerleri; Boyce 1975, 132; çev. Klimkeit 1989, 118–119); MIK III 4974 (Waldschmidt – Lentz 1933, 558f., Boyce 1975, 133; çev. Klimkeit 1989, 120; M 798a/r/ii–v/ii (Waldschmidt – Lentz 1933, 560 ve 598–599, Boyce) 1975,134, Klimkeit 1989, 121;

--- SAYFA 187 ---

Klimkeit tarafından yeniden inşa edilen dünya ile cennet arasındaki Maniheizt kilise 173:14 Büyüklüğün Babası, onlarda Hakimiyet/Krallık erdemini temsil eder; Yaşamın Annesi Bilgeliğin koruyucusudur; 'Zaferin' ve Kurtuluşun İlk İnsanı (Ohrmizd); Memnuniyet ve Sevincin İlk Adamının Beş Oğlu; Işığın Dostu, Coşkunun koruyucusudur; Gerçeğin Büyük İnşacısı; Yaşayan İnanç Ruhı; Üçüncü Sabır Elçisi; Doğruluğun Zafer Sütunu; İyiliğin Görkemi İsa; Ahenk ve Yumuşaklığın Işığın Bakiresi ve son olarak Büyük Noûç Vahman, Işığın hamisidir. Bu listeye göre, Yücelik Babasının Işık Alemi ilk Krallığa tekabül ederse, aşağıdaki Göklerin, listelenen diğer tanrıların himayesi altındaki Krallıklar kadar olduğu varsayılabilir. Bu tezi destekleyen kanıtlar yine M 178'den gelmektedir.15 Yedi Dilemin Efendisi ve Dirilerin Annesi, Her Şeyi Yaratan'ı, yani Yaşayan Ruh'u yedinci Arş'ta tahtına oturtmuştur. Yaşayan Ruh aslında yedinci Krallığa karşılık gelir ve Klimkeit'in incelediği şemada yedinci erdemin koruyucusudur. Önerilen bu yazışmaya uygun olarak, aynı şemada on ikinci egemenlik ile özdeşleştirilen Vahman, on ikinci Arş'ta Kral olarak yer alacaktır. Vahman'ın Maniheizt Kilise'nin koruyucusu ve destekçisi olduğu iyi bilinmektedir;16 ona šahryār ī dēn, Kilise'nin hükümdarı denir.17 Dolayısıyla Vahman on ikinci egemenliğin ve Kilise'nin hükümdarıdır; ikincisi, erdemi Işık olan bir Krallıktır, çünkü Kilise'nin işlevi hem hapsedilmiş ışık parçacıklarını maddeden serbest bırakarak onları cennete göndermek hem de Işık Dinini yaymaktır. Dolayısıyla, Tanrı-Krallık-Erdem dizisinin birinci ve yedinci unsurları ilgili Arş'lara (Büyüklüğün Babası-Cennet-Krallık-İlk Gök ve Yaşayan Ruh-yedinci Krallık-İman-Yedinci Gök) karşılık geliyorsa ve benzer bir Vahman - onikinci Krallık - Işık durumu varsayılabilirse, o zaman onikinci Arş'ın Maniheizt Kilisesi'ne karşılık gelmesi gerekir (Waldschmidt). – Lentz 1933, 561-562 ve 599-603; Boyce 1975, 134 ve diğerleri; M 37 I (Leurini, yakında çıkacak). 14 Klimkeit 1993, 77-78. 15 Henning 1948, 313. 16 Örneğin bkz. 729 II/v/ii/12-16: Hükümdar Vahman'dan topluluğa yeni övgüler yağıdırılıyor Andreas – Henning 1933, 330-333; Boyce 1975, 149-151; çev. 11/r/13-14.Waldschmidt – Lentz 1933, 556-557; Boyce 1975, metin cn.

--- SAYFA 188 ---

174 claudia leurini, diğer tüm Gökkubbeler gibi, yukarıdaki listede yer alan ilgili on iki tanrıya, krallığa ve erdemlere karşılık gelmelidir. Ancak Maniheizt Kilisesi'nin onikinci Gökkubbe olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmek için ek kanıtlara ihtiyaç vardır. İki Soğd metnindeki açıklamadan bilindiği üzere, on Gökkubbe,18 on iki Kapı (δ̄bar) artı dört, her ana nokta için bir tane ile donatılmıştır ve on iki Kapının her biri, toplamda yetmiş iki Eşik oluşturan altı Eşik (paōīnd) içerir: Maniheizt Kilisesi'nin en yüksek iki derecesini, yani on iki Öğretmen ve yetmiş iki derecesini karakterize eden sayılarla açık bir benzetme. Piskoposlar. Kapılar ve Eşikler sistemi Güneş'in hareketiyle birleşmiş gibi görünüyor, ancak yetmiş iki sayısı astronomik açıdan o kadar çarpıcı bir şekilde net değil - o kadar ki bilim adamları bunun bir hatanın sonucu olabileceğini öne sürdüler. Önerilen düzeltmeye göre, Eşikler, yılın her ayı boyunca Güneş'in konumunu temsil eden, her Arş'ta yetmiş iki yerine, her Arş'ta toplam altı numara olarak kabul edilmelidir; dolayısıyla Güneş her Eşiği yılda iki kez geçecektir.19 Bu görüş, toplamda altı Eşiğin varlığına açıkça işaret eden M 7981,20 parçasının içeriği tarafından destekleniyor gibi görünmektedir. Ancak bu noktada iki soru akla gelebilir: a) Arş'ın her ikisi de aylara tekabül ediyorsa neden hem Kapıları hem de Eşikleri olsun? – garip bir tür üst üste binme; b) Soğd fragmanlarında aylara karşılık gelen birimlere δ̄bar, 'kapı/kapı' adı veriliyorsa, Orta Farsça M 7981 fragmanındaki benzer birimler neden āstānag, 'eşik' olarak adlandırılıyor? M 7981, güneşin mavi tonoz boyunca ileri geri hareketinin tanımını içerir. Dünya üzerindeki gökyüzüne gelince, güneş, göğün merkezinden başlayıp uçlarından birine doğru bir hareketle altı Eşik'i geçer, sonra tekrar merkeze gelir ve kubbenin diğer ucuna doğru ilerleyerek tekrar merkeze döner; böylece hep birlikte dört aşamada hareket eder ve her aşamada üç Eşiği etkiler, yani on iki olur. Böylece gökyüzü ikiye bölünür ve her bölüm üç Eşikten oluşur. Gökyüzünün bu özel görünümü Henning 1948, 313'te 18 M 178 II/r/28-31 – II/v/1-9; M 548, Henning 1948, 317. 19 Panaino 1997; Tubach 1987. 20 Henning 1932, 188-189; Panaino 1997, 262-263.

--- SAYFA 189 ---

Tubach'ın yazdığı zodyak ile dünya ile cennet arasındaki Maniheist kilise 175.21 Ancak Dönen Çark/gökyüzü Gökkubbe sisteminin bir parçası değildir; sadece asılı duruyor. Göğün Eşiklerinin, Arşlardaki Eşiklere tekabül etmediği, daha çok Kapılara benzediği açıktır. Bu terminolojik karışıklık, hem Soğdlu yazıcıların hem de modern bilim adamlarının daha sonra gökyüzünün eşiklerini Gökkubbe'nin eşikleri ile birleştirmesine yol açmış ve böylece Soğd Parçası M 178'in hatalı olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Aslında öyle değildir, çünkü Altı Eşik sistemi gözlemlenebilir gökyüzünü etkiler; bu, M 178'de anlatılan 'Yuvarlanan Çark'a karşılık gelir; burada güneşin konumu burçlara göre de gözlemlenebilir. Demek ki, altı Eşiği bir arada sayan sistemin, her Kapının/ayın altı Eşikten oluştuğu Arş'la hiçbir alakası yoktur. Şimdi Yetmiş İki Eşik sistemini Altı Eşik sisteminden ayrı ve bağımsız olarak düşünürsek, o zaman bu yetmiş iki sayısının ne anlama geldiğini anlamak gerekir. Turfan M 183 II/r/2-12+M 3404/r/1-522'den alınan Part parçası, her birinde on iki Kapı bulunan beş Duvarla çevrili bir araba olarak güneşin yaratılışını anlattığı için bu soruda yardımcı olabilir. Güneş ışınımının günlük ortalama süresi on iki saattir. Böylece güneş ışığı günde on iki Kapıdan geçer. Beş Duvarın tamamını geçmek için beş günlük ışınlamaya ihtiyacı olacak: $12 \times 5 = 60$. Yani her beş günde altmış saatlik ışınlama sayılacaktır. O halde, otuz günlük her ay, beş günlük altı güneş döngüsünden oluşur: burada, M 178 Soğd parçasında rapor edilen her Kapı/ayda bulunan altı Eşiği görüyoruz. Dolayısıyla yetmiş iki sayısı, on iki ay boyunca (6×12) beş günlük güneş döngülerinin sayısı ile bağlantılıdır. Geriye bir soru kalıyor: Neden beş günlük döngüleri saymalıyız? Yukarıda sözü edilen Part fragmanında birçok güne karşılık gelen beş Duvar'dan söz edilmesinin dışında, doğudaki Maniheist gelenek Zerdüşt kökenli panj gâh23 öğretisini korur; ancak takvimi dengede tutmak için her yıl eklenecek yalnızca beş ara günle ilgili olduğundan, burada yalnızca yüzeysel olarak anlamlıdır. Ancak bu bize, en azından İran'ın doğusundaki Maniheist toplumun üç yüz altmış günlük bir standart yılın 21 Tubach 1987'ye bölündüğünü söylüyor. 22 Sundermann 1973, 63. 23 Bu konu hakkında bkz. de Blois 1996 ve Boyce 2005.

--- SAYFA 190 ---

176 claudia leurini otuz günlük on iki ay; mevsimsel uyumu korumak için buna beş günlük panj gâh eklendi. Hala böyle bir takvim içerisinde işleyen sürekli bir beşli döngüsellik aramamız gerekiyor. Işık Vaazı-Noûç 24'te bize üç gün ve iki geceden oluşan bir dizi anlatılır; ilki dünyanın Yaşayan Ruh ve Yaşayanların Annesi tarafından yaratılma dönemini, ikincisi ise insanın karanlık güçler tarafından karşıt yaratılışını temsil eder. Zamanın sonunda Işık-Noûç, ışığı nihai özgürleştirme eylemine başlayacağı zaman, üç günün iki geceye karşı duracağı ve onları alt edip onlara hükmedecekleri bildirilir. Vaaz'daki hikayenin tamamı aslında Işık-Noûç'un tüm karanlık yaratımları aydınlık eşdeğerleriyle değiştireceğini, dolayısıyla gecelerin de gündüzlerin yerini alacağını anlatıyor: burada beş günlük bir döngümüz var. Ancak bu beş gün, gece ile gündüzün, ışık ile karanlığın aralıksız birbirini takip etmesiyle karakterize edilmeye devam eden mevcut dünyaya değil, kurtarılmış bir dünyaya aittir. Bu iki anlama gelir: 1) Beş Duvarı olan Güneş, zaten arıtılmış olduğundan gece/gündüz dizisinden etkilenmez; 2) Beş günlük döngülere dayandığı için Göklerin yapısı da bir kez daha Göklerin saf, kurtarılmış ve ilahi statüsünü doğrulayan bir delil değildir. Şimdi bir soru hala cevapsız kalıyor: papaz grubunu karakterize eden üç yüz altmış sayısı. İki yorum olasılığı kabul edilebilir: 1) bir güneş döngüsü sırasındaki güneş ışınlama saatlerinin sayısının bir aydaki döngü sayısı ile (60×6) çarpımından elde edilen, bir aydaki güneş ışınlama saatlerinin sayısına atıfta bulunur; 25 bu tez, tam da bu noktada ciddi bir yorum sorunu sunan M 178'deki diziye daha sıkı bir şekilde bağlıdır; 26 veya daha doğrusu, 2) bir yıldaki gün sayısına atıfta bulunur, karma dünyada takvimin işlemlerini sağlamak için gerekli olan aralar hariç 24 Sundermann 1992, 68-69. 25 Hutter 1992, 63; Panaino 1997, 261-263. 26 M 178, her Gökteki Kapıları ve Eşikleri tanımladıktan sonra, her Eşiğin, Soğdlu yazıcılar ve alimler tarafından her ayın günleriyle tanımlanan otuz Çarşı içerdiğini anlatır. Eşiklerin yetmiş iki sayısı ile ilgili yanlışlıktan dolayı sürdürülmüştür. Bunun üzerine bkz. Henning 1948, Tubach 1987 ve Panaino 1997. Bu parçayı üreten Soğd geleneği, altmış sayısını otuz rakamı ile değiştirmiştir, çünkü Göklerin yapısı artık anlaşılmamıştır, dolayısıyla gökyüzünün/Yuvarlanan Çarkın yapısı Göklerin yapısı üzerine bindirilmiştir ve bu da metnin yorumlanmasında büyük zorluklara neden olmuştur. Bu metnin gündeme getirdiği sorunların daha yakından analizi için bkz. Leurini, yakında çıkacak.

--- SAYFA 191 ---

hareket yoluyla dünya ile cennet arasındaki Maniheizm kilise 177, oysa zaten mükemmel olan ve bu nedenle sürekli bir güneş ışınlama periyoduyla sabitlenen Gökkuşbuğunu'nin böyle bir ara katmana ihtiyacı yoktur. Bu kısa notlara dayanarak, Gökkuşbuğunu'nin yapısı ile Maniheizm Kilisesi'nin yapısı arasında bir korelasyon en azından mümkün görünmektedir. Kilise Şefinin altında her ay için bir tane olmak üzere on iki Öğretmen vardı ve onların altında bir yıl boyunca her güneş döngüsü için bir tane olmak üzere yetmiş iki Piskopos vardı ve onların altında yılın her günü için bir tane olmak üzere üç yüz altmış Presbiter vardı. Presbiterlerin sayısı söz konusu olduğunda bu ikinci yorumu tercih ediyorum çünkü bu, Cennet, Gökkuşbuğu ve Kilise'den oluşan kozmolojik yapının tamamına mükemmel bir şekilde uyuyor. Kilise ve Gökler aslında var çünkü her biri Yücelik Babası'nın kurtuluş projesinde özel ve ortak bir rol oynuyor: hepsi Işığı iletiyor; ilki Cennete, ikincisi insanlığı aydınlatmak ve kurtuluş ve özgürleşme faaliyetini yaymak için. Işık, karışık dünyaya iki şekilde yayılır: duyuşsal tezahürü olan güneş ışığı, ışınlarını gökyüzündeki altı Eşik aracılığıyla dünyaya saçar; metafizik özü olan Işık-Noûç ise Tanrı'dan ve onun son yayılımı Görkem İsa'dan gelir ve Kilise tarafından on iki Kapı/Öğretmen, yetmiş iki Eşik/Piskopos ve üç yüz altmış yoluyla yayılır. Günler/Presbiterler. Kilise karma bir dünyada yaşasa da, üyelerinin dünyanın maddiliğiyle ilişkili bağlardan özgür olduğu düşünülür, dolayısıyla onlar, en yüksek din adamlarının sağlığı, tüm Seçilmişlere dokunan ve aynı zamanda Denetçiler arasında da yayılan Işığın yayılmasına uygundurlar. Dolayısıyla Maniheizm Kilisesi'nin yapısına bağlı numeroloji metaforik değildir; daha çok kozmolojik olarak Işık-Noûç'un aşağı doğru inişinin gerçek bir açıklaması anlamına gelir. Dolayısıyla bu sayılar bir yandan Işığın Tanrı'dan dünyaya inişinin aşamalarını temsil eder; diğer yandan da tüm din adamlarının yaptığı günlük kutsal yemek sayesinde ay tarafından Kilise'den toplandıktan sonra ayın küçülme aşamasında güneşe gönderilen ve Gökkuşbuğunu'nin Kapıları ve Eşiklerinden Yüce Baba'nın cennetine yükseltilecek yükselen Işığı temsil ederler.

--- SAYFA 192 ---

178 claudia leurini Kaynakça Alfaric, S. 1920 Un manuscrit manichéen (le document de Tebessa), RHLR 6: 62-98. Allberry, C.R.C. ve H. Ibscher 1938 Bir Maniheizm Mezmur Kitabı, Kısım II (Stuttgart). Andreas, F. C. ve W. B. Henning 1932 Mittelliranische Manichaica aus Chinesisch-Türkistan I, SPAW 10: 173-222. 1933 Mittelpersische Manichaica aus Chinesisch-Türkistan II, SPAW: 292-363. BeDuhn, J. ve G. Harrison 1997 The Tebessa Codex: A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order, Emerging from Darkness, Nag Hammadi and Manichaean Studies 43, P. Mirecki ve J. BeDuhn, eds. (Leiden), 33-87. Boyce, M. 1975 Maniheizm Orta Farsça ve Part dilinde Bir Okuyucu: notlu metinler (Leiden-Téhéran). 2005 Zerdüşst Bayramları Takvimi Hakkında İlave Bilgiler, İran 43: 1-38. De Blois, F. 1996 Pers Takvimi, İran 34: 39-54. De Menasce, J. 1985 Les témoignages des hérésies: leurs ecclésiologie reflet de celle de l'église, Studia Iranica 3: 35-39. Decret, F. 1989 Aspects de l'Église Manichéenne. Remarques sur le Manuscrit de Tébéssa, Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 65. Geburtstag, A. Zum keller, ed. (Würzburg), 121-151. Gharib, B. 2001 Maniheizm Mitolojide Sayıların Önemi, Nâme-ye İrân-e Bâstân 1: 15-23. Henning, W. B. 1948 Maniheizm Kozmogoninin Soğdu Bir Parçası, BSOAS: 306-318. Hutter, M. 1992 Manis Kozmogonische Şâbuhragân-Texte: Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984, Studies in Oriental Religions 21 (Wiesbaden). Klimkeit, H.-J. 1989 Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens, ARWAW 79 (Opladen). 1993 İpek Yolunda Gnosis: Orta Asya'dan Gnostik Metinler (San Francisco). Koenen, L. 1983 Manichäische Mission und Klöster, Mısır'da, Das römisch-byzantinische Mısır. Akten des Internationalen Symposions 26.-30. Eylül 1978, Trier, Aegyptiaca Treverensia 2, G. Grimm, H. Heinen ve E. Winter, eds. (Mainz am Rhein), 93-108. Leurini, C.n.d. Maniheizm Kilisesi. Orta Asya'daki Bir Kurumun Tanımı (yakında çıkacak). Lieu, S. N. C. 1998 Orta Asya ve Çin'de Maniheizm, Nag Hammadi ve Maniheizm Çalışmaları 45 (Leiden). Merkelbach, R. 1988 Der manichäische Codex von Tebessa, Maniheizm Çalışmaları; Birinci Uluslararası Maniheizm Konferansı Bildirileri, P. Bryder, ed. (Lund), 229-264.

--- SAYFA 193 ---

dünya ile cennet arasındaki Maniheizm kilise 179 Omont, H. 1918 Fragment d'un très ancien manuscrit latin provenant de l'Afrique du nord, CRAIBL 1918: 241-250. van Oort, Johannes 2002 Manichäismus, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band V (Tübingen), 732-741. Panaino, A. 1997 Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico", Arcavacata di Rende - Amantea 31 önce - 5 settembre 1993, L. Cirillo ve A. Van Tongerloo, eds. (Lovanii-Napoli), 249-295. Puech, H.-C. 1979 Sur le manichéisme et autres essais (Paris). Schaefer, H. H. 1934 Iranica: 1. Das Auge des Königs; 2. Fu-Lin, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse (Berlin). Sundermann, W. 1973 Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer, Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients 8, Berliner Turfantexte 4 (Berlin). 1992 Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version, Berliner Turfantexte 17 (Berlin). 1997 Maniheizm Budizmle Buluşuyor: Mani Chaeism Üzerinde Budist Etkisi Sorunu, Bauddhavidyāsudhākārīh. 65. Doğum Günü Vesilesiyle Heinz Bechert Onuruna Yapılan Çalışmalar, P. Kieffer-Pulz ve J. U. Hartmann, eds. (Swisttal-Odendorf), 647-656. Tardieu, M. 1981 Le Manichéisme (Paris). van Tongerloo, A. 1982 La Structure de la communauté manichéenne dans le Turkestan chinois à la lumière des imprunts moyen-iraniens en ouïghur, Central Asiatic Journal 26: 262-288. van Tongerloo, A. ve S. Giversen 1991 Manichaica selecta: yetmişinci doğum günü (Louvain) vesilesiyle Profesör Julien Ries'e sunulan çalışmalar. Tubach, J. 1987 Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens, Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag, Bibliotheca Nubica 1 (Köln), 73-95. Waldschmidt, E. ve W. Lentz 1933 Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 13 (Berlin). Widengren, G. 1961 Mani und der Manichäismus (Stuttgart). Wurst, G. 1996 Liber Psalmorum, Pars II, fasc. 1, Corpus Fontium Manichaeorum. Seri Coptica (Turnhout).

--- SAYFA 194 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 195 ---

MARCO POLO'NUN ZAYTON'UNDA (QUANZHOU) ORTAÇAĞ MANİHAİ VE NESTORİAN KALINTILARI Güney Çin'deki Fujian Eyaletindeki Lieu Sydney Quanzhou ve komşu belediyesi Jianjiang, Profesör Lin Wushu'nun burada 2003 Uluslararası Maniheizm Araştırmaları Sempozyumu'nu, "Maniheizm ve Antik Çin'i sahneleme çabaları sayesinde dünya çapında Maniheizm akademisyenler arasında tanındı. Mekan seçimi, bu iki belediyenin Maniheizm tarihi açısından öneminin altını çiziyor; bu da sempozyumun daha sonra iptal edilmesini daha da hayal kırıklığı yarattı. Quanzhou şehri, Avrupa Orta Çağı boyunca Çin'in en büyük liman kentiydi ve çok sayıda varlıklı ve etkili yabancı ticaret topluluğuna ev sahipliği yapıyordu. Marco Polo'nun Avrupa'ya gitmek üzere ayrıldığı yer Quanzhou'ydu. Çin'deki uzun ikametinden sonra MS 1292. Yakındaki Jinjiang belediyesi, Işık Budası olarak Mani'nin tarihi heykelinin bulunduğu ve hâlâ ibadet yeri olarak kullanılan tek Maniheizm tapınağına sahiptir. Bununla birlikte, benim liderliğim altındaki Avustralyalı bir ekip 2000 yılından bu yana hem Quanzhou hem de Jinjiang'a düzenli araştırma ziyaretleri gerçekleştiriyor ve bu makalede hem Maniheizm hem de Nasturiliğin (yani Doğu Kilisesi'nin) Güney Çin'deki yayılımına ilişkin çalışmayla ilgili daha önemli bulgulardan bazılarını vurgulamayı umuyorum. Huabiao Tepesi'ndeki (Jinjiang) Maniheizm tapınağı Maniheizmin, MS Dokuzuncu Yüzyılda (yani 842'den sonra) başkent Changan ve Loyang'dan çıkarılmasından kısa bir süre sonra (ortaçağ şehri Quanzhou'yu da içeren) Qingyuan Komutanlığı'nda varlığını hissettirdiğini biliyoruz. Bölgeden toplanan hayali hikayeler arasında, Qingyuan'daki üst düzey bir yerel yetkilinin evinin, son derece zararlı bir kötü ruh tarafından rahatsız edildiğine dair hikaye de yer alıyor. Taocu rahiplerin ondan kurtulmak için tekrarlanan çabaları onun daha kavgacı olmasına yol açtı. İçinde

--- SAYFA 196 ---

182 samuel C. Sonunda bir Maniheist rahipten kutsal yazılarıyla birlikte geceyi evde geçirmesi istendi ve ruh tamamen ortadan kayboldu.1 Mezhep, bölgenin 1277'de Moğollar tarafından fethedilmesine kadar Güney Çin'de gizli ve popüler bir Budist tarikatı olarak devam etti. Bu nedenle, Huabiao Tepesi'ndeki mevcut Maniheist tapınağının yerel gazetede (He Qiaoyuan'ın Minshu'su) Çin Tarihinin Moğol dönemine bağlanması şaşırtıcı değil. (yani Yuan Hanedanlığı, MS 1260-1368 civarı). İlgili edebi kaynak ilk olarak Çinli bilim adamı Chen Yuan tarafından 1921'de fark edildi.2 Minshu'dan gelen bu materyalin önemi, onu beraberindeki materyalle birlikte Fransızcaya çeviren Fransız Sinolog Paul Pelliot tarafından hemen fark edildi.3 Türbeyle en alakalı bölüm şu şekildedir: Quanzhou'nun Jinjiang eyaletinin Huabiao Tepesi, Lingyuan Tepeleri ile birleştirilmiştir. İki zirvesi Huabiao (yani mezarların girişine yerleştirilen ikiz sütunlar) gibi dik duruyor. Tepenin arkasındaki sırt yamacında, Yuan döneminden kalma bir cao'an (sazdan yapılmış manastır) bulunmaktadır. Buddha Mani'ye saygı gösterilir. Buddha Mani'nin adı "Parlak Buddha Mo-mo-ni"dir. O, Sulin'den (yani Assuristan'dan) gelmiştir ve aynı zamanda "Bilgiyle Tamamlanmış Büyük Işığın Elçisi" unvanını taşıyan bir Buda'dır. . . . (Budist) keşişlerin çok sayıda bastırıldığı Huichang (841-846) döneminde, Işık Dini de bu baskıya dahil edildi. Ancak bir Hulu fashi 4 Futang'a (Fuzhou'nun güneyi) geldi ve öğrencilerine Sanshan'da (Fuzhou'da) ders verdi. Seyahatleri sırasında Quan vilayetine geldi ve (orada) öldü ve vilayetin kuzeyindeki bir dağın eteğine gömüldü. Chidao (995-997) döneminde, Huai'an'lı bir bilim adamı olan Li Dingyu, başkentteki bir kahin dükkanında Buda'nın (Mani) bir resmini buldu; 1'e satıldı. Yazar, Avustralya Araştırma Konseyi ve Chiang Ching Kuo Uluslararası Akademik Değişim Vakfı'nın kendisine ve Avustralyalı araştırma "ekip arkadaşlarına" 2000 yılından bu yana Quanzhou'ya düzenli ziyaretler yapma olanağı sağlayan mali desteği için teşekkür etmek ister. Taiping kuangji 355.2812, çev. S. N. C. Lieu, Geç Roma İmparatorluğu'nda ve Ortaçağ Çin'inde Maniheizm (Tübingen, 1992), 267-68. 2 Chen Yuan, "Moni jiao ru Zhong-guo kao (Maniheizmin Çin'e Girişine İlişkin Bir Araştırma)," Guoxue jikan (Ulusal Üç Aylık Öğrenme Dergisi) 1/2 (1923): 233-34. 3 P. Pelliot, "Les gelenekler manichéennes au Fou-kien," T'oung Pao 22 (1934): 193-208. 4 Terim ya Maniheist bir vaizin unvanının kısaltmasıdır huluhuan = Orta Farsça xrwh(x)wn ki bu durumlarda 'Vaiz-Rahip' anlamına gelir ya da hulu kısmı Eski Türkçe uluy'dan gelmiş olabilir ki bu durumlarda başlık sadece 'Büyük' ya da 'Baş Rahip' anlamına gelebilir. Bkz. Takao Moriyasu, "Uygur čxšapt ay Üzerine," Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997, R. Emmerick ve diğerleri, eds. (Berlin, 2000), 435-36.

--- SAYFA 197 ---

Maniheist ve Nasturi onu 50.000 nakit para karşılığında Zayton'da (Quanzhou)183 sürdürüyor ve onun bu uğurlu imajı Fujian'da dolaşıyor. Chenzong (998-1022) döneminde Fuji'li bir bilim adamı olan Lin Shih chang, kendi (yani Maniheist) kutsal metinlerini saklanmak üzere Fuzhou Resmi Koleji'ne sundu. Ming Hanedanlığı'ndan Taizu kendi yönetimini kurduğunda, halkın Üç Din (yani Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Budizm) tarafından yönlendirilmesini istedi. Ayrıca, [Manicilerin] kendi dinleri (yani Ming) adına hanedan unvanını gasp etmeleri gerçeğinden de hoşnutsuzdu. Takipçilerini (tapınaklarından) kovdu ve türbelerini yok etti.5 Maliye Kurulu Başkanı Yu Xin ve Ayinler Kurulu başkanı Yang Lung, tahtın durdurulması için anma töreni düzenledi (bu yasaklama); ve bu nedenle konu bir kenara bırakıldı ve düşürüldü. Şu anda onun (Maniheist) uygulamalarını takip eden insanlar arasında "Üstadın reçetesi" adı verilen büyü formülleri kullanılıyor (ancak bunların pek bir kanıtı yok. Tapınağın arkasında On Bin Taşın Zirvesi, Yeşim Pınarı, Yüz Basamaklı Bulut Merdiveni ve kayaların üzerine (ziyaretçiler tarafından) yazılan hesaplar bulunmaktadır. Nerede olduğuna dair bu kadar ayrıntılı bir açıklama göz önüne alındığında, Chen Yuan ve Paul Pelliot'un çalışmalarının yayınlanmasının hemen ardından tapınağın yerinin belirlenmesi beklenebilir. Ancak Çin 1920'ler boyunca iç savaşa boğuşmuştu ve Fujian kıyılarının büyük bir kısmı 1938'den 1945'e kadar Japon kuvvetleri tarafından işgal edildi. Xiamen Üniversitesi'nden bir grup Çinli bilim insanı 1928'de binanın yerini bulmaya çalıştı ancak civarda silahlı haydutların varlığı nedeniyle Quanzhou şehrini terk ettikten kısa bir süre sonra geri çevrildiler. Batılı bilim adamlarının türbenin başarılı konumuyla ilgili aldıkları ilk bildirim, 1957'de yerel bir arkeolog ve ortaokul biyoloji öğretmeni Wu Wenliang tarafından Quanzhou bölgesindeki yabancı dini yazıtlar (İslami, Nasturi, Katolik ve Maniheist) üzerine önemli bir çalışmanın yayınlanmasıydı.6 Onun bir araştırma arkadaşı daha sonra Zhuang'daki Xiamen Üniversitesi'nde Arkeoloji Profesörü oldu. Wei, bir yıl önce, Maniheist tapınağının yerinin "özel ekip çalışması" olarak adlandırdığı yöntemle başarılı bir şekilde belirlenmesi hakkında çok kısa bir duyuru yayınlamış ve Maniheizmin Güney Çin'e deniz yoluyla ulaşma olasılığının yanı sıra 5 Budizm'in Hui-chang'ın bastırılması hakkında bkz. Lieu, Geç Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm (bkz. not 2), 234-39. 6 Quanzhou zongjiao shike (Quanzhou'daki Dini Taş Yazıtlar), (Pekin, 1957), 44-45 ve pls.

--- SAYFA 198 ---

184 samuel C. 7 Zhuang'ın makalesi Çin dışında neredeyse tamamen elde edilemez ve Wu'nun monografisi anında Quanzhou bölgesindeki yabancı dinler hakkındaki tüm bilgilerin kaynağı haline geldi. Wu Wenliang, kitabında, Çince'de cao'an (sazdan yapılmış bir manastır) olarak adlandırılan tapınağın toplam üç siyah beyaz fotoğrafını yayınladı: (1) Şekil 105: Huabiao Tepesi'ndeki cao'an'ın genel bir görünümü (2) Şekil 106: Huabiao Tepesi'ndeki (Maniheist) Yazıtın Metni (3) Şekil 107: Işık Budası Mani'nin heykeli veya görüntüsü Cao'an'ın içinde Sonraki yirmi yıl boyunca, Çin Kültür Devrimi'ne yakalandığı ve büyük ölçüde dış dünyaya kapalı olduğu için, bu üç fotoğraf türbenin yayınlanmış tek fiziksel kanıtı olarak kaldı ve "Batılı" akademisyenler arasında bu alanın azgın, ikonoklastik, Kızıl Muhafızlar tarafından tamamen yok edilmiş olabileceğine dair büyük korkular vardı. Ancak 1980 yılında Fuzhou'da Quanzhou'nun tarihi kalıntıları ve doğal yerlerine ilişkin bir rehber kitap yayınlandı. O zamanlar Oxford'daki doktora danışmanlarımdan biri olan Profesör Piet Van der Loon'un uyanıklığı sayesinde, bu nadir yayının bir kopyasını Londra'nın Çin Mahallesi'ndeki Çince yayınlar konusunda uzmanlaşmış bir kitapçıdan edinebildim. Bu küçük cilt, bana ve Çin dışındaki diğer bilim adamlarına, bu eşsiz yapının Kültür Devrimi'nden gerçekten de sağ çıktığı ve en sonunda bölgenin tarihi mirasının önemli bir parçası olarak kamuoyu tarafından kabul edildiği konusunda büyük güvence veren, tapınağın panoramik bir görüntüsünü veren renkli bir fotoğraf içeriyor. Fotoğraf aynı zamanda türbenin bitişiğinde o zamandan beri yıkılmış olan bir binanın bulunduğunu da açıkça gösteriyor. Tapınak, bilgili meslektaşımız ve Uluslararası Maniheist Araştırmalar Derneği'nin kurucu üyesi olan ve ilk 'Batılı' eğitilmiş Maniheist olan Lund Üniversitesi'nden (İsveç) Dr. Peter Bryder9 tarafından bir dizi makalenin konusu oldu. Quanzhou aracılığıyla Çin ve Dış Dünya Arasındaki İlişkiler," Kaogu tongxun (Arkeoloji Bülteni) 1956, 3, 43-48. 8 Quanzhou mingsheng guji – Quanzhou'daki Manzaralı Noktalar ve Tarihi Yerler, bir komite tarafından derlenmiştir (Fuzhou, 1980), sayfa 20 ve 21 arasındaki resim. 9 P. Bryder, "... Maniheizmin soluk izlerinin kaybolduğu yer," Alt orientalische Forschungen 15/1 (1988): 201-08; "Cao'an Yeniden Ziyaret Edildi," Manichaica Selecta; Sunulan çalışmalar

--- SAYFA 199 ---

Zayton'da (quanzhou) 185 Maniheizt ve Nestorian kalıntısı var ve bu tarihi binayı ilk kez 1990 yılında onun eşliğinde gördüm. Bryder'in makale serisinin ilki, tapınağın üç önemli fotoğrafını içeriyor: 1. (s. 204) Cao'an'ın fotoğrafı, China Pictorial'da yayınlandı, Ekim 1980. 2. (s. 205) Cao'an ve önünde yeni Budist tapınağı (Fotoğraf P. Bryder). 3. (s. 207) Ahşap bir dolabın içindeki Mani rölyefi (Fotoğraf P. Bryder). Üç fotoğraftan ilki özellikle önemlidir çünkü tapınağın üstünden ziyade aşağıdan çekilmiştir ve ana binanın bir uçurumun yüzüne tünediğini ve ön avlusunun sütunlarla desteklendiğini göstermektedir. Sonraki yirmi yıl boyunca bu görüş, tapınağın önündeki büyük bir Budist tapınak kompleksinin inşası nedeniyle bir dereceye kadar karartıldı ve sütunlar daha alt bir kat oluşturacak şekilde duvarlarla çevrildi. Maniheizt bilgin için yakınlarda yeni bir Budist tapınağının inşa edilmesi, yerel Jinjiang Müzesi'ne bağlı arkeologları 1979 ile 1982 yılları arasında bölgede kurtarma kazıları yapmaya zorlayan olumlu bir etki yarattı. Bu, üzerinde "Mingjiao hui (Işık Dini Topluluğu)" yazısı bulunan mükemmel bir şekilde korunmuş kahverengi toprak bir kasenin yanı sıra tapınağın önündeki bölgeden benzer kaselerden yüzlerce parçanın keşfedilmesine yol açtı. Budist tapınağının daha sonra inşa edileceği yere yakın. "Işık Dini" terimi Güney Çin'deki Maniheizm'in resmi adıdır ve kaseler muhtemelen Song Hanedanlığı döneminde mezhebin üyeleri tarafından vejetaryen yemekleri yemek için kullanılmıştır. Budist tapınak kompleksi, büyüklüğü ve yakınlığı nedeniyle tapınağı tamamen gizlemişti. Maniheizt bilim adamları için iyi haber şu ki, Maniheizt tapınağının önündeki bu Budist tapınak kompleksi 2004 yılında tamamen yıkılmış ve o zamandan bu yana Huabiao Tepesi'nin tepesine yeniden inşa edilmiş; bu da benim ve meslektaşlarımın yeni inşa edilmiş peyzaj bahçeleri ile yakın zamanda inşa edilmiş bir duvarla çevrili öngörülen bir "Mani Tema Parkı" olarak dikkatini çeken şeye yol açıyor. Profesör Julien Ries'in yetmişinci doğum günü vesilesiyle yeni bir Mani heykeli, Maniheizt Çalışmalar I, A. Van Tongerloo ve S. Giversen, eds. (Louvain-Lund, 1991), 35-42; ve "Kara ve Denizdeki İpek Yolları Arasındaki Bağlantı Olarak Maniheizm," Zhongguo yu haishang sichou zhi lu – Çin ve Deniz İpek Yolu, UNESCO Çin ve Deniz İpek Yolu Üzerine Quanzhou Uluslararası Semineri, II (Fujian, 1994), 63-69.

--- SAYFA 200 ---

186 samuel C. Tapınağın yıkılan kanadının bulunduğu alana, peygamber tasvirindeki güçlü Taocu etki eklenmiştir. Zamanı gelince tur rehberleri hiçbir şeyden haberi olmayan turistleri, Mani'nin bu Taoist imajının türbenin içindeki resim kadar eski olduğuna ikna etmeye çalışacaklardır. Bu alan artık çok sayıda deniz aşırı Çinli ziyaretçi ve ibadet edenlerin yanı sıra UNESCO ileri gelenleri tarafından da düzenli olarak ziyaret edilmektedir. Quanzhou (Zayton), 1997 yılında İtalyan Yahudi bir tüccar olan Ancona'lı Jacob'un liman şehrinde ikamet etmesinin hikayesinin yayınlanmasıyla uluslararası üne (veya kötü şöhrete) kavuştu, c. 1271-72. Işık Şehri adlı eser, çevrilen metinde çok sayıda anakronizm - özellikle de Yakup'un 1272'de ayrılışından birkaç yıl sonra bölgede gerçekleşen Moğol işgaliyle yakından bağlantılı terimlerin ve yer adlarının kullanımı - dikkat çeken eleştirel düşünceye sahip akademisyenler tarafından kısa sürede sahtekarlık veya edebi bir aldatmaca olarak etiketlendi.10 Üstelik kitap, Fransızca-İtalyanca dilinde sıkı korunan bir el yazmasının yalnızca İngilizce çevirisini veriyor ve çevirmen David Selbourne, bunu sürekli olarak reddetti. Orijinal metnin herhangi bir fotografik görselini sağlayın; hatta seçilen bölümlerin orijinal dilde transkripsiyonunu bile sağlayın. Ancak bu çalışma, Güney Song Hanedanlığı'nın (MS 1225-1280) son yıllarındaki Quanzhou hakkında çok az bilinen ancak yerel olarak doğrulanabilen tarihi ayrıntıları içeriyor; şehirde Nasturilerin varlığı da dahil, ki bu sadece bir avuç uzman tarafından biliniyor.11 Bu nedenle Quanzhou'da yaşayan pek çok Çinli bilim insanı, eğer gerçek olduğu kanıtlanırsa, önem açısından Marco Polo'nun Il Milione'sine eşit olabilecek bir belgenin orijinallliğini savunmak zorunda kaldı. Uluslararası eleştirel suçlamalara verilen bu yerel yanıt, Quanzhou ve çevresinin tarihi yerleri üzerine ilk önemli çalışmanın Çince olarak ve İngilizce'ye iyi bir paralel tercümeyle (UNESCO'nun desteğiyle) yayınlanmasıyla doruğa ulaştı. Eser, ürettiği renkli fotoğrafların kalitesiyle de uluslararası yayıncılık standartlarını karşılıyor. İçerdiği Maniheizt tapınağının resmi, Kültür Devrimi'nin sona ermesinden sonra inşa edilen Budist tapınak kompleksinin gölgesinde kaldığını açıkça gösteriyor. Kitapta ayrıca D. Selbourne (Londra, 1997) tarafından çevrilen ve düzenlenen 10 [Jacob D'Ancona] The City of Light adlı çarpıcı bir fotoğraf da yer alıyor. 11 Aynı eser. 110-11 ve 113, ilginç bir şekilde Nasturileri 'elicoveni' olarak adlandırıyor; Nasturilerin 1277'den önce değil (!) sonrasında tanıtılan Çin harf çevirisindeki 'Yelikewen' resmi unvanının İtalyancalaştırılmış (?) versiyonu.

--- SAYFA 201 ---

zayton'da (quanzhou) 187 Maniheizt ve Nestorian kalıntıları, tapınağın içindeki Işık Buda'sı olarak ünlü Mani heykeli. Profesyonel bir fotoğrafçı tarafından doğru miktarda yapay ışıklandırma ile çekilmiş ve heykelin normalde içinde bulunduğu koruyucu ahşap ve cam yapı fotoğrafçıya özel olarak kaldırılmıştır. Işık Şehrine Dönüş¹² adlı kitap, Ancona'lı Yakup'un seyahatnamesinin gerçekliği konusunda devam eden tartışmalara dahil olan akademisyenler tarafından büyük talep gördü ve yayınlandıktan iki yıl sonra baskısı tükendi. Avustralyalı ekip, Corpus Fontium Manichaeorum Arkeolojik Dizisi'nde yayınlanmak üzere cao'an hakkındaki nihai raporunda heykelin bu olağanüstü fotoğrafının çoğaltılması hakkı için Quanzhou'daki ilgili yetkililerle görüşecek. He Qiaoyuan'ın yukarıda tercüme edilen ifadesine göre, Huabiao Tepesi'ndeki cao'an, bu bölgede 1277'den M.Ö.'ye kadar sürecektir olan Moğol yönetimi döneminde Mani ibadetine dönüştürüldü. MS 1368. Yerel kayıtlara göre, türbenin içindeki mevcut Mani heykeli MS 1339'da oyulmuş, ancak muhtemelen zamanla bozulan daha eski bir görüntüye dayanıyordu. Bununla birlikte, türbeyi çevreleyen bölgede yapılan kazılar, bu bölgenin zaten Kuzey ve Güney Song Hanedanları (MS 960-1280) döneminde önemli bir dini merkez olduğunu ve hatta en eski binanın Geç Tang dönemine, yani başkentlerde dinin zulmünden sığınan ilk misyonerin gelişinden kısa bir süre sonrasına (MS 842'den sonra) kadar uzanabileceğini öne sürüyor. Aslında, Fujian eyaletinin kuzeyindeki Taimu Tepesi'nde, çok eski çağlardan kalma çok küçük, rustik bir Maniheizt tapınağı vardır, ancak artık Mani heykeli yoktur; Ralph Kauz bunu başarılı bir şekilde tespit etmiş ve 1997'de Berlin'deki Dördüncü Uluslararası Maniheizm Konferansı'nda hakkında rapor vermiştir.¹³ Jinjiang'daki Huabiao Tepesi'ndeki cao'an'ı gelecekteki ziyaretçiye, şüphesiz, yerel rehberler bu eşsiz Maniheiztin olduğu izlenimini verecektir. Bina çok eski bir yapıdır ve dünyada hala ibadete açık olan tek yapıdır. Ancak Çince'deki 'gu' kelimesi hem 'eski' hem de 'eski' anlamına gelir. Çok geçmeden Avustralya ekibi, çok miktarda modern inşaat malzemesi nedeniyle tapınağın 'antik' bir binadan ziyade 'eski' bir bina olduğunu açıkça anladı. 12 Wang Lianmao, ed., Return to the City of Light – Quanzhou: An Eastern City Shining with Splendor of Medieval Culture (Fujian, 2000), 129 (tapınak) ve 130 (heykel). 13 R. Kauz, "Der 'Mo-ni-gong' – ein zweiter erhaltener manichäischer Tempel in Fujian?" Studia Mani chaica, 334–45.

--- SAYFA 202 ---

188 samuel C. Çünkü mimari tarzı, Fujian Eyaleti'nde Geç İmparatorluk ve Erken Modern dönemlerde (yani onsekizinci yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın başlarına kadar) gelişen tipik 'kırlangıç kuyruklu' çatı kirişleriyle Güney Stili olarak adlandırılan stilin tipik bir örneğidir.¹⁴ Çince yapı yazıtlarının yakından incelenmesi, tapınağın 1923 ile 1923 yılları arasında büyük bir yeniden inşa ve yenileme programından geçtiğini ortaya koymaktadır. Çinli ve Avrupalı bilim adamları tarafından Maniheizt bir türbe olarak tanımlanmasından hemen önce 1932.¹⁵ Hem yazılı hem de sözlü yerel kayıtlara göre bina, 1662'de Hollandalı yerleşimcileri yakındaki Tayvan adasından (Formosa) kovmasıyla ünlü olan efsanevi Coxinga'nın (Zheng Chenggong) liderliğindeki yerel milliyetçi "isyancı" güçlerle civarda savaştan iktidardaki Mançu (Qing) Hanedanlığı güçleri tarafından harabeye çevrilmişti. CE. Geçen yüzyılın başında, bir Budist keşiş harabelere yerleşti ve yağmalardan sağ kurtulan Işık Budası Mani'nin heykeline dayanan popüler bir Budist kültü kurdu. Maniheizm ile gözle görülür hiçbir entelektüel bağlantısı olmayan tarikat, yerel köylülerin sakinleri arasında büyük bir başarı elde etti ve 1923 ile 1932 yılları arasında Güney Mimari Tarzında tüm tapınağın onarılması, yeniden inşa edilmesi ve yenilenmesi için yeterli fon toplanması büyük ölçüde bu Budist keşişin kişisel çabası sayesinde oldu. Wu Wenliang ve meslektaşları burayı 1950'lerin başında başarılı bir şekilde bulup He Qiaoyuan'ın Minshu'sunda ayrıntıları verilen cao'an olarak tanımlayana kadar bu yerin Maniheizt kökenleri muhtemelen ibadet edenler tarafından bilinmiyordu. Hristiyan dünyasındaki en ünlü ve en şiddetli zulme uğrayan sapkınlıkla olan ilişkisi, yerel tapınaklarıyla ilgilenen yabancı bilim adamlarının sayısından etkilenmeden edemeyen çoğu yerel ibadetçi için muhtemelen hala belirsizdir. Heykele dayanan Işık Budası Mani'nin bir çizimi, artık cao'an'a yürüme mesafesindeki bir köy tapınağındaki yerel tanrıların panteonunun başında yer alıyor ve tanık olabileceğimiz şey, benim "UNESCO-Kargo Kültü" olarak adlandırdığım şeydir. Cao'an, yaklaşık bir düzine ibadetçiyi (veya ziyaretçiyi) barındırabilecek kadar büyük (bkz. Lev. 1), 6,08 metre derinliğinde ve 7,5 metre uzunluğunda, 2,75 metrelik bir kapısı olan küçük bir ana salondan oluşur. 15 Fujian'daki daha az modernize edilmiş ve muhtemelen daha "antik" bir Maniheizt tapınağı için, R. Kauz'un bildirdiği, Taimu Tepesi'nde adı geçen türbeye bakınız, "Der 'Mo-ni-gong'", özellikle. Şekil 1, 335.

--- SAYFA 203 ---

Zayton'daki (Quanzhou) Maniheist ve Nestorian kalıntıları 189 genişliğindedir ve binanın saçaktan zemin seviyesine kadar yüksekliği yaklaşık 13 metredir. Diğer tüm bitişik binalar yakın zamanda eklenmiştir. Arka duvarı oluşturan uçurumun yüzüne oyulmuş olan Işık Budası Mani'nin heykeli 1,54 metre yüksekliğinde, 0,85 metre genişliğinde ve 0,11 metre derinliğindedir. Heykelin başı 0,32 metre uzunluğunda ve 0,25 metre derinliğindedir (bkz. Levha 2). Heykelin arkasında 1,7 metre çapında parlak bir hale vardır. Heykele ünlü ışıltılı görünümünü veren, kırmızı ve beyaz çizgili bu hale veya haledir.¹⁶ Birden fazla bilim adamı, heykelin çehresinin, Uzak Doğu'daki heykel veya resimlerde normalde tasvir edilen Buda'ninkinden farklı olduğunu belirtmiştir. Manifigürün yanakları etlidir ve kaşları kalkıktır. Kendisi de sakallıdır ve dudakları son derece incedir. Heykelin orijinalinde sakallı veya favorili olduğu söyleniyordu, ancak bunlar yarım asırdan fazla bir süre önce gayretli bir Budist keşiş tarafından heykeli daha "Buda'ya benzer" hale getirmek için kesilmişti. Eğer bunu yapmamış olsaydı, Mani heykelinin yüzü, her ikisi de Orta Asya'dan olan bir mühür¹⁷ ve aynı zamanda büyük olasılıkla bir tapınak pankartı (MIK III 6286 yan 2[?])¹⁸ üzerinde muhafaza edilen bilinen bir resmine daha çok benzeyecekti. Bryder, Mani-figürün yüz özelliklerini "Batias tipi" olarak etiketlemede haklıdır.¹⁹ Bryder ayrıca heykelin giydiği giysinin, bir zamanlar Berlin'de sergilenen ve şimdi Müttefik bombardımanı nedeniyle kaybolan Chotscho'nun ünlü duvar resmindeki Maniheist arkegoslarınkıyla, özellikle de çarpıcı çift "kelebek" düğümlemlerindeki benzerliklere dikkat çekmiştir.²⁰ Bu, nedenini açıklayabilir. Güney Çin'deki Maniheistler "İki Düğümün Takipçileri" olarak adlandırılıyordu.²¹ Mani 16 Lin Wenming, "Moni jiao he Cao'an yiji (Maniheizm ve Cao'an'ın Tarihi Kalıntıları)" Haijiao shi yanjiu (Çin'in Denizaşırı İletişim Tarihi Araştırması) 1978, üzerinde tasvir edilen giysinin kolları da dikkate değerdir. 1, 38. 17 W. Sundermann, "Ein übersehenes Bild Manis," *Altorientalische Forschungen* 12 (1985): 172-74. 18 Bkz. Z'ler. Gulácsi, Berlin Koleksiyonlarında Maniheist Sanat, *Corpus Fontium Mani chaeorum, Series Archaeologica et Iconographica* 1 (Turnhout, 2001), 180. Pankartın tepesinde oturan, ortada oturan figürün Mani olduğunu belirlemem, pankartın arka tarafında da aynı pozisyonda Buda tasvirinin yer alması gerçeğine dayanmaktadır. Manifigürün beyaz değil kırmızı renkte giyinmiş olması ilginçtir. 1997'de Berlin'de düzenlenen Uluslararası Maniheist Çalışmalar Birliği Dördüncü Uluslararası Konferansı sırasında Museum für Indische Kunst'taki bu temsile dikkatimi çektiği için Dr. Lore Sander'a minnettarım. 19 Bryder, "... Where the soluk izler" 205. 20 Bryder, "... Where the soluk izler" 205. 21 Cf. Lieu, *Geç Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm*, 287.

--- SAYFA 204 ---

190 samuel n. C. Yer heykeli, Dr. Jorinde Ebert'in, Maniheist figür temsillerindeki giysiler üzerindeki Geç Roma etkisine ilişkin çalışmasına yaptığı önemli katkıda gösterdiği gibi, aslında resmi rütbe armaları (segmenta) olabilecek farklı kareler sergiliyor.²² Bir zamanlar tapınağın önünde, dört sıra halinde büyük bir doğal kaya üzerinde on altı Çince karakterden oluşan bir yazıt vardı. Çeviride şunu okuyorlar: (Sizden) şunu okumanız isteniyor: Sağlık, Işık, Büyük Güç, Bilgelik, en yüksek ve aşılabilir gerçek, Işığın Budası Mani. Zhengtung döneminin Jichou yılının dokuzuncu ayında yazılmıştır (yani MS 1445).²³ Tapınan kişiden ezberlemesi veya ezberden okuması istenen ilahi niteliklerin dörtlüsü, Maniheist panteonunun başında yer alan Büyük Baba'ya ait olduğundan ve yabancı dini metinlerin çevirisinde oldukça yaygın olan 'Kutsallık', 'Saflık' olarak tercüme edildiğinden, yazıt tapınağın Maniheist kimliğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. terimler Çinceye çevrildi. Ne yazık ki bu yazıtlı kaya, Kültür Devrimi sırasında tahrip edildi ve aynı yazıt, şimdi tapınağın yan tarafındaki uçurumun yüzüne kopyalanmış, iyi niyetli ama tarihi olmayan bir değişimdir. Nasturi ve Katolik Kalıntıları Jinjiang yakınlarındaki Maniheist tapınağı hakkında ilk kez haber yapan Wu Wenliang, aynı zamanda Quanzhou'daki Orta Çağ Hristiyan (hem Nasturi hem de Katolik) kalıntıları üzerine yapılan çalışmalarda öncü bir bilim insanıydı. Quanzhou'da, ortaçağ duvarlarına yerleştirilmiş veya bahçelerde taş döşeli olarak kullanılan, tipik Nestorian 'Lotus Üzerinde Haç' sembolüyle süslenmiş mezar taşları gibi görünen mezar taşlarının varlığı, Katolik misyonerler tarafından on yedinci yüzyılın ilk yarısı kadar erken bir zamanda rapor edilmiştir. Ayrıca tasarımlarının, 1623 ile 1625 yılları arasında bulunan Xi'anfu'daki ünlü Nasturi stelinin tepesindeki sembolle benzerliğine dikkat çektiler. Daha da önemlisi, Yirminci yüzyılın başlarındaki 22 J. Ebert, "Turfan Oasis'in Manichaeen Giysilerinde Segmentum ve Clavus", Turfan Yeniden Ziyaret Edildi: İpek Yolu Sanat ve Kültür Araştırmalarının Birinci Yüzyılı, D. Durkin-Meisterernst ve diğerleri, eds. (Berlin, 2004), 72-83. 23 Wu Wenliang, Quanzhou, 44, çev. S. N. C. Lieu, Orta Asya ve Çin'de Maniheizm (Leiden, 1998), 190.

--- SAYFA 205 ---

zayton'da (quanzhou) Maniheist ve Nasturi kalıntıları 191. yüzyıldan kalma, kucağında 'Lotus'ta Haç' sembolünü tutan dört kanatlı bir melek figürü bulunan, incelikle oyulmuş bir mezar taşı. Bu taşın G. Arnaiz tarafından çekilen düşük kaliteli bir fotoğrafı, Arthur Moule tarafından Modern Öncesi Çin'de Hristiyanlık üzerine yaptığı büyük çalışmada yayımlandı.²⁴ Pek çok kişinin ortadan kaybolduğu düşünülen taşın izini, sanat tarihçisi Gustave Ecke tarafından 1927'de Quanzhou'daki Taoist (?) Zoukui Gong'a kadar sürdü ve 1935'te onun tarafından daha üstün bir fotoğraf usulüne uygun olarak yayımlandı.²⁵ Ancak, yayımlandığı kitap ithaflı olduğu için, 'İkiz Pagodalar' ile ünlü Quanzhou'daki Budist Kaiyuan Tapınağı'nın sanatına bakıldığında, bu önemli fotoğrafın varlığı Çin'deki Nasturi Hristiyanlığıyla ilgilenen çok az bilim adamı tarafından bilinmektedir. Moule ve diğer bilim adamları, bu Hristiyan kutsal emanetlerinin en muhtemel tarihinin orta-geç Yuan Hanedanlığı (yani yaklaşık 1295 - c. 1360) yani M.Ö. Marco Polo'nun bölgeyi ziyaretinden yarım yüzyıl sonra, Fransisken misyonerler de dahil olmak üzere birçok yabancıların Moğol yönetimi altındaki şehirde faaliyet gösterdiği biliniyordu.²⁶ Ecke'nin Quanzhou ziyaretiyle hemen hemen aynı sıralarda, yerel yetkililer bir demiryolu hattının inşasına yer açmak için şehrin ortaçağ duvarlarının kısmen yıkılmasını emretti. Duvarlar daha sonra Çin-Japon Savaşı sırasında, ilerleyen Japon ordusunun Çin gerilla kuvvetlerinin planladığı karşı saldırılara karşı kullanılmasının reddedilmesi emri verildiğinde tamamen yıkıldı. Açıkça Hristiyan sembolleri taşıyan ve bazılarında çeşitli harflerle (Süryanice, Moğolca, Çince ve hatta Latince) yazıtlar bulunan çok sayıda mezar taşı gün ışığına çıkarıldı. Wu Wenliang yorulmadan kendini bu değerli taşların çoğunu kurtarmaya adadı ve onları gerçek bir beilin (yazılı stel ormanı) haline gelen arka bahçesinde sakladı. Bu malzeme daha sonra 1990 yılında inşa edilen Quanzhou Denizcilik Müzesi'nin özel bir kanadında yer alan koleksiyonun çekirdeğini oluşturacaktı. Wu, 1957'de Quanzhou'daki yabancı dini yazıtlar üzerine yaptığı büyük çalışmayı yayınladı ve bu çalışmaya bu Hristiyan mezar taşlarından yaklaşık otuzunun fotoğrafları ve kısa açıklamaları dahil edildi; çoğunluğu 24 A.C. Moule, 1550 Yılından Önce Çin'deki Hristiyanlar (Londra, 1930), şek. 11, karşı karşıya 80. 25 G. Ecke ve P. Demiéville, Zayton'un İkiz Pagodaları - Çin'deki Daha Sonra Budist Heykelleri Üzerine Bir Çalışma, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 2 (Cambridge, Mass., 1935), 22 ve pl. 70b. 26 Moğollar yönetimindeki Çin'deki Hristiyanlığa ilişkin güncel bir genel çalışma için bkz. N. Standaert, ed., Handbook of Christian in China Cilt. 1 (635-1800), (Leiden, 2001), 43-111. Ayrıca bkz. Moule, Çin'deki Hristiyanlar, 78-264.

--- SAYFA 206 ---

192 samuel C. bunların yerine Nasturi olduğu neredeyse kesindir.²⁷ Bu önemli materyalin Batılı bilim adamları tarafından neredeyse tamamen bilinmediğinin farkında olan Wu, daha önce bir arkadaşı aracılığıyla, o zamanlar İngiltere'de bulunan Çin'deki Nasturi Hristiyanlığı konusunda tanınmış bir bilim adamı olan John Foster'a siyah beyaz fotoğraflardan bir seçki göndermişti. Foster, bu malzemenin önemini ve benzersizliğini hemen fark etti ve bilgili meslektaşlarının yardımıyla, kendisi orijinal taşları hiç görmemiş olmasına rağmen tamamen fotoğraflara dayanan ufuk açıcı bir makale yayınladı.²⁸ Taşların birçoğunun, Budist apsaralarına çarpıcı benzerlikler gösteren, Hristiyan melekleriyle çevrelenmiş ayrıntılı 'Lotus Üzerinde Haç' tasarımları vardı.²⁹ Bunlardan ikisinde ayrıca Süryanice harflerle yazılmış uzun yazılar vardı.³⁰ Foster'ın büyük bir katkısı, Roma harfleriyle yazılmış yazıları tanımasıdır. Montecorvino'lu John liderliğindeki papalık misyonunun bir parçası olarak Quanzhou'ya (Latince Zayton) gelen Fransisken misyoner Perugia'lı Andrea'ninki gibi c. 1294 ve aynı zamanda şehrin üçüncü Katolik piskoposuydu. Foster'ın bu çok yıpranmış yazıtın transkripsiyonu standart kalıyor:³¹ † Hic (PFS'de) sepultus est Andreas Perusinus (devotus ep. Cayton ordinis (fratrum min.) (Jesus Christi) Apostolus (in mense) M (cccxx)xii + Wu Wenliang 1967'de Kültür Devrimi'nin kurbanı olarak öldü, ancak önemli çalışması oğlu Wu Yuxiong tarafından sürdürüldü. İkincisi, sürekli olarak Çince makaleler yayınladı ve 27 Wu Wenliang, Quanzhou, 28-43 ve 46-7 ve figs 71-101 ve figs 8 ve 17-19, "Crosses. from the walls of Zaitun," Journal of the Royal Asiatic Society, n. s. 1954, 1-25, 17 pls. 29 Wu Wenliang, Quanzhou, şekil 78.2, 80 ve ek şekil 8. Cf. Foster, "Crosses from the walls," pls XI ve XVII. Ayrıca bkz. 20-22. 30 Wu Wenliang, Quanzhou, şekil 78.2 ve 79. Cf. Foster, "Zaitun'un duvarlarından haçlar", pls XV ve XVI. 31 Foster, "Zaitun'un duvarlarından haçlar" 19. Transkripsiyon Profesör C. J. Fordyce'in eseri idi.

--- SAYFA 207 ---

Maniheizt ve Nestorian, Zayton'da (Quanzhou) kalıyor 193, ara sıra babasının çalışmalarını güncelleyen monografi. Wu Wenliang'ın 1957 tarihli monografi-katalogunun gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonu, oğlu Wu Youxiong tarafından 2005 yılında tamamlandı.³² Yeni buluntuların çoğunluğu şu anda UNESCO sponsorluğundaki Quanzhou Denizcilik Müzesi'nde muhafaza ediliyor, ancak Wu Wenliang daha önce malzemenin bir kısmını Xiamen Üniversitesi Antropoloji Bölümü Müzesi'ne bırakmıştı. Son birkaç yılda, UNESCO finansmanı Quanzhou bölgesinde iki yeni müzenin kurulmasına olanak sağladı: Jinjiang Belediye Müzesi ve Quanzhou Şehir Müzesi. İlki şu anda Maniheizt tapınağının bulunduğu bölgeden çıkarılan kaseleri barındırıyor ve ikincisi ise son birkaç yılda keşfedilen Nasturi malzemelerini barındırıyor. Bir avuç Nasturi mezar taşı da Fuzhou'daki Fujian Eyalet Müzesi'nde saklanmıştı. Avustralya ekibinden Doçent Iain Gardner ve Dr. Kenneth Parry, altı müzede sergilenen Quanzhou bölgesindeki tüm Maniheizt, Nasturi ve Katolik materyallerin birleştirilmiş bir katalogunu oluşturmaya başladılar ve şu ana kadar altmıştan fazla öge (yani Wu Wenliang tarafından listelenen sayının iki katı) kataloglandı ve dijital olarak fotoğraflandı. Yıllar boyunca çekilen çeşitli öğelerin yayınlanmış ve yayınlanmamış fotoğraflarının incelenmesi, bir dizi şaşırtıcı veya rahatsız edici keşiflere yol açmıştır. Bunlardan en önemlisi, Ecke'nin 1927'de fotoğrafladığı dört kanatlı melek figürüdür. Fotoğraflardaki melek figürü, şu anda Quanzhou Denizcilik Müzesi'nde sergilenen aynı tanımdaki taşın çarpıcı bir şekilde benzememektedir. Ecke'nin fotoğrafını çektiği taşın Kültür Devrimi'nin yıkımlarından kurtarıldığı ve koleksiyon depodan çıkarıldığında tamir edilemeyecek şekilde hasar gördüğüne dair üzücü hikayeyi Yönetmen Wang Lianmao'ya borçluyuz. Şu anda serginin en önemli parçası olan şey aslında bir kopya ve bu, nesnenin ne İngilizce ne de Çince resmi açıklamasında açıklanmıyor. Şans eseri, 1975'te dört kanatlı bir meleğin bulunduğu başka bir mezar taşı keşfedildi ve 1988'de Müze tarafından satın alındı. Bu, meleğin başının üzerinde ilgi çekici, içi boş bir tasarıma sahip. Hiçlik olarak yorumlanabilecek Budist Nirvana'nın bir temsili olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Quanzhou'daki Nasturi Hristiyanların nihilist bir ölümden sonraki yaşamı vaaz ettiklerini hayal etmek zor olacak! 32 Wu Wenliang, Quanzhou zongjiao shike (Quanzhou'daki Dini Taş yazıtları), Wu Youxiong tarafından gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı (Pekin, 2005). Bu çalışmanın, bu çalışmanın hazırlanmasında kullanılamayacak kadar geç olduğu ortaya çıktı.

--- SAYFA 208 ---

194 samuel C. lieu Maniheizm araştırmaları açısından büyük önem taşıyan bir mezar taşı, MS 1313'te ölen Nasturi piskopos Mar Solomon'un mezar taşıdır. Cenaze yazıtı iki dillidir: Çince ve Suriye-Türkçesi; ikincisi Süryanice harflerle yazılmış, sıklıkla Süryanice alıntı sözcükler kullanılarak Doğu Türkçesidir. Çince versiyonunun bir çevirisini 1980 gibi erken bir tarihte yayınladım,³³ ve bunu takip eden revizyonlar 1992³⁴ ve 1998'de³⁵. Aşağıdaki, meslektaşım Dr. Lance Eccles ile birlikte tercüme edilen gözden geçirilmiş başka bir versiyondur:³⁶ {Satır 1} En Muhterem Jiangnan'ın birleşik Çevrelerindeki Maniheistlerin (Mingjiao) ve Nasturilerin (Qinjiao) vb. Yöneticilerine (Mali Haxiya) Hristiyan (Yelikewen) Piskopos (abisiguba) Mar Solomon (Mali Shilimen), Timothy Sauma (Tiemida Saoma) ve diğerleri bu mezar taşını (2. Satır) Huangqing, guichou'nun ikinci yılında, sekizinci ayın on beşinci gününde (5 Eylül 1313) kederli ve saygılı bir şekilde adadılar. Suriye-Türk versiyonu ne Çincenin tercümesi ne de Çincenin orijinalidir. Çok kısadır ve çok daha uzun olan Çince versiyonunun, daha zor olan Suriye-Türk karşılığının deşifre edilmesinde çok sınırlı bir faydası vardır. Bu, geçici olarak şu şekilde tercüme edilebilir: Bu, Manzi'nin (yani Güney Çin) Devrelerinin (aydınlık diyarlar) En Muhterem Piskoposu Mar Solomon'un mezarıdır. Zauma (= Syr. Sauma), [yas tutanları (?) yöneten yönetici. . .], bunu Öküz yılının sekizinci ayının on beşinci gününde yazdı. Suriye Türkçesinin ilk kelimesinin, yazıtın bu versiyonunu yazıya dökmeye ve tercüme etmeye çalışan bilim adamları için sorunlu olduğu ortaya çıktı. Bu konuyu ele alan ilk Altaycı merhum Murayama, mahi ail-lar-niing'i okudu ve onu Almancaya "Religionsbezirke(?)" olarak tercüme etti.³⁷ Onun okuması ve yorumu 33 S. N. C. Lieu, "Nestorians and Manichaeans on the South China Coast", *Vigilae Christianae* 34 (1980): 73. 34 Idem, Geç Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm (bkz. not 2), 297. 35 Idem, Orta Asya'da Maniheizm (bkz. not 24), 180. 36 L. Eccles, M. Franzmann ve S. N. C. Lieu'dan metinler ve çeviriler, "Observations on Select Christian Inscriptions in the Suriyec Script from Zayton," *Silk Road Studies X – From Palmyra to Zayton: Epigrafi ve İkonografi*, I. Gardner, S. Lieu ve K. Parry, eds. (Turnhout, 2005), 265. Mevcut çeviri 2008 yılında yapılan bazı revizyonları içermektedir. 37 S. Murayama, "Eine nestorianische Grabinschrift in türkischer Sprache aus Zaiton," *Ural-altaistische Jahrbücher* 35 (1969): 394.

--- SAYFA 209 ---

Zayton'da (Quanzhou) 195 bilim adamı Maniheist ve Nasturi kalıntıları. Orta Asya ve Çin'de bulunan Nasturi Suriye-Türk yazıtları üzerinde çalışan tanınmış bir bilim adamı olan Profesör Niu Ruji, yakın zamanda bu olağandışı terimin "Mahe Klanına ait" olarak tercüme edilmesini önerdi.³⁸ Ancak böyle bir yorumun, bu iki dilli mezar yazıtının Çince versiyonu tarafından sağlanan açıkça konuyla ilgili bilgilerle hiçbir ilişkisi yoktur. "Manzi Çevreleri (veya Bölgeleri)" anlamına gelen bu sorunlu ilk kelime m(a)nzi illär-ning'i okumamız uluslararası ekip çalışmasının sonucudur. Macquarie'li meslektaşım ve ekip üyesi arkadaşım Dr. Lance Eccles, merhum Mar Solomon'un başpiskoposluğunun Çince'de "Jiangnan'ın çeşitli bölgeleri" (yani, Yangtze'nin güneyindeki bölge) olarak belirtildiğine ve çoğulun gereksiz yere vurgu yapıldığına dikkatimi çekti. Bu makalenin yazarının, her ikisi de Eylül 2002'de "Turfan'a Yeniden Bakış" konferansına katılırken, Berlin'deki Akademienvorhaben Turfanforschung'da Profesör Takao Moriyasu ile okumaları tartışma fırsatı bulması bir şanstı. Profesör Moriyasu, -ilärning ekinin önünde gerçek bir yer adının olması gerektiği konusunda ısrar etti çünkü bu, neredeyse kesin olarak Çince "çeşitli bölgelerin" (zhulu) bir tercümesiydi. Bu yüzden, Leuven Katolik Üniversitesi'nden Profesör Aloïs van Tongerloo'nun bana defalarca belirttiği gibi, m'ny- (yani Mani) gibi okunan ilk kelimenin başındaki Süryanice alfabedeki okunması zor harflere uyacak şekilde yer adı arayışımı daralttım. Çince versiyonda Mar Solomon'un Nasturilerden ve Maniheistlerden sorumlu piskopos rolünden bahsedilmesine rağmen, üst düzey bir Nasturi din adamının "Maniheist bölgelerinin..." unvanının ilk ve en önemli kısmı olması muhtemel değildi. Işık Şehri'nin gerçekliği konusunda devam eden tartışma, bulmacamızın çözümüne beklenmedik bir katkı yapmış olabilir. David Selbourne'un kitabında Yangtze'nin güneyindeki bölge neredeyse her zaman Manzi olarak anılıyor. Bu bana her zaman bir anakronizm gibi gelmiştir, çünkü 1277'de Moğolların şehri işgal etmesinden beş yıl önce Quanzhou'ya yapılan bir ziyareti anlattığı söylenen bir eserde bu kelimenin kullanılması, Temmuz 1940'tan önce Fransa hükümetini 'Vichy' ile ilişkilendirmekle eşdeğerdir; Manzi esas olarak Marco Polo gibi Çin'e gelen yabancı ziyaretçiler tarafından Moğol Fethinden sonra Güney Çin'i belirtmek için kullanılmıştır. Bu alışılmadık derecede uzun olan 38 Niu Ruji'nin ilk harflerinin yakından incelenmesi, "Cong chutu beiming kan Quanzhou he Yangzhou de Jingjiao lai yuan (Kazılan mezar taşlarının yazıtlarından Quanzhou ve Yangzhou'daki Nasturiliğin kökeni üzerine)," Shijie zongjiao yanjiu (Dünya Dinlerinde Araştırmalar) 93/2 (2003): 75.

--- SAYFA 210 ---

196 samuel C. Wu Wenliang'ın yayınında verilen ilk kelime, yer adının olası bir okunuşu olarak m'nzy veya mynzy'yi önermektedir. Avustralyalı ekip, Quanzhou Denizcilik Müzesi'nde sergilenen taşın üzerindeki yazıyı okumaya çalışırken uzun saatler harcadı.39 Kıdemli bir teknisyen, Avustralya ekibinin 2005'teki ziyaretinin son gününe kadar, bu kadar çok saat harcadığımız taşın, güvenlik nedeniyle şu anda Quanzhou'dan yaklaşık iki yüz kilometre uzakta bir şehir olan Fuzhou'daki Fujian Eyalet Müzesi'nde saklanan orijinalinin yüksek kaliteli bir kopyası olduğu gerçeğini ortaya çıkardı. Ekip yakın gelecekte Fuzhou'ya yolculuk yapmayı umuyor. Yine de bizim m(a)nzi- okumamızın bilim adamları tarafından ciddiye alınması gerektiğine inanıyoruz çünkü bu, metnin Çince versiyonunda sağlanan bilgilerle tam olarak örtüşmektedir; yani. Mar Solomon, Manzi'nin (Çin Minzhe'sinde), yani Yangtze Nehri'nin güneyindeki bölgenin (jiangnan zhulu) çeşitli idari bölgelerinin Piskoposuydu. Her ne kadar çoğunlukla Moğol hakimiyeti dönemine ait Süryanice yazılmış çok sayıda Nasturi mezar yazıtı Orta Asya'da bulunmuş ve Chwolson⁴⁰ ve Klein⁴¹ gibi bilim adamları tarafından yayınlanmış olsa da, Suriye-Türkçesindeki sayı hala çok azdır.⁴² Süryanice ve Suriye-Türkçesindeki yazıtların her ikisi de 'Yunanca' (yani Seleukos) yıl hesaplama sistemini kullanmaya devam ederken, bunlardan en az üçü Quanzhou'da bulunan Suriye Türkçesi yazıtlar, Orta Asya'da bulunanlardan çok daha ayrıntılı bir tarihleme formülü sergiliyor. Üç taşın en iyi korunan ve en yakın zamanda keşfedilen (Mayıs 2002) formülü şunları verir:⁴³ 39 2005 yılındaki epigrafik ekip, Profesör Majella Franzmann ve bu makalenin yazarı ile birlikte, Corpus Fontium Manichaeorum projesinin himayesi altında Quanzhou'ya yaptığı ziyaret Britanya Akademisi tarafından kısmen finanse edilen uluslararası araştırma işbirlikçisi Profesör Nicholas Sims-Williams'tan oluşuyordu. 40 D. Chwolson, *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIIe sér., Tome XXXIV, 4 (St.-Petersbourg, 1886), ve aynı zamanda, *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie, Nebst einer Beilage: 'Über das türkische Sprachmaterial dieser Grabinschriften von W. Radloff, mit drei photo- typischen Tafeln und einer ebensolchen, von Julius Euting ausgearbeiteten Schrifttafel'*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIIe sér., Cilt XXXVII No. 8 (St.-Petersbourg, 1890). 41 W. Klein, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14.Jh*, İpek Yolu Çalışmaları III (Turnhout, 2000), 158–76. 42 Özellikle Ç'de toplananlara bakınız. Džumagulov, *Yazyk syro-tjurkskix (nestorianskix) Pamjatnikov Kirgizii* (Frunze, 1971). Ayrıca Quanzhou'da bulunan benzer yazıtlarla aynı döneme ait olan Yangzhou'daki önemli iki dilli (Suriye-Türkçe ve Çince) yazıtı da bakınız. Bkz. Geng Shimin, H.-J. Klimkeit ve J.-P. Laut, "Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China," *Ural-altaistische Jahrbücher* 14 (1996): 164–75. 43 Bu yazının yazıldığı sırada şu anda Quanzhou Belediye Müzesi'nde bulunan yazıt hâlâ bir katılım numarası taşımamaktadır. Chidian'da bulundu

--- SAYFA 211 ---

Maniheist ve Nasturi Zayton'da (Quanzhou) kalır 197 Sonsuza kadar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına. Makedonya Devleti Kralı Philip'in oğlu Büyük Kral İskender'in (=1313 M.S. 1313) Türklerin Öküz Yılı hesabına göre bin altı yüz yirmi dört yılı, üçüncü ayın altıncı günü, . . . Nasturi mezar taşları üzerindeki Süryanice yazıtların tipik tarihlleme formülü çok daha basittir ve Seleukos sisteminin Makedon köklerine dair çok az hatıra olduğunu gösterir:44 Bu, Chorepiscopus Ama'nın (yani bölgesel piskoposun) mezarıdır. Bin beş yüz altmış altı (= M. 1255) senesinin Ab (=Temmuz) ayında Pazar günü bu dünyadan ayrıldı. . . . Rabbimiz onun ruhunu takva ve âdillerin ruhuna katsın. Orta Asya'daki Suriye-Türk yazıtlarındaki tarihlleme formüllerinde 'Han İskender'e sıklıkla rastlanırken, babası Philippos'tan ve memleketi Makedonya'dan söz edilmesi son derece nadirdir. Aslında Džumagulov tarafından yayınlanan yirmi kadar Suriye-Türk yazıtından sadece bir tanesi Makedonya'dan bahseder,45 hiçbirisi Philippos'tan bahsetmez ve hiçbirisi İskender'e kelimenin tam anlamıyla 'bir diyara sahip kral' (dolayısıyla Avrasya Moğol İmparatorluğu'nun temelini oluşturan kraliyet İl-Hanları) anlamına gelen ve Farsça Şahanşah (kralların kralı) unvanının Türkçe karşılığı olan ilig-han sıfatını vermez. MS 1653'te Xi'an'da bulunan ünlü iki dilli (Çince ve Süryanice) Sianfu yazıtının Süryanice versiyonunda bulunan ve Nasturiliğin MS 638'den 781'e kadar Çin'deki Tang Hükümeti tarafından kabulüne dair resmi bir açıklama veren çok resmi formül bile, Seleukos tarihlleme formülünde İskender'e veya Philip'e gönderme yapmaz:46 Adem, Zin(i)stan'ın rahibi ve chorepiscopus'u ve fapshi'si. Babaların Babası Mar Hananishu Katolik Patriği'nin günlerinde. Bin doksan iki yılında Yunanlılardan (= MS 781) efendim İzd-buzid rahibi ve metropol Khumdan'ın (yani 2002'de Quanzhou civarındaki) Chorepiscopus'u. Taş, Avustralya ekibinin çalışma kataloğunda geçici Z47 numarasını taşıyor. Bakınız Niu Ruji, "Çin'den Yeni Bir Süryanice-Uygur Yazıtı (Quanzhou, Fujian Çin)," Journal of the Kanada Süryani Araştırmaları Derneği 4 (2004): 60-65 ve Franzmann, Eccles ve Lieu, "Seçilmiş Hristiyan Yazıtları Üzerine Gözlemler" 265-66. 44 Chwolson, Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie (yukarıdaki not 37'ye bakınız), no. 66 (138), 14. 45 Cf. syro-tjurkskix, 91. 46 P. Y. Saeki'den Süryanice metin, The Nestorian Documents and Relics in China (Tokyo, 1937), Chinese Text Chapter, 11.

--- SAYFA 212 ---

198 samuel C. Merhum Milis rahibinin oğlu, Tahuristan'ın (yani Toharistan) Belh kentinden Lieu Changan, bu taş tableti dikti. . . 47 Bulabildiğim tarihlleme formülünde İskender'in Makedonyalı Philippos'un oğlu olarak anıldığı Süryanice yazıtın tek örneği Güney Suriye'deki Kefr Lab bölgesinden geliyor. Çeviride şöyle yazıyor:48 Makedon Philippos'un oğlu Aleksandros dönemine göre bin seksen [dört] (= MS 772/3) yılında. – Ben, Daniel benim. Quanzhou'daki Nasturi mezar taşlarında bulunan daha ayrıntılı tarihlendirme formüllerinin üçü de tek bir şablondan gelmiş olabilir, ancak Nasturi Hristiyanlığı esas olarak İran ve Orta Asya'da Sasani ve Arap yönetimi altında gelişirken, katibin böylesine "tarihi" ve tipik bir Yunan formülünü nasıl tasarladığı kesinlikle bir sır olarak kalıyor. Wu Wenliang tarafından kataloglanan Nasturi materyale eklenen bir diğer önemli katkı ise tamamen Türkçe ve Uygur alfabesiyle yazılmış büyük bir mezar yazıtıdır. Suriye Türkçesindeki epigrafik materyalden farklı olarak, bu yazıtın içeriği nispeten basittir, çünkü eğitimli Altaycı ve Profesörler James Hamilton ve Niu Ruji, basım metnini on yıldan fazla bir süre önce Fransızca çevirisiyle yayınlamışlardı.49 Taş 1941'de Quanzhou'nun Doğu Kapısı yakınlarında keşfedildi, ancak 1951'e kadar Xiamen Üniversitesi Antropoloji Bölümü Müzesi'nde saklandı. O zamandan beri bu müzeden kaybolmuş gibi görünüyor. nispeten büyük boyutuna rağmen (33 x 69,5 cm).50 Bunun bir kopyası şu anda Quanzhou Denizcilik Müzesi'nde sergileniyor. Hamilton ve Niu baskısı şu şekilde tercüme edilebilir: Koyun Yılı'nda, oruç ayının (yani on ikinci ayın) insanın ikinci günü (yani dolunay) dönemi (= 31 Aralık 1331? CE), 47 İngilizce çev. Moule, Christians in China, 48. 48 E. Littmann, ed., 1904-1905 ve 1909'da Suriye'ye Princeton Üniversitesi Arkeolojik Keşif Gezileri Yayını, Bölüm IV, Bölüm B, Süryanice Yazıtlar (Leiden, 1934), inscr. 51, 41. 49 J. Hamilton ve Niu Ruji, "Deux yazıtları funéraires turques nestoriennes," Journal Asiatique, 282 (1994): 156. 50 Taş, Avustralya Takımının Çalışma Kataloğunda Z6r numarasını taşıyor (r, ekibin kullanabileceği tek versiyonun şu anda Quanzhou Denizcilik Müzesi'nde sergilenen kopyalanmış bir versiyon olduğunu gösteriyor).

--- SAYFA 213 ---

zayton'da (quanzhou) Maniheist ve Nestorian kalıntıları 199 Hristiyan (ärkägün) Qupluy Xuβilgan'ın Hanımı (yani karısı), Martha Terim, Tanrı'nın emrini yerine getirdi (ve) ilahi cennete yükseldi. Çin'de bulunan Uygur alfabesiyle yazılmış bir avuç Türk Nasturi yazıtından biri olmasının yanı sıra, 51 bu metin, Moğol yönetimi altındaki Çin'de Hristiyan için en yaygın kullanılan kelimeyi yabancı harflerle benzersiz bir şekilde vermesi açısından büyük önem taşıyor. yelikewen. Bu kelime, dört karakterin bir ifade olarak hiçbir anlamı olmadığından, yabancı bir kelimeden Çinceye fonetik olarak çevrilmiştir. Terimin Arapça Rekhabuin kelimesinden geldiği sıklıkla öne sürülmüştür, 52 ancak Orta Asya ve Çin'de bulunan mevcut Nasturi metinleri ve yazıtlarda çok az Arapça etkisi vardır. ärkägün sözcüğünün Türkçe verilmiş şekli, merhum James Hamilton'a, ἀρχηγός'un suçlama biçimi olan Yunanca ἀρχηγόν sözcüğünü kuvvetle çağrıştırmaktadır. 53 Dolayısıyla, Orta Çağ Çin'inde kullanılan Helenistik kökenli bir sözcüğün başka bir örneğine sahip olabiliriz ve bu sözcük aynı zamanda Maniheist Kilisesi'nin Büyük İmamı unvanı olarak da çok iyi bilinmektedir. Mani'nin ölümünden sonra Seleucia-Ctesiphon. 54 51 Bir başka nadir örnek için bkz. Hamilton ve Niu, "Deux yazıtları", 150. Burada ilginç bir şekilde Süryanice yazılmış ve Süryanice harflerle yazılmış iki satır bulunmaktadır. 52 Bkz. Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire (bkz. not 2), 297. 53 Hamilton ve Niu, "Deux yazıtları", 160. 54 Terimin en yüksek rütbeli bir Maniheist rahibi tanımlamak için kullanılması hakkında bkz. Kephalaia 6.22 et passim, Kephalaia, H. J. Polotsky ve A. Böhlig, eds. (Stuttgart, 1940-).

--- SAYFA 214 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 215 ---

SUKHĀVATĪ VE IŞIK DÜNYASI: IŞIK DÜNYASI'NIN ÇİN MANİCHAEN ÖDÜLÜ'NDE SAF TOPRAK ELEMANLARI Topçu Mikkelsen Sidney Saf Ülke adanmışlığı, Orta Çağ Çin'inde Mahāyāna Budizminin en popüler ve yaygın biçimiydi. Amitābha ve onun Saf Ülkesi veya Sanskritçe'de Sukhāvātī, "Mutluluk Ülkesi" olarak bilinen Batı Cenneti, tüm ihtişamı ve görkemiyle, orada yeniden doğmayı ve böylece tam aydınlanmaya ve Budalığa ulaşmayı arzulayan sayısız Çinlinin hayal gücünü yakaladı. Amitābha'nın Tang dönemindeki popüleritesi, Dunhuang'daki Mogao mağaralarının duvar resimlerinde görülür¹ ve Luoyang yakınlarındaki Longmen mağaralarının heykel sanatındaki tematik vurguların değişiminde de kanıtlanır. Tsukamoto Zenryū tarafından Longmen mağaralarındaki tarihli heykel yazıtları üzerine yapılan bir araştırma, burada Amitābha ve ona eşlik eden bodhisattva Guanyin (Avalokiteśvara)'nın oyulmuş resimlerinin sayısının MS 500 ile 540 arasında 30'dan 650 ile 690 arasında 147'ye çıktığını, Śākyamuni ve Aynı dönemde Maitreya'nın sayısı 78'den 19.2'ye düştü.² Budist sanatındaki Amitābha imgelerinin sayısındaki bu önemli artış, 640'lardan 681'deki ölümüne kadar başkent Chang'an'daki Saf Toprak okulunun öğretilerini etkili ve başarılı bir şekilde yayan büyük Saf Toprak ustalarının üçüncüsü Shandao'nun din propagandası faaliyetleriyle aynı zamana denk geldi ve kısmen de bu faaliyetlerin bir sonucu olarak görülebilir. Shandao'nun başarıları iyi bir şekilde belgelenmiştir. Birkaç eser yazdı, Amita Sūtra'nın binlerce kopyasını üretti ve dağıttı ve Sukhāvātī'nin üç yüzden fazla resmini yaptı.³ 11. yüzyıl Xinxiu wangsheng zhuan'a göre, "1 Cf. Shi 2002'ye teslim olan keşişler ve sıradan insanlar. 2 Tsukamoto 1942, 371-80. Ayrıca bkz. Seah 1975, 173-82, Pas 1987, 78 ve Pas 1995, 68. 3 Shandao'nun sanatsal çalışmaları için Pas 1987, 77-78 ve Chappell 1996, 160-61'deki yorumlara bakın.

--- SAYFA 216 ---

202 topçu mikkelsen onun aklında pazara gidenlerin sayısı kadar sayı vardı." Bu takipçilerden bazıları onun öğretilerinden o kadar etkilendiler ki, Saf Topraklara girişlerini hızlandırmak için "yüksek bir dağdan kendilerini atarak", "derin bir kuyuya atlayarak" veya "kendilerini ateşe vererek" intihar ettiler.⁴ Saf Toprak hareketinin yedinci ve sekizinci yüzyıllardaki büyümesi dikkate değerdi ve sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, An Lushan isyanının ardından, bu uygulamalar sarayda uygulanmaya başlandı. Çin Budist Kanonunda Hint kökenli tüm Mahāyāna sutralarının beşte birinden fazlası Amitābha ve onun Saf Ülkesinden bahseder.⁵ Saf Ülke okulu için özellikle önemli olan Büyük ve Küçük Sukhāvatīvyūhasūtralar (Mutluluk Ülkesindeki Sutralar) idi; bunların Kuzeybatı Hindistan'da Gāndhārī'de veya ilgili bir Kuzeybatı Prākṛit dilinde MS 100 civarında oluşturulduğuna inanılır. Her iki metnin de Sanskritçe ve Tibetçe versiyonları mevcuttur ve Turfan bölgesi ile Dunhuang'dan Eski Türkçe ve Hotanca parçalar Amitābha ve Sukhāvatī'nin Orta Asya'daki Budist merkezlerindeki popülaritesine tanıklık etmektedir.⁶ Üçüncü (ya da muhtemelen ikinci) yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar, Sukhāvatīvyūhasūtra'nın çeşitli Çince tercümelemleri yapılmıştır. Büyük Sukhāvatīvyūhasūtra'nın on iki çevirisi Çin Budist kataloglarında kayıtlıdır; bu beş tanesi günümüze kadar gelmiştir. Foshuo Wuliangshou jing 佛土無量壽經 (Buda tarafından vaaz edilen Sonsuz Yaşam Budası Üzerine Sūtra) başlıklı en etkili çeviri, Kang Sengkai 康僧凱'ye (Samghavarman, yaklaşık MS 252) atfedilir, ancak - Fujita Kōtatsu'nun tahmin ettiği gibi - Buddhābhaddra tarafından yapılmış olabilir ve Baoyun 保雲 421.7 civarında Foshuo Amituo jing 佛土無量壽經 (Buda tarafından vaaz edilen Amita Sūtra) başlıklı Küçük Sukhāvatīvyūhasūtra'nın en etkili çevirisi Kumārajīva tarafından 402'de veya kısa bir süre sonra yapıldı; Küçük 4 Pas 1987, 69–70; Pas 1995, 91. 5 Yabuki 1937, 450–74; Fujita 1973, 141–61. 6 Sanskritçe metinlerin güncel İngilizce çevirileri için bkz. Gómez 1996, 61–122. Orta Asya versiyonlarının baskıları ve çevirileri için bkz. Zieme 1985, 129–49 (Sāngim'den Eski Türkçede L.Sukh.'den yedi parça ve S.Sukh.'den bir parça); Hamilton 1986, I, 26–29 ve II, 271–72 (Dunhuang'dan Eski Türkçe L.Sukh. parçası); Kudara/ Zieme 1997, 73–82 (Yarkhoto'dan Eski Türkçe L.Sukh.'un iki parçası); Kudara/ Zieme 1985 (Turfan bölgesinden Eski Türkçe Tefekkür Sūtrasından parçalar); Elverskog 1997, 50–51, 63–65; Gómez 2004, 62–68 (Tibetçe S.Sukh.); Skjærvø 2002, 176 (Khotanca'daki Khadaliq'ten L.Sukh. parçası). 7 Fujita 1996, 7. Metin T. XII (360), 265c–79a'da düzenlenmiştir ve Inagaki 1995, 227–313 ve Gómez 1996, 153–222'de çevrilmiştir.

--- SAYFA 217 ---

sukhqvat{ ve ışık dünyası 203 Sukhāvativyūhasūtra 650.8'de Xuanzang tarafından tercüme edilmiştir. Üçüncü bir metin, Foshuo Guan Wuliangshou fo jing (Buda tarafından vaaz edilen Sonsuz Yaşam Buddha'nın Tefekkür Üzerine Sutra) Tefekkür (veya Meditasyon) Sūtra, Çin Saf Ülke metinlerinin merkezi külliyatına aittir. Budist katalogları, Tefekkür Sūtrası'nın mevcut Çince versiyonunun 424 ile 442 yılları arasındaki bir tarihteki Kālayāśas tercümesine atfedilir, ancak sūtranın, Sanskritçe versiyonları bulunmadığı için muhtemelen bir Orta Asya veya Çin derlemesi olması muhtemeldir.9 Üç Saf Ülke sūtrasının her biri, Sukhāvātī'nin canlı ve ayrıntılı tanımlarını içerir. Beşinci yüzyıldan kalma iki Sukhāvativyūhasūtra'nın başlıca Çince çevirilerinde, aşağıdaki ana özelliklerle karakterize edilir:10 (1) kara, evrenin batı yönünde yer alır; (2) çok geniştir ve sınırları yoktur; (3) Sümeru Dağı'na, dağ halkalarına veya dünya sistemimizin kara özelliklerine sahip değildir; (4) ne büyük ne de küçük denizleri, akıntıları, kanalları, kuyuları veya vadileri yoktur; (5) cehennemleri, aç hayaletlerin (egui) veya hayvanların diyarı yoktur; (6) Güneşten, aydan ve yıldızlardan gelen ışığı yoktur, ancak karanlığı da yoktur; (7) mevsimleri yoktur; (8) iklimi her zaman ılımandır; (9) arazisi düz ve düzgündür; (10) ülkesi yedi değerli maddeden yapılmıştır (Tib. qibao; San. saptaratna; yani altın, gümüş, beril, mercan, amber, sedef ve akik); (11) sayısız mücevherle kaplıdır; (12) Ülkenin çevresinde yedi sıra korkuluk, yedi sıra ağ ve yedi sıra ağaç vardır; bunların hepsi yedi değerli maddeden yapılmıştır ve hepsi parlak ışık yayar; (13) yedi mücevherli ağaçları inci ağlar ve mücevherli perdeler kaplıyor; (14) ağaçların hepsi yan yana düzgün sıralar halinde duruyor, rengarenk ve parlak; (15) saf ve yumuşak esintiler ağaçların ve ağların arasında esiyor ve evrenin on yönündeki tüm Buda topraklarına yayılan büyüleyici müzik ve Yasanın muhteşem seslerini üretiyor; (16) esintiler, 8 Kumārajīva'nın çevirisinin etrafında asılı olan mücevherli çanları hareket ettirir: T. XII (366), 346b-48b; trans. Inagaki 1995, 353-60 ve Gómez 1996, 145-51. Xuanzang'ın çevirisi: T. XII (367), 348b-51b. 9 Fujita 1990, 154ff. Ed. T. XII (365), 340b-46b, çev. Yamada 1984 ve Inagaki 1995, 317-50. Sanskritçe, Tibetçe ve Hotanca Contemplation Sūtra'yı içeren hiçbir el yazması bulunamadı. 10 L.Sukh'ta Sukhāvātī ile ilgili ana pasajlar: T. XII (360), 270a, 270c-72b; Inagaki 1995, 253-54, 258-67; Gómez 1996, 176, 179-86; S.Sukh'taki ana pasajlar: T. XII (366), 346c-47b; Inagaki 1995, 353-55; Gómez 1996, 146-47. Çin sūtralarındaki Sukhāvātī'nin açıklamaları Sanskrit versiyonlarından daha ayrıntılıdır. Daha önceki ve sonraki açıklamalardaki değişiklikler için ayrıca bkz. Fujita 1996, 22.

--- SAYFA 218 ---

204 topçu mikkelsen ağları ve bunlar ve ağaçlar Kanunun seslerini yayar ve tatlı kokular yayar; (17) ağaçlar, yedi değerli maddenin ışık yayan çeşitli meyvelerinin ortaya çıktığı çiçekler taşır; (18) Mandāra çiçekleri (yani dört göksel ağaçtan biri olan Hint mercan ağacının kırmızı çiçekleri) gökten yağar ve yeri kaplar; (19) mücevher nilüferleri toprağı dolduruyor; (20) yedi değerli maddeden oluşan havuzlar saf, temiz, hoş kokulu ve ambrosia (Chin. ganlu 甘露 'tatlı çiy') gibi tatlı bir tada sahip suyla doldurulur; (21) yedi değerli maddeden yapılmış köşkler havuzların üzerinde yer almaktadır; (22) sayısız mücevherli köşkte sayısız tanrı tarafından ilahi müzik çalınır; (23) Kanunun seslerinden oluşan on bin çeşit müzik sürekli duyulmaktadır; (24) Amitābha ve müritleri, bodhisattvalar, aralarında Guanyin ve Shizhi 施世 (Mahāsthāmaprāpta)'nın yanı sıra hepsi bilgeliğe ve doğaüstü güçlere sahip olan insanlar ve tanrılar bu topraklarda yaşar; (25) sakinlerin tüm fiziksel biçimleri eşittir; (26) sakinler asil ve görkemli bir görünüme sahiptir ve görünümleri herhangi bir yerde görülenden daha etkileyicidir; (27) sanki parlak bir aynada kendi yansımalarına bakıyormuş gibi toprağı net bir şekilde görebiliyorlar; (28) Amitābha'dan yayılan ışık, evrenin on yönündeki tüm Buda topraklarında parlar; (29) konferans salonları, keşiş odaları, saraylar, konaklar, köşkler ve gözetleme kulelerinin tümü yedi mücevherle süslenmiştir; (30) bol miktarda yiyecek ve içecek, giysiler, çiçekler, parfümler, süs eşyaları, ipek şemsiyeler ve bayraklar var; (31) çeşitli tatlı sesli kuş sürüleri karada yaşamaktadır; (32) Nirvāna diyarı gibi, bu ülke de saf ve sakin, göz kamaştırıcı ve mutluluk doludur; (33) hiçbir üzüntü veya ızdırap yoktur ve (34) tüm insan ihtiyaçları göksel bereketlerle karşılanır. Amitābha'nın Sukhāvātī'sinin bu gösterişli tasvirinin, Çin Maniheizt ilahilerinde cennetin, Işık dünyasının tasvirine güçlü bir ilham kaynağı olması hiç de şaşırtıcı değil. Çevirmen Daoming 大明, Dunhuang'ın İlahi Parşömeni (Xiabu zan 寫像) olarak adlandırılan ilahilerde ve dualarda, Saf Ülke metinlerinden ve onların teknik terminolojisinden geniş ölçüde faydalanır.¹¹ Işık dünyasına "Son derece mutluluk dünyası" (jile shijie 寂樂世界) adı verilir; Contemplation Sūtra'da ve Xuanzang'ın Küçük Sukhāvātīvyūhasūtra çevirisinde "Sukhāvātī". Adı "Barış Ülkesi ve 11 Britanya Kütüphanesi, S 2659 (= H.). Pure Land ve buradaki diğer Budist terim ve kavramlar için bkz. Schmidt-Glintzer 1987b ve Mikkelsen 2002.

--- SAYFA 219 ---

sukhqvāt{ ve ışık dünyası 205 mutluluk" (anle guo 安樂國), Büyük Sukhāvātīvyūhasūtra'nın¹² ana çevirisinde geçen bir isim ve ayrıca "Nirvāna-dünyası" (niepan jie 涅槃界), "Nirvāna-ülkesi" (niepan guotu 涅槃國), "Nirvāna-ebedi ışık dünyası" ve "nirvāna'nın ebedi ışık dünyası" (niepan changming shijie 涅槃常明世界),¹³ ve basitçe "yeni saf ülke" (xin jingtu 新淨土).¹⁴ "Işık Dünyası" için nötr terimler örneğin Tan mingjie wen'in başlığında ve metninde kullanılmıştır. 光明 (Işık Dünyasına Övgü (=ELW)).¹⁵ Bu uzun ilahide, Işık dünyası, dikkat çekecek kadar çok sayıda noktada Sukhāvātī ile aynı veya çok benzeyen bir "Son derece mutluluk dünyası" ve "Nirvāna dünyası" olarak övülür:¹⁶ (1) sınırsızdır; (2) ülkeleri toz veya kum taneleri kadar çoktur ve hepsi birbirine benzer; (3) dünya ve ülkeleri muhteşem bir şekilde mücevherlerle süslenmiştir ve sayısız renkte parıldayan mücevher toprağı veya elmas toprağı vardır; (4) ülkelerin toprakları bol ve verimlidir; (5) sayısız topraklar katmanlar veya aşamalar halinde tamamen görülebilir; (6) sayısız akarsu, nehir, deniz ve çeşmeden gelen derin ve berrak hayat veren sular güzel kokulu ve harikadır ve insan sürüklenmez veya boğulmaz. içlerinde (7) temiz dereler, ambrosia (tatlı çiy) tadında akıyor; (8) mücevherli ağaçlar sıralar halinde duruyor; (9) kökleri, gövdeleri, dalları ve yaprakları ambrosiaya benziyor; (10) mücevher meyveleri her zaman büyüyor, asla çürümez, kokulu ve lezzetlidir ve hepsi aynı büyüklüktedir; (11) mücevher çiçekleri her zaman kırmızı ve beyazdır; geniş, görkemli, saf bahçelerden ve meyve bahçelerinden yayılıyor ve dünyayı kaplıyor; (13) evrenin on yönünden hafif ve hoş rüzgarlar esiyor; (14) rüzgarlar mücevherli kulelere ve köşklere dokunuyor ve mücevher çanlarını şingırtıyor; (16) topraklar tertemiz, tozsuz; 328b, 332c. Jile shijie 寂樂世界 Contemplation Sūtra'da: T. XII (365) 341b29, c8, c20, c27, 342a23, b24, c10, passim; Xuanzang'ın S.Sukh çevirisinde: T. XII (367) 348c16, 17, 22, 23, passim. L.Sukh.: T. XII (360), 275b6, 278a1'de her iki isim de 13 H. 327b, 389, 399. 14 H. 41b'de kullanılmaktadır. Dunhuang'dan Çince Işık-Nous Üzerine Maniheizt İnceleme'de 'saf topraklarda doğmak' (Pekin Ulusal Kütüphanesi, BD 8470), sütun 199. 15 "Işık dünyası" teriminin tüm geçişleri için (guangming jie 光明界, guangming shijie 光明世界, mingjie 明界) Çin Maniheizt metinleri için bkz. Mikkelsen 2006, 24 ve 44. 16 H. 261–338 (ELW 1–78); ed. Lin 1997: 305–10 ve T. LIV (2140), 1276a–78a; Tsui 1943, 199–208 ve Schmidt-Glintzer. 1987a, 44–52.

--- SAYFA 220 ---

206 topçu mikkelsen veya kir; (17) ışık her yere yayılır, hiçbir yer karanlık değildir; gölgesiz, kasvetli ve alacakaranlıksız; (18) Ülkenin sürekli olarak mutlu, huzurlu, güvenli, sakın ve sonsuza kadar terörden arınmış olması; (19) doğumdan ve ölümden, yıkımdan ve geçicilikten uzaktır; yaşam sonsuzdur; (20) aziz kitleler (shengzhong), budalar (zhufu) ve ışık elçileri (mingshi) topraklarda yaşar; (21) şeytan yok (mo); orada aç hayaletler (egui) ve hayvanlar var; (22) konferans salonları, tapınaklar, saraylar ve konakların tümü muhteşem mücevherlerle süslenmiştir (veya bunlardan yapılmıştır); (23) tüm sakinler zengin, saf ve heybetli manastırlarda (qiela) güvenli ve mutlu bir şekilde yaşarlar; (24) tapınaklar ve manastırların hepsi birbirine benzer ve hepsi ışık yayar; (25) tüm doğalar ve formlar eşittir; (26) hiçbir üzüntü veya ızdırap, hiçbir cehalet, tutku veya arzu yoktur; (27) ambrosia tadında yiyecek ve içecek bolluğu var; (28) aziz kitleleri pek çok muhteşem renkte benzersiz kıyafetler, süs eşyaları vb. giyerler; (29) aziz kitleler aydınlanmıştır ve bilgeliğe sahiptir; (30) görünüşleri muhteşem ve benzersizdir ve (31) aziz kitleler, Işık dünyasındaki her şeyi ve fenomeni sanki parlak bir aynanın karşısındaymış gibi görebilirler. İlahi tomarının başka bir metninde, dinleyenler için bir günah çıkarma duası anlatılmaktadır: (32) toprakta yedi değerli maddeden yapılmış ve hayat veren suyla dolu kokulu göletler vardır; (33) bayraklar, çiçek desenleri ve mücevherli şemsiyeler vardır; (34) yolları düz ve eşittir; (35) Guanyin ve Shizhi kutsal olanlar arasındadır; (36) kutsallar sonsuz övgüler söyler. 22 ELW'nin kolofonu, orijinal kompozisyonunu, Mani'nin "Doğu'nun havarisi" Mār Ammō olarak tanımlanabilecek bir "öğretmen" (mushe); krş. Part dilinde 'mwc'g/mwgc, Soğd dilinde mwz''k) Mo Mao'ya atfeder. 23 üçüncü yüzyılın ortalarında Mār Ammō, Maniheizt kilisesinin misyonunu Oxus çevresindeki bölgelere ve Kushāna'ya taşıdı; burada Mahāyāna'nın Buda toprakları kavramıyla karşılaşmış olması muhtemeldir; buna en görkemlisi 17 tarafından başkanlık edilmiştir. Bu, sengqiela'mo'nun Skt. sanghārāma 'manastır, manastır'. H. 267a-b'de (ELW 6), aziz kitlelerin fatang 'hukuk salonları'na ve budaların qiela'suna atıfta bulunulur. 18 H. 391. 19 H. 396. 20 H. 397, Lushena jingjie "Lushena diyarı", yani Zafer Sütunu'na atıfta bulunarak. 21 H. 391. 22 H. 395-96. 23 H. 261. Krş. Henning apud Tsui 1943, 216 not 6; Sundermann 1991, 110-11; ve Bryder 1999, 259-62.

--- SAYFA 221 ---

sukhvat{ ve ışık dünyası 207 Amitābha. Bununla birlikte, Daoming'in çevirisini temel aldığı metin olarak tanımlanan ilahi, yani Huyadagmān'ın Part dilindeki ilahi döngüsünün ilk kantosu, açıkça Budist kavram ve terminolojiden hiçbir iz içermez. 24 Bu kantonun hayatta kalan ve tamamı Turfan'da bulunan parçalarında, Işık dünyasının tanımı ELW'ninkinden çok daha az ayrıntılıdır. Işık dünyası, (1) (2) mis kokulu gölleri olan, (3) çürümeyen meyveler taşıyan ağaçlara sahip, (4) mutluluk, (5) ışık ve karanlık olmayan, (6) kavurucu rüzgar olmayan, (7) yıkım ve acı olmayan, (8) açlık ve susuzluk olmayan ve (9) harika övgüler söyleyen sakinleri olan uçsuz bucaksız bir ülke olarak tanımlanır. 25 Turfan bölgesinde bulunan Soğdca ve Eski Türkçe ilahilerin versiyonlarından parçalar eklenmez. bu açıklamaya anlamlı bir şekilde uyuyor. 26 ELW'nin Işık dünyası tasvirinde yer alan bazı özellikler, Turfan bölgesindeki diğer Maniheizt metinlerde de doğrulanıyor. Örneğin, Part dilindeki bir abecedarian ilahisinde, "Işık Ülkesi" (zmyg rwšn) "tatlı kokulu esintilerle kokulu" olarak övülür ve güçlere, tanrılara, tanrılara, mücevherlere, neşeli çağlara, ağaçlara, pınarlara ve bitkilere sahip olduğu anlatılır. 27 Aynı türden başka bir Part ilahisi muhteşem ağaçlardan, ilahi pınarlardan, tatlı rüzgarlardan ve muhteşem tahtlar. 28 Soğd dilindeki bir düzyazı metin, Işık dünyasının "beş büyüklüğünün" beşincisi olan Işık Dünyası veya Işık Ülkesi'nin bir tanımını verir. 29 Bu, birçok açıdan Huyadagmān'da verilen açıklamaya benzer: Beşincisi, Işık Dünya, *kendi kendine var olan, ebedi, mucizevi; *yükseklikte *erişimin(?) ötesindedir, *derinliği algılanamaz. Bu dünyada hiçbir düşman ve hiçbir yaralayıcı yürümez: onun ilahi kaldırımı sonsuza kadar sarsılmayan elmas (vajra) maddesinden yapılmıştır. Tüm iyi şeyler ondan doğar: Tamamen çiçeklerle kaplı, mükemmel bir şekilde büyümüş süslü, zarif tepeler; meyveleri asla dökülmeyen, çürümeyen ve kurtlanmayan yeşil meyveli ağaçlar; 24'ü dolduran ambrosialarla akan pınarlar Part dilindeki erken dönem Maniheizt metinlerdeki Hintçe kelimelerin sayısı azdır, bkz. Sims-Williams 1983, 133. 25 Boyce 1954, 68-77; Sims-Williams 1989, 322ff; Sundermann 1990, 14, 22; Klimkeit 1993, 100-2; Bryder 1999, 262-70. 26 Bunlar için bkz. Sundermann 1990, 23-24; Reck 2005, 159-63; Henning 1959, 122-24; Le Coq 1922, 45 (no. 32); Zieme 1975, 46-47; Klimkeit 1993, 102, 107; Bryder 1999, 263, 266-71. Soğd versiyonları ELW'den ziyade Part versiyonuna daha yakın görünüyor. 27 Boyce 1952, 442-44 (metin C). 28 Boyce 1952, 437-40 (metin A). 29 Bkz. aşağıda, not 33.

--- SAYFA 222 ---

208 topçu mikkelsen tüm evreni, korularını ve ovalarını; sayısız köşk, saray, taht ve banklar ebediyen varlığını sürdürür. Cennet bu Beş Büyüklükte böyle düzenlenmiştir. Sessizlik içinde sakindirler ve korku nedir bilmezler. Karanlığın olmadığı ışıktayşıyorlar; ölümlerinin olmadığı sonsuz yaşamda; hastaliksız sağlıktay; üzüntülerinin olmadığı sevinç içinde; nefret olmadan hayırseverlikle; hiçbir ayrılığın olmadığı arkadaşların eşliğinde; boşa çıkmamış bir biçimde, yıkımın olmadığı ilahi bir bedende; Ambrosiyal yiyecekleri kısıtlama olmadan tüketirler, bu nedenle hiçbir zahmete ve sıkıntıya katlanmazlar. Görünüşte süslüler, güç bakımından güçlüler, zenginlik bakımından son derece zenginler; yoksulluğun adını bile bilmiyorlar. Hayır, onlar donanımlıdır, güzeldir ve süslenmiştir; vücutlarına herhangi bir zarar gelmez. Sevinç elbiseleri, yetmiş çeşit, mücevherlerle süslü, hiç kirlenmeyen güzel bir elbisedir. Onların yerleri hiçbir zaman yıkılmaz. . 30 Her ne kadar bu metin bir veya iki Hint unsuru içerse de, tüm bu tanımlamaların ana ilham kaynağı Hint ve Budist olmaktan ziyade açıkça Batı Asyalıdır. Genel olarak Orta İran metinlerinde resmedilen Işık dünyası imgesi, Kıpti dilindeki Maniheist Mezmurlar Kitabındaki “Işık Ülkesi” imgesini anımsatmaktadır. Mezmurlar Kitabının çeşitli mezmurlarında Işık dünyası, tanrıların, meleklerin ve kutsanmışların yaşadığı, “ne sıcaklığın ne soğukluğun”, “ne açlığın ne susuzluğun” ve hiçbir üzüntünün olmadığı görkemli, huzurlu ve neşeli bir yer olarak övülür. Ülkede güzel kokulu çiçek açan ağaçlar, hayat dolu çeşmeler, yeşil alanlar ve ambrosia çiyleleri vardır.³¹ Sukhāvātī'nin özelliklerinin Çin Saf Ülke sutralarından büyük ölçekli içe aktarılmasının, Part Huyadagmān'ın ilk kantosundan çok daha ayrıntılı ve etkileyici bir Işık dünyası imajını ELW'de yarattığı açıktır. Genişleme kısmen çevirmenin daha ayrıntılı bir ölçü seçmesinin bir sonucudur; Part ilahisindeki iki satırlık ayetler, Çin methiyesinde dört satırlık ayetlere çevrilmiştir. Kolofonda belirtildiği gibi ELW, “her biri dört cümleden oluşan yetmiş sekiz ayet” halinde düzenlenmiştir (fan qishiba Song fen si ju 四分詩八句).³² Tang dönemindeki baskın nazım şekli olan qīyan jueju 齊言絕句'ye uygun olarak, her ayet yedi karakterden oluşan bir dördüktür. her maddeye veya satıra. Qīyan jueju 30 M 178'di; Henning 1948, 307–10. 31 Allberry 1938, 65, 136, 143, 144, 154. 32 H. 261. Gerçek ayet sayısı yetmiş yedidir; muhtemelen kolofon tek bir ayet olarak sayılmıştı.

--- SAYFA 223 ---

sukhqvāt{ ve ışık dünyası 209 şiirde ve birçok Saf Ülke metni de dahil olmak üzere Budist edebiyatında geniş çapta benimsenmiştir. Ancak Daoming'in Işık Dünyasını, tüm Budist saf topraklarının en görkemli ve en popüler olanıyla yakından eşleşen saf bir ülke olarak tasvir etme kararı, şiirsel ölçü ve kafiye şemaları tarafından yönlendirilmedi. Onun tutkusu, Maniheist cennet kavramını Çinli izleyicilere mümkün olduğunca çekici bir şekilde sunmaktır. ELW'de Budizm'e uyarılama, bu kavramın Budist dilinde basit bir şekilde dıştan “giydirilmesinden” (Çince'deki Maniheist metinlerin çoğuna uygulanan bir teknik) çok daha ileri bir mesafeye alınmıştır. Işık dünyası, Sukhāvātī ile neredeyse aynı olan ve kesinlikle onun kadar muhteşem olan ve hatta onun adını taşıyan “yeni, saf bir ülke” olarak sunulur. Ancak bu saf toprakların orijinal Maniheist kimliğinin korunduğuna dair neredeyse hiç şüphe yok. “Beş büyüklük” ve “üç sabitlik” gibi belirgin Maniheist kavramlardan söz edilir.³³ Amitābha yoktur ve Işık dünyası, özellikle Batı'da veya evrenin herhangi bir başka yönünde konumlanmış olarak tanımlanmaz. Temel özelliklerdeki bu tür farklılıklar, Çin'deki Maniheist izleyicilerin ve takipçilerinin iki cenneti birbirinden ayırt edebilmelerini sağlamaya yardımcı olabilir. 33 “Birbirini sürekli olarak aydınlatan” “beş büyüklük” (wuda 五, wu zhong da 五) ve “üç değişmezlik” (sanchang 三) ELW 75'te (H. 336c) belirtilmektedir. Beş büyüklük, yani Işık dünyasının beş parçası, Evrensel övgü ve ricada (H. 122-23) ve Işık Saygıdeğer Olanlara Övgü'de (H. 357) sıralanmıştır. İkincisinde bunlar şu şekilde sıralanmıştır: (1) “büyük gerçek efendi” (da zhenshi zhu 大真主), (2) “on iki ışık kralı” (shi'er guangwang 十二光王), (3) “ince toz kadar sayısız harika dünya ve ülke” (zhongmiao shijie weichen guotu 中妙世界微塵國土), (4) “ebediyen yaşayan harika hava” (changhuo miaokong 常樂妙空) ve (5) “övgüye değer toprak/toprak” (kan baoyu di 甘露地). Bu, Part ve Soğd metinlerindeki büyüklüklerin parça parça korunmuş listelerine karşılık gelir; bkz. Waldschmidt/Lentz 1933, 549; Boyce 1975, 92; Klimkeit 1993, 30; Henning 1948, 307–8; Gharib 2000, 259ff. Ve Kıpti Mezmur Kitabının (9.12–16, ed. ve trans. Allberry 1938) Bema CCXXIII Mezmurları'ndaki listeye karşılık gelir: “Işık Krallığı, bir yandan (μέν) beş Büyüklükten oluşuyordu ve bunlar Baba ve onun on iki Aeon'u ve Aeon'ların Aeon'ları, Yaşayan Hava (άρρ), Işık Ülkesi; Yüce Ruh onların içini üflüyor, onları ışıyla besliyor.” Üç sabitlik için bkz. Waldschmidt/Lentz 1926, 98-99 n. 11 ve Lin 1997, 242ff.

--- SAYFA 224 ---

210 topçu mikkelsen Bibliyografya Allberry, C.R.C. 1938 Bir Maniheizt Mezmur Kitabı, Bölüm II, Chester Beatty Kütüphanesi Koleksiyonu 2'deki Maniheizt El Yazmaları (Stuttgart). Boyce, Mary 1952 Bazı Part abecedarian ilahileri, Bulletin of the School of the School of Oriental and African Studies 14: 435-50. 1954 Partlarda Maniheizt ilahi döngüleri, Londra Oryantal Seri 3, (Londra). 1975 Maniheizt Orta Farsça ve Part dilinde bir okuyucu. Notlu metinler, Acta Iranica, sér. 3, II, 9; Textes et mémoires (Téhéran - Liège - Leiden). Bryder, Peter 1985 Maniheizmin Çin dönüşümü. Çin Maniheizt terminolojisi (Löberöd) üzerine bir çalışma. 1999 Huyadagmān, Geng Shimin xiansheng 70 shouchen jinian wenji 70 年 紀念 文 集 (Bay Geng Shimin'in 70. doğum günü anısına toplu çalışmalar), Ji Zengxiang 輯, ed. (Pekin), 252-75. Chappell, David W. 1996 Çin'de Saf Toprak hareketinin oluşumu: Tao-ch'o ve Shantao, Saf Toprak geleneği: tarih ve gelişme, Berkeley Budist Çalışmaları Serisi 3, James H. Foard, Michael Solomon ve Richard K. Payne, eds. (Berkeley), 139-71. Elverskog, Johan 1997 Uygur Budist edebiyatı, İpek Yolu Çalışmaları 1 (Turnhout). Fujita Kōtatsu 1973 初期 浄土 宗 研究 序 論 (Erken Saf Kara Budizmi Üzerine Bir Araştırma) (Tokyo). 1990 Kuan Wu-liang-shou ching'in metinsel kökenleri: Saf Toprak Budizmi'nin kanonik bir kutsal yazısı, Çin Budist apokrifi, Robert E. Buswell, ed. (Honolulu), 149-73. 1996 Hindistan'da Saf Toprak Budizmi, Saf Toprak geleneği: tarih ve gelişme, Berkeley Budist Çalışmaları Serisi 3, James H. Foard, Michael Solomon, Richard K. Payne, eds. (Berkeley), 1-42. Gharib, Badri 2000 'Işık Cenneti veya Işık Alemi'nin Soğdca versiyonundaki iki kelimeye yeni ışık, Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Temmuz 1997, Berichte und Abhandlungen; Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: Sonderband 4, Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann, Peter Zieme, eds. (Berlin), 258-69. Gómez, Luis O. 1996 Mutluluk Ülkesi. Ölçsüz Işık Buda'sının cenneti. Sukhāvātīvyūha Sutralarının Sanskritçe ve Çince versiyonları, Budist gelenekleri üzerine çalışmalar (Honolulu - Kyoto). 2004 Mutluluk Ülkesinin Harika Panoply'si, Budist kutsal yazıları, Donald S. Lopez, ed. (Londra), 62-68. Hamilton, James R. 1986 IXe-X ve Touen-houang Dönemi El Yazmaları. Textes établis, traduits et commentés, I-II (Paris). Henning, Walter B. 1948 Maniheizt kozmogoninin Soğdca bir parçası, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 12: 306-18 (repr., W. B. Henning, Seçilmiş makaleler, II, Acta Iranica, 15; Hommages et Opera Minora, VI [Téhéran - Liège - Leiden, 1977], 301-13).

--- SAYFA 225 ---

sukhqvat{ ve ışık dünyası 211 1959 Eski Türkçe'deki Maniheizt ilahi döngülerinden bir parça, Asia Major 1959, 122–24 (repr., W. B. Henning, Seçilmiş makaleler, II, Acta Iranica, 15; Hommages et Opera Minora, VI [Téhéran-Liège – Leiden, 1977], 537–39). Inagaki Hisao, Harold Stewart ile işbirliği içinde 1995 Üç Saf Ülke sutrası. Çince'den bir çalışma ve çeviri, gözden geçirilmiş 2. baskı (Kyoto). Klimkeit, Hans-Joachim 1993 İpek Yolunda Gnosis (San Francisco). Kudara Kōgi ve Peter Zieme 1985 Uigurugo no Kanmuryōjūkyō 𐱅𐰇𐰼𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚 (Uygur dilindeki Guan Wuliangshou jing'i) (Kyoto). 1997 Uigur'daki Büyük Sukhāvātīvyūhasūtra'nın iki yeni parçası, Nairiku Ajia gengō no kenkyū 𐱅𐰇𐰼𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚/Studies on the Inner Asian Languages 12: 73–82. Le Coq, Albert von 1922 Türkische Manichaica aus Chotscho. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaft, Phil.-hist. Kl., hayır. 2 (Berlin). Lin Wushu 𐱅𐰇𐰼𐰚 1997 Monijiao ji qi dongjian 𐱅𐰇𐰼𐰚𐰚𐰚𐰚 (Maniheizm ve doğuya doğru yayılması), Shijie wenhua congshu 33 (Taipei). Mikkelsen, Gunner B. 2002 'Beni hızla Saf Toprakların huzuruna yönlendirin': Çin Maniheizt İlahi Parşömeni'nde Kristoloji ve Budist terminolojisi, İsa Mesih'in Çin yüzü, I, Monumenta Serica Monograf Serisi 50/1, Roman Malek, ed. (San. Augustin – Nettetal), 219–42. 2006 Maniheizt metinler sözlüğü, Cilt. III. Orta Asya ve Çin'den Metinler, Bölüm 4. Çince Maniheizt metinler sözlüğü, Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia (Turnhout). Pas, Julian 1987 Shan-tao'nun (613–81) yaşamı ve düşüncesindeki boyutlar, ortaçağ Çin toplumunda Budist ve Taocu uygulamalar. Budist ve Taocu Çalışmalar II, Hawaii'de Asya Çalışmaları 34, David W. Chappell, ed. (Honolulu), 65–84. 1995 Sukhāvātī'nin Vizyonları: Shan-tao'nun Kuan Wu-liang shou-fo ching Üzerine Yorumu, Budist Çalışmalarında SUNY Serisi (Albany). Reck, Christiane 2005 Reste einer soghdischen Version von Huyadagmān I in der Form eines Responsoriums zwischen Erwählten und Hörer, İran Dilleri: geçmiş ve şimdiki zaman. David Neil MacKenzie anısına İran çalışmaları, Iranica 8, Dieter Weber, ed. (Wiesbaden), 153–63. Schmidt-Glintzer, Helwig 1987a Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar, Doğu Dinleri Çalışmaları 14 (Wiesbaden). 1987b Das Budist Gewand des Manichäismus. Zur buddhistischen Terminologie in den Çin Manichaica, Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Ergebnisse eines Kolloquiums vom 24.5. bis 26.5.1983, St. Augustin bei Bonn, Studies in Oriental Religions 13, Walter Heissig ve Hans-Joachim Klimkeit, eds. (Wiesbaden), 76–90. Seah, Ingram S. 1975 Shan-tao, Hayatı ve öğretileri, Ph.D. diss., Princeton İlahiyat Semineri. Shi Pingting 𐱅𐰇𐰼𐰚 ed. 2002 Dunhuang shiku quanji 𐱅𐰇𐰼𐰚𐰚𐰚𐰚 (Dunhuang mağaralarının tam koleksiyonu), cilt. 5: Amituo jing hua juan 𐱅𐰇𐰼𐰚𐰚𐰚𐰚 (Amitābha Sūtra'yı gösteren resimler) (Xianggang).

--- SAYFA 226 ---

212 topçu mikkelsen Sims-Williams, Nicholas 1983 Part ve Soğd'daki Hint unsurları, Zentralasien'deki Sprachen des Buddhismus. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981, Veröffentlichungen des Societas Uralo-Altaica 16, Klaus Röhrborn ve Wolfgang Veenker, eds. (Wiesbaden), 132-41. 1989 Part ilahi döngüsü Huyadagmân'dan yeni bir parça, Études iranoaryennes Offertes à Gilbert Lazard, Studia Iranica, Cahier 7, Charles-Henri de Fouchécour ve Philippe Gignoux, eds. (Paris), 321-331. Skjærvø, Prods O., Ursula Sims-Williams'ın katkılarıyla 2002 Britanya Kütüphanesi'ndeki Çin Türkistanı'ndan Hotan el yazmaları: metinler ve çeviriler içeren tam bir katalog, Corpus Inscriptionum Iranicarum; Bölüm II: Doğu İran ve Orta Asya'nın Seleukos ve Part dönemlerine ait yazıtlar; Cilt V: Saka; Metinler VI (Londra). Sundermann, Werner 1990 Maniheist ilahisi, Part ve Soğd dilinde Huyadagmân ve Angad Rōšnân'ı döngüler. Fotoğraf baskısı. Şimdiye kadar yayınlanmamış metinlerin transkripsiyonu ve çevirisi, eleştirel açıklamalarla birlikte, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Seri 2 (Londra). 1991 Probleme der Edition iranisch-manichäischer Texte, Mısır, Vorderasien, Turfan. Edition ve Bearbeitung Altorientalischer Handschriften Sorunları. Tagung, Berlin, Mayıs 1987, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 23, Horst Klengel ve Werner Sundermann, eds. (Berlin), 106-12. (Manichaica Iranica'da ek ve düzeltmelerle birlikte tekrar. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann, Serie Orientale Roma LXXXIX, 1, Christiane Reck ve diğerleri, eds. [Roma, 2001], I, 451-58). Takakusu Junjirō 田中幸次 ve Kaigyoku Watanabe 渡辺 邦男 eds. 1924/35 Taishō shinshū daizōkyō 大正新編大藏經 (Taishō döneminde yeni derlenen büyük kutsal yazı koleksiyonu) (Tokyo). [= T.] Tsui Chi 1943 朱子 Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan, 'Manihaist ilahilerin alt (ikinci?) bölümü, Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu Bülteni 11: 174-219. Tsukamoto Zenryū 塚本 善隆 1942 Shina Bukkyōshi kenkyū 支那佛敎史研究 (Çin'deki Budizm tarihi üzerine bir çalışma) (Tokyo). Waldschmidt, Ernst ve Wolfgang Lentz 1926 Die Stellung Jesu im Manichäismus, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., No. 4 (Berlin). 1933 Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, Sitzungs-berichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, No. 13, 480-607. Yabuki Keiki 矢部 啓一: 1937 Amida Butsu no kenkyū 阿彌陀佛研究 (Amitābha Buddha üzerine bir çalışma), gözden geçirilmiş baskı (Tokyo). Yamada Meiji ve ark. 1984 Ölçülemez Hayatın Buda'sı üzerine tefekkür Sūtra'sı. Meiji Yamada (Kyoto) yönetimindeki Ryūkoku Üniversitesi Çeviri Merkezi tarafından çevrilmiş ve açıklamalar eklenmiştir. Zieme, Peter 1975 Manichäisch-Türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen, Berliner Turfantexte 5 (Berlin). 1985 Uigurische Sukhāvativyūha-Fragmente, Altorientalische Forschungen 12: 129-149.

--- SAYFA 227 ---

{YMYN xxHYND: MANİ MEZMURU WUZURGAN ĀFRĪWAN'IN PARTİ VE ORTA FARŞÇA'DA BAŞLANGICI Enrico Morano Mani'ye atfedilen ve ana dili olan Aramice lehçesinde yazıldığına inanılan kanonik eserlerin yedinci kitabının, Kıpti listelerinde bir dua koleksiyonu ve iki mezmur olduğu görülmektedir.² Bu listelerin en kapsamlısında (Homilies, 25.2-6)³ yedi kanonik kitap şunlardır: "İncil ve Yaşam Hazinesi, Pragmateia ve Gizemler Kitabı, Devlerin Kitabı ve Mektuplar, Mezmurlar ve Rabbimin Duaları", ardından İmge ve diğer metinler gelirken, Kıpti Mezmurlarında (Sarakoton 2,4 ve Bema) Mani'nin kutsal yazılarına yapılan iki referans verilmiştir. Mezmurlar)⁵ 𐭪𐭫𐭬𐭭 𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭩 "iki Mezmur"a atıfta bulunur. Dahası, Çin Mani Öğretileri ve Öğretileri Özeti'nin üçüncü makalesindeki listede, Işık Budası, Mektuplardan sonra, Çince harflerle 𐭪𐭫𐭬𐭭 a-fu-yin olarak alıntılanan ve Orta Farsça afrīn "kutsama"yı temsil eden dualardan bahsedilmektedir. Bu makalenin son versiyonunun derlenmesi sırasında, Mani'nin Mezmurları'nın hazırlamakta olduğumuz ve yakında yayınlanacak olan Orta İran versiyonlarının parçalarının tam baskısı göz önüne alındığında, Desmond Durkin-Meisterernst'in (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Turfanforschung) bu metinler üzerindeki işbirliğinden ve çalışmasından büyük ölçüde faydalandım. (Durkin-Meisterernst ve Morano forc.). Kendisine ve Akademienvorhaben Turfanforschung'un tüm çalışanlarına, Berlin'de bana gösterdikleri nazik konukseverlik için en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Berlin-Brandenburg Akademisi'ne ve Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz'e, koleksiyonlarındaki Turfan parçalarına başvurma ve düzenleme yapma izni verdikleri için çok minnettarım. 2 Maniheist kanonik kutsal metinler hakkında bkz. Haloun & Henning 1952, 204ff., Boyce 1968, 69–71. 3 Bkz. Pedersen 2006, 25. 4 Allberry 1938, 140.6. 5 Allberry 1938, 47.1. 6 Haloun & Henning 1952, 208. Orta Farsça afrīn, Part dilindeki afrīwan'a en yakın teknik edebi terimdir, bkz. Sundermann 1985, 594. Mani'nin Mezmurlarından birindeki bir ilahinin Orta Farsça çevirisini içeren bir el yazması olan M209/V/, xfy(n)[i'n başlığı, bunun Mani'nin Mezmurları için Orta Farsça terim olduğunu kanıtlamaktadır. Mezmurlar.

--- SAYFA 228 ---

214 enrico morano Wuzurgān Afriwan "Büyüklerin Bereketleri"⁷ Mani tarafından bestelenmiştir. Metin şu şekildedir⁸ So14570/R/ Verso'daki başlık: xyymyn xxxy-nt /4/ {kırmızı} rty pty-xmty xz-wxntxk /5/ {kırmızı} ȳrxywy 12 xnōmxkw xwy-ckxwy /6/ {kırmızı} ZY xxyšt wz-xrkn xxp̄y-wn /7/ {boş} /8/ xynxk xcy xxp̄y-wnh /9/ cw ZY xxp̄y-tōxrt xw /10/ xwtw xyšw xz-ȳxnt mr /11/ mxny ktxw pr rxwšnyx 9 /12/ xz-nyx z-xwr xwstxt °° /13/ rty ZKw kwcxkh pr ȳwβtyx /14/ pwrnw kwntx r(t)y wyxβr ZY /15/ wxnkwx β °° /4/ ve /5/ Yaşayan Ruhun Açıklamasının 12 kantosu (ayrıca) tamamlandı /6/ ve Büyüklerin Kutsaması başladı. /7/ {boş} /8/ Bu, /9/ Rab İsa Mār'ın Havarisinin /10/ /11/ Mānī'nin Işık-Bilginin gücünde kurulduğunda /12/ dua ettiği Nimettir. /13/ Ve ağzını övgü ve /14/ konuşmayla doldurdu ve /15/ bu şekilde konuştuktan sonra şunu söyledi: 7 Bu başlığın olası anlamı üzerine bir tartışma için bkz. Morano 2005, 277 ve Durkin-Meisterernst & Morano (yakında çıkacak). 8 Sayfanın tamamı Morano 2005, 281 ve devamında yayınlanmıştır. Başlıktan önceki alıntılar için bkz. Reck 2006, nr. 171. 9 Morano 2005, 281'de yanlışlıkla rxwšny basılmıştır.

--- SAYFA 229 ---

{YMYN xxHYND: WUZURGĀN ĀFRĪWAN'ın başlangıcı 215 Bu metnin önemi birkaç nedenden dolayı hafife alınmamalıdır: Wuzurgān Āfrīwan adlı bir Nimetin aşağıdaki satırlarda başladığını söylüyor (satır /6/); bu Nimetin Mani tarafından yazıldığını tespit etmektedir (/8-11/ satırları); Metnin başlıktan sonraki ilk kelimeleri, xynx xcy, "Bu", elyazmasının Verso'sunun başlığında görünen ve Kutsama'nın ilk kantosunun 10 Part dilindeki başlığını oluşturan Part dilindeki {ymyn xhynd, "Bunlar" ifadesinin Soğdca çevirisidir. Aynı kitaptan, Wuzurgān Āfrīwan'ın Soğdca versiyonunu da içeren başka bir el yazması, So14444, V/R x(y)mxynt / wzrxn xpywn, "Bunlar / Büyüklerin Kutsamaları" başlığını taşıyor ve Recto'sunda ll. 2-3,11 kırmızı mürekkeple yazılmış, birinci kantonun bitip ikincinin başladığı belirtilen bir başlık: /V/2/ pty-xmty sryk xnōmy wz-xrxn /V/3/ ZY xxyšt ǝβtykw xnōmx /V/2/ "Büyüklerin [Bereketleri]"nin ilk kantosu /V/3/ bitti ve ikinci kanto başladı. O halde ilk kantonun {ymyn xhynd olarak adlandırıldığı ve kantonun adının kantonun açılış Part dilindeki kelimelerinden alındığı kesindir 12 ve Soğd versiyonunun da buradan çevrildiği açıktır. Bu kantonun başlangıcındaki orijinal Part dili, açılış sözleriyle {ymyn xhynd, aslında Berlin Turfan koleksiyonundaki Maniheist ve Soğd alfabesiyle yazılmış çeşitli elyazmalarından yeniden oluşturulabilir. Maniheist yazıyla yazılmış iki parça, M608b ve M895b, doğrudan birleşmeden, muhtemelen hiçbir zaman bir kitaba ait olmayan ancak alıştırma notu olarak kullanılmış olan dağınık bir sayfanın parçasını oluşturur: 13 10 Metnin 5/ satırı bize uzun ilahi döngülerinin xnōmx, lit. olarak alt bölümlere ayrıldığını bildirir. "uzuvlar" için bkz. Morano 2005, 279-281, burada Wuzurgān Āfrīwan'ın Soğdca versiyonunu içeren metnin tüm başlıkları listelenmektedir. 11 Morano'da yayınlanmıştır 2005, 279. Ayrıca bkz. Reck 2006, nr. 163. 12 Bkz. Morano 2005, 281, n. 8. 13 Her iki parçada da satırlar, Maniheist alfabesiyle satır parçaları ve Soğd alfabesiyle birkaç harf içeren Verso'nun satırlarının tersi olarak yazılmıştır. Boyce 1960, 42, iki parçanın birbirine ait olduğunu fark etmedi ve M608b'yi Mezmurlara atfetmedi ve 61'de M895b'nin hiçbir tanımını vermeyerek onu Mezmurlara atfetti.

--- SAYFA 230 ---

216 enrico morano M608b ~ M895b (bkz. sayfa 1) R/H/ {y(myn x)[hynd] R/1/ {ymyn xhynd (x)[frywn ° cy xfyrd m](rym)[x](ny °) kızartma cy yyšw R/2/ mšyhx« (°) pd bg[xn pydr kxm ° kd xw wzr]gyft ° xwd hrwy(n šhr)x (n rxz) R/3/ xbgws(t) [° cy bw](yd)bw(d)[xst ° xwd] (x)c šhr(xn) ° (n)[gw](s)[t] R/4/ [xhynd xbdyš](t) ° xb(r šh)[rxn rwšxn rxz ° x](wd) x(br txrygx n šhrx) [n rxz] {satırlar eksik} (Aynı?) Gevşek alıştırma kağıdından başka bir parça, xfrywn kelimesinin başlangıcının ve Mezmur'un büyük karakterlerle yazılmış ilk altı kelimesinin izlerini içerir ve kağıdın geri kalanını boş bırakır. 14 Her üç parçanın Verso'sunda satır parçaları vardır. Maniheist alfabesi ve Soğd alfabesindeki harfler. M895e (bkz. sayfa 1) R/1/ (xf)[rywn?] R/2/ {ymyn x(h)[yn]d xf(r)ywn cy xfyrd mry(m)[xny] {geri kalan boş} Bir Çin tomarının Verso'su üzerine yazılmış iki birleştirilmiş parça 15, bir başlığın son kısmındaki 8 satırdan ve iki boş satırdan sonra, Soğd alfabesiyle yazılmış 16. yüzyılın başındaki Part metnini içerir. Mezmur: Ch/So20501/V/ + Ch/U6546/V/ (bkz. sayfa 2) V/1/ prxy(.)[15-17] V/2/ krk [17-18] 14 Bu parçada da metin Verso'nunkinin tersi şekilde yazılmıştır, ancak el yazısı M608b ve M895b'ninkinden farklıdır. 15 Bkz. Reck 2006, nr. 339. Kataloğunun yayınlanmasından çok önce bu parçaları bana gösterdiği için Christiane Reck'e minnettarım. İki parça /14/ wz-rkyβ](t) °° (x)[wǝ satırında birleşir. 16 Metin, çeviriyi sürdürmek için fazla parçalı. L'deki rwz-xk (rwcg) "hızlı" kelimesi. /7/ bu metinleri Oruç töreniyle ilişkilendiriyor gibi görünüyor.

--- SAYFA 231 ---

{YMYN xxHYND: WUZURGĀN ĀFRĪWAN'ın başlangıcı 217 V/3/ xz-βxxn(h) (rx)[št 12-14] V/4/ xym xxβry-wxn(h).[5-7] V/5/ (xw)δ kxmxyδ rwz-xn[.](.) ny V/6/ [. . .](xn) °° ws yxwr (.)(. . . .)n °° xyxn V/7/ [. . .](. yx)wr °° (p)[w]xδ rwz-xk °° xyβ V/8/ [pwy](δ) ' V/9/ {blank} V/10 {blank} V/11/ xymyn xxxynt xxβry-wxnh °° cy V/12/ [xxβr](yδ) (mrm)xny °° βrxyštxk cy xyšw V/13/ [mšyx](x) °° pδ [bγxn py](δr) (k)xm °° kδ V/14/ [xw? wz-rkyβ](t) °° (x)[wδ xrwy](n) šrxrn V/15/ rxz xβγxwst °° (c)[y pwyδ pw](δ) V/16/ xst °° xwδ xz šx(rxn) °° nyws(t) V/17/ xxxynt xβδxy-st °° xβr šx(r)[xn] V/18/ rwšnxn rxz °° xβr txrxkn šrxrn V/19/ rxz °° xwδ xβr wymyxtkn šrxrn V/20/ [wr]dyšn nmxd °° xwδ kδ xymyn °° V/21/ [nyws]tky-βt xβγwst °° xδyx V/22/ [xymyn xxβry-wxn xxβryδ] xw wz-rkyβ-t xwδx(yx) V/23/ [xwδ xw wyspxn](h) pyδrxn °° xymyn {eksik satırlar} Yukarıda belirtilen parçalarda verilen metinlerin birleştirilmesi (M895e/R, M608b/R ~ M895b/R, Ch/So20501/V + Ch/U6546/V), Wuzurgān Āfrīwan'ın ilk kantosunun başlangıcının Part dilindeki versiyonu şu şekilde yeniden yapılandırılabilir: /H/ {y(myn x)[hynd] {ymyn xhynd xfrywn ° cy xfryd mrymxny ° cy kıztartma cy yyšw{ mšyhx« ° pd bgxn pydr kxm ° kd [xw?] wzrgyft ° xwd hrwyn šhrxn rxz xbgws(t) ° [cy bw](yd)bw(d) xst ° xwd xc šhrxn ° ngwst xhynd xbdyšt ° xbr šhrxn rwšnxn rxz ° xbr txrygxn šhrxn rxz ° xwd xbr wmyxtgxn šhrxn [wr]dyšn nmxd ° xwd kd {ymyn ° [ngws]tgyft xbgwst ° xdyxn [{ymyn xfrywn xfryd] xw wzrgyft xwdxyx [xwd xw wyspxn] pydxrxn ° {ymyn [. .]

--- SAYFA 232 ---

218 enrico morano Çeviri: "Bunlar...." "Bunlar, Mār Mānī'nin, Tanrıların Babası'nın İsa Mesih'in elçisi iradesiyle, dünyaların büyüklüğünü ve gizemini açıklarken, var olacak, var olacak ve dünyalara gizli olan (şeyleri) gösterdiğinde okuduğu Bereketlerdir: Işık Dünyalarının gizemini, Karanlık Dünyaların gizemini ve karışık dünyaların dönüşünü(?) gösterdi. Ve o zaman o, bu [gizli] şeyleri açığa çıkardı, sonra [bu kutsamayı] Yüce Rabbine [ve tüm] babalara övdü: bunlara [. (M17/V/i/12ff. = M644/A/4-5): xn mxny prystg {yg yyšw{ xryxmxn pd qxm {y pdr by wxbrygxn "Ben Mani, İsa Mesih'in Havarisi, Baba'nın, gerçek Tanrı'nın iradesiyle";17 krş. ayrıca Epistula Fundamenti'de, "Manichaeus apostolus Iesu Christi prouidentia dei patris." - [xw?] wzrgyft ° xwd hrwyn šhrxn rxz xbgws(t) ° [cy bw](yd)bw(d) xst "o, [olacak], var olacak (ve) olan dünyaların büyüklüğünü ve gizemini ortaya çıkardı": burada iki prensipten ve üç zamandan (ilkel ayrılık, karışım ve apokatastasis) bahsediliyor. Brakilojik, asindetik ifade cy bwyd bwd xst, lit. Burada tekil olarak "olacak, öyleydi, öyledir"18 dil bilgisi açısından rxz'ye gönderme yapıyor olabilir: gelecekteki dünyaların gizemi, ilkel dünyaların gizemi ve şimdiki dünyanın gizemi. - xwd xc šhrxn ° ngwst xhynd xbdyšt "ve dünyalara gizlenmiş olan şeyleri gösterdi"; Cümlelerin bu bölümünün anlamı, Mani'nin daha önce dünyaya gizlenmiş olan şeyleri açığa çıkardığı yönündedir. Eğer bu doğruysa, Matta İncili'nden bir pasaj karşılaştırılabilir: 17 Bkz. MacKenzie 1994, 191. 18 Bunun yerine, sırayla "olduğunu, olduğunu ve olacağını" beklemeliyiz. Bu noktada tüm yazmalardaki metin zarar görmüştür ve bu yalnızca geçici bir restorasyondur. Bununla birlikte, ilgili Orta Farsça metinde, bkz. aşağıdaki M379b/R/15/, elimizde {y b(w) y(d b)[var, ki bu da Part metninin önerilen tadiliyle uyumlu görünüyor.

--- SAYFA 233 ---

{YMYN xxHYND: WUZURGĀN ĀFRĪWAN'ın başlangıcı 219 Mt 13:35 - "Ta ki, peygamber tarafından söylenenler yerine gelsin diye: Ağzımı benzetmelerle açacağım; dünyanın kuruluşundan beri gizli tutulan şeyleri dile getireceğim (κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολ ἥς κόσμου)." Orta Farsça versiyon Metnin Orta Farsça versiyonunun başlangıcı, son formülü ("sonsuz kadar ve sonsuz kadar öyle olsun") ve boş bir satırla içeren bir önceki metinden sonra, M379b'de, neredeyse tamamen korunmuş küçük ve dar bir sayfa halinde bulunabilir. M379b (bkz. sayfa 3 ve 4) R/1/ [.](³)wxn[. . .] R/2/ [.](x)yxb [.](šn) R/3/ [.](«) chx(r)[.] ° R/4/ [. xw](r)xšyd u mx(«) ° R/5/ [.] (mn) xstxr R/6/ [.](š) bwxtgy« R/7/ [. . . xw pr]xzyšt u jxydxn R/8/ [zmxn xw«] by« ° ° ° R/9/ {boş} R/10/ [{yn xst] ysn {y yšt m(r)[mxny] R/11/ [prystg {y yyšw{ xr(y)[xmxn] R/12/ [pd kxm](y)šn {y by zr(w)x[n kx] R/13/ [xw] (w)zrgy« ° u n(h)[w](p)[tgy« {y R/14/ [šhrx](n) xbhwtpt ° x(m)[wxt? . . .] R/15/ [.](k/x. .)xn {y b(w)y(d b)[wd xst] R/16/ [xwd xz šhr]xn nhwtpt h(y)[nd.] {sayfa sonu} {sayfa başı} V/1/ n(h)[wpt h](y)nd [.] V/2/ r(w)[šn wh]yšt(xw)[° xwd xbr] V/3/ [š](h)r ³xryg ° u (x)[br] V/4/ [š]hrxn gwmxytg[xn nmwd °] V/5/ (kx) {ymyn nhwtpt(g)[yhxn xbhwtpt]

--- SAYFA 234 ---

220 enrico morano V/6/ (h)ynd ° xygyš {s³x[yd] V/7/ [{](y)n ysn xw xwy xwd(x)[y] V/8/ [xwd x]w wyspxn nyxgx(n)[. . .] V/9/ [. . . h]rw ky {ymyn rxz(x)[n] V/10 [. . . .]° {ymy<n> xndr x(d/r/g)[. . . .] V/11/ [. . . .]xbhwpt hynd (°)[. . .] V/12/ [. . . .] hyb yzyd u xb[r] V/13/ [. . . .](.)y(.) ° (u) hmys xw(.)[. . . .] V/14/ [. . . .](.) ° {y[m](yn) bxry(s)[t . . .] V/15/ [. . . (k/x). .]qy« xbwxd(d)[. . . .] {sayfa sonu} R/1/ [.] senin/gücün [.] R/2/ [.] veya [.] R/3/ [.] dört[. . . .] R/4/ [.] S]un ve Ay. R/5/[.] günahlarım R/6/ [.] kurtuluş R/7/ [. . . sonsuza dek ve sonsuza kadar R/8/ öyle olsun. R/9/ {boş} R/10/ [Bu] Mār[Mānī] tarafından okunan Nimettir, R/11/ İsa Ary[āmān]'ın [Havarisi] R/12/ Tanrı Zurwā[n'nin [dileği ile], R/13/ Büyüklüğü ve [dünyaların] sırlarını [şeyleri] R/14/ açıklamıştır. Öğretti mi? . . .] R/15/ [. . .] hangileri [vardı ve öyleydi] R/16/ [ve hangileri] [dünyalardan] gizlenmişti {sayfa sonu} {sayfa başı} V/1/ gizlenmişti.19 [O üzerinde gösterdi. . .] V/2/ [Açık Pa]radise [ve] V/3/ karanlık [dünya]rld'de ve [üzerinde] V/4/ karışık [dünya]rld'lerde. V/5/ Bu gizli şeyler ortaya çıkınca, 19 Bakınız Recto'nun son satırı. Bu satır muhtemelen katip tarafından iki kez kopyalanmıştır.

--- SAYFA 235 ---

{MYN xxHYND: WUZURGĀN ĀFRĪWAN'ın başlangıcı 221 V/6/ sonra o[sed] V/7/'yi övdü, Rab'be bereket V/8/ [ve] tüm Atalara[. . .] V/9/ [. . .] tüm [. . .] bu gizemler. V/10/ [. . . .] V/11/ [. . . .] ortaya çıkar. V/12/ [. . . .] okuyabilir misiniz ve V/13/ [. . . .] Ve birlikte [. . . .] V/14/ [. . . .] Bunlar en yüksek [. . .] V/15/ [. . . .] [ye arttırılabilir/eklenebilir. . . .] {sayfanın sonu} Aşağıdaki satır arası metnin göstereceği gibi, Orta Farsça metnin muhtemelen tercüme edildiği Part diliyle neredeyse paralel olduğu açıktır: Pth. – /H/ {y(benim x)[hynd] ¶ • Pth. – {ymyn xhynd xfrywn ° cy xfryd mrymxny ° cy kızartma cy yyšw{ mšyhx« ° pd bgxn pydr kxm ° • MP – [{yn xst] ysn {y yšt m(r)[mxny prystg] {y yyšw{ xr(y)[xmxn pd kxm](y) šn {y by zr(w)x[n Her üç versiyonda da (Sogd.: xynxk xcy xpxry-wnh cw ZY xpxry-tōxrt, yukarıya bakın) figura etimolojika “[Mār Mānī]'nin kutsadığı kutsama” korunur. Orta Farsça tercümede ysn terimi Av. yasna- “Verehrung, Anbetung, Huldigung, Preis, Gebet,”20 belki de Zerdüşt tadı taşıyor. ¶ • Pth. – kd [xw?] wzrgyft ° xwd hrwyn šhrxn rxz xbgws(t) ° • MP – kx xw] (w)zrgy« ° u n(h)[w](p)[tgy« {y šhrx(n) xbwpt ° 20 Bartholomae 1904, 1270.

--- SAYFA 236 ---

222 enrico morano ¶ • Pth. – [cy bw](yd)bw(d) xst ° xwd xc šhrxn ° ngwst xhynd xbdyšt ° • MP – x(m)[wxt?](k/x. .)xn {y b(w)y(d b)[wd xst xwd xz šhr]xn nhwpt h(y)[nd] {n(h)[wpt h](y)nd °} n(h)[wpt h](y)nd °, Verso'nun ilk satırında, belki de bir dittografi durumudur ve silinmesi gerekir. Bu durumda sayfa tamamlanmıştır. ¶ • Pth. – xbr šhrxn rwšnxn rxz ° xbr txrygx n šhrxn rxz ° xwd xbr wmyxtgx n šhrxn [wr]dyšn nmxd ° • MP – [.] r(w)[šn wh]yšt(xw)[° xwd xbr š](h)r³xryg ° u (x)[br š]hrxn gwmyxtg[xn nmwd] ¶ • Pth. – xwd kd {ymyn ° [ngws]tgyft xbgwst ° xdyxn [{ymyn xfrywn xfryd] xw wzrgyft xwdxyx [xwd xw wyspxn] pydxrxn ° {ymyn [. . .] • MP – (kx) {ymyn nhwpt(g)[yhx n xbwpt] (h)ynd ° xygyš {s³x[yd](y)n ysn xw xwy xwd(x)[y xwd x]w wyspxn nyxgx(n)[. h]rw ky {ymyn ¶ • Pth. – kayıp • MP – rxz(x)[n] V/10 [. . . .]° {ymy<n> xndr x(d/r/g)[. . . .] V/11/ [. . . .] xbwpt hynd (°)[. . .] V/12/ [. . . .] hyb yzyd u xb[r] V/13/ [. . . .](.)y(.) ° (u) hmys xw(.)[. . . .] V/14/ [. . . .](.) ° {y[m](yn) bxry(s)[t . . .] V/15/ [. . (k/x). .] qy« xbwxd(d)[. . . .]

--- SAYFA 237 ---

{YMYN xxHYND: WUZURGĀN ĀFRĪWAN'ın başlangıcı 223 Kaynakça Allberry, C.R.C. 1938 A Maniheist Mezmur Kitabı. Bölüm II, Chester Beatty Koleksiyonu 2'deki (Stuttgart) Maniheist El Yazmaları. Bartholomae, Ch. 1904 Altiranisches Wörterbuch (Straßburg). Boyce, M. 1960 Alman Turfan Koleksiyonu'ndaki (Berlin) Manici Yazıyla İran El Yazmaları Kataloğu. 1968 Orta İran'da Maniheist Edebiyatı, Handbuch der Orientalistik Abt. I, Bd 4., Abschn. 2., Lief. 1, (Leiden), 67-76. Durkin-Meisterernst, D. ve E. Morano forc. Mani'nin Mezmurları. Turfan Koleksiyonu'ndaki Orta Farsça, Part ve Soğd parçalarının baskısı, Berliner Turfantexte (Turnhout). Haloun, G. ve W. B. Henning 1952 Mani Öğretileri ve Öğretileri Özeti, Işık Buddhası, Asya Major 3: 184-212. MacKenzie, D.N. 1994 'I, Mani. .', Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, H. Preißler & H. Seiwert, eds. (Marburg), 183-198. Morano, E. 2005 Bir Maniheist Oratio Dominika, Il Manicheismo. Yeni prospettive della ricerca. Quinto uluslararası kongresinde manicheizm üzerine çalışmalar yaptı. Dipartimento di Studi Asiatici Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, 2-8 Settembre 2001, Maniheist Araştırmalar 5, A. Van Tongerloo & L. Cirillo, eds. (Turnhout), 277-285, 432-433 (levhalar). Pedersen, N. A. (ed.) 2006 Maniheist Vaazlar. Şimdiye kadar yayınlanmamış birçok parçayla birlikte. Corpus Fontium Manichaeorum Serisi Coptica II, Turnhout. Reck, Ch. 2006 Mitteliranische Handschriften Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift, VOHD XVIII, 1, (Stuttgart). Sundermann, W. 1985 Āfurišn, Encyclopaedia Iranica (Londra), Cilt. ben, 593-594.

--- SAYFA 238 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 239 ---**

MANİ'NİN MÜHÜR MEKTUBUNUN SOGDÇLU BİR VERSİYONU Christiane Reck Berlin Manihe yazısıyla yazılmış Orta İran parçalarının kataloğu üzerinde yaptığım çalışma sırasında¹, solucan yeme nedeniyle az çok hasar görmüş on parçadan oluşan bir cam tabakla karşılaştım: So 14150 – So 14159.2 Buluntu yerinin etiketi T II D 91'i gösteriyor, bu da onun Dakianusşahr'daki ikinci keşif gezisi sırasında bulunduğunu gösteriyor = Qoço (Gaochang).³ İlk bakışta üç parça aynı şekle sahip gibi görünüyor. Diğer parçalar da benzerlikler göstermektedir. Bu nedenle parçaları iki gruba ayırabildim. Metnin okunması bu düzenlemeyi doğruladı. İlk parça grubu Soğdca metni içerir (So 14150, So 14151, So 14153, So 14156 ve So 14159). Diğer parça grubu Soğd alfabesiyle yazılmış Orta Farsça ve Partça metinleri içerir (So 14152, So 14152a, So 14154, So 14155, So 14157, So 14158). Bu parçalardan bazılarının Bema ilahilerinin parçaları olduğunu tespit edebildim.⁴ Bu ilahilerden ikisi, W. Henning tarafından düzenlenen ve "Bet- ve Beichtbuch" (BBB) olarak adlandırılan, ünlü Maniheist dua ve itiraf kitabının bir parçasıdır.⁵ El yazmasının Bema ilahilerini içeren bu kısmı yakın zamanda yayımlandı.⁶ Ancak Soğdca metin içeren diğer parça grubunun sınıflandırılması zordu. İkinci çoğul biçimdeki bazı fiil sonları, metnin Maniheist topluluğa hitap ettiğini gösteriyordu. Metin muhtemelen Mani'nin kendisi tarafından bestelenmiştir. Metnin 1. bölümle karşılaştırılması Bu, "2005 Uluslararası Turfanolojik Araştırmalar Sempozyumu, Turfan, Sincan/Çin" (Reck 2006b) ve ayrıca "Uluslararası Maniheist Araştırmalar Birliği Altıncı Uluslararası Toplantısı"nda sunulan makalenin genişletilmiş versiyonudur. E. Morano'nun yeni sonuçlarını da içeren Soğdca metnin tam harf çevirisi ve tercümesi buraya eklenmiştir. 2 Reck 2006a, 95-101 (ns. 114-124). 3 Bu plaka Turfanforschung Dijital Arşivi'nde görülebilir: http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/so/images/so14150so14159_seite1.jpg 4 Reck 2004, 46-48 (J, K, Z ve AH ilahileri). 5 Henning 1936. 6 Reck 2007, 318-327.

--- SAYFA 240 ---

226 christiane reck, aynı zamanda yukarıda bahsedilen dua ve itiraf kitabının (BBB) bir parçası olan Mühür Mektubu'nda7 şu yazışmaları buldum: M 801a/l/r-v/4/ (BBB 18, II. 1-22) = So 14150 + So 14156 ~ So 14152 l/r-v/9/ (pl. 1). Ne yazık ki hiçbir başlık korunmadı. Bu yazının manşetleri olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak bu metnin Bema ilahileriyle özdeşleşen ilahilerle birlikte ortaya çıkması, onun Soğdca tercümedeki Mühür Mektubu olabileceğini varsaymamıza olanak sağlıyor. Mühür Mektubu, Mani'nin ölmeden önce hapisanede yazdığı son mektuptu. Bu, onun taraftarlarına gönderdiği mirasıdır. Ölümüyle ilgili bir raporda M 454 l/r/12-13/'de frwrdg {y mwhr.8 olarak bahsedilmektedir. BBB'deki Orta Farsça metin, mektubun başlangıcında hitap edilen kişilerin listesinin ardından biten son bölümdür. Mani tüm Maniheist topluluğundan bahseder. Mektubun devamı Soğd metnidir ancak ne yazık ki çok kötü korunmuştur. Çok az durumda korunan kısımlarda farklılık gösteren her iki metnin karşılaştırılması sonucunda sadece birkaç satırın, iki veya üç satırın eksik olduğu söylenebilir. Yani 14156 ve So 14159 alt marjı koruyor. Bu nedenle parçaların üst kısmında en az iki satırın, en fazla üç satırın tamamen eksik olduğu söylenebilir. Buradan bir sayfada 18 satır olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Her satırın uzunluğu yaklaşık 4,5 cm idi. Mühür Mektubu'nun bu parçalarının yanı sıra, başlıkta mwhr, "Mühür" kelimesinin geçtiği iki parça biliyoruz: M 720c/2.S./ (Manihe yazısı) ve So 18151/verso/ (Soğd yazısı). Son parça So 18056'ya aittir ve Yaşayan İncil'in doksolojisini ve başlangıcını içerir. İki parça arasında bir satır eksik. Burada mwhr kelimesinin neden geçtiği açık değildir. Ancak Henning'in daha önce Mühür Mektubu'nun başlangıcını koruduğunu tanımladığı M 13139 (pl. 4) adında başka bir parça daha vardır.10 Şu sözlerle başlar: "Mani, İsa Aryāmān'ın havarisi..." 7 Henning 1936, 18, faks: Weber 2000, Pls ile başlayan Living Gospel'deki başlangıçla hemen hemen aynı başlangıçtır. 102 ve 103 (M 801a folyo I). Bkz. BBB, 18, n. 4 ve yorum 8-9. Henning bunun son kısım olduğunu varsaydı. Ancak W. Sundermann'ın "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I" 86'da yazdığı gibi, bu açıkça açılış selamlamasının yalnızca son kısmıdır. 8 Andreas / Henning 1934, 891, Sundermann tarafından yorumlanmıştır 1981, 135, metin 24.3. 9 Boyce 1960, 69. 10 Haloun / Henning 1953, 20, n. 6.

--- SAYFA 241 ---

mani'nin MÜHÜR MEKTUBU 227'nin soğdca versiyonu: "Ben, Mani, İsa'nın Havarisi, ..." Mühür Mektubu'nda İlk "I" harfini atlıyoruz. Bu açılış formülü aynı zamanda Kellis papirüsündeki bir veya daha fazla kanonik mektubun parçalarında da iyi bir şekilde kanıtlanmıştır, örneğin: "Manichaios, Jesus Chrestos'un havarisi ve benimle birlikte olan tüm kardeşlere; sevdiğim N.N.'ye ve sizinle birlikte olan tüm kardeşlere, her biri ismine göre."12 Bunu aşağıda verilen metinle karşılaştırdığımızda, bazı benzerlikler buluyoruz. Ancak Orta Farsça ve Soğdca metinlerde kullanılan formül daha kapsamlıdır ve tüm Maniheist toplumu kapsar. Eksik olan, "Baba Tanrı ve Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla esenlik..." formülüdür. bir Kıpti mektubunda alıntılı olduğu gibi.13 M 1313'ün verso'su BBB ile aynı metne sahiptir, ancak v/9/ satırına bir kelime nywšx- g xn, Henning'in orada (n. 8) tespit ettiği gibi "dinleyen" kelimesini ekler ve bu, buradaki Soğd metninde de doğrulanır: nywšx kt (Yani 14150+/r/14 /). Henning'in /9/ satırındaki boşlukta varsaydığı gibi, Soğdca metinde "dürüst" anlamına gelen [x rt](wt) de yer alıyor gibi görünüyor. Bu kelime M 1313'te bulunamıyor. Mühür Mektubu'na başlamadan önce bu parçada şu kelimelerle biten bazı kusurlu satırlar korunmuştur: r/5/ (h) n(j)f³ x wnglywnyg bx š[x «], "Yaşayan İncil'deki ilahi bitti." Adı geçen her iki metinden en az iki kez aynı parçalarda bulmamız, Yaşayan İncil ile Mühür Mektubu arasında yakın bir ilişkinin altını çiziyor. M 1313 parçası, M 1312 ile birlikte cam altındadır. Her iki parça da diğer birçok parçaya, örneğin M 52 ve M 61'e, aynı el yazmasına aittir.14 Bu el yazması birçok ilahiyi içermektedir. İçinde Mühür Mektubu'nun da yer alması, halen sistematik olarak araştırılmayı bekleyen bu ilahi kitabının önemini artırmaktadır. M 1312 ve M 1313 adlı iki parçanın aynı sayfaya ait olduğunu keşfeden Enrico Morano'ya çok minnettarım (pl.4). M 1312'yi okumamı ve yorumlamamı kullanmama nezaketle izin verdi ve başka eklemeler ve düzeltmeler yaptı. M 1312/r/, M 1313/r/10-13/ ve M 1312/v/'deki metni M 1313/v/6-11/'deki metni düz biçimde tekrarlar. Her iki metin de birbirini tamamlamaktadır. M 1313/v/1-5/'de de metin bir nevi nazım şekliyle yazılmıştır. Bu satırların metnin, 11 Gardner 1997, 79-80 ve Gardner 2001, 93-99'un bu kısmından önce alıntılanmamış bir biçimde geldiği varsayılabilir. 12 Gardner / Lieu 2004, 167. 13 Gardner 2001, 96 ve Gardner 2004, 167. 14 Boyce 1960, 52 ve Reck 2004, 14 n. 6.

--- SAYFA 242 ---

228 christiane reck sayfası artık kayıp. Bu nedenle bu parçayı aşağıdaki derlenmiş metne ekleyebildim. Ayrıca Enrico Morano, Otani 615115'in M 801a/l/r/9-18/ ile uyumu hakkında beni bilgilendirdi. Açıkçası, Otani 6151'in ilk üç satırı, harfler arasındaki uzun çizgiler ve d yerine ð kullanımının açıkça gösterdiği gibi, eğimli biçimde yazılmıştır. 16 M1312 ve M 1313'te bulunan aynı eğimli ve düz metin değişim sistemini kullanıyor gibi görünüyor. Ancak Otani 6151'in el yazısı, M 1312 ve M 1313'ünkinden daha büyüktür. Çizgiler arası mesafe 0,9 cm olup M 1312 ve M 1313'te 0,7'den azdır. Otani'nin arkası bir tahtaya yapıştırıldığı için görülmemektedir. Boş görünüyor. Dolayısıyla parçalar aynı el yazmasına ait olamaz. Mani Mühür Mektubu'nun başlangıcının birleşik metni (M 1312 ~ M 1313, M 801a/l/, So 14150 + So 14156 ~ So 14152 l/ ve Otani 6151) M 1313/r/9/ nwyst mwyr dyb(.) [17 Mühür Mektubu başladı M 1312/r/3-5/ /3/ [fry]-stg ~-(y)-(y)[š w{] /4/ [x -]ryx [-](m)x n ~ (m) [w-rzy- /5/ [-](y)-dg-- M 1313/r/10-12/ /10/ mx ny kızartma yy[šw{] /11/ x ryx mx n mwrzyd(g)18 Mani, zulüm gören Je[sus] Aryāmān'ın havarisi M 1312/5-7/ ({yr)-(px -y) /6/[-x](n)19 nx -m ~ x -[z] /7/ [šhry-x -]rx -n ~ (x y)[g šhr] M 1313/r/11-12/ +M 1312/r/1-2/ [{ yıl]/12/ [px y](x n n)x m x (z20 š)[hryx rx n] /2/ [{y](g) šhr ~- 15 Kudara / Sundermann / Yoshida 1997, text cilt, 175 ve faks cilt, 100. 16 Bu gerçek baskıda da belirtilmiştir. Çevirisi için Kasai Yukiyo'ya teşekkür ederim. 17 Incipit, kırmızı mürekkeple yazılmıştır. B'nin iki aksan noktası vardır. 18 Bkz. Henning 1943, 67 n. 1. 19 Yeniden yapılanma kesin değil çünkü harflerin geri kalan alt kısımları r'yi açıkça göstermiyor. Genellikle x yrp x y n, ilk <x > ile yazılır, Durkin-Meister- nernst 2004, 81. Ancak açıkça okunabilir { burada, bkz. { yr "alt", Durkin-Meisterernst 2004, 99. 20 M 1312/r/1/ z'nin en alt kısmını gösterir.

--- SAYFA 243 ---

mani'nin MÜHÜR MEKTUP'unun sogdian versiyonu 229 M 801a/l/r/1/ /1/ {yg š hr ~- Yani 14150+/r/4-5/ /4/ (xs.) [8](.) ZY MN (x βc)x np[ðy] /5/ (x) [xš x w](n)ð x rty21 ~- ~- dünyanın yöneticileri tarafından [reddedilen] isim. M 801a/l/r/1-2/ x wd x mw /2/ pws {ym d[wšys³] M 1313/v/1-2/ /1/ [x wd x](mw)~22 (p)[ws] /2/ [{ym ð](w)-šy-s[³ x wð] Yani 14150+/r/5-6/ rty /6/ [MN x m](w) mnx βry z-x tx kw Ve Ammo'dan (?), bu en sevilen oğul M 801a/l/r/3-5/ /3/ x wd x c wys[p]x n /4/ przyndx n dwšys³x x n /5/ {ym x bx g hynd M 1313/v/3-6/ /3/ [x -c w](y)sp(x)-(n)[przy-nð x -n] /4/ (dw)-šy-(s)[tx -x -n] /5/ [{ y](m) ~ x bx -(g)23 /6/ [hy-nd] Yani 14150+/r/7-8/ /7/ [ZY MN](sy)tmx nw pry-t /8/ [x x](?) [wn](t) ky tx mx 24 prw /9/ [x sk](wx nt) ve benimle birlikte olan tüm çok sevgili çocuklardan. M 801a/l/r/6-7/ /6/ ~- x w wyspx n šwbx nx n /7/ (h)mwcx gx n u [{](s) psgx n M 1313/v/6-7/ ~- x w wyspx n /7/ [šw]bx nx n (h)mwcx gx n u /8/ [{](s) psgx n M 1312/v/1-3/ /1/ [wyspx n šwbx]nx ~-(n) ~ (h)[mw- /2/ cx -g]x n x w~ð (x)[-s /3/ psyx]n ~ Yani 14150+/r/9-10/ ~- nyšty-x m kw /10/ [xwšpx nyt] (m)w(Ø)-x k(t)25 [x β] (tx)ðx nt (duyurdum) (tüm) çobanlara, (öğretmenlere) ve piskoposlara M 801a/l/r/8-9/ /8/ x wd x w wyspx n wcydgx n /9/ (x) [wd nywšx gx n M 1313/v/8-9/ u x w wyspx n /9/ [wcyd](gx)n x wd nywšx gx n26 M 1312/v/3-5/ x w-(ð) x [w] /4/ [wy]-(sp)x -n ~ w(c)ydg(x -)[n] /5/ (x) [w-] (ð) ny(-)w-š(x)[-gx -n] 21 M 1312/r/18/]rx n Mp'de (š)[hryx rx n]'nin yeniden oluşturulmasını olası kılar. N. Sims-Williams'in tahmin ettiği gibi Soğd metninde metin ve (x) [xx x w](n)ðx rty. 22 A special cantillation mark? 23 b'de iki aksan noktası var. 24 N. Sims-Williams bana bunun ðx mx için bir hata olduğuna dair ipucu verdi. 25 Bu el yazısında tüm Ø'lerde iki nokta var. 26 See Haloun/Henning 1953, 207, n. 6.II. r/9-10/ harf çevirisi yapılmıştır. Henning, BBB, 18'deki okumasının (x) [wd nywšx gx n brx d](r)[x n] olarak değiştirilmesi gerektiğini zaten düşünmüştü.

--- SAYFA 244 ---

230 christiane reck Yani 14150+/r/11-13/ /11/ [ZY sx t x](nc)[mny x]wyš(t)[rt Z](Y)27 /12/ (w) ycty-t [x rt](wt) [Z]Y /13/ [n](y)wšx kt (ve [topluluğu] (presbyters))ve (tümü) (dürüst) seçilmişler ve denetçiler, M 801a/l/r/9-10/ brx d](r)[x n] /10/ x wd wxx ryn myhx x n /11/ x wd qyhx n M 1313/v/10-11/ /10/ [brx dr](x n) u xwx ryn myh(x n) /11/ [x wd](q) yhx n M 1312/v/6/ [b]rx -(x)[-δ rx -x n] Otani 6151/1-2/ /1/]-n (brx)-[x -δ rx -x n]28 xwx ryn /2/29 myh(x n)] x w-δ qy(-)[hx -n] Yani 14150+/r/13-15/ [β rx]trt /14/ [ZY xwx r](y-)št ~ ~ xwštrt /15/ [ZY kštr](tx) ~ ~ kardeşler, büyükler ve küçükler, M 801a/l/r/11-12/ hwrwx nx n30 /12/ x spwrgx rx n u rx s³x n M 1313/v/11-12/ hwrw(x n)x n /12/ [{ spw](rgx)rx n u rx (s³)[x](n) Otani 6151/3/ [hwrwx nx n {sp](.)-x w-(. . -)31~ r(gx -rx n) [x w-δ rx stx n] Yani 14150+/r/15-17/ gözetlemek-(r)w(x nt) /16/ [x](s)pwrnkx r(y)[t] [Z](Y) r(š)[ty](t) /17/ sx r ~ ~ takva sahipleri, mükemmel / mükemmel ve salih olanlar (olanlar). M 801a/l/r/13-14/ /13/ hrw ky { yn myzdgtx cy /14/ x c mn pdyryp³ hx x d Otani 6151/4/ [hrw ky {yn myz](d)gtx cyy ~ x c mn pdyryp(t)[hx x d] Yani 14150+/r/17-18/ s(y t)[mx n ky ZY] /18/ [x ynyy] mwØ -ty [1/2 l.] Bu mesajı benden alan hepiniz M 801a/l/r/15-16/ /15/ x wd x w { yn x x prx « /16/ x wd qyrbg qyrdgx x n Otani 6151/5/ [x wd x w {yn x x]frx « x wd kyrbg kyrdg(x n)[ve bununla yetinenler bu öğreti ve bu dindar eylemler, 27 Tamamlama N. Sims-Williams. 28 Kudara / Sundermann / Yoshida'da metin hacminin 175 [x](bdx)[gx n?] olması önerildi. 29 Otani 6151'in bu ve sonraki satırları için, satırların başlangıç ve bitişlerinin nerede olduğunun bilinmediğine dikkat edilmelidir. 30 İki noktayla işaretlenmiş x'in elenmesi. 31 Kudara / Sundermann / Yoshida'da metin cildi, 175 şöyle yazılmıştır:]n ~ x w-(δx -) ~ rg(-. . x)[.

--- SAYFA 245 ---

mani'nin Mühür Mektubu'nun soğdca versiyonu 231 M801a/l/r/17-v/1/ /17/ { ymyš ncys³ /18/ hwnsnd bwd hx d x wd /v/1/ x bybxtgy« pd Otani/6151/6/ [{ymyš ncyst] (h)wnsnd bwd hx d ~ x wd[Yani 14150+/v/4-5/ /4/ ky pry-β yrw ~ ~ [xwsx n]tyx /5/ x krtx xx t32 ~ ~ ~[~ rty](p)w (size) öğrettim, ki onlar şüphesiz M 801a/l/v/2-3/ /2/ [w]r[wyšn] hwstygx x n /3/ hx d ~ (ks) ks pd xwyš nx m Yani 14150+/v/6-9/ /6/ δ βmx nkyx pr wr(n)[w] /7/ xwyz-y ptšprty[x](x t)33 /8/ mrt mrt p(r) [xypδ] /9/ nx m ~ ~ inançta çok güçlü bir şekilde yerleşmiştir, herkese kişisel olarak. M 801a/l/v/4/ p³ym³ mwyr dyb34 Bitti Mühür Mektubu Burada kopyalar bitiyor. Sonraki iki yaprağın orijinal sırasını yeniden oluşturmak için başka ipuçları bulmamız gerekiyor. Soğdca metnin kalıntıları So 14152, So 14155 ve So 14158 parçalarında bulunmaktadır. Ne yazık ki bu küçük kalıntıları Soğd metninin diğer parçalarıyla birleştirmek imkansızdır. Ancak bunların hepsinin üç sayfaya ait olması muhtemel görünüyor. Birkaç kombinasyonu kontrol ettim ve Mühür Mektubu metninde (So 14150+So 14156/v/5/) tahmin ettiğim pw δβmx nkyx kelimesinden bir kelimenin (pw) bu küçük parçada (So 14152 l/v/5) bulunduğunu buldum, dolayısıyla her iki parçanın da birbirine ait olduğu varsayılabilir. Daha sonra başka bir olası kombinasyon buldum: δx rδx skwnw (Yani 14158 ll/v/5/-Yani 14153/v/5/). Bu kombinasyonlara ek olarak So 14152a'nın So 14152'den çıkarıldığı gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Eski konumları hangi sayfaların birbirini takip etmiş olabileceğine dair ipucu veriyor. Artık parçaların şu sırayla olduğunu varsayabiliriz: 1. folyo (Lev. 1): Yani 14150 + So 14156 ~ So 14152 l/: Soğdca Mühür Mektubu So 14152 ll/: Orta Farsça / Part Bema ilahileri 32 N. Sims-Williams'ın yorumu: “xx t ~ MP hx d. Çevirmen yanlış anlamadıkça 2 pl. hx d, 3 sg. olarak kullanıldığında, yapıyı kişisel olmayan bir yapıyla değiştirmiş olmalı, bu durumda 2 pl zamirinin obl biçimini alması beklenir, örneğin cümlelerin bir yerinde. Çevirmenin yanlışlıkla hx d'ye benzeterek değiştirdiğini düşünüyorum. Ama Soğd metnini anlamadı mı? 33 Önceki nota bakın. Ancak bu durumda yeniden yapılanma doğru olmayabilir. 34 Açıktır, kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

--- SAYFA 246 ---

232 christiane reck 2. folyo (Lev. 2): So 14151 + So 14159 ~ So 14155 I/: Soğdca Mühür Mektubu So 14155 II/ + So 14157 + So 14152a: Orta Farsça / Part Bema ilahileri 3. folio (Lev. 3): So 14153 ~ So 14158 I/: Soğd Mührü Mektubu So 14154 ~ So 14158 II/: Orta Farsça Bema ilahileri Bu şekilde Mühür Mektubu'nun bir çeşit sürekli metnini elde ediyoruz. Maalesef tam cümlelerimiz yok. Bu gerçek ve paralel bir metnin bulunmaması nedeniyle, harf çevirisi bazen şüpheli olabilir ve çeviri yalnızca geçici olabilir. 1. yaprağın harf çevirisi ve çevirisi: So 14150 + So 14156 ~ So 14152 I/v/, (Lev. 1): /9/ ~ (.)[2](.)[2]/10/ x y(.)[4-5] MN [8]/11/ [2-3](y)wx n [2](.)[6]/12/ (r/kx) [](.) x ym ~ ~ ~ [~]/13/ x šmx xw (.) [2](.) δ ymy-δ [2]/14/ x βcx npδ sx r x (.) [8]/15/ x (kr)tym ~ ~ x š[mx xw 4]/16/ [2-3](.m.w) (.) [1](.) ptšx (.) [2]/17/ [3](.) [6](.) y ~ ~ [](.) [5]/18/ [8]x kt(.k)[t 4]/9/ . []/10/ . . . []/11/ . . . []/12/ . . . [] öyleyim. /13/ Sen . . . bununla []/14/ dünyaya. . . []/15/ Oldum. Sen/16/ []/17/ [](.) []/18/ []

--- SAYFA 247 ---

mani'nin MÜHÜR MEKTUP'unun soğdca versiyonu 233 2. yaprak: Yani 14151 ~ Yani 14159 ~ Yani 14155 I/, (Lev. 2): r/1/ []/2/ []/3/ [6](. . .) [5]/4/ [5](kš)tx y-ch x ty(.)/5/ (š)[3](t) β wōstn ~ ~ ~ /6/ [2](.) xy-δ x xšy-wnx kw /7/ [3](.) [1]wx nty zx wr šmx x /8/ [x β cn](pδ) Ø-wky-x mscw /9/ [6](.) [1](.) t ~ ~ ~ rty-y /10/ [6](w/p)r (w)[4](w)δ /11/ [8]wx t(.) [3-4] ~ ~ /12/ (k)y sx t[](.) [3-4]y /13/ (β r)y-štyt[](p)tywsty /14/ [5-6](z)-ny (.) [1](.) δ x rt ~ ~ /15/ [5]wx nw [2](š)y-x /16/ (.) rwy δ(.) [](t) (k)t [3]/17/ [4](.) [](.) [4](.) [3]/18/ [4](.) (.) [1/2 l.] v/1/ []/2/ []/3/ [5](.) [>1/2 l.] /4/ [3](.) t sx r (.) [5]/5/ [3](y) rx mx nt p(.) [3](~ ~) ~ ~ /6/ ptywsty γ rβ x k(y)[x]/7/ ZY mz-x yx(yx) x x [1](.) [3]/8/ x wxmn/x y-δ x ~ ~ ZY (.) [3]/9/ wγrx t(.) [1](.) [] 1/2 l.] /10/ (x/γ r)[4](.) [1/2 l.] /11/ [1](.) [1-2] (6 .) [4](. .) [2-3]/12/ (x . y) (x) [3](.) Ø-kyšmx (.) /13/ ptšmx rδ [3]r kwnδ x [2-3] /14/ ZY pty(.) [](.) (~) [~ ~ ~]/15/ (.) tyx m (k) [2]šm(x) [5]/16/ [3]t [3]t mx [2]/17/ [3](.) [3](xs) [4]/18/ [6]r (x x /xšt) [4]

--- SAYFA 248 ---

234 christiane reck r/1/ []/2/ []/3/ [] . . []/4/ [] mısır tarlası /5/ [] bahçe. /6/ [] hükümdarın kendisi /7/ [] . . güç siz /8/ dünya sağlığı /9/ [] . Ve /10/ [] . . [] . . /11/ [] . . []/12/ hepsi kim []/13/ (elçiler) gizlendi /14/ [] . . . [] sahip olmak. /15/ [] yani [] gemi /16/ . . . [] . . . []/17/ []/18/ [] v/1/ []/2/ []/3/ []/4/ [] ila /5/ [] her zaman [] . /6/ Gizli bilgelik[m]/7/ ve büyüklük . . . []/8/ siz . . . Ve []/9/ uyanık []/10/ . . . []/11/ . . . []/12/ . . . [] . . []/13/ say/düşün [] . . []/14/ ve . . . []/15/ . . . [] sen []/16/ []/17/ []/18/ [] . . . []

--- SAYFA 249 ---

mani'nin MÜHÜR MEKTUP'unun soğdca versiyonu 235 3. yaprak: Yani 14153 ~ Yani 14158 I/, (Lev. 3): r/1/ []/2/ []/3/ (w. .) []/4/ mx n(y) [3](.) β (.) yz (k/p.)/5/ (.) [3](k)yx pryβ yrw ~ Lx /6/ [4] mx t kt x šmx x /7/ [C](W)RH cnn x ptrx /8/ [5](.) t ~ ~ kδ x šmx x /9/ [2](p) [3](. .) (r)ty-x wy-y /10/ [1/2 l.] x pt[r](y) (py)rx m /11/ [5](.) x /nc [2](.) wβ/yx (p?) [1](.) ~ ~ ~ /12/ (k)t mx n cyw [4](.) δx .) mx x /13/ [1](.) r βšx my [3](k)tβ n /14/ [5](c)y βwcytw ~ ~ ~ /15/ [4]š[mx xw cx γ x z-y [1](.) /16/ [1?](. . .) w(.) [4](.) [2-3] /17/ [](.) [3]/18/ [] v/1/ []/2/ []/3/ [] (z)-prt /4/ tnp x r ky pt(m) [wxt] δ x rδx /5/ skwnw ~ ~ ZY xypδ [3](.) /6/ ZY x Ø-wx ntx k γ r(x) [yw 2-3?] /7/ ky wysp(r)δ y pt(m/rwy.) [3]/8/ x sty ~ ~ pw prmx n [5]/9/ skwnw ZY x γ (r.) [1](x r) [3]/10/ rw(.) [1](.) [1]y-δ (c) [1/2 l.] /11/ (.) [1-2]wx nkw [2]y/x [5]/12/ (t) [1](p/k) [1](.) [3] ~ ~ ZY δywy(δ) /13/ mz-x yxw x [4](.) x r x x (z-prt) /14/ x nsδ x ~ ~ ZY my x [wnw 3]/15/ (~) [~] (ZY) myx wn βγ(.) [5]/16/ [2-3](m.) [3-4](δx) r γrx y/xrx y (.) [1] /17/ [3-4](.) [>1/2 l. /18/ []

--- SAYFA 250 ---

236 christiane reck r/1/ [] /2/ [] /3/ [] /4/ akıl/manastır/Mani [] . . . /5/ [] -ship/-dom anlatmışım. /6/ [] değil, sizin /7/ [Kendiniz] . . . babadan /8/ [] . . . , eğer /9/ [] . . . -ship/-dom onun /10/ [] . . . biz inanıyoruz /11/ [] . . . bunlar /12/ [] . . . (bunun) akli. . . biz/bizim /13/ [] . . . eskort/gönder[] eğer /14/ [] . . . Ah, kurtarabilirim/kurtarabilirim. /15/ [] bize . . . /16/ [] . . . /17/ [] . . . /18/ [] v/1/ [] /2/ [] /3/ [] /4/ giydirdiğin beden, /5/ ve kendi [] /6/ ve yaşayan . . . [] /7/ her yerde kim var . . . [] /8/ merhametsiz[] /9/ yapar ve . . . [] /10/ . . . [] /11/ . . . yani [] /12/ . . . ve bununla [] /13/ harika . . . saf(?) [] /14/ öylesin. Ve tamamı [] /15/ ve hepsi. . . [] /16/ çamur [] /17/ . . . [] /18/ []

--- SAYFA 251 ---

Mani'nin Mühür Mektubu'nun Soğdca versiyonu 237 Şimdi, Maniheist el yazmaları koleksiyonları arasında, bu sayfaların içeriğiyle örtüşen ve aynı zamanda Mühür Mektubu'na da ait olabilecek daha fazla parça bulma görevimiz var. So 18140+So 13425(1) I/ ve Ch/So 20507b'nin metni Mühür Mektubu'na benzer olabilir. Ne yazık ki herhangi bir yazılı yazışma yok. Ancak her iki metin de aynı misyonerlik niyetini göstermektedir. Birinci tekil şahıs ve ikinci çoğul şahıs kullanımı, metinlerin bir izleyici kitlesine yönelik olduğunu varsaymamıza olanak tanır. Bu anlamda vaaz da olabilirler elbette. Karar vermek zordur. Ancak daha fazla araştırma bu soruları açıklığa kavuşturacaktır. W. Sundermann, kilise tarihine ilişkin parçalar içeren baskısında, Mani'nin doğrudan konuşmasıyla birlikte, M 378 ve M 410 olmak üzere iki Soğdca parça yayınladı.³⁵ Bunların, Mani'nin müritlerinin hapishanede Mani'ye yaptıkları ziyaretlerden aktarılan raporlar olduğunu varsaydı. Belki bunlar da Mani'nin mektubunun bir kısmıdır. Larry Clark ve Jason BeDuhn da dikkatimi, teselli edici üslubu nedeniyle Mühür Mektubu'nun Uygur versiyonuna ait olabileceğini öne sürdükleri U 140 Uygur parçasına çekmişlerdir.³⁶ Ne yazık ki, bilinen parçalarla doğrudan metinsel bir benzerlik yoktur. Parçaların birleştirilmesi sonucunda, bir tarafta Soğdca Mühür Mektubu'nu, diğer tarafta ise Orta Farsça ve muhtemelen Part Bema ilahilerini koruyan üç sayfalık bir kitap elde ettik. Bu yönüyle “Bet- ve Beichtbuch”un bir tür Soğdca kopyası gibi görünüyor. Üçüncü ve dördüncü yaprak arasında kaç yaprağın eksik olduğunu bilmiyoruz. Üstelik ilahilerin Mühür Mektubu'ndan önce mi yoksa sonra mı geldiğini bilmiyoruz. M 5779 ayinle ilgili parçaya göre ilahiler, Mühür Mektubu'nun okunmasından önce ve sonra söylenir. Ancak orada alıntılanan ilahilerden birini bizim fragmanlarımızda verilen ilahilerden biriyle özdeşleştirmek mümkün değil. BBB'de Mühür Mektubu okunduktan sonra iki ilahinin bu ilahilerle özdeşleştirilmesi mümkün olduğundan, ilahilerin önüne Mühür Mektubu'nu düzenlemeye karar verdim. Ne yazık ki bu, yukarıda alıntıladığım Bema ilahileri yayınımdaki alıntıyla çelişmektedir. Her durumda, bir yaprağın birinci veya ikinci yaprağının (I veya II) adı kesin değildir. ³⁵ Sundermann 1981, 137–139, metinler 25.1 ve 25.2, t. 78. ³⁶ Parça P. Zieme tarafından 1970 yılında yayımlanmış ve J. Wilkens tarafından katalog, 152, nr. 139. 427 numaralı dipnotta Wilkens, bunun Mani'nin son vaazlarından biri olabileceğini varsayar. L. Clark, parçanın, sayfaların sırasının değiştirileceği ve biçimsel açıdan benim de katıldığım yeni bir basımını sunacak.

--- SAYFA 252 ---

238 christiane reck Mühür Mektubu'nun bu yeni parçaları, bu mektubun daha fazla bölümünün tanımlanması için yeni olasılıklar açıyor. Daha eksiksiz bir metin bize Mani'nin son günlerini daha iyi gösterebilir. Cemaatine nasıl veda ettiğini daha çok öğreneceğiz. Metnimizin parçaları Mani ile müritleri arasında çok yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir. “Kurtarabilir miyim/kurtarabilir miyim...” ifadesi (Yani 14153/r/14/) Mani'nin insanlığı kurtarmak için seçildiğine olan inancını gösteriyor. Son olarak düzyazı metnin Soğdcaya çevrilmesi, ilahilerin ise sadece harf çevirisi yapılması dikkat çekicidir. Bu durum, Maniheist topluluğun üyeleri için bu tür düzyazı metinlerin anlaşılmasının ilahi metinlere göre daha önemli olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yazmaların ölçüleri: M 1312: 4,1 cm x 4,0 cm, r: 7 ll., v: 6 ll. M 1313: 8, 2 cm x 5,5 cm, r: 9 ll., 3 ll. boş, v: 12 ll. M 1313~M1312: yakl. 12,0 cm x 6,0 cm, r: 18 ll. (ll. 6-8 boş, ll. 5 ve 9 kırmızı), v: 18 ll. Yani 14150: 10,2 cm x 6,6 cm, r: 15 ll., v: 15 ll. Yani 14151: 9,8 cm x 6,0 cm, r: 15 ll., v: 15 ll. Yani 14152: 9,1 cm x 6,0 cm, l: r: 3 ll., v: 3 ll., ll: r: 12 ll., v: 12 ll. Yani 14152a: 2,8 cm x 1,4 cm, r: 4 ll., v: 4 ll. Yani 14153: 9,5 cm x 6,4 cm, r: 14 ll., v: 14 ll. Yani 14154: 10,4 cm x 5,0 cm, r: 15 ll., v: 15 ll. Yani 14155: 3,5 cm x 6,0 cm, l: r: 1 ll., v: 1 ll., ll: r: 5 ll., v: 5 ll. Yani 14156: 2,1 cm x 1,7 cm, r: 2 ll., v: 2 ll. Yani 14157: 5,0 cm x 2,2 cm, r: 7 ll., v: 8 ll. Yani 14158: 3,5 cm x 2,8 cm, l: r: 3 ll., v: 3 ll., ll: r: 2 ll., v: 1 ll. Yani 14159: 6,1 cm x 2,7 cm, r: 7 ll., v: 8 ll. 1. folyo: Yani 14150 + Yani 14156 ~ Yani 14152: yaklaşık: 13,2 cm x 11,6 cm 2. folyo: Yani 14151 + Yani 14159 ~ Yani 14155 + Yani 14157 + Yani 14152a: yaklaşık: 12 cm x 12,5 cm 3. folyo: Yani 14153 ~ Yani 14158 ~ Yani 14154: yaklaşık: 11 cm x 13 cm

--- SAYFA 253 ---

mani'nin MÜHÜR MEKTUBU'nun soğdca versiyonu 239 Kaynakça Andreas, F. C. ve W. Henning 1934 *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III*, SbPAW, Berlin. Gardner, I. 1997 Kellis'teki Maniheist Toplumdan Kişisel Mektuplar, *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico"*. Arcavacata di Rende – Amantea, 31 Ağustos – 5 Eylül 1993, Maniheist Çalışmalar 3, Luigi Cirillo ve Alois van Tongerloo, eds. (Leuven), 77-94. 2001 Üç Kipti Kodeksi'nden Mani Mektuplarının Yeniden İnşası (Ismant el-Kharab ve Medinet Madi), Işık ve Karanlık: Maniheizm ve Dünyası Üzerine Çalışmalar, Nag Hammadi ve Maniheizm çalışmaları 50, Paul Mirecki ve Jason BeDuhn, eds. (Leiden), 93-104. Gardner, I. ve S. N. C. Lieu 2004 *Roma İmparatorluğu'ndan Maniheist Metinler* (Cambridge). Haloun, G. ve W. Henning 1953 *Mani Öğretileri ve Öğretileri Özeti*, Işık Budası, Asya Major 3: 184-212. Henning, W. 1936 *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jg. 1936, Phil.-hist. Kl., No. 10 (Berlin). 1943 *Devlerin Kitabı*, BSOAS 11: 52-74. Klimkeit, H.-J. 1993 *İpek Yolunda Gnosis: Orta Asya'dan Gnostik Metinler* (San Francisco). Reck, Ch. 2004 *Gesegnet sei dieser Etiket: Manichäische Festtagshymnen*. *Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, *Berliner Turfantexte* 22 (Turnhout). 2006a *Mitteliranische Handschriften, Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*, cilt. XVIII,1 (Stuttgart). 2006b *Tarladaki Tohum: Mani'nin Mühür Mektubu'nun Soğd Versiyonu*, *Tulufanxueyanjiu: Dierjie Tulufanxue Guojixueshuyantaohui Lunwenji*, *Studia Turfanica: Sammelband der Beiträge des Zweiten Internationalen Symposiums zur Turfanforschung*, *Turfan Antiquarian Bureau*, ed. (Şangay), 414-418. 2007 *Tage der Barmherzigkeit: Nachträge zu den mitteliranischenmanichäischen Montags- und Bemahymnen*, *İran Dilleri ve İran ve Turan'dan Metinler: Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, *Iranica* 13, M. Macuch, M. Maggi, W. Sundermann, ed. (Wiesbaden), 317-342. Sundermann, W. 1981 *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts mit einem Appendix von N. Sims-Williams*, *Berliner Turfantexte* 11 (Berlin). Weber, D. 2000 1934'ten beri yayınlarda olan İran Maniheist Turfan metinleri: Photo Edition, CII, Suppl. Seri, cilt. IV (Londra). Wilkens, J. 2000 *Alttürkische Handschriften Teil 8: Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*, cilt. XIII,16 (Stuttgart). Zieme, P. 1970 *Manichäischer Schrift'te Ein manichäisch-türkisches Fragment*, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 23.2: 157-165.

--- SAYFA 254 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 255 ---

ORTA İRAN "BEŞ KARDEŞİN HİKAYESİ"NDEN KESİTLER Christiane Reck Berlin Maniheist edebiyatı, dogmatikleri göstermek için benzetmeler olarak kullanılan birçok masal içerir. İnananların mitolojik olayların ve ahlaki taleplerin anlamını anlamalarına ve doğru hareket etmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Bu benzetmeler çoğunlukla didaktik bir dersin parçasıdır ve konuşmanın amacını mecazi bir şekilde gösterir. Ne yazık ki Maniheist edebiyat stokumuz oldukça eksiktir. Bu nedenle, yalnızca birkaç durumda benzetmenin bağlamını biliyoruz.¹ Bununla birlikte, Maniheist Parable kitabı gibi masal koleksiyonları da vardır.² Çoğu durumda, parçanın bir benzetme koleksiyonunun parçası mı yoksa öğretici bir konuşmanın parçası mı olduğunu bilemeyiz. Görebildiğimiz şey, çoğu benzetmenin kişileri tanımlayan ve eylemlerini açıklayan bir epimitle kapatıldığıdır. Bu açıklamalar, inci delicinin ünlü hikayesi gibi, bazen Hint veya diğer geleneklerden³ alınan masalların Maniheist yorumunu vermektedir.⁴ Aşağıdaki hikayede epimityonun küçük bir kısmı korunmuştur. Ancak epimit genellikle hikayeyi takip eder. Bu nedenle öncelikle hikayenin parçalarını, korunmuş kısımlarını vb. tanıtmak istiyorum. Daha sonra epimityon aracılığıyla hikâyenin amacını öğreneceğiz. Aynı el yazmasına ait olan, ağır hasar görmüş iki Soğd parçası Soğd 18058 ve So 18197, aynı öykünün bölümlerini içermektedir. Aşağıda belirtilen şekilde birleştirilebilirler. Yani 18197 (16,0 cm x 9,2 cm), neredeyse tamamlanmış bir levhanın ağır hasar görmüş geri kalanıdır. Başlıkların ve 2-15. satırların küçük kısımlarını korur. Yani 18058 (6,8 cm x 9,4 cm) aynı levhanın alt kısmıdır. 15-22. satırları korur. Birleştirilen parça 18,2 cm x 9,4 cm'dir. 1 Colditz 1987, 275 olduğu düşünülebilir. 2 Sundermann 1985. 3 Bkz. Wilkens 2003, 240-241, 253-254. 4 Henning 1945, 465-469.

--- SAYFA 256 ---

242 Christiane bu sayfanın başlangıçta 22 satır içerdiğini söylüyor. Metnin ilk satırı tamamen eksiktir. Kırmızı bir başlığın sonunu süs çiçekleriyle görüyoruz. Ön tarafta başlık beş sayısı pnc ile başlıyor. Benzer el yazısına sahip daha fazla parça var, ancak bazen harfler biraz daha büyük veya satırlar arasındaki mesafe daha fazla. Dolayısıyla elimizde tam olarak bu ele ait başka bir parça yok. So 18058 + So 18197'nin Harf çevirisi ve Çevirisi (Bkz. Pls. 1 ve 2) r/hl / [*](.) * /1/ [] /2/ [< l.] šw /3/ [< l.] wδ x rt /4/ [< l.] w /5/ [< l.] (š)y /6/ [6](.) [](mr)w[1](.δ) [x r]t /7/ rty pcp x ty x y(w) myδδ (.) [4] /8/ x XYW xδ-γx rt x rkw Lx [3-4] /9/ kδx rt ZY š(w) ywnx yδδ pty-x(wx y) /10/ rtms w(x nt) xδry x XYW prmyδ /11/ βry nx (. . .)štδx rt (cy)w(y?)δδ /12/ (pyδ x r) (p)[x rwt]y x Ø-γx rt [prmx nh] /13/ Lx δβx rt δ (x rx n)t[6] /14/ γ yrtr ZKh x (β /y)[8] /15/ (pncmykw) (x XY-Wx)y pt[3](. . .)[1-2](.) /16/ wyšn k(.tr.)y mn(t)[5] /17/ γ rβ x kstr [4]() [rt](y) [wx n](k)w /18/ w(x /n.δk) (w)[γ](δ)[x r](t kt) ZKw ctβx r /19/ x (XY)[Wtrt] ZY m(y) pty-xwx y ZY (kδ)[r]y /20/ xw wx /nrxš5 (cy)β/f/yx /n)6 (t)[4](s)x r /21/ (p)[2-3](t) rty nwkr (.) [3](p/k.)y /22/ (x stxβ tx k)w ZY x š(kw)[1-2](w/y/r) x [4](. .) 5 Ayrıca wnyrš, "kurtuluş" olarak da okunabilir. 6 İlk harf okunamıyor ve bu kelimenin üç harften mi yoksa dört harften mi oluştuğu belli değil. Burada cnn için cyn okunabilir mi?

--- SAYFA 257 ---

orta İran "beş kardeşin hikayesi" 243 v/hl / * pnc[*] /1/ [] /2/ p(δ)[< l.] /3/ x yw (.) [< l.] satır arası: /3a/ pnc[] /4/ k(.x n)[< l.] satır arası: /4a/ (. .) [] /5/ x yw (. . mš?) [< l.] /6/ rx mx nt(y)[3](y/β)rt[8] /7/ (x) [5-6](.) ZY š(n) pr xwrm ZY /8/ (š)[] Lx pδwβs(n)tw ZY (rymnyt) /9/ [Lx] xnt rty kwprm Ø-wx nt(y) /10/ [4-5] (ZY) mwnw x rk kwnx (rty) /11/ [x s]kx t(r) (x)w δyw x yδ cw ptyrin /12/ [3-4](. . t) rty n(w)[kr]cy-wyδδ /13/ [6](.) Z(Y) (pr)x yš7 /14/ [8] β ağırlık δyw /15/ xw(ty) xw [2](.) [1]k(.r.) (tnpx r xcy) /16/ { M p(x) [rx y](kt)8 δywt y prx yw ZY /17/ (pn)[c] (x XYW-tr)t [Z]Kh pnc /18/ p(wt)yšt ZY p(ryš)tx ktw xnt /19/ ky ZY pr x β tx z-wrn x k (ZK)h /20/ rw(x n)[th x kw] wštmx xsx r šk(rt) /21/ δ (x) [rnt] ZY š(m)[n]w pr (p.) [3-4] (t) /22/ p(.) [7-8] ZY (βγ)y-šty r/hl [] /1/ [] /2/ [] onu /3/ [] yaptı /4/ [] . . /5/ [] (onun) /6/ [] yaptı. 7 Okuma net değil. Belki tüm harfler tek bir kelimeye aittir ve nypx ys olarak okunabilir, "yazdı" (N. Sims-Williams, kişisel iletişim). 8 W. Sundermann'ın okuması ve yeniden yapılandırması, kişisel iletişim.

--- SAYFA 258 ---

244 christiane reck /7/ Ve bu sefer bir gün [] /8/ erkek kardeş işi çabuk yapamadı [] /9/ ve onu hemen öldürdü. /10/ Üstelik yaptı . . . bu şekilde /11/ o üç kardeşe. Bu nedenle /12/ hızlı bir şekilde[komut] /13/ vermediler.[] /14/ daha sonra . . . [] /15/ (beşinci kardeş) [] /16/ onlar/onlar [] /17/ en akıllıcası []. [An]d [s]o /18/ . . . (konuştu): "Dört /19/ kardeşimi öldürdü ve (şimdi) /20/ o/(kavgası/kurtuluşu) [] /21/ . . . Ve şimdi [] /22/ şiddetli ve (diffi)[kült] v/hl/ Beş [] /1/ [] /2/ . . . [] /3/ bir [] satır arası: /3a/ five/fifth[] /4/ . . . [/4a/ . . . [] /5/ one . . . [] /6/ always[]. . . [] /7/ [] and them in dust /8/ [] they do not stick and they are /9/ [not] dirty. And as long as <he> [has been] /10/ living and did this work,9 as much / and more /11/ iblis [] herhangi bir nedenle /12/ [] Ve [şimdi] bunu /13/ [] gönderdi. /14/ [] iblis /15/ . 9 Veya: "Yaşayanların [Kurtarıcısı] bu işi yaptığı sürece".

--- SAYFA 259 ---

orta İran "beş kardeşin hikayesi" 245 /16/ (geriye kalan) şeytanlarla birlikte. Ve /17/ (beş kardeş), yedi dönem boyunca ruhları /20/ cennete yönlendiren beş /18/ Buda ve (havari) /19/'dir. /21/ Ve Ahriman da . . . /22/ [] ve tanrılar Bu parçalarda yer alan hikaye bize bir iblisle çatışan kardeşler hakkında bir şeyler anlatıyor. Rekto tarafta bir kardeşin hiçbir şeyi yeterince hızlı yapamadığını öğreniyoruz. Bu yüzden öldürüldü. Üç kardeş kaldı. Aşağıdaki kısımları anlamak zordur. Sonra bir erkek kardeş konuşuyor: "Dört kardeşimi öldürdü..." Dolayısıyla hikâyenin beş kardeş hakkında olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Belki beşinci kardeş, iblisle mücadelede çabalarını güçlendirmişti. Ne olduğunu bilmiyoruz. Verso tarafında yukarıda bahsedilen epimithi buluyoruz: "Ve (beş kardeş), yedi dönem boyunca ruhları cennete yönlendiren beş Buda ve (havarilerdir)." Böylece beş kardeş varsayımımızın doğru olduğunu ve onların beş Buda ve havari olduklarını öğreniyoruz. Epimithyonda şeytandan bahsedilmektedir. Bu nedenle hikayenin şeytanını Ahriman'la özdeşleştirebileceğimizi düşünüyorum. Maniheist mitte Açgözlülük ve Ahriman, W. B. Henning'in "Magi'lerin Cinayeti" adlı kitabında yayınlanan Soğdca metin So 18248 l'de bahsedildiği gibi, birçok kişiyi havarilere iftira atmaya ve dinleri bozmaya teşvik etti.¹⁰ Beş Buda ve havari kimlerdir? "Budalar ve havariler" ifadesinin, insanoğluna kurtarıcı bilgiyi getiren ve bu yolla cennete giden yolu gösteren Işık havarilerine atıfta bulunarak hendiadys olarak kullanıldığını düşünüyorum. Desmond Durkin-Meisterernst'in Sözlüğüne göre¹¹ çeşitli metinlerde, esas olarak bazı Part ve Orta Fars ilahilerinde Budalardan bu anlamda bahsedilmiştir. ¹⁰ Henning 1944. ¹¹ Durkin-Meisterernst 2004, 118.

--- SAYFA 260 ---

246 christiane reck Havarilerin sayısı şaşırtıcıdır. Genellikle dört havariyi biliriz: Zerdüş, Buda, İsa Mesih ve Mani.12 Dört havariden oluşan bu liste, el-Birünî'nin Šābuhragān'dan yaptığı alıntıda13 ve M 42.14 fragmanında İsa ile çocuk arasındaki ilahi diyalogunda bahsedilen havarilerin listesinde verilmektedir. İlahi tecelliye aktaran birçok kişinin listesi de korunmuştur. Örneğin el-Şahrastānî'nin verdiği Orta Asya kaynaklarında bunlar Adem, Şit, Nuh, İbrahim, Buda, Zerdüş, İsa, Pavlus ve Muhammed'dir.15 Başka bir listede: Šēm, Sēm, Enōš, (Nikotheos,) ve Henoch.16 Kıpti Kephalaia'daki liste ise şöyledir: Sethel, Enosh, Enoch, Sem, Buddha Aurentēs, Zaradēs, Jesus Christ;17 bu liste ne yazık ki istenen beş sayısını aşıyor. Bu konu, John C. Reeves'in Heralds of that Good Realm adlı kitabının "Maniheizm ve İncil'deki atalar" başlıklı bölümünde ayrıntılı olarak tartışılmıştır.18 Ancak Mani'den önce gelen dört peygamberin listesi de vardır: "Meslekten olmayanlara vaaz" (nṡx wšx kx nx k wy-δβx γ) Adem, Azrušc (Zarathushtra), Buda'yı listeler. Šākman (Šākyamuni) ve İsa.19 Bu metinde Adem, Mani'nin ortak üç öncülüne eklenmiştir. Adem'in eklendiğine dair başka bir kanıt, kısmen W. Sundermann tarafından yayınlanan Zerdüş efsanesinden kesitlerde verilmektedir.20 Bu parçalar, sözde 'Zerdüş Efsanesi'nin de bir parçası olduğu, Mani'den önceki peygamberlerin yaşamlarının ayrıntılı bir tanımına ait olabilir. Diğer kısımlar çok tahrip olmuş durumda ve kolayca yeniden inşa edilemiyor. Bununla birlikte Yahudilerden ve Pavlus'tan söz edilmesi ve Adem'in yeniden canlandırılması, metnin Mani'nin öncülleriyle ilgili olduğunu güvenilir bir varsayım haline getiriyor. M 129/r/15/'de Adem, dini ihtişamlı İsa'dan alır.21 Bu, Theodore bar 12 Kephalaia, 1. Hälfte (Lfg. 1-10), Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1, H. J. Polotsky ve A. Böhlig, eds. tarafından hazırlanan bir raporla uyumludur. (Stuttgart 1934-40), 7.6-8.7 (Gardner 1995, 13). Bkz. Smagina 1992, 356-357. 13 Eski Milletlerin Kronolojisi ed. Sachau 1879, 190 ve 207, 14-18 tarafından. 14 Andreas/Henning 1934, 879-881. 15 Haarbrücker 1850, cilt. I, 285-291, Böhlig/Asmussen'den alıntı 1980, 155. 16 Henning 1934, 27-28. 17 Keph 1, 7.23-8.8 (Gardner 1995, 18). Bkz. Smagina 1992, 357. 18 Reeves 1996, 5-30. 19 Henning 1944, 136, 138, 140-141. Bu metinde iftiracıların kurbanları Batı'daki Adem ile Doğu'daki Brahman dini arasında bölünmüş durumda. Bu, Brahman dininin Mani'nin öncüllerinden biri olarak anıldığı tek pasajdır. 20 Sundermann 1986, 465 ve n. 24 (Yani 18432/r/8/ yayınlanmamış). 21 Sundermann 1994, 319-320.

--- SAYFA 261 ---

orta İran "beş kardeşin hikayesi" 247 Kōnai.22 Adem'in aydınlanmasına ilişkin birçok Maniheist kaynaktan tekrarlanan bu önemli hikaye, Adem'in neden peygamberlerin soyuna dahil edilebileceğini açıklıyor. Bununla birlikte, Devler Kitabı'nın Orta Farsça parçaları (M 101a-n ve M 911) ilk haberci olarak Šit[īl]'i verir ve bunu (yeniden inşa edilmiş) [Zarathushtra,] Buda ve İsa takip eder.23 Önceki dört Buda'dan (Clark'ın çevirisinde "peygamber" olarak çevrilmiştir) Türkçe "Mani'ye Büyük İlahi" 66'da da bahsedilmektedir: "Sen sonra indin" Dört Peygamber, Peygamber olmanın eşsiz kutsanmış halini elde ettiniz";24 Clark, Šitīl'in ek peygamber olabileceğini savunuyor. Dolayısıyla ilk havari olarak Adem'in mi yoksa Šitīl'in (Şet) mi eklenmesi gerektiği hala kararlaştırılmadı. Diğer bazı Soğdca ve Türkçe metinlerde de beş Buda'dan bahsedilmektedir. Örneğin, M 114 ayinle ilgili parçada beş Buda'dan bahsedilmektedir.25 Henning ayrıca M 6330 (/r/1-2/) Soğdca parçanın iki satırını yayınlamıştır; burada "üç dönemin beş Budası"ndan bahsedilmektedir.26 Meslektaşım Jens Wilkens bana U 64a+b+Mainz 435b Türkçe parçasında beş Buda bulunduğunu bildirdi. Burada Light-Nous övülüyor: "Mein Gott, der du, nachdem du die Weisheit der fünf Buddhas herabkommen ließest, in der Mitte der Ebene von Bizākūn erschienen bist ..."27 Zs. Gulácsi, Mani'den önceki peygamberlerin temsili olarak üç resmi tanımlamıştır: MIK III 4947 + MIK III 5d,28 MIK III 4970c,29 ve orijinal olarak Le Coq tarafından Chotscho'sunun 8. sayfasında yayınlanan kayıp parça.30 Le Coq, bunların Mani ve öncüllerinin temsilleri olduğu varsayımını zaten ifade etmiştir.31 MIK III 4947 + MIK III parçasına atıfta bulunarak Şekil 5d'de, Mani'nin resmin ortasındaki merkezi kişi olduğu, seleflerinin ise onun etrafında oturduğu düşünülebilir. Sağ köşede kişinin göğsünde yazılı olan pwt "Buddha" başlığından bunu çıkarabiliriz. 22 Theodore bar Kōnai: Liber scholiorum, CSCO 69, A. Scher, ed., 317, Böhlig/Asmussen'den alıntı 1980, 107-108. 23 Henning 1943, 57 satır 153-155 ve 63. 24 Clark 1982, 183, 196-197 ile ilgili not. 25 Henning 1937, 47. 26 Henning 1936, 585 on zwrnyy. 27 Wilkens 1999/2000, 222-223. 28 Gulácsi 2001, no. 66, 46-148. 29 Gulácsi 2001, no. 50.2, 117-118. 30 Rep. Gulácsi 2001, 266. 31 Le Coq 1923, 45.

--- SAYFA 262 ---

Bir Budist resminde Buda hiçbir zaman marjinal bir figür olmayacaktır. Okuma tartışmalı ama ben okumayı tercih ediyorum. Kayıp resim muhtemelen aynı durumu gösteriyordu. Burada Nasturi haçı, İsa'nın tasvir edildiğini varsaymamızı sağlar. Bu temsillerin Budist Pranidhi sahneleri gibi oluşturulmuş olması mümkündür. Ancak elbette delillerin parçalı yapısından dolayı bunların hepsinin spekülasyon olduğunun farkında olmalıyız. Artık beş peygamber hakkında bir fikrimiz olduğuna göre, yedi dönem nelerdir? Yukarıda alıntılanan M 6330 metninde üç dönemden bahsedilmektedir. Maniheist dinin kendisine bazen "İki ilke ve üç dönem dini" de denir.³² Bu üç dönem şunlardır: (1) Aydınlık ve Karanlık Alem'in yan yana varlığı, (2) karışım, evrenin yaratılışı ve ışığın kurtarılması dönemi ve (3) Aydınlık ile Karanlığın ayrılması ve ebedi barış.³³ Başlangıç, orta ve son olarak adlandırılan üç dönem Kephalaia'da da anılır.³⁴ Ancak bu son üç dönem Aslında Orta Dönem karışımının bölünmeleri. Ancak bu konuda Doğu ve Batı Maniheist gelenekleri arasında açık bir bölgesel farklılığın olduğu sonucuna varmak mümkün değildir. G. Wurst, Doğu geleneğinin üç zamanının Kıpti Bemapsalm'da yansıtıldığını göstermiştir 223.³⁵ Maniheist Soğd metinlerinde havarilerin ara sıra ortaya çıkışına ilişkin çok yaygın bir formül zwrnyy zwrnyy, "zaman zaman"dır (Orta Farsça formülü pd x wx m x wx m'ye eşdeğerdir),³⁶ örneğin henüz yayınlanmamış metinde, So 10200(5)/v/. Bu parça ve So 20192 bir zamanlar aynı sayfaya aitti. Burada yalnızca ilgili pasajı alıntılıyorum: Yani 10200(5)/v/ /6/ [ctβ](x)rmykw³⁷ (nwy)[myδ x](w)ty myδ x x γ ty /7/ [3](. . .)[2]ptyx mβrt ZY β γ x y xØ -x nt 32 Örneğin, Xwāstwānīft § VIII, Asmussen 1965, 196. 33 Bkz. "Mani Öğretisinin Öğretileri ve Tarzları Özeti, Işığın Buddhası" 81a1-10 (Schmidt-Glintzer 1987), 75. 34 Keph 17, 55.16-57.32 (Gardner 1995, 59-61), bkz. Nagel 1974, 204-207. 35 Wurst 1994, 170-172. 36 M 299a/1/ Henning, 1934, 27. 37 Noktalama işareti düz taraftaki satırın sonuna ait olduğundan satırın başındaki küçük parça ters çevrilmelidir.

--- SAYFA 263 ---

orta İran "beş kardeşin hikayesi" 249 /8/ [1-2](t) ° (k)y z-wrny z-wrny Ø -mnyx Ø-mnyx 38 /9/ (pr) β x cmpδ x wxwz-x ntw³⁹ wynx ncykw wβx ntw /10/ [1](.kw) (.x pyky) mrtxmyncw δ x my ršty rxδ /11/ [1-2](. . .)[1-2](pδ) x štx y(x)[nt ZY x kw](w)[š]tmx xw sx r /12/ [x škx r](x)[ntw] ° /6/ Dördüncü: Yeni günün kendisi Tathāgata, /7/ [] dönemden döneme, zamandan zamana, /9/ dünyaya inen ve görünür hale gelen elçiler ve tanrının elçileri /8/ [], /10/ (.) insanlara doğru yolu gösterir /11/ [dünyadan] ve onları cennete [götürür]. Bu pasaj, burada ptyx mβrt ZY βyx y x Ø -yx nt, "elçiler ve tanrının habercileri" olarak adlandırılan ve insanlığı aydınlatmak ve kurtarmak için Light-Nous tarafından gönderilen havariilere atıfta bulunur. Benzer bir formül So 14187 + So 14190 metninde verilmiştir.⁴⁰ Bu metinde bir bayan Mani'den af diliyor ve şu sözlerle inancını itiraf ediyor: /2/ [1](n/x)k β /y/w)[7](. .k)[zwrn]y z-w(r)[ny] /3/ cykt pwttyšty pšx [γ](r)y[w](x)k ZY pr[w] /4/ βrx yštx k "Farklı dönemlerdeki Budaların paraklitini ve havariyi [bekliyordum]. Bu formül zwrny zwrncykt pwttyš t aynı zamanda harflerde de kullanılır; L 44, satır 8.⁴¹ Ancak şu ana kadar Maniheist metinlerde yedi dönemlik bir şemaya dair herhangi bir kanıt bulamadım. Bu nedenle böyle bir kavramı Maniheizm'in temas kurduğu diğer dinlerin materyallerinde aramalıyız. Bir Zerdüşt kıyameti olan Zandī Wahman Yasn, biri altından, biri gümüşten, biri bakırdan, biri pirinçten, biri kurşundan, biri çelikten ve biri de yedi dalı olan bir ağaçtan bahseder. 38 Her iki durumda da z-mnyx'in z'sinin altında iki aksan işareti vardır. 39 x wxz- için olağandışı yazı. Bu metinde yazar birkaç kez gereksiz bir -w yazmış. 40 Reck 2007, 60-61, II. 50-52. 41 Sims-Williams 1981, 235-236.

--- SAYFA 264 ---

Zarduxšt'un rüyasında gördüğü 250 christiane reck demiri karıştırılmıştı.⁴² Bu fikirlerin hikayemizin yorumunu etkilemesi mümkün olabilir mi? Aksi halde Budist geleneği yedi Buda'nın birbirini izlediğini bilir: Vipashyin, Shikin, Vishvabhū, Krakuchchanda, Konagāmana, Kāshyapa ve Śākyamuni.⁴³ Maitreya okullarının taraftarları gelecekteki Buda Maitreya'yı beklemektedir. Yedi dönem önceki yedi Buda'nın dönemlerini mi yansıtıyor? Budizm'de Buda ailesi olan Buddhakula'da beş Tathāgata'nın Mandala'sında gösterilen beş Buda bilinmektedir: Vairochana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitābha ve Amoghasiddhi.⁴⁴ Bu fikirler beş kardeşin öyküsünün Maniheist yorumunu etkilemiş olabilir mi? Bilmiyoruz. Ancak beş ve yedi rakamları Maniheist literatürde çok sık kullanılmaktadır. Birçok örneğini biliyoruz. Eklendiğinde, Maniheizm'deki bir sonraki simgesel figür olan 12'yi verirler.⁴⁵ Bu öyküdeki beş ve yedi figürlerinin, Maniheist mitinin daha iyi anlaşılması için topoi olduğu varsayılabilir. Beş ve yedi rakamlarının aynı kullanımını W. Sundermann tarafından yayınlanan MIK III 8259'daki Bašndād meselinin epimitinde de buluyoruz.⁴⁶ Burada yedi ratnas (mücevher) ve beş mahābhūta'dan (büyük unsurlar) bahsediliyor. Ruhun Vaazı, beş ilahi ışık unsurunun diğer birçok tanımlamasının bir parçası olarak beş ratna ve beş mahābhūta içerir.⁴⁷ Orada verilen benzetmeler, "fünf brüderliche Wundenträger, aus denilen der fünffältige Wald wächst" ile bitiyor. W. Sundermann ormanı Maniheist kiliseyle, yani Maniheist hiyerarşinin beş kademesiyle özdeşleştirir. Ancak yaralı beş kardeş alegorisinin sıra dışı olduğunu da kabul ediyor. Acaba bu, hak dinin peygamberi olan beş kardeşimize bir gönderme olabilir mi? Peki ya kardeşlerle ilgili masalların edebi öncülleri? Masallar ve mitolojik efsanelerde genellikle üç erkek kardeş yer alır. İki büyük olan başarısız oluyor; ancak genellikle hafife alınan en küçük erkek kardeş galip gelir.⁴⁸ 42 Cereti 1995, 151-152. İlk bölümde ağacın yalnızca dört dalından bahsediliyor: "Zerdüş'tün binyılından sonra gelecek dört dönemi simgeleyen, altından, gümüşten, çelikten ve 'karışık' demirden." Bkz. Sundermann 1989, 492a. 43 Troje 1925, 94-95 not. 2 ve Lexikon der östlichen Weisheitslehren, 51-54. 44 Beş Buda'nın başka listeleri de bilinmektedir, bkz. Lokesh Chandra, Dictionary of Budist İkonografi, Bd. 4, 1128. 45 Beşli ve onikili tabloların listesi Sundermann 1992, 137-141'de verilmiştir. 46 Sundermann 1973, 98-99, metin 33; faks: Gulácsi 2001, 58-60, çev. 221-224, no. 28. 47 Sundermann 1997, 86-87, 141-142'deki açıklamayla birlikte, § 119. 48 Lüthi 1979, sütun. 846.

--- SAYFA 265 ---

orta İran "beş kardeşin hikayesi" 251 Özel bir biçim, hızlı, hünerli veya becerikli kardeşlerinkidir.⁴⁹ Metnimizdeki bir kardeşin bir şeyi yeterince hızlı yapamaması, kardeşlerin yeteneklerinin de önemli bir rol oynadığını varsaymamıza neden oluyor. Beş prensin farklı değer ve yeteneklere sahip olduğunu anlatan "Pu, yavanta-jātaka"⁵⁰ adında bir Budist hikayesi vardır. En erdemli olan beşinci kardeş, babasının ölümünden sonra kral olur ve Buda kendisini en çok erdemliliğe değer verdiği için bu kardeşle özdeşleştirir. Bu hikaye Kelile ve Dimne'de dört arkadaşın hikayesi olarak aktarılmaktadır. Hint kökenli olduğu J. Hertel tarafından kanıtlanmıştır.⁵¹ Budist redaksiyonu dört arkadaşın sayısını beşe çıkarmış ve arkadaşları kardeşlere dönüştürmüştür. Muhtemelen bu bizim hikayemizle aynı hikaye değil. Ne yazık ki, Maniheist metnimizdeki beş kardeş benzetmesini doğrudan bu paralellikler ile karşılaştırabilecek kadar bilgimiz yok. Ama bu beşinci kardeşin zaferinin bir örneğidir, halbuki çoğu masalda çoğunlukla sadece üç kardeş rekabet halindedir. Örneğin Eski Türkçe'deki üç prens Maniheist hikâyesini biliyoruz.⁵² Ne yazık ki epimiti korunmamıştır. Ancak editörler, üç prens ve kardeşin, Maniheist mitteki üç ana elçiyle özdeşleştirilebileceğini tahmin ediyor: İlk İnsan, Yaşayan Ruh ve Üçüncü Haberci. Ancak yarışan veya mücadele eden kardeşler motifi Maniheist inanışında da tanındıktır. Yukiyo Kasai yakın zamanda "Ein Kolophon um die Legende von Bokug Kagan" üzerine bir makale yayınladı.⁵³ Efsane Farsça, Çince ve Uygurca aktarılıyor. Metinler bazı noktalarda farklılık göstermektedir. Kısaca özetliyorum: Moğolistan'da iki nehir arasında bir veya iki ağaç vardı. O / Onlar ilahi nurdan hamile kaldılar. Daha sonra beş çocuk doğdu. Beşinciye Bokug adı verildi. Büyüdükten sonra en iyi olduğu için ya da diğer çocukların ölümü nedeniyle Moğolistan'ın hükümdarı oldu. Bir gece rüyasında beyaz giysili yaşlı bir adamın kendisine rastladığını ve ona bir kehanet verdiğini gördü. Bokug Uygurların kralı oldu. Onun ölümünden sonra Uygurlar Moğol topraklarını kaybederek Tianshan bölgesine gittiler. Y. Kasai'ye göre ağaç, göksel ışık ve beyaz elbiseler 49 Ranke 1979, col. 868. 50 Sieg 1944, 18-20 ve Dschi Hiän-lin 1943, 284-303. 51 Hertel 1914, 371-385. 52 Geng Shimin/Klimkeit/Laut 1989, 329-345. 53 Kasai 2004, 9 ve n. 22.

--- SAYFA 266 ---

252 christiane bu efsanede Maniheist etkinin olduğunu düşünüyor. Beş rakamının da Maniheist olduğunu düşünüyorum. Beşinci kardeşin hükümdar olması, masalımızdaki beşinci kardeşin zaferine benzemektedir. Maniheist Orta İran edebiyatında paralellikler ararken, Werner Sundermann tarafından yayınlanan M 6470 adlı küçük parçayı buldum.⁵⁴ Bu parça birçok dilde metin içeriyor: İlk satırdaki bir Orta Farsça metnin başlığı ve son kelimesi, bir Soğd cümlesi ve bir Part hikayesi. Metnin İngilizce çevirisini burada veriyorum: Orta Farsça manşet: “(İki??) kardeşin [meselleri] gösteriyor[ws]” Orta Farsça bir metnin son kelimesi: “... arttı.” Sogdian: “(Tanrılara mı?) [] olacak.” Part Meseli: “Kötü iblis benzetmesi: Bir (kötü) ve hırsız iblis olduğu söylenir. Ve her zaman (hasar gördü) [] ve bir evde [] <verso> yapamaz. [] bunu bir anda yaptı. Bir gün hızlı [] ağabeyine emir veremedi. Hemen [] ayağa kalktı ve onu öldürdü. Ve [] to []'ye beşinci.” Her iki parçalı metnin ortak noktası nedir? Bir iblis, kardeşlerim, bir şeyin yeterince hızlı yapılması gerekiyor, iblis bir kardeşi öldürüyor, beşincisinden bahsediliyor ama beşinci kardeşin kastedildiğinden emin olamıyoruz. Farklılıklar, başlangıçta kırmızıyla verilen hikayenin başlığının “Kötü iblisin benzetmesi” olmasıdır. Sayfanın üst kısmında şu ifade yer alıyor: “[] Kardeşlerin benzetmeleri gösteriyor.” W. Sundermann kendi baskısında boşluğu b'nin doldurması gerektiğini varsaydı. Ayrıca b harfinin 2 sayısını temsil etmek için kullanıldığını varsaydı. Bu, Maniheist metinlerde benzersiz bir kullanım olurdu. Mektupların geri kalan kısımlarına dayanarak pnj'yi okumanızı öneririm. Böylece şu başlığı okuyabilirdik: “Beş kardeşle ilgili benzetmeler gösteriyor.” Bu cümleyi tercüme etmenin başka bir olası yolu da şu olabilir: “Şunu gösteriyor: The parables 54 Sundermann 1973, 93-94, metin 28; faks: Pls. 43 ve 44.

--- SAYFA 267 ---

beş kardeşten orta İran'daki “beş kardeşin hikayesi” 253. “55 Soru hala devam ediyor: Mesel sözcüğünün neden çoğul olduğu. Beş kardeşle ilgili başka benzetmeler var mı? Kötü iblisle ilgili benzetme bunlardan sadece biri mi? Bilmiyoruz. Bununla birlikte, her iki benzetme de bir kardeşin yeterince hızlı olmadığı ve iblis tarafından öldürüldüğü unsuru içeriyor. Bu parçalı benzetmenin Soğd'dakiyle aynı hikaye olmasının nedeni budur. Werner Sundermann, beşinci Maniheist Araştırmalar Konferansı'ndaki makalesinde bize Ārdhang wifrās'ı sundu ve Ārdhang'ı Pragmateia ile özdeşleştirdi.⁵⁶ Parçalardan bazıları benzetmelerin özetlerini listeliyor, bunlardan biri olan M 258'de “Dört kardeşi öldüren iblis ve en küçük erkek kardeşin iblisi öldürmesi hakkında” benzetmesine değiniliyor. (bkz. n. 16: “M 258/I/V/1-3/ x [c] (dy)w (ky)[x w] (cfr) br(x dr)x (n)[x wjd] (x wd qsx dr br x d x w dyw x wjd).”) Bunun, Part dilinde ve Soğd dilinde korunan bir hikaye olduğu düşünülebilir. Skjærvø ayrıca Pragmateia'nın Peygamberler ve onların zamanları hakkındaki efsaneleri içerebileceğini varsayıyor ve bu nedenle W. Sundermann ile aynı sonuca varıyor.⁵⁷ Soru, beş kardeşin şeytana karşı savaştığı hikayenin Ārdhang wifrās'ta bahsedilenle aynı olup olmadığıdır. Bu esere atıfta bulunarak, Mani'nin kendisi de beş peygamberin soyunu tanımladı mı? Eğer öyleyse, neden Šābuhragān'da aynı satırı vermedi? Jorinde Ebert, Berlin'deki Hint Sanatı Müzesi'nde MIK III 6279 a-h numarasıyla saklanan çok parçalı bir ipek tablosuna dikkatimi çekti. Ne yazık ki tanımlanamayan, Part ve Orta Farsça yazılmış çok parçalı bir metin içeriyor. İçerik.⁵⁹ Bu nedenle, kardeşlerin şeytana karşı savaştıklarını gösterdiğini hayal edebiliriz. Ancak bir iblisin ve en az iki savaşçının varlığı dışında buna dair kesin bir gösterge olmadığı için dikkatli olmak gerekiyor. Sundermann. ⁵⁶ Sundermann 2005, 381-382. ⁵⁷ Skjaervo 1996, 624. ⁵⁸ Gulácsi 2001, 171, şek. 77. ⁵⁹ J. BeDuhn tarafından Gulácsi 2001, 243'te düzenlenmiştir.

--- SAYFA 268 ---

254 christiane reck en küçük erkek kardeş şeytanın üstesinden gelir. Soğd öyküsünün epimiti, kardeşlerin, yedi dönem boyunca ruhları cennete yönlendiren beş Buda ve havari olduğunu açıklar. Işık havarilerinin kastedildiğini varsayıyoruz ve bu benzetmede ilk havarinin kim olduğunu bilmiyoruz, çünkü Maniheist literatürde genellikle yalnızca dört havariden bahsedilir. Örneğin Adam ya da Seth olabilir. Hangi yedi dönemin kastedildiğini bilmiyoruz. Zerdüş'te veya Budist geleneklerinin bu şemayı sağlamış olabileceğini varsayabiliriz. Ancak en olası açıklama beş ve yedi rakamlarının topoi olarak kullanılmasıdır. Bu hikayenin Ārdhang wifrās'ta alıntılanması, eğer Mani'nin kendisi tarafından yazılan kanonik metinlerden biri olan Pragmateia'ya atıfta bulunuyorsa, kendisinin beş peygamberden oluşan bir silsile fikrini ortaya attığı sonucuna varmamızı sağlayacaktır. Aklında açıkça beş kardeşin Budist öyküsünün olup olmadığını ya da dinler tarihindeki yeri ile ilgili bu anlayışı ona sağlayan başka fikirlerin olup olmadığını bilmiyoruz.

--- SAYFA 269 ---

orta İran “beş kardeşin hikayesi” 255 Kaynakça Andreas, F.C. ve W.B. Henning 1934 Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III, SbPAW, PH, 1934, 846-912. Asmussen, J.P. 1965 Xuāstwānīft. Maniheizm Çalışmaları, Acta Theologica Danica 7 (Kopenhag). Böhlig, A. ve J.P. Asmussen 1980 Die Gnosis. III. Der Manichäismus (Zürich-Münih). Cereti, C. 1995 Zandī Wahman Yasn: Bir Zerdüş'te Kıyameti, Serie Orientale Roma 75 (Roma). Clark, L. 1982 Maniheist Türk Pohti Kitabı, Altorientalische Forschungen 9: 145-218. Colditz, I. 1987 Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen, Altorientalische Forschungen 14.2: 274-313. Dschi Hiän-lin 1943 Parallelversionen zur tocharischen Rezension des Punyavanta-Jātaka, ZDMG 97=N.F. 22: 284-324. Durkin-Meisterernst, D. 2004 Maniheist Orta Farsça ve Part Dili Sözlüğü, Corpus Fontium Manichaeorum: Subsidia; Maniheist Metinler Sözlüğü, Cilt. III, Bölüm 1 (Turnhout). Gardner, I. 1995 Öğretmenin Kephalaia'sı: yorumlu çeviriyle düzenlenmiş Kıpti Maniheist Metinler, Nag Hammadi ve Maniheist Çalışmaları 37 (Leiden). Geng Shimin, H.-J. Klimkeit ve J. P. Laut 1989 Die Geschichte der drei Prinzen: Weitere manichäische Fragmente aus Turfan, ZDMG 139: 329-345. Gulácsi, Zs. 2001 Berlin Koleksiyonlarında Maniheist Sanatı: Prusya Kültür Vakfı'nın Berlin Eyalet Müzeleri, Hint Sanatı Müzesi ve Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi'ne ait kapsamlı bir Maniheist eserler kataloğu, Prusya Kültür Vakfı'nın Berlin Eyalet Kütüphanesi, Corpus Fontium Manichaeorum: Series Archaeologica et Iconographica 1'de (Turnhout) saklanmaktadır. Haarbrücker, T. 1850 Religionspartheien und Philosophenschulen (Schahrastani's Kitab al -milal wa'l-nihal) (Halle). Henning, W. B. 1934 Ein manichäisches Henochbuch, SbPAW. 1934, 27-35. 1936 Sogdische Miscellen, BSOS 8: 583-588. 1937 Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, APAW 1936, Nr. 10 (Berlin). 1943 Devlerin Kitabı, BSOAS 11.1: 52-74. 1944 Magi'nin öldürülmesi, JRAS 1944:133-144. 1945 Soğd Masalları, BSOAS 11.3: 465-487. Hertel, J. 1914 Das Pañjatantra: seine Geschichte und seine Verbreitung (Leipzig/Berlin). Kasai, Y. 2004 Ein Kolophon um die Legende von Bokug Kagan, İç Asya Dilleri Üzerine Araştırmalar 19: 1-25. Le Coq, A. v. 1923 Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, II: Die manichäischen Miniaturen (Berlin).

--- SAYFA 270 ---

256 christiane reck Lüthi, M. 1979 Bruder, Brüder, Enzyklopädie des Märchens, K. Ranke ve diğerleri, eds. (Berlin), al. 844-861. Nagel, P. 1974 Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis, *Studia Coptica*, Berliner byzantinische Arbeiten 45, P. Nagel, ed. (Berlin), 201-214. Ranke, K. 1979 Brüder, die behenden B., Enzyklopädie des Märchens, K. Ranke ve diğerleri, eds. (Berlin), al. 868-871. Reck, Ch. 2007 Die Bekehrung einer Christin zum manichäischen Glauben? Probleme bei der Interpretation eines fragmentarischen Textes, *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, A. Mustafa ve J. Tubach, S.W. Vashalomidze ile birlikte, eds. (Wiesbaden), 55-70. Reeves, J. C. 1996 O İyi Alemin Müjdecileri: Suriye-Mezopotamya Gnosis ve Yahudi Gelenekleri, *Nag Hammadi ve Maniheizm Araştırmalar* 41 (Leiden). Sachau, E. 1879 Eski Milletlerin Kronolojisi (Londra). Schmidt-Glintzer, H. 1987 Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar, *Doğu Dinleri Çalışmaları* 14 (Wiesbaden). Sieg, E. 1943 Übersetzungen aus dem Tocharischen, *APAW* 1943, Nr. 16, (Berlin), 18-20. Sims-Williams, N. 1981 Leningrad'ın Soğd parçaları, *BSOAS* 44.2: 231-240. Skjærvø, P. O. 1996 Avesta'da ve Maniheizm'de Zerdüşt. Irano-Manichaica IV, Peter Zieme'nin katkılarıyla, *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo: convegno internazionale, roma*, 9-12 kasım 1994, *Accademia Nazionale dei Lincei. Collaborazione con l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Atti dei Convegni Lincei* 127 (Roma), 597-628. Smagina, E. B. 1992 Die Reihe der manichäischen Apostel in den koptischen Texten, *Studia Manichaica: II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, 6.-10. Ağustos 1989, St. Augustin/Bonn, *Studies in Oriental Religions* 23, H.-J. Klimkeit, ed. (Wiesbaden), 356-366. Sundermann, W. 1973 Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Friedmar Geissler, *Berliner Turfantexte* 4 (Berlin). 1985 Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch, *Berliner Turfantexte* 15 (Berlin). 1986 Bruchstücke einer manichäischen Zarathustralegende, *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach, Münchner Studien zur Sprachwissenschaft, n.F., Beiheft* 13, R. Schmitt ve P.O. Skjærvø, eds. (Münih), 461-482. 1989 Bahman Yašt, *Encyclopædia Iranica*, cilt. 3, s. 492a-493b. 1992 Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version, *Berliner Turfantexte* 17 (Berlin). 1994 Eva illuminatrix, *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, H. Preissler ve H. Seiwert, eds. (Marburg), 317-327. 1997 Der Sermon von der Seele: Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von Peter Zieme: Die türkischen Fragmente des "Sermons von der Seele", *Berliner Turfantexte* 19 (Turnhout).

--- SAYFA 271 ---

orta İran "beş kardeşin hikayesi" 257 2005 Ārdhang Mani'nin Resimli Kitabı mıydı? Il Manicheismo. Yeni gelecek della ricerca. Uluslararası Maniheizm Çalışmaları Kongresi'nde, *Asiatici Çalışmaları Bölümü*, Napoli Üniversitesi "L-Orientale" Çalışmaları, Napoli, 2-8 Eylül 2001, *Maniheizm Çalışmaları* 5, Aloïs van Tongerloo ve Luigi Cirillo, eds. (Turnhout), 373-384. Troje, L. 1925 Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Zahlenformeln'deki Dogmen): Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus (Leipzig). Wilkens, J. 1999/2000 Ein manichäisch-türkischer Hymnus auf den Licht-Nous, *Ural-Altaische Jahrbücher*, N.F. 16: 217-231. 2003 Indiens Beitrag zur Erzählliteratur der zentralasiatischen Manichäer, *Indien und Zentralasien: Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. Bis 10. Mai 2001*, *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica* 61, S. Bretfeld ve J. Wilkens, eds. (Wiesbaden), 239-258. Wurst, G. 1994 Zur Bedeutung der "Drei-Zeiten"-Formel in den koptisch-manichäischen Texten von Medinet Madi, *Peregrina Curiositas: Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme, Novum Testamentum ve Orbis Antiquus* 27, A. Kessler, ed. (Göttingen), 167-179.

--- SAYFA 272 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 273 ---**

MANİHAİ MEKTUPLAR KOLEKSİYONU VE MANİ'NİN ORTA FARSÇA MEKTUPLARININ BİR LİSTESİ Werner Sundermann Berlin Mani, "İsa Mesih'in Havarisi", yalnızca Aziz Paul'un mektuplarının başındaki kendini sunuşunu kopyalamakla kalmadı; kilisesindeki bireylere ve topluluklara yönelik eğitici ve öğüt verici mektuplar yazan üretken bir yazar olarak onu açık ara geride bırakmıştı. Öğrencileri ustanın örneğini izlediler. Onlardan Mani'nin bazı mektuplarının yazarlarından biri olarak bahsediliyor veya kendi mektuplarını yazıyorlar.² Üstelik sorunlar hakkında yetkili bir karara ihtiyaç duyduklarını hissettiklerinde Mani'ye başvurmaktan çekinmeyen cemaatler de mutlaka vardı.³ Dolayısıyla Maniheizm'in başlangıcından itibaren ciltler dolusu ve çok çeşitli mektuplardan oluşan bir Maniheist literatürün var olması gerekir. Dublin Kephalaia'da korunan değerli bir gelenek sayesinde, Mani'nin bir büroda çalıştığını biliyoruz. O, (Aziz Pavlus'un yaptığı gibi) birden fazla muhatabına gönderilmek (ve arşivlenmek) amacıyla personeline mektuplar dikte ettirdi.⁴ Mani'nin müritlerinin ve kesinlikle üstadın kendisinin⁵ mektuplarla ilgili bu zenginliği toplamaya ve arşivlemeye başlaması ve Mani'nin mektuplarının koleksiyonunun daha sonra Mani'nin kanonik eserlerinden biri, kanonlaştırılmış bir koleksiyon olarak kabul edilmesi pek de şaşırtıcı değil, bu doğrudur, İncil'i, Yaşam Hazinesi'nden daha az itibar kazanmıştır. vb. çünkü 148. Kephalaion'a göre mektuplar bir tanrı tarafından vahyedilmemiş, Mani'nin kendisi tarafından bestelenmiştir.⁶ Mektup koleksiyonları uzun zamandır bilinmektedir. An-Nedim, Fihrist al-ulüm adlı eserinde Mani'nin ve kendi deyimiyle vel-aximati ba'dahū'nun (ve ondan sonraki imamların) yazdığı mektupların bir listesini vermiştir.⁷ Ancak en-Nedim, listelenen mektuplardan hangilerinin kişiler tarafından yazıldığını açıkça belirtmez 1 Schmidt 1933, 23 (Koustaios); Henning 1937, 18 = 1977, I, 432 (Mār Ammō). 2 Andreas, Henning 1934, s. 857-860 = 1977 I, s. 284-287 (Sisinnios?). 3 Bkz. Burada yayınlanacak metinde frg. 1, V/12-16. 4 Funk 1997, 158'den (bölüm 333) alıntılanmıştır. 5 Schmidt 1933, 26. 6 Kephalaia I, zweite Hälfte, ed. Funk 1999, 355. Bkz. Henning 1952, 208-209. 7 Flügel 1862, 73-76, 103-105; Dodge 1970, 799-800.

--- SAYFA 274 ---

Mani dışında 260 Werner Sundermann. Medinet Madi'nin Kıpti Maniheist metinleri arasında Mani ve müritlerinin yazdığı bir mektup külliyesi de vardı.⁸ Berlin'e götürüldü, ancak 1945 ve 1946'daki kaotik olaylar nedeniyle büyük bir kısmı düzenlenip yayınlanmadan önce ortadan kayboldu.⁹ Geriye şimdilik birkaç sayfa ve Carl Schmidt'in 1933'te yazdığı elyazmasının güvenilir bir açıklaması kaldı.¹⁰ İyi ancak şu anda erişilebilen kısımlardaki editoryal çalışmanın yakın zamanda W.-P. tarafından üstlenildiği haberi geldi. Funk ve I. Gardner'ın çalışmaları zaten yayınlanmıştır.¹¹ Mani'nin ayin töreninde okunması amaçlanan tek mektupları veya mektuplarından alıntılar, İran Maniheist Turfan metinleri arasında ortaya çıkmıştır;¹² ancak Soğd dilindeki çok daha fazla harf parçası, Orta Asya toplumunun ürünleridir ve dolayısıyla daha sonraki bir tarihe aittir¹³, aynı zamanda yakın zamanda bulunan Kıpti Maniheist mektuplarının çoğu da öyle. Kellis vahası.¹⁴ Ancak Kellis'ten gelen mektuplar arasında Mani'nin kanonik mektupları külliyesine ait olanlar kesinlikle veya büyük ihtimalle W.-P. ile işbirliği içinde I. Gardner tarafından yayınlanacak. Funk.¹⁵ Buna ek olarak, Mani'nin bazı mektupları Hristiyan polemikçiler tarafından alıntılanmıştır; örneğin Augustine tarafından sık sık alıntılanan ve metnin uzun pasajlarını yeniden oluşturmak mümkün olan Epistula Fundamenti¹⁶ ya da Eclanumlu Julian tarafından Augustine'e karşı alıntılanan Mani'nin Menoch'a mektubu, ancak gerçekliği şüphelidir.¹⁷ Bu tanıklıklar Mani'nin mektuplarının her yerde varlığını kanıtlamak için yeterlidir. Maniheizm kök saldı ve Mezopotamya ve Mısır'daki mektuplarının mektup koleksiyonlarının varlığını kanıtladı. Bu tür koleksiyonların, Mani'nin kilisesinin kanonik bir kitabı olan orijinal mektup külliyesinin aslına sadık kalarak sunulduğu hiçbir şekilde kesin değildir. An-Nedim'in 76 harflik Arapça listesinden, bunun, birinci neslin mektup malzemesine ilişkin ikinci veya üçüncü nesilde bulunanların oldukça eksik bir koleksiyonunu temsil ettiği söylenebilir. Böyle bir yeniden baskıda 8 Schmidt 1933, 23-26 bulunabilir. 9 Robinson 1992, 55-57. 10 Bkz. N. 8. 11 Gardner 2001, 97-104. 12 Boyce 1960, 147. 13 Krş. Boyce 1968, 73'teki geçici açıklamalar. 14 Gardner 1997, 84-94; Gardner, Alcock, Funk 1999; Gardner, Lieu 2004, 272-281. 15 Gardner 2001, 95-97. 16 Feldmann 1987; Stein 2002. 17 Stein 1998, bkz. özellikle 36-37, 39.

--- SAYFA 275 ---

Mani'nin harflerinin göreceli olarak düşük kanoniklik derecesi nedeniyle, Maniheist bir mektup koleksiyonu²⁶¹ daha kolay hale getirildi. Mektup koleksiyonlarının Doğu Maniheist geleneğinde de mevcut olması bekleniyordu. Artık Orta Fars dilindeki Maniheist edebiyat örneğinde, biçimsel olmaktan ziyade el yazısına dayalı yazı stiline tek ve aynı el yazmasına ait olduğunu kanıtlayan bir dizi küçük parça sayesinde bu kanıtlanabilmektedir. Bunlar şu parçalardır: M 501p, M 882c, M 1402, M 5770, M 5771, M 5772, M 6604, M 6935, M 6944 ve M 9152. Kendi başlarına ele alındığında pek bir anlam ifade etmezler. Ancak yine de Mary Boyce, Henning'in M 882c'nin bir "Mani mektubunun" parçası olduğuna dair keşfini iletmeyi başardı.¹⁸ Bu doğrudur ve küçük parçaların çoğu iki kodeks sayfasının parçalarıyla birleştirildiğinde bu daha da açık hale gelir. İki grup ortaya çıkıyor: (1) M 5770 + M 5771 + M 5772 + M 6604 ve (2) M 501p + M 882c + M 1402 + M 9152. İki parça, M 6935 ve M 6944 izole edilmiş gibi görünüyor. Bunu epeydir biliyorum. Ancak ancak şimdi bu parçaları daha dikkatli incelemek için zaman ayırdığımda, bunların bir mektubun kalıntıları olmadığını, en az iki mektubun, muhtemelen Mani'ye ait olduğunu ve Mani'ye gönderilen ve Maniheist kilisesinin temsilcileri tarafından yazılan başka bir mektubun giriş yazısı olduğunu keşfettim. Mektuplar kodeks formatında bir kitapta toplandı. Bu kadarı kesin gibi görünüyor. Ancak iki sayfanın iki tarafındaki metinlerin sırası şüphelidir. Her iki sayfada da varsayılan Recto ve Verso dizisi, varsayılan ve kısmen onarılan düşünce çizgisini takip ediyor. Yan kenar boşlukları hiçbir kriter sunmaz. 1. parçanın hiçbir kriter yok, 2. parçanın var ama ne yazık ki her ikisi de eşit genişlikte. 1. ve 2. sayfadaki düzenlemem geçicidir ve yalnızca 2. parçanın 2. harfinin, 1. parça, 12-16. satırlar Verso(?)'da yer alan soru(lar)ın cevabı olması ihtimaline dayanmaktadır. Anladığım şekliyle metinler tıpkıbasım olarak levhalarda, harf çevirisi ve çeviri olarak ise ekte sunulmaktadır. 1. harf, 1. parçanın 1. satırında Recto'da başlar ve noktalama işaretlerinden önce 12. satırda Verso'da biter. Bu işaretlerden sonra 1. parçanın (/V/16/) sonuna kadar bir mektubun duyurusu yapılır. Mektup 2, 2. parçanın tamamını kapsamaktadır. Daha anlaşılır olan mektup 2'nin bir grup muhatabına gönderildiği açıktır. ¹⁸ Boyce 1960, 60. Ancak M 6604'ün "hiyerarşi ilahisine" ait olduğu tanımlanmaktadır (123).

--- SAYFA 276 ---

262 werner sundermann Muhatabı tek bir kişi olan 1. harften farkı budur. İkinci mektubun alıcılarına xšmx« dwšystxn, "sen (Pl.), en sevilen" (/R/3, 5/) veya sadece xšmx«, "sen (Pl.)" (/V/3/) ve bir kez de brxdrxn dwšystxn, "en sevilen kardeşler" (/V/5/) denir. Bu "en sevilen kardeşler" kimler olabilir? Açık bir özel ad veya yer adı bulunamamıştır. Ancak /R/5'deki] (wr)šxn harflerinin bir ülke adının sonu, hatta tamamı olma ihtimali zayıf da olsa var. wršxn, Ka{ba-i Zardušt'taki I. Şapur yazıtının Partça versiyonundaki "Georgia" isminin wyršn yazılışına çok benzer; bu yazıt, Wiržān'ın Part formunu vermesi gerekir.¹⁹ Orta Farsça mektubun yazarının, çağdaş Part Pehlevi yazımında ülke adının Part dilindeki formunu kullandığını varsayarsak, o zaman Gürcistan'a, yazarın isteğini ifade ettiği bir mektup önerilebilir: Ruhsal kardeşlerden hizmetkarlara ve kölelere kadar ülkedeki tüm Maniheist topluluğun durumu iyi olmalı. Orta Farsça bir metinde bir Part yerel isminin görülmesi sürpriz yaratabilir. Ancak bu istisnai bir durum olmayacaktır. Maniheist misyonerlik tarihinin uygun Orta Farsça şekli olan wrwcn'nin kullanıldığı Part versiyonunda ise bunun tersi yaşandı.²⁰ Mektubun yazarı, oradaki toplulukla henüz tanışmadığını ancak kendi deyimiyle onları ziyaret etmek ve "bedensel gözleriyle" görmek istediğini açıkça belirtiyor (/V/7/). Kullandığı kelimeler cšm {y nsxhyn. Nesāhēn'in yanıyor olması dikkat çekicidir. "Cesetten, cesetten" ifadesi burada hiçbir olumsuz çağrışım olmaksızın kullanılmıştır. Bu, J. P. Asmussen'in, Avestaca būšiiāstā, "uyku iblisi" kelimesinin anlamının Orta ve Yeni Farsça (ve özellikle Yahudi Farsçası) būšāsb, būšyās vb., "uyku" ve "rüya"ya değişmesi üzerine yorum yaptığı Zerdüşterimlerinin "şeytandan arınması" olarak adlandırdığı şeyin bir başka örneğidir.²¹ O halde Gürcistan'a bir mektup var mıydı? Hiçbir koleksiyonda veya mektup listesinde tasdik edilmemiştir. Ancak bu, hiç olmadığı anlamına gelmez. Her halükarda, eğer Maniheist misyonerlik tarihine ilişkin anlayışım doğruysa, Mani bizzat Gürcistan'a gitti ve Gürcistan kralı Habzā'yı Maniheist inancı için kazandı.²² Henning'in ülkeyi yerelleştirdiği doğrudur ¹⁹ Gignoux 1972, 67. ²⁰ Sundermann 1986, 281-283 = 2001, 317-319. ²¹ Asmussen 1982, 112-121. ²² Sundermann 1974, 131-132; aynı 1981, 24-25.

--- SAYFA 277 ---

Söz konusu mektuplardan oluşan Maniheist bir koleksiyon²⁶³, modern Afganistan bölgesinde wrwcn yazılmıştır²³ ancak daha sonra ismin Gürcistan anlamına geldiği ihtimaline izin verilmiştir.²⁴ Eğer böyle olsaydı, mektubun yazarının Mani olduğu yönündeki varsayımına aykırı olurdu. Zaten Gürcistan'a gitmiş olsaydı, oradaki cemaatin mensuplarını tanımadığını nasıl söyleyebilirdi? Öte yandan Waručân-šâh'ın din değiştirmesi Mani'nin Gürcistan'da başardığı ilk ve son şey olabilirdi. Mani'nin ayrılışından sonra Maniheist topluluk Waručân-šâh'ın koruması altında büyümüş olabilir. İlk harf hakkında fikir vermek çok daha zordur (parça 1, /R/1/ - /V/12/). Ancak muhatabın yalnızca bir kişi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yazar ona (veya ona) sadece "sen" diyor (Sg., twyc, "sen de," /R/5/, krş. xbryyt, "senin üzerine," /V/10/). Gönderen, emirlerini Tekil Emir formları olarak formüle eder (twxš, "çabala!" /R/7/, wynyyr, "düzenle (onu)!" /R/14/). Bu mektubun kusurlu metninden çıkarılabilecek ilginç bir detay, bunun aynı kişiye ikinci bir mesaj olduğudur. Bu, parçalı ifadelerin tanınabileceği /R/7-9/'den kaynaklanmaktadır: "O mektubun için çabalayın...", "ve aynı zamanda şu anda [gönderdiğim] ikinci mektubun da okunması ve üzerine yerleştirilmesi için" (yani, ikinci harf ilkinin üstüne konulmalıdır). Maniheist mektupların listesi, Mani'nin bir kişiye hitaben yazdığı iki veya daha fazla mektubun birden fazla örneğini sunar. An-Nedîm kesin olarak "Pers Maynaq'a Birinci Mektup (dişi!)"²⁵ ve "Maynaq'a İkinci Mektup" ve ayrıca "Ardaşîr (yani) ve Maynaq'a Mektup"tan bahseder.²⁶ Zaten Flügel²⁷ ve Alfarcic²⁸ bu Maynaq'ın bakire Menoch olması gerektiğini fark etmişti. Mani'nin Menoch'a yazdığı bir mektuptan Augustine uzun uzun alıntı yaptı, ancak daha önce de belirtildiği gibi bunun gerçekliği şüphelidir. Her neyse, Orta Farsça metnin Mani'nin ikinci mektubundan kaynaklandığı sonucuna varmak acelecilik olur. 23 Henning 1945, 87–89 = 1977, II, 227–229. 24 Henning 1947, 49, n. 1 = 1977, II, 283; aynı fikir 1952, 206, n. 9. 25 Arap. Risâla Maynaq al-fârisîya al-ülâ, aynı zamanda "Maynaq'a İlk Farsça Mektubu" (yani Gardner ve Lieu) olarak da tercüme edilebilir, ancak "Maynaq'ın ilk mektubu, Al-Fârisîyah" (Dodge) olarak da tercüme edilemez. Benim çevirim Arap kimliğini varsayarak Flügel'i takip ediyor. Maynaq ve Lat. Menoch. 26 Flügel 1862, 75, II. 11–13, bkz. 104; Dodge 1970, 801; Gardner, Lieu 2004, 166. 27 Flügel 1862, 379–380. 28 Alfarcic 1919, 70, 74.

--- SAYFA 278 ---

264 Werner Sundermann'ın Maynaq veya Menoch'a yazdığı mektubun Latince metniyle aynı olan hiçbir şeyin bulunmaması şaşırtıcı değildir.²⁹ Son olarak, ilk parçanın son satırları olan /V/12-16/'nın biraz yoruma ihtiyacı vardır. Maniheist hiyerarşinin üst düzey temsilcileri ve bazı "kardeşler" tarafından bir soru soruluyor ve bu soru, [p](dy)štn ywjdhr, "kutsal yer" (/V/16/) olarak geri getirdiğim yere gönderiliyor; bu, kesinlikle Mani'nin ikametgahına ve hatta Mani'nin kendisine gönderme yapıyor. Son satırın sonu noktalama işaretleriyle doludur. Dolayısıyla bunu yeni bir metin takip etmiş olmalı. Bu ya topluluğun Mani'ye yazdığı mektuptu ya da eğer bu metin atlandıysa Mani'nin kendisine yöneltilen soru(lar)a verdiği yanıt(lar)dı. Mani'nin topluluğun mektubuna tepkisi, bu el yazmasının ikinci mektubu gibi bir grup alıcıya verilen mesaj olmuş olmalı. İkinci mektubun kendisinin Mani'nin bu cevabı olduğunu varsaymak cazip gelebilir. Ama ne yazık ki kanıtlanamıyor. İki küçük parça 3 ve 4'ün değeri iki yönlüdür: tüm el yazmasının mektup niteliğindeki karakterini doğrularlar ve Part dilinde rwxnxn yerine xrwxxnx kelimesinin düzensiz izinsiz girişini kanıtlarlar. Bu olgunun açıklaması ne olursa olsun, ikinci parçadaki Jwršxn harflerini "Gürcistan" olarak, bir Part formunun mektubun diline başka bir müdahalesi olarak yorumlama önerimi destekleyebilir. Burada sunduğum metin parçaları, bize Turfan'dan gelen ve şu anda Berlin Akademisi'nde muhafaza edilen, Maniheist alfabesiyle yazılmış en az 49 harfli metin parçasından ve muhtemelen 28 Soğd harfli parçadan yalnızca birkaçıdır. Bunların çoğu, benim 1984'te³⁰ yayınladığım ve Yoshida'nın 2000'de³¹ yayınladığı mektuplar gibi, herhangi bir kanonik statü iddiası olmadan Orta Asya'daki muhataplara yazılan veya gönderilen mektupların parçalarıdır.³¹ Bununla birlikte, bunların tarihsel değeri büyük olabilir. Dikkate değer istisna So 15502 (T III D 271k) parçasıdır. Bir dizi (şüphesiz Mani'nin) kanonik mektuplarını listeliyor ve bir grup kafiri bu yetkili eserlerin sözlerini çarpıtmakla suçluyor. Parça yakın zamanda Christiane Reck tarafından tekrar okundu ve kendisi bunu Soğd alfabesiyle yazılan Maniheist metinler kataloğunda tanımladı.³² 29 Gardner, Lieu 2004, 172–174. 30 Sundermann 1984, 289–316, Emmerick Memorial Volume'da yeniden düzenlenmiştir (Sundermann 2007, 403–421). 31 Yoshida 2000, 3–199. 32 Reck 2006, 172.

--- SAYFA 279 ---

Maniheist bir mektup koleksiyonu 265 Yıllar önce metinle karşılaştığımda anlamadığım iki harfin adını başarıyla tespit etti. İlgili pasaj şu şekilde okunabilir ve tercüme edilebilir: /V/10/ ZY ZKwy npkxy frmxnh ptwy-rtxnt 11/ xwnxkw cw ZY ZKwy-h xrōyxn(?)33 βrwrtx(k)[w] 12/ (Z)Y txōy-(s)[txny34](β)rwrtı (oo m)[ry](sy-s)[y-n] 13/ βrwrtxkw sy-sy-n tw p(ykx)[ry βrwrtxkw] 14/ xxβx gözetlemek βrwrtxy[] 15/ [px](p)yl prwrtxkw[] /V/10/ Ve içinde Kutsal Kitap(lar)35 emri geri çeviriyorlar 11/ örneğin Keldanilere Mektup(?),36 12/ ve Kıyamet Mektubu,37 Mār Sīsın - 13/ Mektup(?), İki İmgedeki Sīsın'e (Mektup), 14/ Aşk (Ebâ'ya) Mektubu [] 15/ [Ba]bel'e (Mektubu) [] Bu parçada kesinlikle çok daha fazla harften yedisinin başlığı korunmuştur. An-Nedīm'in mektup başlıkları listesinde hepsinin olmasa da bazılarının eşdeğeri var. Bunlardan biri, Kıyamet (üzerine) Mektuptur, eğer bu risāla qaŌā al-ʿadl "Adaletin yerine getirilmesine dair Mektup" ise.38 İki İmge Sīsın (üzerine) (Mektup) Arapça risāla sīs ʾāt al-wağhaini'ye karşılık gelir.39 Flügel tarafından "das doppelsinnige Sendschreiben des Sīs" olarak tercüme edilmiştir. ancak, birebir tercümenin "mit zwei Gesichtern" olacağını belirtmiştir.40 Dodge, bunu gevşek bir şekilde "Sīs'e çifte mektup"41 olarak çevirmiştir ve Gardner tarafından alıntılanan M. Laffan'ın tercümesi metne daha yakın değildir.33 Ran I yerine mümkündür. şüphelidir ve yalnızca çok küçük boyutta olması durumunda mümkündür. 34 Yoshida'nın okunması ve çevirisi (Sundermann'da 1986, 61, n. 64 = 2001, 238). Bu benim önceki okumalarımın daha muhtemel txōy (s)[ysyn](β)rwrtı çünkü bu durumda ikinci s'nin alt kısmının izleri görünür olmalıdır. 35 Bkz. Gharib 1995, 321 s.v. ptwxyrt.ptwxyrt. 36 Aksi kanıtlanmamıştır. Eğer xrōyxn, Xaldāyān olarak okunabiliyorsa, Süryanice kldyx (xaldāyē), yani güney Babil'de yaşayan insanlar veya Babil rahipleri anlamına gelir. 37 Bkz. not 33 ve özellikle Sundermann 1986, 61, n. 64 = 2001, 238. 38 Flügel 1862, 73, l. 13, bkz. 103. Dodge ikna edici bir şekilde başlığın "büyük olasılıkla ilahi yargıya gönderme yaptığını" belirtir (Dodge 1970, 799, n. 282). 39 Flügel 1862, 74, l. 5-6, bkz. 103. 40 Flügel 1862, 103, 374. 41 Dodge 1970, 799.

--- SAYFA 280 ---

266 Werner Sundermann ve Lieu, "Sīs'in Dualist Mektubu."42 Eğer Arapça "Sīsın'e Mektup, iki imgeye sahip" başlığı Orta Farsça bir başlık olan Sīsın dō paikar frawardag'dan türetilirse, dō paikar = wağhaini'nin İkizler burcu anlamına geldiği açık hale gelir.43 İkizler burcu bu mektubun karakteristik bir konusu olabilir; göksel takımyıldızı veya Mani'nin manevi ikizi ile birlikteliğinin bir örneği olarak. Abā'ya (Aşk üzerine) Mektup ve [Ba]bel'e Mektup ikna edici bir şekilde restore edilmiş ve Christiane Reck tarafından tanımlanmıştır; bu itirazıma karşı ilk olarak gözetlemenin (frī) Soğd dilinde "sevgili, sevgili" anlamına geldiği ve frītāt olan "sevgi" anlamına gelmediği yönündeki ilk kişidir. Ancak bu başlığın, diğerleri gibi, Soğdca değil de Orta Farsça olduğu fark edildiğinde sorun çözülür; böylece Soğd alfabesindeki gözetleme, Orta Farsça gözetleme(y)« (friyīh) "aşk" anlamına gelir. Arapça karşılığı Risāla Abā fi l-ubb'dur.44 Babil Mektubu büyük ölçüde an-Nedīm'in Risāla Bābil al-kabīra'sına, yani Babil'e Büyük Mektup'a karşılık gelir.45 Eğer wzxr kpxpyl βrwrtxkw, Babil'e Büyük Mektup'u yeniden kurarsak yazışmalar tam olacaktır. An-Nedīm'in listesinde eşdeğeri olmayan başlık, xrōyxn(?) βrwrtx(k)[w], Haldelilere (Mektubu) olarak okudum ve bu da açıklamamı şüpheli kılıyor. Biraz spesifik olmayan ve sorunlu bir restorasyon olan Mār Sīsın - Mektup, en-Nedīm'in bahsettiği Sīsın'e gönderilen üç mektubu temsil edebilir. Peygamberin diğer eserleri arasında Ermenistan'a (xrmyn (f)[rwr³yy] = Arapça Risāla Arminīya)46 ve Sisinnios ve Pattikios'a (sysn p³yy frwr³y(y) belki = Arapça Risāla Sīs wa Futtaq fi É-Éuwar)47 yazılan mektupları listeleyen bir başka Soğd metni, M 915, 1952, Henning.48 İran Maniheist metinlerinde alıntılanan veya adıyla anılan diğer Mani mektupları şunlardır: Mühür Mektubu (muhr dib),49 iki beden üzerine Meşān'a Mektup (frawardag Mēšūn ī dō tanwār),50 Presbiterlere Mektup (frawardag ī (mah)istagān = Arapça Risāla) el-kubarāx),51 ve aynı metinde Æaϕḑā Mektubu (frawardagī Hattā = Arabic Risāla 42 Gardner ve Lieu 2004, 165. 43 Chr. Brunner in Encyclopædia Iranica (London, New York, 1987), Cilt 2, 866. 44 Flügel 1862, 74, l.10, 104. 45 Flügel 1862, 73, 14, 47 Flügel 1862, 6-7, bkz. 1952, 206. 49 Henning 1937, 18 = Henning 1977, l, 432, M 720c, M 1313, So 18151. 50 M 731, Boyce 1975, 185. 51 Flügel 1862, 73, l 12, cf.

--- SAYFA 281 ---

267 Æaḩḩā 52),53 ve Hindistan'a Büyük Mektup (frawardag ī Hind[ūgānī] wuzurg 54 = Arapça Risāla Hind al-ḩaḩīma).55 Mani'nin kanonik harflerine gelince, genel bir sorun, öğretici ve öğüt verici arasında ayırım yapmanın zor ve bazen imkansız olmasıdır. bir yanda mektuplar, diğer yanda vaaz niteliğinde incelemeler. Bir diğer sorun ise mektup içeren yazma eserlere ait parçaların güvenilir bir şekilde tespit edilememesidir. Maniheist yazı stillerinin iyi bilinen çeşitliliği kesinlikle çok yardımcıdır. Ancak farklı el yazmalarının aynı veya hemen hemen aynı el ile yazılmış olması da mümkündür. Burada sunduğum mektup metni bunun bir örneğidir. Hemen hemen aynı el yazısına ve benzer içeriğe sahip bazı parçalar (M 5098 + M 9056) vardır. Ancak benzerlik kimlik değildir ve bu yüzden bu parçaları dışarıda bıraktım; eğer bir metnin yazı stiline başlangıçtan kolofona doğru biraz değişebileceği ihtimali göz önüne alınırsa bu yanlış bir karar olacaktır. Bu nedenle harf olarak rahatlıkla belirlenebilecek metinler minimal bir seçim olabilir. Ancak yine de, Maniheist mektup parçalarının İran dillerinde kapsamlı bir basımı ve yeniden basımı, gelecek için değerli bir iştir. 52 Flügel 1862, 76, l. 1, bkz. 104. 53 M 733, Boyce 1975, 184. 54 M 1221 /p.1/ii/8-9/. 55 Flügel 1862, 73, l. 12, bkz. 103.

--- SAYFA 282 ---

268 werner sundermann Ek: Orta Farsça Maniheist harfler koleksiyonunun metni ilk parça: M 5770 + M 5771 + M 5772 + M 6604. Parçalar şu şekilde birleştirilir: M 5772 /pp. 1&2/1-8/, M 5771 /s. 1&2/9-11/, M 5770 /s. 1&2/12-16/, M 6604 /s. 1&2/12-16/. Ölçüler: 9,4 × 7,0 cm. /P. 1/ 1/ [](st u) p(x)[] 2/ []y xndrz {y yzd[xn] 3/ []h(wr)wxny«56 prxc wynx(r)[] 4/ []p(r)xc wynxryd (.)[] 5/ [](.)xyg twyc p(d xm)[] 6/ []p(r)xc hrwxgwc hyx(r) bxš[] 7/ []x(x)wn twxš kw hxn prwrdg [] 8/ [](.) [±5](wd u) {ync {y dwdyg {yym nw(n)[] 9/ [](.)yxy xwndn š pdyš cyyd u pd hr(w)[±1](.) [] 10/ [](g)x(ry)« wynxrdn u hxmxwxyy(h)[x] 11/ [](x)n xndwš prmx(y57 qyr)[dn] 12/ [](x)[w]xny[hx](d)58 xwt myzd u pxdxšn (x)[] 13/ [](.) u (xmx)-hyc59 pdyš hwšnwd u {spx[sdxr] 14/ [] u wynyyr pd dšn {y drwd u hxn yzd {y x(.) [] 15/ [](b)rxdr {ym grxmyg pd hrw prx(rwn)[y«60] 16/ [](xw)t hrw ptyxr wzynd u gwm(x)[n] /p. 1/ 1/ [] ve [] 2/ [] Allah'ın emri[s61] 3/ [] takva62 ortaya konmuştur!63 [] 56 Pek](.d)wxny«. R'nin üzerindeki nokta kopmuş olmalı. 57 Last letter covered by paper fold. 58 Şüpheli. Son harfler diğer taraftan görünen yazı izleriyle bulanıklaşmış. 59 xmx ve hyc ayrı ayrı yazılır. M'nin alt kısmı, z'nin alt kısmına benzeyecek şekilde hafifçe kaydırılmıştır. 60 rwn kısmen kağıt katlamayla kaplanmıştır. 61 MP için. xndrz {y yzdxn cf. Parth. xndrz yzdxn ve yzdxn xndrz (Sundermann 1997, 80-81 [§§ 73, 77] ve 125). 62 Kesinlikle sıradan insanların oluşturduğu topluluk (bkz. Durkin-Meisterernst 2004, 194). 63 Ya da wynx (r) yerine wynxd okunacaksa “(o) görecektir.”

--- SAYFA 283 ---

maniheist bir mektup koleksiyonu – ek 269 4/ [] o [f]orth64 [] 5/ [] koyacak, sonra siz de [] 6/ [] bunun üzerine65 her yerde yardımcınız olun [] 7/ [] s]o o mektubu66 [] 8/ [] ve ayrıca şimdi[gönderdiğim(?)] 9/ [] okumaya çalıştığım bu ikinci mektubu da okumaya çalışın ve onu toplamak67 ve her [] 10/ [] düzenlemek ve oybirliğiyle 11/ [] tenezzül etmek [ile] tanışmak için 12/ [okunacak(?) ve mükâfatınız ve mükâfatınız [] 13/ [] ve biz de bununla yetineceğiz ve şükredeceğiz68 [] 14/ [] ve esenliğin sağ eli ve [] 15/ [] 'nin Tanrısı sevgili kardeşim, tüm haklılığımla 16/ [] ve tüm kötülük, hasar ve şüphe[] /s. 2/ 1/ []px69 gwwg[70] 2/ [] brxdr dwš[y]st] 3/ [](.)s hx(n)yšxn pdy(.) [] 4/ []xwd kx xndr[] 5/ [](wx)syšn {y grd(w)[n] 6/ [](r)d hxnd u wzrg swd u w(h)[ybgxry«] 7/ []xd u pd hrw xrd brhm (u)[] 8/ []xgnyn hsxxt hxnd xyg ps[] 9/ [] « pyrxyg71 {b{c pd Drystyy (u)[] 10/ []x xbryyt Drysty« u ({)sp[wrgrxy«] 64 Veya “siz (pl.) düzenlersiniz”? Geri yüklenen frâz, az ifadesinin son kısmı olmadığı sürece, fiilin anlamını basitçe yoğunlaştırabilir. . . frâz “(bir şeyin) üstünde/sonrasında.” 65 Frâz'ın yeniden onarılması gerektiğini ve az bir yapıya ait olduğunu varsayıyorum. . . Önceki notta açıklanan frâz. Yoksa “bunun ötesinde” mi? 66 Frawardag'dan sonra bir kelime silinmiş gibi görünüyor. Mektubun adı olabilir. 67 Yani “ilk harfle birleştirmek” mi? Cidan “toplamak, yığmak” için bkz. MacKenzie 1970, 22. Diğer seçenek olan “yas tutmak, ağıt yakmak, üzülmek” ifadesinin mevcut bağlamda bir anlamı yoktur. 68 İspâsdâr için bkz. MacKenzie 1970, 76, s.v. spas-dâr. Burada ispâs “hizmet”ten çok “minnettarlık” anlamına geliyor. 69 Veya (ler) x ? 70 Veya gww g(.) [? 71 Neredeyse pyr xyg, iki kelimeyle yazılmış.

--- SAYFA 284 ---

270 werner sundermann 11/ []xy(« x)šnwym š pd(.)[] 12/ [](y m)-xny u xmy(?) o/o u pwsyn(d .)[] 13/ [](s)psgxn u mhystgxn {y wxw(š)[t](y« .)[] 14/ []m(h)rsrxyxn hmys hmxwyn b(r)[xdrxn] 15/ []h(n)zmnxn xwšxn prystxd [] 16/ []p(dy)štn ywjdh o.8.[] /P. 2/ 1/ [] . . . ? . . [] 2/ [en çok] sevgili kardeşimiz [] 3/ []šu72 onların . . . ? . . [] 4/ []ve ne zaman(?) [] 5/ []gökyüzünün geri kalanında(?)73[74] 6/ [] olacaklar ve büyük fayda ve gelişme[ment75] 7/ [] ve tüm bilgelik davranışlarıyla ve[] 8/ []birlikte hazırlanacaklar. Sonra(?) [] 9/ [] süsleme76'den sonra yine esenlik ve[] 10/ [] size esenlik ve tamamlanma[] 11/ [] 77 işitiyorum78 ve o [] 72 Dem. zamir 73 wxsyšn, şu ana kadar doğrulanmadı ve tam bir kelime ise MP'den türetilmiş olabilir. *wās- “sich beruhigen” (Weber 1970, 115), bkz. wxsyn- “sakinleşmek”, mevcut bağlamda pek mantıklı görünmüyor (ve Skjærvø'nun “yapmak” da mantıklı değil, bkz. Durkin-Meisterernst 2004, 336). Ayrıca “gökyüzünün kükremesi” (Sogd. wxs, Khot. nvāšš-) ve diğer bazı seçenekler de olası değildir. Av ile bir karşılaştırma daha az olasıdır. vā- “wehen” ve Sogd. wxs “anfangen zu wehen” (Weber 1970, 115), ancak bu ancak “üfleme”den (geçişsiz) “hareket etme” veya “hareket etme”ye anlamsal bir genişleme varsayılabilirse hayal edilebilir. Bu durumda “gökyüzünün hareketi.” 74 Gardun için bkz. Yeni Farsça gardün “bir tekerlek; cennet, göksel küre veya küre; şans, talih ve onun dönen tekerleği...” (Steingass 1963, 1081). 75 Kesinlikle neden-“daha iyi” ile başlayan bir kelimenin yeniden yapılandırılması gerekiyor. Whybgxry'nin, Whywn “iyileştirme, iyileştirme”nin en anlamlı alternatifi şu ana kadar yalnızca Part dilinde kanıtlanmıştır (Durkin-Meisterernst 2004, 342). 76 Veya “dekorasyon.” Yoksa pyr xyg mi okunmalı? 77 Satırın başındaki]xy« harfleri frwxy« “talih, refah” ya da hmxwxy“ “uyum” kelimelerinin sonu olabilir. 78 Ya da belki daha geç bir biçim olarak “duyuyoruz”.

--- SAYFA 285 ---

Maniheist bir mektup koleksiyonu – ek 271 12/ []79 Mani. Ve amin! – 80Ve soruyorlar, [] 13/ [] piskoposlar ve barış papazları81 [] 14/ [birlikte] ilahi söyleyenlerle (ve) aynı şekilde kardeşler[ren] 15/ [cemaatlerle], Ve onlar [bir mektup gönderdiler] 16/ []kutsal [pl]ace82.83 [] İkinci parça: M 501p + M 882c + M 1402 + M 9152. Parçalar şu şekilde birleştirilir: M 1402: /pp. 1&2/1-5/, M 882c: /pp. 1&2/1-8/, M 501p: /pp. 1&2/5-8/, M 9152 /s. 1&2/5-7/. Ölçüler: 5,5 × 13,3 cm. /P. 1/ 1/ [±5] kw xw dwšys(t)[xn ±2](±3](±10] 2/ [±3](p)d rxmyšn xwd drwd phryzyyd o (.)[±6] 3/ [xw](«) kw pd hyxrbwdy« {y kızartmagxn xšmx« dwšy(stn)84 4/ [±4] (d)ryst hyd wd xc tn xxrg syrq xwd prmyyn 5/ [±6](. wr)šn85 (krxn)86 brxd xwd dwst zn xwd rhyg bng 6/ xwd (qn)y(cg)[±3]yeni xwd Dryst hxnd xwd pd {spync {y 79 Bu satırın ilk harfinin bariz restorasyonu a y'dir ve bu, Mani'nin ortak unvanı olan “Lordum” m(x)ry'sinin sonu olabilir. Ancak bu ancak bu son cümlelerin yazarının Mani'nin kendisi değil de mektubun görevli bir katibi veya editörü olması durumunda mümkün olabilirdi. Mani'nin kendi şahsını “Rabbim” olarak sunması mümkün değildi. 80 Bu noktada iki büyük noktalama işareti bir harfin sonunu ve yeni bir bölümün başlangıcını belirtir. 81 Yani Maniheist topluluğun, özellikle. seçilmişlerin (bkz. Durkin-Meisterernst 2004, 366). 82 Orta Farsça pdyšt “yer, ev” ile aynı anlama geldiğini düşündüğüm pdyšt'n'i yeniden canlandırıyorum (Durkin-Meisterernst 2004, 273). Genç Avestan paiti-štana- (paiti-štāna- yanında) “Standort, Wohnstätte”ye (Bartholomae 1904, sütun 837) kadar uzanabilir. Bu, ya Mani'nin ikametgahını, bir bakıma kutsal bir sedes'i ya da peygamberler zinciri içinde ilahi vahyin havarisel taşıyıcısı olarak Mani'nin kendisini belirtir (krş. Henning 1934a, 27-28 = Henning 1977, I, 341-342: hakikatin eski peygamberleri pdyštn xhyngxn'dir, Kutsal Ruh'un “eski yerleri”). 83 Satırın sonu bir dizi noktalama işaretiyle doldurulmuştur. Ya Mani'ye gönderilen mektubun ardından ya da hemen Mani'nin yanıtı gelmiş olmalı. 84 Yani yer sıkıntısı nedeniyle dwšystxn yerine. 85 Belirsiz okuma. Yalnızca ilk harflerin üst kenar boşlukları korunmuştur. R'nin üzerindeki siyah mürekkepli nokta, başka bir kahverengi noktayla bulanıklaşmış gibi görünüyor ve yalnızca izler görülebiliyor. 86 Belirsiz. k (veya x) ve sondaki n açıkça görülebilmektedir. (.n) harfinin üzerindeki nokta gibi görünen şey, kağıttaki küçük bir deliktir. Knxr vb. değil.

--- SAYFA 286 ---

272 werner sundermann 7/ xšm« dwšystxn yeni drwd hxd xwtxn xc hrwxgwc o87 8/ rxmyšn hxd {yg xc yzdxn yeni dybg hyb hndxcyhyd /p. 1/ 1/ [] ki, en sevilene [] 2/ [] rahat ve sağlıklı kalsın88.89 [] 3/ [s]o(?) ki, sen, en sevilen, meleklerin yardımıyla 4/ [ruhça(?)] iyisin ve bedenlen memnun90 ve mutlusun. 5/ [Ve Gürcistan'ın(?)91 sınırında(?),92 erkek kardeş ve arkadaş, eş ve hizmetçi, köle 6/ ve bakire [hepsi(?)] iyi ve sağlıklı olabilir.93 Ve en sevdiğiniz pansiyonunuz olan 7/'de iyi bir esenlik olabilir.94 Ve her taraftan 8/ o zaman size tanrılardan barış gelebilir,95 ve iyi şanslar dağıtılabılır. /P. 2/ 1/ [±8](. . .)[±3](š)g md kw kynz(x)[±4] 2/ [±4 b](xšx)ynd kwmxn cxwn xc dwr pd xndq [±4] 3/ []y xc xšm« ptxn zyry« hwrwxny« kaldır' u dw(š)[xrmyy] 4/ xxzrm xwd grxmyg neden bwd hym xygmxn ws [±3] 5/ xxwn xbr hndxcy« kw xw b(rxdrxn) dwš(ys)[txn ±5](pd) 6/ cšm {y nysxhyn xwd wynyn oo oo b[yc tx](kx yk) xw 7/ dwdy wynym xyg pyštr yk nxmg {y kızartma« u dwšxrm« 8/ xwd dyb {y drwd xwd bwrdyšnwhry« xwd qyrbg o 87 Noktalama işareti yok, yalnızca boşluk doldurucu. 88 2. Pl. 3. bir sg. da mümkün olabilir, ancak 4. satırdaki aşağıdaki hid göz önüne alındığında bu daha az olasıdır. 89 Bir noktalama işareti ve ardından boş bir boşluk yeni bir paragrafın başlangıcını gösterebilir. 90 Alıntı: Durkin-Meisterernst 2004, 312. Burada verilen okuma sêrag'dır. Sondaki q harfinin sıra dışı yazımı dikkat çekicidir. 91 Şu ana kadar Maniheist Part dilinde sadece krxn "kenar, yön; kenar, uç, sınır" tasdik edilmiştir (Durkin-Meisterernst 2004, 208), ancak Pehlevi ve Yeni Farsçada da karân vardır. Eğer geçici okumam doğruysa, Gürcistan'ı İran'ın kuzeyindeki Maniheist misyonunun ulaştığı son nokta olarak sunabilir. 92 Bkz. giriş sözlerim. 93 /5/'den bu noktaya kadar Maniheist halk iyi düşünülmüş, mektubun geri kalanı seçilmişlerle ilgili. 94 Bu, seçilmişlerin düzenli olarak toplandığı bir Maniheist manastırına gönderme olabilir. 95 Veya: Tanrı'dan mı (Pl. majest.)?

--- SAYFA 287 ---

Maniheist bir mektup koleksiyonu – ek 273 /s. 2/ 1/ [] geldi. . .[96] 2/ Bizim, uzaktan biraz [teselli(?)] sayesinde, 3/ bu sizden, sizin bilgeliliğiniz, dindarlığınız, sevginiz ve nezaketiniz sayesinde, 4/ onur98 ve şefkat99 sayesinde daha iyi duruma geldiğimizi, bunun üzerine biz de birçok [defa(?)] 5/ benim bedensel gözlerle100 6/ en sevilen kardeşleri [] görmeyi planladık. 6/ Ama o zamana kadar 7/ birbirimizi göreceğiz, (bundan) önce size bir sevgi ve şefkat mektubu, 8/ ve bir selam, şükran ve yardım mektubu [gönderiyoruz. Üçüncü parça: M 6935. Ölçüler: 2,7 × 2,5 cm. /P. 1/ 1/ [](±12) [] 2/ [](p)ryhxn xwd (dw)š[ystxn101] 3/ [](h)xmtng hyd [] 4/ [n]cyhym102 [] 5/ [](. . .)[] /p. 1/ 1/ [] 2/ []sevilenler ve [çoğu] sevilenler] 3/ []aynı bedendesiniz103 siz (Pl.) [] 4/ []Ben her biri [] 5/ [] 96 kên "nefret, kötülük, intikam" ile başlayan bir kelime mi? 97 Baxšây- Maniheist Orta Farsça'nın yerine başka yerlerde baxš- vardır, fakat bir zamanlar bxšxyšn de vardır (M 8202 /I/R/5/, bağlam belirsiz). Her ne kadar Yeni Farsça kelime doğrudan Orta Farsça xbxšxy - "affetmek, merhamet etmek" kelimesinden türemiş olsa da (bu, mevcut bağlamda da onarılabılır), bu biçimin Yeni Farsça baxšāxidan'a ait olduğunu varsayıyorum: "ihسان etmek; acımak; affetmek" (Steingass 1963, 159). 98 Pehlevi āzarm'a "şeref, saygı" (MacKenzie 1971, 15). 99 grāmīg, kesin anlamda "değerli, sevgili" sıfatıdır (Durkin-Meisterernst 2004, 163, cf. parça 1, /p. 1/15/), burada açıkça grāmīgih yerine kullanılmıştır (Mac-Kenzie 1971, 37). 100 Şu ana kadar kanıtlanmayan wynyn sözlü biçimi, wynym (1st Sg. Pres. Indic.) ve wynxn (1st Sg. Pres. Conj.) kelimelerinin bir karışımına benziyor. Öte yandan 1. Sg. Pres. Opsiyonel yanıtıcı bir dileğin ifade edilmesi bağlama uygun olacaktır. Bkz. Lazard 1984, 4–6. 101 Z'ye benzeyen çok uzun bir d ile yazılmıştır. 102 Veya wcyhym (idem). 103 Bkz. Part hxmtbnbr (Durkin-Meisterernst 2004, 174).

--- SAYFA 288 ---

274 Werner Sundermann /s. 2/ 1/ [](.) [] 2/ [](. .rd) xwd y(z)dxx[n] 3/ [](r)xn pxdfrx« ({}[y] 4/ [](.) dwr ph(ryz)[yd(?)] 104 /p. 2/ 1/ [] 2/ [] . . ? . . ve tanrı[lar] 3/ [] cezası [105] 4/ [] uzakta kaldı(?)] Dördüncü parça: M 6944. Ölçüler: 2,3 x 4,6 cm. /P. 1/ 1/ [pr]w(r)d(g)[y]hx xw xšmx(«)[] 2/ [](n) kym xb(x)g xwyš gy(x)[n] 3/ [](x)byr rwšn pydxg o [106] 4/ [](.frzyndx)n {y (pr)y(st)[g] /p. 1/ 1/ [letter]ters107 sana (Pl.)[] 2/ [] ben, kendi Sou[] 3/ [] ile birlikte. . . ? . . ışık görülebilir. [] 4/ [] Havari'nin çocukları[e108] /p. 2/ 1/ [](.)w (. .)wgyy109 wy(. . g)[] 2/ []({}y xrwxxn(r)[x]y (m)xzy(nd)[r] 3/ [] d byš xwd xqxm g xw(d . .) [] 4/ [](.x)g mx(zy)ndrx[n] xwd (. .) [] 104 Aşağıdaki satır boş. 105 3. satırın başındaki](r)xn, dördüncü parçada bahsedilen mxzyndrxn olarak geri yüklenebilir mi? 106 Satır sonu boş. 107 Geç Orta Farsçada -ān yerine -ihā ekinin kullanıldığı çoğul oluşum. Yoksa "harfle" bir zarf olarak mı? 108 Yoksa Havariler mi? 109 Göreceli olarak iyi okunabilen bu kelimenin makul bir okumasını ve çevirisini veremediğim için üzgünüm: ilk harf k veya x, ikincisi: w veya k veya x, üçüncüsü: d veya r.

--- SAYFA 289 ---

Maniheist bir mektup koleksiyonu – ek 275 /s. 2/ 1/ [] 2/ [] ruhların [] için Māzendar[ān110] 3/ [] acı ve isteksizlik ve [] 4/ [] Māzendarān ve [] Üçüncü ve dördüncü parçanın tek ve aynı sayfaya ait olması ve metnin aynı satırlarının parçalarını birleştirmeden koruması mümkün görünüyor. Eşleşen parçalar her iki tarafta 1'den 4'e kadar olan çizgilerdir. Aşağıdaki gibi düzenlenebilirler: /p. 1/ 1/ [pr]w(r)d(g)[y]hx xw xšmx(«)[] 2/ [](p)ryhxn xwd (dw)š[ystx](n) kym xb(x)g xwyš gy(x)[n] 3/ [](h)xmtng hyd [hxm](x)byr rwšn pydxg o [] 4/ [] n]cyhym [±6](przyndx)n {y (pr)y(st)[g] /p. 1/ 1/ []sana mektuplar[] 2/ [] kendi ruhumla birlikte benim de sevdiklerim ve sevgililerim [] 3/ [] tek beden olarak, görünür bir ışık [kulesisiniz]. [] 4/ [] Ben Havari'nin her [] çocuğunu [t]e] /p. 2/ 1/ [](.)w (. .)wgyy wy(. .) [] 2/ []({}y xrwxxn(r)[x]y mxzy(nd)[rxn .](. .rd) xwd y(z)dxx[n] 3/ [] d byš xwd xqxm g xwd (mx)[zynd](r)xn pxdfrx« ({}[y] 4/ [](.x)g mx(zy)ndrx[n] xwd (. .) [±5](.) dwr ph(ryz)[yd] /p. 2/ 1/ [] 2/ [] ruhların [] için o [] Māzendarān ve tanrılar [] 3/ [] acı ve isteksizce ve Māzendarān'ın [] cezasından [] 4/ [] Māzendarān'dan ve [] uzak durun!111 [] . 110 Göklere hapsedilmiş şeytani arkhontlar ve “gözcüler” (krş. Sundermann 2001, 699). 111 Veya: O tutuyor mu, onlar uzaklaştırıyor vs.?

--- SAYFA 290 ---

276 werner sundermann Kaynakça Alfaric, S. 1919 Les écritures manichéennes II (Paris). Andreas, F. C. ve W. [B.] Henning 1934 Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Türkistan, III. SPAW, Phil.-hist. KL., 1934: 846–912. Asmussen, J. P. 1982 Yahudi-Pers dilinde bir Zerdüşt 'Şeytandan Arındırma', İran-Yahudi 1982: 112–121. Bartholomae, Chr. 1904 Altiranisches Wörterbuch (Strassburg). Boyce, M. 1960 Alman Turfan Koleksiyonu'ndaki (Berlin) Manici Yazıyla İran El Yazmaları Kataloğu. 1968 Orta İran'da Maniheist Edebiyatı, Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., 4. Bd., 2. Abschnitt, Lieferung 1 (Leiden, Köln): 67–76. 1975 Maniheist Orta Farsça ve Part dilinde Bir Okuyucu, Acta Iranica 9 (Leiden). Dodge, B. 1970 El-Nedīm'in Fihrist'i (New York, Londra). Durkin-Meisterernst, D. 2004 Maniheist Orta Farsça ve Part Sözlüğü, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Maniheist Metinler Sözlüğü III (Turnhout). Feldmann, E. 1987 Die "Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer (Altenberge). Flügel, G. 1862 Mani, seine Lehre und seine Schriften (Leipzig). Funk, W. P. 1997 Karanlıktan Ortaya Çıkan Maniheist Kephalaia'nın yeniden inşası. Maniheist Kaynakların Kurtarılması Çalışmaları, P. Mirecki ve J. BeDuhn, eds. (Leiden), 143–159. 1999 Kephalaia I, zweite Hälfte, Lieferung 13/14 (Stuttgart). Gardner, I. 1997 Kellis'teki Maniheist topluluğundan kişisel mektuplar, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico, L. Cirillo ve A. van Tongerloo, eds. (Lovanii, Napoli), 77–94. 2001 Mani'nin Mektuplarının üç Kipti kodeksinden yeniden inşası: Işık ve Karanlık. Maniheizm ve Dünyasında Çalışmalar, eds. (Leiden), 93–104. Gardner, I., A. Alcock, W.-P. Funk 1999 Kellis I'den Kipti Belgesel Metinleri (Oxford-Oakville, I., S. N. C. Lieu 2004). Empire (Cambridge), B. 1995 Soğd Dili – Farsça – İngilizce (Tahran), Ph. 1972 Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes, Ek. Kl., 1934, 5: 27–35. 1937 Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, APAW, Phil.-hist., 10 (Berlin). 1945 Waručān-Šāh, Journal of the Greater India Society 11: 85–90.

--- SAYFA 291 ---

Maniheist mektup koleksiyonu 277 1947 Partlarla biten -ēndēh, BSOAS 12: 39-66 ile ilgili bir Kısa Açıklama içeren İki Manihe Büyülü Metin. 1977 Seçilmiş Makaleler I-II, Acta Iranica 14-15 (Leiden). Henning, W. B. ve G. Haloun 1952 Mani Öğretilerinin ve Tarzlarının Özeti, Işık Buddhası, Büyük Asya, ns, 3: 184-212. MacKenzie, D. N. 1971 Kısa bir Pehlevi Sözlüğü (Londra). Reck, Chr. 2006 Mitteliranische Handschriften I, Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts soghdischer Schrift'te (Stuttgart). Robinson, J. M. 1992 Medinet Madi'nin Maniheist kodekslerinin kaderi, Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, G. Wießner, H.-J. Klimkeit, der. (Wiesbaden), 19-62. Schmidt, C. ve H. J. Polotsky 1933 Ein Mani-Fund, Mısır, SPAW, Phil.-hist. KL., 1933: 1-89. Stein, M. 1998 Manichaica Latina 1, epistula ad Menoch (Wiesbaden). 2002 Manichaica Latina 2, Manichaei epistula fundamenti (Paderborn). Steingass, F. 1963 Kapsamlı Farsça-İngilizce Sözlük (Londra [repr. 1892 baskısı]). Sundermann, W. 1974 Iranische Lebensbeschreibungen Manis, Acta Orientalia (Havniensia) 36: 125-149. 1984 Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe, Hecataeus'tan Al-uwārizmī'ye, J. Harmatta, ed. (Budapeşte), 289-316. 1986 Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, I-II, AoF 13: 40-92, 239-317. 2001 Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften, I-II, Chr. Reck, D. Weber, Cl. Leurini, A. Panaino, eds. (Roma). 2007 Eine Re-Edition zweier manichäisch-soghdischer Briefe, İran Dilleri ve İran'dan Metinler ve Turan Ronald E. Emmerick Memorial Cilt, ed. M. Macuch, M. Maggi, W. Sundermann (Wiesbaden), 403-421. Weber, D. 1970 Die Stellung der sog. Inchoativa im Mitteliranischen (Göttingen). Yoshida, Y. ve ark. 2000 Turfan'da (Pekin) bulunan yeni Maniheist metinler üzerine çalışmalar.

--- SAYFA 292 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 293 ---**

DİZİN Abe Takeo 62, 68 Abû'l faradj 110 Acta Archelai 74 Thomas'ın İşleri 58-59 Adda 6-7 Alcock, A. 260 Alfaric, Prosper 103, 107, 170, 263 Amin, al- 139-140 Amita Sūtra 201 Ammō 206 Perugia'lı Andrea 192 Apocalypse of Adem 53, 55 Arat, R. R. 71 Arda Wirāz nāmag 82 Ārdhang 88 Ārdhang wifrās 253-254 Asmussen, J. 76, 78, 79-80, 84, 93, 262 Aubineau, Michel 31-33 Augustine of Hippo (eserleri dahil) 1-28, 37, 50, 73, 82, 88, 94, 103-113, 169, 260 Āyīn l'-Ardašīr 91 Babil Talmudu 82 Baraies 45 Bardenhewer, Otto 31 Barmakids 135-140 Bartholomae, Ch. 83, 221, 271 Baruch, Book of 56-57 Baur, F.C. 112 Beausobre, I. de 109 Beck, H. 30-31, 34 Beck, H.-G. 30 BeDuhn, Jason 6, 19, 27, 103, 125, 146, 169, 170, 237 Bennett, Byard 32 Bet- und Beichtbuch (BBB) 84, 85, 225-226, 237 Betz, H. D. 107 Biruni, al- 77, 132, 246 Bistami, Bayazid el- 140 Blois, F. de 77, 175 Böhlig, A. 49, 73, 79, 80, 112, 116 Bousset, W. 113 Bovon, F. 51 Boyce, Mary 175, 207, 209, 213, 215, 226-227, 260-261, 266-267 Brandt, W. 45 Brockelmann, C. 139 Browne, E.G. 129, 130-131 Bruce, L.D. 104 Brunner, Ch. 266 Bryder, Peter 184-185, 189, 207 Bügü Khan 61-62, 68-70 Bultmann, R. 56 Busti, Abu'l-Qasim al- 139 Cantera-Glera, A. 90 Carneades 9-11, 24 Ch5554+Ch/U6914+So15000(5) 75 Ch/So20501+Ch/U6546 216-217 Ch/So20507b 237 Chappell, David 201 Chavannes, Édouard 3 Chen Yuan 182, 183 Chwolson, D. 196 Cicero 2, 9-12, 14, 16, 19-21, 23, 26 Čidag handarz ī pōryōtkēšān 88-89, 92 Clark, Larry 61, 69-70, 237, 247 Clitomachus 9 Colditz, Iris 74, 78, 80, 81, 82, 83, 92, 241 Cologne Mani Codex (CMC) 45-46, 50-51, 56, 58, 115-116, 118-119, 126 Özet 80, 88, 213, 248 Contemplation Sūtra 203, 204 Cope, Glenn Melvin 34 Coyle, J. Kevin 101, 106, 107, 113 Cumont, F. 46 Czeglédý, K. 67 Darrouzès, J. 32 Decret, François 2, 5, 7, 8, 24, 101-114, 170 Dēnkard 83, 89, 94 ps.-Didymus 33 Dodge, B. 263, 265 Drijvers, Han J. 59 Drower, E. S. 125 Dschī Hiän-lin 251 Durkin-Meisterernst, Desmond 213, 228, 245, 268, 270-273 Dyobouniotes, Konstantinos 31 Džumagulov, Č. 196-197

--- SAYFA 294 ---

280 dizin Ebert, Jorinde 148, 190, 253 Eccles, Lance 194, 195, 197 Ecke, Gustave 191, 193 Eismann, Katrin 145, 149 Elchasaites 45, 47, 54, 56, 118-121, 170 Enoch, Books of 48 Epiphanius (eserleri dahil) 53, 56-57 Epistula Fundamenti 50, 88, 107, 218, 260 Işık dünyasının övgüsü 205-209 Uzala'lı Evodius 104, 113 Milevis'li Faustus 1-28, 103-104, 106, 108-112 Feldmann, E. 107, 109, 110, 113, 260 Felix 106 Festugière, A.J. 46 Fihrist of an-Nadim 73, 76, 77, 78, 86, 88, 92, 129, 131-132, 138, 140, 143-144, 259, 263, 265-267 Flügel, G. 110, 263, 265 Fortunatus of Hippo 106, 107, 108, 110-111 Foster, John 192 Franzmann, Majella 196, 197 Frend, W.H.C. 106, 107, 108, 110, 113 Fujita Kōtatsu 202-203 Funk, Wolf-Peter 260 Gabain, A. von 63 Gardner, Iain 193, 227, 260, 263 Gathas 90, 92, 94 Geerlings, W. 110 Geng Shimin 64, 196, 251 Gharib, B. 172, 209 Giants, Book of 107, 213, 247 Gignoux, Ph. 262 Gospel of Truth 53 Great Hymn to Mani 247 Greenhalgh, Michael 146 Gregory of Nyssa 33 Grignaschi, M. 91 Grondijs, Lodewijk 102, 108-114 Gulácsi, Zsuzsanna 147, 157, 164, 189, 247 Gyān wifrās 92 Hallaj, al- 129-131, 142-144 Halleux, A. de 32 Haloun, G. 213, 226, 229 Hamilton, J. 64-66, 198-199 Hananishu, Mar 197 Handarzī Ādurbādī Mahraspandān 89 Harnack, Adolf von 51 Harrison, G. 103, 169, 170 Harun ar-Rashid 136-140 Hazar dadestān 82 Henning, W.B. 49, 78, 79, 80, 82, 84, 87, 88, 92, 173, 174, 176, 207, 209, 213, 225-226, 228, 229, 241, 245, 247-248, 259, 261-263, 266, 271 Henrichs, A. 50-51, 53 Heraclion 55-56 Hērbedestān 91 Hertel, J. 251 Hoeck, J. M. 31 Homilies 213 Hsüan Tsang 138 Humbach, H. 90, 94 Hunter, Erica 125 Hutter, M. 176 Huyadagmān 207-208 İlahiler kaydıması 73, 85, 171, 204-206, 208-209 Iamblichus 46 Irenaeus 47, 52 Anconalı Yakup 186 Jahiz, al- 135, 137, 140 Kayseryalı John (Gramerci) 31-32 Şamlı John 30-32 Montecorvinolu John 192 Jonas, H. 53 Jugie, Martin 30-31 Justin (Gnostik) 56-57 Juvaini 63-64, 66 Kalila wa Dimna 251 Karabalgassun Yazıtı 69-70, 80 Kasai Yukiyo 62-65, 68, 228, 251 Kautz, R. 187, 188 Kephalaia 73, 77, 78, 84, 87, 109-110, 112-113, 122, 199, 246, 248, 259 Haldun, ibn 138-139 King, K. 116, 121 Klein, Wolfgang Wassilios 32, 196 Klíma, O. 82 Klimkeit, H.-J. 73, 92, 93, 147, 173, 196, 207, 209, 251 Knibb, M.A. 48 Koenen, Ludwig 50-51, 120, 169, 170 Koschorke, K. 54

--- SAYFA 295 ---

dizin 281 L44 249 Laffan, M. 265 Lagarde, P.A. de 34 Langen, Joseph 30, 34 Laut, J.-P. 196, 251 Lazard, G. 273 Le Coq, A. von 61, 62, 65, 147, 148, 207, 247 Lee, Kam-lun Edwin 3 Lentz, W. 117, 209 Mühür Mektubu 226-227, 231-232, 237-238 Mektuplar (of Mani) 107, 213, 259-267 Leurini, C. 176 Lieu, Samuel N.C. 103, 104, 105, 106, 107, 169, 170, 183, 189, 194, 197, 199, 227, 260, 263 Lim, Richard 101-102, 107 Lin Wenming 189 Lin Wushu 181, 209 Living Gospel 107, 116-123, 213, 218, 226-227, 259 Lof, L. J. van der 77, 113 Lüthi, M. 250 M1 80, 84 M7 91 M11 173 M14 172 M17 218 M37 173 M39 74 M42 246 M49 78, 83-84, 86 M52 227 M61 227 M77 75 M95 91-92 M101a-n 247 M101f 80 M114 85, 247 M129 246 M135 87-88, 92, 93 M178 171-176, 208 M183 II+M3404 175 M209 213 M258 253 M299a 248 M333 83 M378 237 M379b 218-220 M410 237 M454 226 M496a 91 M501p 261, 271-273 M548 174 M564 91-92 M608b 215-217 M644 218 M720c 226 M729 173 M731 266 M733 267 M738 172-173 M782 84 M798a 172 M801a 73, 226, 228-231 M882c 261, 271-273 M895b 215-217 M895e 216 M911 247 M915 266-267 M1221 267 M1312 227-231, 238 M1313 226-231, 238 M1402 261, 271-273 M1876 91-92 M1877 91-92 M1963 91 M5770 261, 268-271 M5771 261, 268-271 M5772 261, 268-271 M5779 84, 237 M5098+M9056 267 M5860 78-79 M6020 80 M6330 247-248 M6470 252 M6604 261, 268-271 M6935 261, 273-274 M6944 261, 274-275 M7981 174 M8202 273 M8251 81 M9152 261, 271-273 MacKenzie, D.N. 218, 269, 273 MacKerras, C. 71 Macuch, M. 82, 83 Maxmun, al- 139-140 Mandaeans 125-126 Marcion 51 Marco Polo 181, 186, 191, 195 Mason, Herbert 129 Mqueston, Louis 129-131, 143-144 Masxudi 138 Maximus (İtirafçı) 32-33 Mazdak, Book of 137 Meer, F.van den 110

--- SAYFA 296 ---

282 indeks Menander 47 Ménard, J. 53 Menasce, J. de 89, 169 Merkelbach, R. 45, 103, 170 MIK III 4859 164 MIK III 4947+III 5d 161, 163-164, 247 MIK III 4959 152, 155, 159 MIK III 4970c 247 MIK III 4971 157 MIK III 4974 146, 172 MIK III 4979 148, 152, 153, 155, 157 MIK III 4990 171 MIK III 6257 152, 153 MIK III 6258a 152 MIK III 6279a-h 253 MIK III 6286 155, 189 MIK III 6368 153 MIK III 7283 152 MIK III 8259 153, 155, 157, 164, 250 Mikkelsen, Gunner 204, 205 Milik, J.T. 48 Miller, Mary 146 Minshu of He Qiaoyuan 182, 187, 188 Mirecki, S. 117 Manastır Parşömeni 93 Monceaux, S. 103 Morano, Enrico 117, 214-215, 225-226, 228 Moriyasu Takao 67, 182, 195 Mosher, David 20-21 Moule, M.S. 191 Mourant, Yuhanna 16 Muhtar ibn Ebu {Ubeyd es-Sakafi 132-135 Muktedir, el- 129-131, 139, 142 Murayama S. 194 Mu'tazz, {Ebu-l{Abbas ibn el- 130-132, 142 Gizemler, Kitap of 107, 213 Naassenes 56 Nêrangestân 91 Niu Ruji 194-199 Odes of Solomon 55 O'Donnell, James 15 Omont, H. 170 Oort, Johannes van 2, 28, 170 Origen 55 Otani 6151 228-231 Oxyrhynchus 1 52 Oxyrhynchus 654 52 Oxyrhynchus 655 52 Oxyrhynchus 840 51 Pacioni, Vergilio 13 Padnâmag ī Zardušt 88-89 Pehlevi Rivâyat of the Dâdestân i dênig 83 Panaino, A. 172, 174, 176 Parable Book 241 Shem'in Açıklamaları 54 Parry, Kenneth 193 Pas, Julian 201, 202 Paul (Pers) 32 PC2988 65 Pedersen, Nils Arne 34, 112, 113, 213 Pelliot, Paul 3, 182, 183 Pettipiece, Timothy 122 Philip, 52 Larissa'lı Philo'nun İncili 9-10, 23 Photinus (Maniheist) 32 Picture-Book 88, 213 Pierre, M.J. 55 Pistis Sophia 55 Polotsky, H.J. 78, 88 Possidius 106 Pragmateia 46, 88, 107, 213, 253-254 Psalm-Book 73, 79, 87, 119, 126, 171, 208-209, 213 Sözde Clementine Vaazları ve Tanımlar 47-49 Puech, H.-Ch. 31, 52, 169 Pulleyblank, E.G. 66, 67 Rachmati, G.R. 63 Ranke, K. 251 Reck, Christiane 78, 79, 80, 84, 93, 207, 214-216, 225, 227, 264, 266 Reeves, John C. 48, 49, 246 Resch, A. 55 Richard, Marcel 31-32 Ries, J. 112-113 Right Ginza 125 Robinson, J. 116, 260 Rochow, I. 31 Römer, C. 50, 120 Rose, Eugen 109, 110, 112-113 Rudolph, Kurt 45, 125 SI D/17 65-66 Šābuhragān 91-92, 107, 246, 253 Sacchi, P. 48 Šahrastānī, al- 246 Sāve-Söderbergh, Torgny 126 Sampsaeans 56 Sander, Lore 189

--- SAYFA 297 ---

indeks 283 Saturninus 47 Šāyist-nē-šāyist 94 Schaeder, H. H. 88 Schmidt, C. 88, 259-260 Schmidt-Glitzner, H. 204 Scholarius, Gennadios 32-33 Seah, Ingram 201 Selbourne, D. 186 Senga, T. 66-67 İncil Vaazı 117 Işık-Nous'un Vaazı 176 Ruhun Vaazı 250 Sethians 57 Sextus Empiricus 11 Shaked, Sh. 83, 89 Shandao 201 Shi Pingting 201 Sieg, E. 251 Simon (Büyücü) 46 Simonetti, M. 32 Sims-Williams, Nicholas 73, 74, 76, 86, 93, 196, 207, 229-231, 243, 249 Sinnige, Theo 104 Skjaervø, P. O. 253, 270 So10200(5) 248-249 So10700b+So10701b 85 So13500 79 So14150 225-226, 228-232, 238 So14151 225, 232-234, 238 So14152 225-226, 228-232, 238 So14152a 225, 231, 238 So14153 225, 232, 235-236, 238 So14154 225, 232, 238 So14155 225, 231-234, 238 So14156 225-226, 228-232, 238 So14157 225, 232, 238 So14158 225, 231-232, 235-236, 238 So14159 225-226, 232-234, 238 So14187+So14190 249 So14570 214-215 So15502 264 So18056 226 So18058 241-245 So18140+So13425(1) 237 So18151 226 So18197 241-245 So18248 245 So18300 87 Solomon, Mar 193-196 Stausberg, M. 93, 94 Stein, M. 103, 260 Steingass, F. 270, 273 Stern, S. 140 Stiefenhofer, Dionys 31 Stoop, E. de 113 Sukhāvātīvyūhasūtra, Larger 202, 205 Sukhāvātīvyūhasūtra, Daha Küçük 202, 204 Sundermann, Werner 7, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 87, 88, 92, 169, 170, 175, 176, 189, 206, 207, 213, 226, 237, 241, 243, 244, 246, 250, 252-253, 262, 264-265, 268, 275 Synaxeis Codex 116-124, 126 T II D 91 225 T III D 271k 264 Tabari, al- 138 Taiping kuangji 182 T'ang Hui-yao 66 Tardieu, M. 45, 73, 76, 79, 80, 88, 102, 112, 170 Tarrant, Harold 10 Tebessa Kodeksi 103, 108, 170 Tertullian 49 On İki Patriğin Ahitleri 49 Gerçeğin Tanıklığı 54, 58 Theodore bar Khōni 46, 246-247 Theodoret of Cyrrhus 29, 34-44 Thierry, F. 67-68 Thomas, Gospel of 51-52, 58 Thomas, J. 45 Titus of Bostra 29, 34-44 TM47 (M919) 71 TM417 71 Tongerloo, A. van 170, 195 Traité Pelliot 75, 205 Hayat Hazinesi 107, 213, 259 Troje, L. 250 Tsukamoto Zenryū 201 Tubach, J. 174, 175, 176 U01 61-64, 66-70 U64a+Mainz435b 65, 247 U72 69 U73 69 U140 237 U251a 65 U971 64 Valentinianlılar 52-53 Van Fleteren, Frederick 23 Van der Loon, Piet 184 Vidēvdād 89-90, 94 Waldschmidt, E. 117, 209 Wang Lianmao 193 Weber, D. 270 Widengren, Geo 169, 170, 172

--- SAYFA 298 ---

284 indeks Wilkens, J. 65, 237, 241, 247 Wu Wenliang 183-184, 188, 190-193, 195 Wu Yuxiong 192-193
 Wurst, G. 78, 79, 103, 112, 248 Wuzurgān Afriwan 214-215 Xinxiu wangshen zhuan 201-202
 Xwāstwānift 73, 78, 84-86, 92, 93, 248 Yabuki Keiki 202 Yasna 90-91, 94 Yoshida Yutaka 264 Genç
 Avesta 94 Zand ī Wahman Yasn 249-250 Zhuang Weiji 183-184 Zieme, Peter 64, 65, 207, 237

--- SAYFA 299 ---

Nag Hammadi ve Maniheizt Çalışmalar (www.brill.nl/nhms) 1. Scholer, D.M. Nag Hammadi
 bibliyografyası, 1948-1969.1971. ISBN 90 04 02603 7 2. Ménard, J.-E. L'évangile de vérité. Fransızca
 çeviri, giriş ve yorum J.-E. Menard. 1972. ISBN 90 04 03408 0 3. Krause, M. (ed.). Alexander Böhlig
 onuruna Nag Hammadi metinleri üzerine yazılar. 1972. ISBN 90 04 03535 4 4. Böhlig, A. & F. Wisse,
 (ed.). Nag Hammadi Yazmaları III, 2 ve IV, 2. Mısırlıların İncili. (Görünür Ruhtaki Büyüklerin Kutsal Kitabı).
 P. Labib'in işbirliğiyle çeviri ve yorumlarla düzenlenmiştir. 1975. ISBN 90 04 04226 1 5. Ménard, J.-E.
 L'Évangile selon Thomas. Fransızca çeviri, giriş ve yorum J.-E. Menard. 1975. ISBN 90 04 04210 5 6.
 Krause, M. (ed.). Pahor Labib onuruna Nag Hammadi metinleri üzerine yazılar. 1975. ISBN 90 04 04363 2
 7. Ménard, J.-E. Nag Hammadi'nin metinleri. Colloque du center d'Histoire des Religions, Stras-
 bourg, 23-25 ekim 1974. 1975. ISBN 90 04 04359 4 8. Krause, M. (ed.). Gnosis ve Gnostisizm. Yedinci
 Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında okunan bildiriler. Oxford, 8-13 Eylül 1975. 1977. ISBN
 90 04 05242 9 9. Schmidt, C. (ed.). Pistis Sophia. Çeviri ve notlar V. MacDermot'a aittir. 1978. ISBN 90 04
 05635 1 10. Fallon, F.T. Sabaoth'un tahta çıkışı. Gnostik yaratılış mitlerindeki Yahudi unsurlar. 1978. ISBN
 90 04 05683 1 11. Parrott, D.M. Nag Hammadi Kodeksleri V, 2-5 ve VI ile Papyrus Berolinensis 8502, 1 ve
 4. 1979. ISBN 90 04 05798 6 12. Koschorke, K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche
 Christentum. Besonderer Berücksichtigung der Nag Hammadi -Traktate 'Apokalypse des Petrus' (NHC VII,
 3) ve 'Testimonium Veritatis' (NHC IX, 3). 1978. ISBN 90 04 05709 9 13. Schmidt, C. (ed.). Jeu Kitapları ve
 Bruce Kodeksindeki başlıksız metin. Çeviri ve notlar V. Mac-Dermot'a aittir. 1978. ISBN 90 04 05754 4 14.
 McL. Wilson, R. (ed.). Nag Hammadi ve Gnosis. Birinci Uluslararası Kiptoloji Kongresi'nde okunan bildiriler
 (Kahire, Aralık 1976). 1978. ISBN 90 04 05760 9 15. Pearson, B.A. (ed.). Nag Hammadi Kodeksleri IX ve
 X. 1981. ISBN 90 04 06377 3 16. Barns, J.W.B., G.M. Browne ve J.C. Shelton, (ed.). Nag Hammadi
 Kodeksleri. Kapakların kenarındaki arabadan alınan Yunan ve Kıpti papirüsleri. 1981. ISBN 90 04 06277 7
 17. Krause, M. (ed.). Gnosis ve Gnostisizm. Sekizinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında
 okunan bildiriler. Oxford, 3-8 Eylül 1979. 1981. ISBN 90 04 06399 4 18. Helderma, J. Die Anapausis im
 Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des Valentine-gnostischen Heilsgutes der Ruhe
 im Evangelium Veritatis ve anderen Schriften der Nag-Hammadi Bibliothek. 1984. ISBN 90 04 07260 8
 19. Frickel, J. Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassener schrift. Quellen,
 kritische Studien, Strukturanalyse, Schichten scheidung, Rekonstruktion der An thropos-Lehrschrift.
 1984. ISBN 90 04 07227 6 20-21. Layton, B. (ed.). Nag Hammadi Codex II, 2-7, XIII ile birlikte, 2* Brit. Lib.
 Veya. 4926(1) ve P. Oxy. 1, 654, 655. I. Thomas'a göre İncil, Philip'e göre İncil, Arhontların Hipostazi,
 Dizinler. II. Dünyanın kökeni üzerine, Ruh üzerine açıklayıcı inceleme, Yarışmacı Thomas'ın Kitabı. 1989.
 2 cilt. ISBN 90 04 09019 3 22. Attridge, H.W. (ed.). Nag Hammadi Kodeksi I (Jung Kodeksi). I. Girişler,
 metinler, çeviriler, indeksler. 1985. ISBN 90 04 07677 8
 23. Attridge, H.W. (ed.). Nag Hammadi Kodeksi I (Jung Kodeksi eski). II. Notlar. 1985. ISBN 90 04 07678 6
 24. Stroumsa, G.A.G. Başka bir tohum. Gnostik mitoloji üzerine çalışmalar. 1984. ISBN 90 04 07419 8 25.
 Scopello, M. L'exégèse de l'âme. Nag Hammadi Codex II, 6. Giriş, çeviri ve yorumda. 1985. ISBN 90 04
 07469 4 26. Emmel, S. (ed.). Nag Hammadi Yazması III, 5. Kurtarıcı'nın Diyalogu. 1984. ISBN 90 04 07558
 5 27. Parrott, D.M. (ed.) Nag Hammadi Kodeksler III, 3-4 ve V, 1 ile Papyrus Berolinensis 8502,3 ve
 Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos ve İsa Mesih'in Sophia'sı. 1991. ISBN 90 04 08366 9 28. Hedrick,
 C.W. (ed.). Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII, XIII. 1990. ISBN 90 04 07825 8 29. Williams, M.A. Taşınmaz
 ırk. Geç Antik Çağ'da gnostik bir isim ve istikrar teması. 1985. ISBN 90 04 07597 6 30. Pearson, B.A.
 (ed.). Nag Hammadi Kodeksi VII. 1996. ISBN 90 04 10451 8

--- SAYFA 300 ---

31. Sieber, J.H. (ed.). Nag Hammadi Yazması VIII. 1991. ISBN 90 04 09477 6 32. Scholer, D.M. Nag Hammadi Kaynakça 1970-1994. 1997. ISBN 90 04 09473 3 33. Wisse, F. & M. Waldstein, (eds.). Yuhanna'nın Apokrifonu. Nag Hammadi Yazmalarının Özeti II,1; III,1; ve IV,1 ile BG 8502,2. 1995. ISBN 90 04 10395 3 34. Lelyveld, M. Les logia de la vie dans l'Evangile selon Thomas. Bir gelenek ve bir redaksiyon araştırması. 1988. ISBN 90 04 07610 7 35. Williams, F. (Tr.). Salamisli Epiphanius'un Panarion'u. Kitap I (Mezhepler 1-46). 1987. Yeniden basım 1997. ISBN 90 04 07926 2 36. Williams, F. (Tr.). Salamisli Epiphanius'un Panarion'u. Kitap II ve III (Mezhepler 47-80, De Fide). 1994. ISBN 90 04 09898 4 37. Gardner, I. The Kephalaia of the Teacher. Yorumlu Çeviride Düzenlenmiş Kıpti Maniheizt Metinler. 1995. ISBN 90 04 10248 5 38. Turner, M.L. Philip'e göre İncil. Erken Hristiyan Koleksiyonunun Kaynakları ve Tutarlılığı. 1996. ISBN 90 04 10443 7 39. van den Broek, R. Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı Çalışmaları. 1996. ISBN 90 04 10654 5 40. Marjanen, A. İsa'nın Sevdığı Kadın. Nag Hammadi Kütüphanesi ve İlgili Belgelerdeki Mary Magdalene. 1996. ISBN 90 04 10658 8 41. Reeves, J.C. O İyi Diyarın Müjdecileri. Suriye-Mezopotamya Gnosis ve Yahudi Gelenekleri. 1996. ISBN 90 04 10459 3 42. Rudolph, K. Gnosis & spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. 1996. ISBN 90 04 10625 1 43. Mirecki, P. & J. BeDuhn, (eds.). Karanlıktan Çıkmak. Maniheizt Kaynakların Kurtarılmasına Yönelik Çalışmalar. 1997. ISBN 90 04 10760 6 44. Turner, J.D. ve A. McGuire, (ed.). Elli Yıl Sonra Nag Hammadi Kütüphanesi. 1995 İncil Edebiyatı Anma Derneği Bildirileri. 1997. ISBN 90 04 10824 6 45. Lieu, S.N.C. Orta Asya ve Çin'de Maniheizm. 1998. ISBN 90 04 10405 4 46. Heuser, M & H.-J. Klimkeit. Maniheizt Edebiyatı ve Sanatı Çalışmaları. 1998. ISBN 90 04 10716 9 47. Zöckler, T. Jesu Lehren im Thomasevangelium. 1999. ISBN 90 04 11445 9 48. Petersen, S. "Zerstört die Werke der Weiblichkeit!". Maria Magdalena, Salome ve diğer jüngerinnen Jesu, christlich-gnostischen Schriften'de. 1999. ISBN 90 04 11449 1 49. Van Oort, J., O. Wermelinger & G. Wurst (eds.). Latin Batı'da Augustinus ve Maniheizm. IAMS Fribourg-Utrecht Uluslararası Sempozyumu Bildirileri. 2001. ISBN 90 04 11423 8 50. Mirecki, P. & J. BeDuhn (ed.). Işık ve Karanlık. Maniheizm ve Dünyası Üzerine Çalışmalar. 2001. ISBN 90 04 11673 7 51. Williams, F.E. Mental Perception. NHC Üzerine Bir Yorum, VI,4: Büyük Gücümüz Kavramı. 2001. ISBN 90 04 11692 3 52. Pleàe, Z. Gnostik Evrenin Poetiği. Yuhanna'nın Apocryphon'unda Anlatı ve Kozmoloji. 2006. ISBN 90 04 11674 5 53. Scopello, M. Femme, Gnose et manichéisme. Gerçek dünyanın efsanesi. 2005. ISBN 90 04 11452 1 54. Bethge, H., S. Emmel, K.L. King ve I. Schletterer (ed.). Çocuklar İçin Mükemmel Eğitim. Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften'in Otuzuncu Yılı Münasebetiyle Hans-Martin Schenke Onuruna Yapılan Çalışmalar. 2002. ISBN 90 04 12672 4 55. Van Oort, J. (ed.). Gnostica, Judaica, Katolika. Gilles Quispel'in Toplu Denemeleri. A. DeConick ve J.-P.'nin ek Önsözleri ile birlikte. Mahé. 2008. ISBN 978 90 04 13945 9 56. Pedersen, N., Tanrının Savunmasında Gösterici Kanıt. Bostra'nın Contra Manichaeos'unun Titus'u Üzerine Bir İnceleme - Eserin Kaynakları, Amaçları ve Çağdaş Teolojisiyle İlişkisi. 2004. ISBN 90 04 13883 8
57. Gulácsy, Z. Ortaçağ Maniheizt Kitap Sanatı. 8.-11. Yüzyıl Doğu Orta Asya'dan İran ve Türk Tezhipli Kitap Parçaları Üzerine Kodolojik Bir İnceleme. 2005. ISBN 90 04 13994 X 58. Luttikhuisen, G.P. Yaratılış Hikayelerinin ve Erken İsa Geleneklerinin Gnostik Revizyonları. 2005. ISBN 90 04 14510 9 59. Asgeirsson, J.M., A.D. DeConick & R. Uro (ed.). Antik Çağda Thomasine Gelenekleri. Thomas İncili'nin Sosyal ve Kültürel Dünyası. 2006. ISBN 90 04 14779 9 60. Thomassen, E., The Spiritual Seed - The Church of the 'Valentinianus'. 2006. ISBN 90 04 14802 7 61. BeDuhn, J. & P. Mirecki (ed.). İnançın Sınırları. Archelaus'un Elçilerinde Hristiyanlığın Maniheizmle Karşılaşması. 2007. ISBN 978 90 04 16180 1 62. Scopello, M. (ed.). Bağlamında Yahuda İncili. Yahuda İncili Birinci Uluslararası Konferansı Bildirileri Paris, Sorbonne, 27-28 Ekim 2006. 2008. ISBN 978 90 04 16721 6 63. Williams, F. (tr.). Salamisli Epiphanius'un Panarion'u: Kitap I. (Bölümler 1-46) İkinci Baskı, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş. 2009. ISBN 978 90 04 17017 9 64. BeDuhn, J.D. (ed.). Maniheizme Yeni Işık. Altıncı Uluslararası Maniheizm Kongresi'nden bildiriler. 2009. ISBN 978 90 04 17285 2 65. Scholer, D.M. Nag Hammadi Kaynakça 1995-2006. 2009. ISBN 978 90 04 17240 1